

ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА
НА РУСИ



UNESCO

ТЫСЯЧЕЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ

988 – 1988

ЮНЕСКО

**Институт славяноведения и балканистики
Российской Академии наук**

1993

Русская версия международного научного труда "Тысячелетие введения христианства на Руси. 988–1988" подготовлена к печати Институтом славяноведения и балканистики Российской Академии наук и Центром информации и документации Международной Ассоциации по изучению и распространению славянских культур.

Редакторы издания: *Е. Громова, Н. Куренная, Ю. Ритчик*

Идеи и мнения, приведенные в этой книге, принадлежат их авторам и могут не совпадать с точкой зрения ЮНЕСКО. Термины и названия, используемые в этой публикации, а также приводимые здесь данные, ни в коей мере не отражают позицию ЮНЕСКО в отношении юридического статуса тех или иных стран, территорий, городов, зон или их властей, а также их границ или пространства.

Публикуется при финансовой поддержке ЮНЕСКО и Международного совета по философии и гуманитарным исследованиям.

ЮНЕСКО ISBN 92-3-402642-X
Соиздатель: ISBN 5-201-00759-7

© ЮНЕСКО 1989 для английской версии
© ЮНЕСКО 1992 для французской и русской версий
© Институт славяноведения и балканистики РАН
(русская версия с сокращениями)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Празднование 1000-летия введения христианства на Руси стало темой различных культурных мероприятий, в том числе и симпозиума, организованного ЮНЕСКО (28–30 июня 1988 г.). Этот коллоквиум, материалы которого собраны в предлагаемом издании, позволил более чем 30 представителям различных религиозных, научных и университетских кругов весьма полно рассмотреть процесс введения христианства в Древней, или Киевской, Руси.

Сначала участники симпозиума обратились к теме крещения князя Владимира и жителей Киева в 988 г., его истокам, чтобы выяснить связанные с этим обстоятельства и последствия. Это событие, безусловно, имело огромное религиозное и духовное значение. В то же время оно обусловило быстрое развитие Киевского государства, его вхождение в число великих наций и подлинное рождение восточно-славянской культуры. Благодаря ему Русь ассимилировала византийское наследие в его первоначальном виде через произведения Кирилла и Мефодия и их последователей.

Речь шла также о том, чтобы изучить воздействие введения христианства на историческое, социальное и культурное развитие восточных славян вплоть до наших дней. Такой круг вопросов, безусловно, нельзя было рассмотреть самым исчерпывающим образом. Но были расставлены основные вехи, намечены ориентиры и определены направления исследований.

Введение христианства в Древней Руси свидетельствует о диалектической связи между тем, что преобразует единство культуры в способ человеческого существования, и многообразием культур, присущих каждому обществу. "Искусство рождается из двух музык", – писал А. Блок в своих Дневниках, "музыки творческой индивидуальности, и музыки, которая звучит в глубине души целого народа: коллективной души". Различные культуры, взаимообогащая друг друга, смогли содействовать прогрессу цивилизации, обраща-

ясь к самым глубинным первоисточникам послания евангелистов. Таким образом, заимствование византийского наследия и наследия Кирилла и Мефодия способствовало появлению нового сообщества, полностью сохранившего самобытность и этнические особенности народов Руси.

Так на практике осуществлялось проникновение христианства в культуру народов, которые обращались в эту веру. Это способствовало утверждению культурной самобытности и ее обогащению через взаимные культурные обмены, благодаря связям с другими культурами. Один из уроков обращения князя Владимира в христианскую веру состоял в том, что человек может осознать свое существование и свое истинное предназначение только опираясь на познание, созидание и веру. Таким образом, эта вера, какой бы характер она ни носила: научный, этический или религиозный, имеет самое непосредственное отношение к культуре отдельных личностей и обществ и соучаствует в утверждении как индивидуальности, так и коллективных форм бытия. ЮНЕСКО, будучи светской организацией, для усиления этических начал в своей деятельности должна мобилизовать все силы для всемерной поддержки духовности человеческого существования. В русском языке существует прилагательное "духовный", которое одновременно означает и "интеллектуальный". Можно ли мечтать о более удачном и емком определении сути того, на что направлена деятельность ЮНЕСКО? Способствовать развитию интеллекта во всех его проявлениях, стремясь при этом к тому, чтобы поставить их на службу всеобщего блага, чтобы интеллектуальные процессы направлялись и вдохновлялись духовными порывами – независимо от того, идет ли речь о стремлении к достижению философского идеала, приобщения к моральным ценностям или вере.

Но, как писал Хуан Гуэхенно, "неравенство делает невозможным распространение веры. Верить в одиночестве – это все равно, что не верить ни во что. Вера живет и поддерживает свой священный огонь только распространяясь и воплощаясь в общую молитву". В наше время стремительных экономических, социальных и культурных перемен развитие средств коммуникации сокращает расстояния и превращает весь мир в цепь, звенья которой взаимосвязаны. Мы являемся единственными в своем роде партнерами уникального и одновременно многообразного сообщества, у которого общее будущее. Эта общность судьбы уже является фактом. Нам необходимо перенести эту общность и в область культуры. Такая актуальная политика ни в коей мере не может быть воплощена в жизнь без общего стремления каждого человека в отдельности, всех наций и обществ в целом. Однако, эта этическая идея, призывающая к взаимопониманию, братской любви и, таким образом, к миру, – ибо нет мира без взаимопонимания и диалога – распространяется через все религиозные системы мира. Таким образом, обра-

щение к вере будет способствовать достижению главной цели современности – выживанию человечества. Но солидарность имеет еще более широкие возможности: она подразумевает то, что, несмотря на различия, все стремятся опираясь на отдельные личности, правительства и религию, создать на нашей планете жизненное пространство, в котором каждый может жить свободно и счастливо, в братских отношениях со своим ближними, кем бы они ни были. Только те, кто каждый день ставит перед собой цель превзойти возможное, могут изменить реальность будущего. Именно в этом заключается солидарность.

Федерико Майор
Генеральный директор
ЮНЕСКО

СОДЕРЖАНИЕ

Часть первая	ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА КИЕВСКОЙ РУСИ И ЕГО ИСТОКИ
О. Николай Шиваров	Кирилло-Мефодиевское дело в Болгарии и его перенос в Киевскую Русь 11
Димитр Ангелов	Введение христианства на Руси: деятельность Кирилла и Мефодия 22
Николай Тодоров	Обращение Руси в христианство 28
Борис Раушенбах	Развитие Киевской Руси как результат ее христианизации 34
Ярослав Шапов	Роль христианизации в творческом освоении Киевской Русью античного и византийского наследия 46
Ианнис Караяннопулос	Крещение – поворотный пункт в истории Руси 54
О. Мигель Арранц	О крещении князя Владимира 61
Жан-Пьер Арриньон	Религиозная деятельность Ярослава Мудрого 77
Владимир Водофф	Крещение Руси как тема международного исторического исследования 86
Часть вторая	ХРИСТИАНСТВО, ИСКУССТВО И КУЛЬТУРА
Цветан Грозданов	Македония, Сербия и средневековое искусство на Руси 95
Станислав Марцелев	Христианство и развитие архитектуры и искусства западно-русских земель 103
Ив Аман	Эволюция русской храмовой архитектуры в XVII веке 108
Сергей Аверинцев	Крещение Руси и путь русской культуры 112
Аристид Вирста	Византийские истоки средневековой духовной музыки в Киевской Руси 121
Елена Сморгунова	Значение книжной культуры в христианизации Руси 124
Часть третья	ТЕМА "СВЯТОЙ РУСИ"
Владимир Зелинский	Дар и загадка "Святой Руси" 129
Дмитрий Шаховской	Генезис и постоянство "Святой Руси" 144
Фрэнк Кэмпфер	Представление о русском христианстве и концепция "Святой Руси" 154

Часть четвертая	ХРИСТИАНСТВО И ОБЩЕСТВО
Франсис Конт	Язычество и христианство в России: "двойная вера" или "тройная вера"? 167
Митрополит Филарет	Влияние христианства на развитие культуры, духовности и нравственности общества 176
Станислав Колтунюк	Тысячелетие введения христианства на Руси: прошлое и настоящее 186
Митрополит Ювеналий	Русская православная церковь: ее прошлое и настоящее 188
Никита Струве	Атеизм и религия в Советском Союзе 203
Часть пятая	ЦЕРКОВНЫЕ СВЯЗИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ
Юрий Кочубей	Православная русская церковь на Украине и ее связи с христианским Востоком 211
Мирча Пэкутариу	Румынско-русские культурные и епископальные связи 215
Тодор Сабев	Русская православная церковь и экуменическое движение 224

Часть первая

**ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В КИЕВСКОЙ РУСИ
И ЕГО ИСТОКИ**



КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ ДЕЛО В БОЛГАРИИ И ЕГО ПЕРЕНОС В КИЕВСКУЮ РУСЬ

О. Николай Шиваров

Культура представляет собой воистину замечательный феномен в жизни человеческого общества. В историческом аспекте она включает в себя отношение человека к окружающему его миру (природе и обществу), к нему самому, равно как и совокупность созданных им материальных и духовных ценностей. В этом смысле литература, наука и музыка являются составными частями культуры, но такими, которые сохраняют свою автономность в ней¹.

История любого народа формируется также под влиянием его взаимоотношений с соседями. А потому в его культуре сконцентрированы не только собственный творческий опыт, в том числе наследие предшествующих поколений, но и культурные достижения других стран и народов. Многообразие форм культуры и их родство показывает, что для ее развития неприемлемы ни силовое распространение, при котором происходило бы противоестественное смешение, ни культурный релятивизм, в условиях которого один народ был бы в странной изоляции от других. Несомненно, что когда древние государства сходят с исторической арены, утрачивается многое из их цивилизации. И все же не все гибнет безвозвратно. Выдающиеся культурные достижения сохраняются, рано или поздно вливаясь в сокровищницу последующих эпох.

Восточная Римская империя, известная позднее как Византийская, была многонациональной. Через восточные провинции в нее вливались культурные ценности цивилизаций древнего Ближнего Востока, а в ней самой жили народы, обладавшие самобытной культурой и даже своей письменностью. При этом классическое греческое наследие накладывало свой заметный отпечаток, а греческий язык играл объединяющую роль. И все-таки чувствовалось веяние нового времени: в древний аттический язык проникали многочисленные варваризмы, новая церковно-догматическая терминология, а порою элементы народной разговорной речи². Византийская цер-

ковь была наследницей древнехристианской церкви в богословском и общерелигиозном смысле слова. Классический для богословия и богословской литературы IV век был венцом всего предшествующего церковного развития и одновременно основой дальнейшего развития византийской богословской мысли. С IV века столица Восточной Римской империи, "Новый Рим" – Константинополь, постепенно становится ведущим центром и в области культуры. И не случайно выдающиеся труды по истории богословской литературы в Византийской империи относятся к VI веку³.

Дело славянских учителей – святых Кирилла и Мефодия неразрывно связано с культурным развитием Востока. Они родились и получили образование в Византии. Их деятельность была вдохновлена восточными отцами церкви. Пространное житие св. Кирилла свидетельствует о его глубоком почитании святого Григория Назианского, о большом влиянии, которое оказал на него этот видный богослов и писатель⁴. Святые братья переводят восточную св. Литургию, в основе которой лежит антиохийское богослужение⁵ и служат ее в Византии (в частности, на горе Олимп в Малой Азии), равно как в Моравии и Паннонии. Учение, которое Равноапостольные братья предлагают своим славянским духовным чадам, является действительно православным. Оно выдержано в духе вероисповедания древней церкви, нашедшем свое выражение на вселенских соборах и в трудах восточных святых Отцов⁶. Они решительно отстаивают его чистоту, возражая, в частности, против введения в Никео-Цареградский символа веры (*filioque*).

Они чувствуют себя посланцами Константинопольского патриарха и подданными Византийской империи, но не втягиваются в борьбу между Римом и Константинополем. Это подтверждает, что их главной задачей было утверждение славянской письменности и культуры, которая не вносила раскола в общество, а служила объединяющим звеном между римской и византийской культурой. Именно поэтому два брата-просветителя были образцом духовного сотрудничества.

Болгарское государство сформировалось в 681 году, когда христианство проникло в славянскую среду и даже в ханский двор задолго до крещения этого народа (865 г.). Его правитель, св. князь Борис, посылал молодых болгар в Византию, где они приобретали необходимое образование для того, чтобы включиться позднее в процесс создания культуры и просвещения в Болгарии. В 886 году, после гонений в Моравии, на болгарскую территорию пришли видные ученики святых Кирилла и Мефодия – святые Климент, Наум и Ангеларий. Здесь, на родной земле, они вместе с другими талантливыми соотечественниками разворачивают большую и плодотворную деятельность. Наступает блестящий период болгарской истории, который Павел Шафарик назвал позднее "Золотым веком древнеболгарской литературы и культуры".

Новый, второй этап развития славянской письменности и культуры примечателен, с одной стороны, верностью делу святых Кирилла и Мефодия, а с другой стороны, созданием книжных центров, воцаряется творческая монашеская жизнь, ведется широкое строительство и расцветает материальная культура и искусство (иконопись, стенопись, миниатюра, пластика).

Болгары быстро усвоили достижения многонациональной культуры Византии. Достаточно бросить беглый взгляд на сочинения, переведенные на древнеболгарский язык в IX–X веках, чтобы убедиться в этом. Перелагаются сочинения центров, созданные в Александрии и Иерусалиме, Кире и Едессе, Антиохии, Кесарии Каппадокийской и Константинополе. Переводимые авторы принадлежали к различным автокефальным церквям: Александрийской (св. Афанасий), Иерусалимской (св. Кирилл), Антиохийской (св. Иоанн Златоуст), Грузинской (Петр Ивер). Они были различного этнического происхождения: греческого, арабского, сирийско-арамейского и так далее. В болгарской столице Преславе шел поиск разнообразной литературы по различным областям знаний того времени и различных жанров: догматическо-философская (сочинения св. Иоанна Дамаскина, Псевдо-Дионисия Ареопагита), проповедническая с нравственно-социальной направленностью (омилии св. Иоанна Златоуста), экзегетическая (ряд комментариев к библейским книгам), апологетическая (молитвы св. Афанасия против ариан), географическая ("Топография" Козмы Индикоплевста). Среди этих сборников видное место занимает Сборник царя Симеона 915 г. Налицо стремление к более широкому освещению даже одной и той же богословской области. Для разъяснения псалмов, например, используются при переводе комментарии Исихия Иерусалимского (принадлежавшего к умеренному течению Александрийской школы) и бл. Феодорита Кирского (из Антиохийской школы). На этой основе возникает оригинальная древнеболгарская литература: Азбучная молитва и 42-я беседа из Учительного евангелия Епископа Константина Преславского, "Шестоднев" Иоанна Экзарха, "О письменах" Черноризца Храбра, "Беседа" Козмы Пресвитера, поэтические богослужебные творения (предпраздничные трипесенники на Рождество Христово и Богоявление и цикл стихир на эти праздники), проповеди, жития и многое другое.

Чудо стремительного расцвета славянского просвещения в Болгарии и возвышения Болгарской церкви, равно как и самого государства, объяснялось также тем, что болгарский народ оказался способным воспринять эту культуру, черпать из сокровищницы Восточной Церкви, творчески обогащать свое культурное наследие.

Византийская литература в данном случае играла важную посредническую роль. Интересно заметить, что внимание древних болгар-тружеников было направлено главным образом на классическую христианскую литературу Востока IV и V веков. До сих пор

не выяснен вопрос с переводом сочинений византийских авторов IX–X веков. Нельзя согласиться с мнением, что в данном случае действовал принцип легкой усвояемости. Творения таких мастеров пера, как св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Афанасий Александрийский и св. Иоанн Златоуст вовсе не легки ни для перевода, особенно на литературный язык, ни для понимания слабо образованным человеком. Древнеболгарские книжники, во главе с св. князем Борисом и царем Симеоном, искали источники чистой веры, классику восточного богословия, чтобы заложить прочный фундамент Православия в Болгарии. Они черпали из сокровищницы святоотеческой мысли, которая высоко оценивала каждый народ и вместе с тем обладала универсальным взглядом на весь человеческий род, основываясь на библейском тексте. Духовно, церковно и культурно болгарский народ приобщался к великой, вселенской восточной общности, не растворяясь в ней. Осознавая историческую роль своего народа и славянства, древнеболгарские авторы оставались свободными от тенденции чрезмерного преклонения перед богатыми культурными традициями соседнего византийского государства, не шли по пути национального нивелирования. Таким образом, с одной стороны, древние болгары воздавали должное достижениям того или иного народа, а, с другой – ценили дарования соплеменников и восславляли подвиги самых выдающихся из них. Это создало благоприятные предпосылки для братских связей и с восточными славянами.

Не будет преждевременным сказать и о том, что идея универсальности и одновременно приверженности собственному народу, которая лежала в основе св. Кирилло-Мефодиевского дела процветала в Болгарии в IX–X веках, была усвоена через древнеболгарскую литературу Киевской Руси. Яркий пример – “Слово о законе и благодати” Киевского митрополита Илариона. В первой части “Слова” говорится о вселенском характере христианства, составной частью которого были русские; во второй повествуется о русском христианстве, а в третьей внимание сосредоточено на крестителе святом князе Владимире. “Иларион прославляет Русь и ее “просветителя” Владимира. Следуя за великими болгарскими просветителями – Кириллом и Мефодием, Иларион излагает учение о равноправности всех народов, свою теорию всемирной истории как прогрессивного и равного восхождения всех народов к христианской культуре”⁷.

В IX–X веках восточные славяне находились территориально близко к Болгарскому государству, по нижнему течению р. Днестр. Тогда же тверцы расселились на землях нынешней Молдавии и стали объединяющим звеном между Болгарией и Киевской Русью. Благодаря болгарским славянам, обретавшимся в этих местах, христианство распространялось на северо-восток. Открытые в селах тверцев наперсные кресты свидетельствуют об их христианской

миссии⁸, несмотря на набеги мадьяр и печенегов, которые препятствовали этим контактам. Добрые семена слова падают в подготовленную почву. Христианская проповедь обращалась к восточным славянам и ранее, со стороны Онугурской епархии среди протоболгар, когда последние заселяли обширные пространства нынешней Южной Украины.

Восточные славяне имели возможность ближе познакомиться с христианством и тогда, когда русские купцы посещали болгарские черноморские порты, особенно на пути в Константинополь. Во время этих контактов русские и греки часто нуждались в переводчиках. Находили они их, по-видимому, среди болгар. Доказано, что договор 912 года между русскими и Византией был переведен болгаринном, причем с греческого языка на древнеболгарский. Несомненно, что переводчики-болгары (славянского происхождения) были ревностными поборниками христианской литературы. При их посредстве христианская миссия проникала в русскую среду. Вполне возможно, что в Киевской церкви Святого пророка Илии служба совершалась на древнеболгарском (славянском) языке. Именно по этой причине пресвитер Григорий, сопровождавший княгиню Ольгу в ее поездке в Византию, был неприязненно встречен в Константинополе. Некоторые слависты, как М. А. Оболенский и архимандрит Леонид, сравнивают его с древнеболгарским книжником Григорием Пресвитером Мнихом, а А. И. Соболевский – с упомянутым в месяцеслове Остромирова евангелия (1056–1057) "Григорием, епископом Мизии"⁹. К сожалению, на этот счет нет достаточных исторических свидетельств.

Бесспорно и то, что князь Святослав и его дружина вступали в прямой контакт с Болгарской церковью и болгарскими литературно-книжными центрами, прежде всего Преславским. Это произошло во время второго похода (969–971), когда русские взаимодействовали с болгарскими. Некоторые византийские военачальники печально прославились грабежом болгарских церквей, по свидетельству Льва Диакона¹⁰. Весть об этом была встречена с тревогой и недовольством среди болгарского духовенства, в особенности в крупном церковном центре Драстар, где Святослав находился длительное время. Можно сделать вывод о том, что в Киевскую Русь отступали не только болгарские военачальники и воины, опасаясь гонений византийцев, но и недовольное византийской властью духовенство, которое заботилось о древнеболгарской письменности. Ученые-слависты считают, что это поход способствовал проникновению христианства из Болгарии среди восточных славян. Число эмигрировавших болгар вряд ли было значительным ввиду поражения на Днепре. По этой причине мы лишены прямых исторических данных.

После поражения царя Самуила от византийского императора Василия II Болгаробойца началась новая волна болгарской эмиграции на север от Дуная.

Современные источники о крещении 988 года весьма скудны. Поэтому ряд вопросов остается дискуссионным. Существуют различные русские предания, например, о месте крещения св. князя Владимира, о том, кем он был крещен. Известный русский церковный историк Е. Голубинский более доверяет сообщению русского монаха Якова (ранее 1072 г.) и считает, что киевский правитель принял крещение в Киеве от местных священников¹¹. Были ли среди них болгары, сказать трудно, но без сомнения крещение народа было совершено духовенством столичного города, среди которого вполне могли быть и болгары.

Крещение Киевской Руси в 988 году – акт огромного значения. Оно открыло новую эру в жизни восточных славян, а через них – и народов, живших на территории последующей Русской державы, принявших православие от русских миссионеров. Благодаря христианству эти народы вступили в круг ведущих европейских стран, приобщились к их культуре. Как подчеркивал Патриарх Московский и Всея Руси Пимен, событие 988 года придало русской истории "новое положительное содержание и помогло нашей Родине занять достойное место во всемирном историческом процессе. С принятием христианства Киевская Русь утвердила свою самобытность и создала величественную по своему достоинству, классически ясную по стилю и тонкую по духовности и внутреннему благородству культуру еще в домонгольский период"¹².

В древних русских летописях сохранилась память о действенной болгарской помощи в деле церковного устройства и христианизации после крещения Руси в 988 году. Организация церкви здесь началась уже через 2–3 года. Иоакимовская летопись сообщает, что в столице первым архиереем был "Михаил, муж очень ученый и набожный, болгарин", прибывший с четырьмя епископами и многими протоиреями, диаконами и певчими "из славян", то есть из болгарских славян¹³.

Церковному и просветительскому строительству, по-видимому, способствовали и те образованные болгары, которые уже обосновались в Киеве. Их деятельность поддерживалась самим двором св. князя Владимира. Как подчеркивал В. Татищев, по преданию Иоакима святые Борис и Глеб были сыновьями княгини Анны, которая, вероятно, была дочерью болгарского царя Петра, внучкой императора Романа Лакапина и родной племянницей императоров Василия и Константина, но не была их сестрой, как указывает летописец Нестор¹⁴. Приселков обращает внимание на крещальные имена Бориса и Глеба – Роман и Давид. Лица княжеского рода обычно имели крестными отцами лиц соответствующих их рангу или вышстоящих лиц, то есть тех, от кого они принимали имена при своем крещении. Кто же были крестные отцы святых Бориса и Глеба? Существующие исторические свидетельства предоставляют лишь одну возможность: Борис, по-видимому, получил имя болгар-

ского царя Романа, а Глеб – Давида, старшего брата царя Самуила¹⁵. Это весьма заманчивое предположение подкрепляет тезис о появлении древнеболгарских рукописей в Киевской Руси в то время, о чем пойдет речь далее.

Болгарское содействие ощущалось не только в верхах. Согласно одному древнему свидетельству, которому, по мнению видного чешского слависта Павла Шафарика, можно доверять, все церковные певцы на Руси в период до правления князя Ярослава (1019–1054) были болгарами¹⁶. Пусть даже они составляли часть их, несомненно уже то, что эти певцы имели богослужебные книги и другую необходимую литературу. Последующее создание князем Ярославом литературного кружка из местных деятелей свидетельствует, с одной стороны, о расцвете книжного дела и, с другой – об уменьшении после покорения Болгарии Византией (1018 г.) притока болгарских книжников и переписчиков.

Киевский свод, известный под названием Митрополичий свод, описывает 1037 год как время оживленной церковной и просветительской деятельности, осуществляемой под руководством князя Ярослава. Осуществлялись переводы книг с греческого "И ... нача вера християньска плодитися и расширяти, и чьрноризьци почаша множитися, и монастыреве починаху быти"¹⁷. Это сообщение свидетельствует также о тенденции к возвеличиванию времени греческого митрополита Феопемпта. Вероятно, этим объясняется молчание о достигнутом в период княжения Владимира и особенно о связях с Болгарией и о роли древних болгар.

В упоминавшемся уже "Слове о законе и благодати" Илариона картина расцвета при князе Ярославе не противопоставляется, а трактуется как следствие того, что было достигнуто при святом князе Владимире. Ко князю-крестителю обращены слова: "... не рушища твоихъ уставъ, нъ утвержающе, ни умаляюща, твоему благовьрию положение, нъ паче прилагающа, не сказаща (казяща), нъ учинающа, иже недоконьчаная твоя наконча..."¹⁸

Вероятно, крещение осталось бы лишь сакраментальным актом вхождения в христианскую церковь, без книжно-просветительных и культурных последствий для славянского населения и для всего общества, если бы не существовало дела святых Кирилла и Мефодия. Литература на понятном славянском языке, которая появилась в Киеве, поступала преимущественно из Болгарии. Она была носителем выдающихся культурных достижений, раскрывала новый мир и вооружала новыми знаниями о нем. Или, как отмечал советский исследователь Н. К. Гудзий, "русская литература и русская культура в ряду других славянских литератур и культур обязаны Кириллу и Мефодию своим расцветом. Богатейшая литература Киевской Руси воспользовалась тем огромным богатством, которое создано было Кириллом и Мефодием и их ближайшими учениками болгарами"¹⁹.

Культурное и литературное влияние оказывается на Киевскую Русь с юга, из Византии как следствие многовековых связей с северночерноморской греческой культурой. В конце X в. оно усиливается за счет болгарского влияния. Оба влияния вливаются в единое русло, которое даже в своих отдельных проявлениях нерасторжимо.

Проникновение древнеболгарской литературы в Киевскую Русь не было единичным актом. В славистике, на основе изучения сохранившихся рукописей и исторических данных, высказываются такие мнения. 1) первоначально этому способствовали в начале X в. купцы, переводчики, а возможно и духовные лица. 2) Походы Святослава Игоревича в Болгарию вели не только к соприкосновению с христианством и Болгарской церковью. Наивно полагать, что при киевском князе не было людей, которые неосознавали ценность рукописей. Богато иллюстрированные и украшенные виньетками, те производили сильное впечатление на любого. Некоторые историки и слависты предполагают, что уже в то время в Киев ввозится древнеболгарская литература. 3) После падения Преслава в 971 году византийский император Иоанн Цимисхий вывозит в Константинополь болгарские ценности. Возможно, что позднее, с крещением Руси в 988 году византийские государственные и церковные правители направили часть преславской царской библиотеки в Киев²⁰. 4) Книги на древнеболгарском языке вывозились и при эмиграции из Болгарии, во время опустошительных войн X в. и в особенности после 1013–1014 годов²¹.

Распространению литературы и затем ее усвоению благоприятствовали некоторые важнейшие предпосылки. 1) Так, восприятие Болгарией христианской культуры было продолжительным и интенсивным процессом, завершившимся после 886 года. Это время было периодом зарождения новых общественных форм, которым служила древнеболгарская литература. Подобную историческую потребность испытывала Русь в X–XI веках. Перед ней стояла задача формирования нового человека-христианина, с новым мировоззрением и с более совершенной моралью, задача устройства и развития Церкви, которая вела бы своих чад вперед во всех областях жизни. 2) Творчество древних болгар, направленное первоначально на удовлетворение широких местных нужд, носило эстетически открытый характер, сочетало как национальные, так и универсальные качества. Воодушевление авторов зиждилось на общеславянской и – шире – на общечеловеческой основе, сравните "Азбучную молитву" Епископа Константина Преславского, "Сказание о письменах" Черноризца Храбра, "Шестоднев" Иоанна Экзарха. Поэтому к ним обращались и неславянские народы. Язык произведений древнеболгарских книжников – это язык болгарских славян с известным влиянием протоболгарского языкового богатства (чрътогъ, кънигъчи, коумиръ) и – в отдельных случаях – диалектов²². Но поскольку в фонетическую, грамматическую и лексическо-стилевую

систему входили элементы понятные другим славянским народам того времени, он не воспринимался последними как иностранный язык. Естественно, что этот язык назывался "славянским". Это был, по словам О. М. Бодянского, язык славян, живших в "Славянии", которая охватывала северную часть географической Македонии и бывшей Мизии, а затем Болгарию; область, где славяне смешались с протоболгарами²³ или, по удачному выражению И. И. Срезневского, язык древних глаголических памятников, то есть славянский с болгарскими изменениями²⁴, которые происходят с отделением и оформлением болгарских славян вместе с протоболгарами в единый народ.

В Киевской Руси древнеболгарской литературе был оказан доброжелательный прием. Переведенная в Болгарии литература отражала византийский культурный опыт применительно к славянам и отвечала общественно-социальному развитию того времени. Она стояла на уровне достижений средневековой Европы. "К этой зрелой культуре средневековья была приобщена Болгария, а затем непосредственно от Византии и через Болгарию, в ее болгарском национальном облики, - Русь", подчеркивает Д. С. Лихачев²⁵. Подобно тому как византийская литература служила посредником богатейшего наследия Востока и Восточной церкви в частности, так и древнеболгарская была литературой-посредником. Лихачев совершенно прав, подчеркивая что: 1) она не была "филиалом" только византийской литературы, а выступала частью византийской культуры; 2) она сформировалась на основе местного отбора и усвоила не отдельные произведения, а всю культуру, "с присущими ей религиозными, эстетическими, философскими, правовыми представлениями"²⁶. Так складывалась общая для восточных и южных славян литература. Это был естественный процесс, где даже переписчик книг играл важную роль, зачастую являясь "редактором, который не стесняется приспособлять текст к нуждам и вкусам своего времени и своей среды"²⁷.

Древнеболгарская литература послужила импульсом к зарождению вскоре русской литературы. Известны, например, результаты изучения Д. С. Лихачевым содержательного и стилового влияния "Шестоднева" Иоанна Экзарха на "Поучение" Владимира Мономаха. Это относится и к "Слову о погибели русской земли". "Небеса" древнеболгарского писателя Иоанна Экзарха вдохновили автора сочинения "Сказание и страсть и похвала святым мученикам Борису и Глебу"²⁸.

Следует выделить еще один фактор, который способствовал братскому обмену. В Болгарии закладывались основы общности славянских народов, которые переняли восточную церковную традицию и создали свои автокефальные православные церкви. Эта общность именуется в славистике как "slavia orthodoxa" Рикардо Гиккио²⁹. И хотя данное название по-прежнему дискуссионно,

можно отметить следующее. Православие означало и означает приверженность не узким частным понятиям и представлениям в отношении отдельных лиц или локальных церквей, а верность вероисповеданию, сущности богослужения и христианской этики, открытость любым достижениям в богословской и литургической сфере. Именно поэтому святые братья прибегли к так называемой Литургии святого Петра, канон которой соответствовал практике Древней церкви на Востоке, а остальная часть испытала на себе влияние Запада. Братья и их ученики в Болгарии жили в то время, когда в Византии интенсивно составлялись богослужебные песнопения. Св. Климент Охридский и епископ Константин Преславский непосредственно включились в это дело. Новейшие данные, полученные на основе акростихов, свидетельствуют, что они поэтизировали и писали трипесенники для служб в канун великих праздников – Рождества Христова и Богоявления, и стихиры для этих праздников³⁰. И позднее – в условиях нарастания тенденций к унификации (включая Москву и Киев) – православная богословская мысль и литература оставались открытыми в той или иной мере критическому взгляду и восприятию идей извне, вопреки прискорбной полемике, вызванной расколом христианской церкви в 1054 г. Новое экуменическое движение, в котором активно участвуют православные иерархи и богословы, начиная с 20-х и 30-х годов XX в., создает для *Slavia Orthodoxa* возможности для сближения и взаимного духовного и культурного обогащения в традиционном Кирилло-Мефодиевском духе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973. С. 35.
2. Robert Bolgar. *The Classical Tradition: Legend and Reality*. – *Byzantium and the Classical Tradition*. Ed. by M. Mullet, and R. Scott. Birmingham, 1981. P. 7ff; Cyril Mango. *Discontinuity with the Classical Past in Byzantium*. – *Byzantium...* P. 48ff; см. также: Vladimir Pashuto. *The Place of Ancient Rus in the History of Europe* (in: *The Comparative Historical Method in Soviet Mediaeval Studies*. Ed. by I. Travkina and V. Levina, Moscow, 1979). P. 41, который подчеркивает, что греки составляли меньшинство в Византийской империи.
3. Срв. Hans Georg Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959. S. 279ff, 398ff, 413ff, 422ff, 425ff.
4. *Пространное житие св. Кирилла, III*.
5. См. Hans Joachim Schulz. *Die byzantinische Liturgie*, 2. Aufl., Trier, 1980. S. 12, 17, 37ff; Hermann A. J. Wegman. *Geschichte der Liturgie im Westen und Osten*. Regensburg, 1979. S. 65.
6. *Пространное житие св. Мефодия, I, XII*; *Пространное житие св. Кирилла, VI, IX*; см. Ильинский Г. *Написание о правъй въръ Константина Философа*. – Сб. в чест на Васил Н. Златарски. София, 1925. С. 63–89.
7. Лихачев Д. С. *Слово о законе и благодати Илариона*. – *Избранные работы в трех томах*, т. 2. М., 1987. С. 33, 35–36.

8. См. Шукин Г. Б. Городище Енимауци в Молдавии. – Архитектурное наследие, 8, 1957. С. 23; Михайлов Е. Руси и българи през ранното средновековие (602–954). – Год. Соф. унив., Истори фак., 6 (1972–1973), София, 1975.
9. См. Лилна Грашева, Григорий Презвитер. Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 1. София, 1985. С. 544.
10. Leontius Diaconus, Historia IX. -Migne, PG, 117, 872.
11. Голубинский Е. История Русской церкви, т. 1, 1, II изд. М., 1901. С. 112–113.
12. Известия, 9 апреля 1988, № 100. С. 3.
- 12а. Сам титул мог быть поставлен переписчиком позже.
13. Тихомиров М. Н. О русских источниках "Истории Российской". – Василий Никитич Татищев. История Российская, т. 1. М.-Л., 1962. С. 112.
14. Татищев В. Н. История Российская, т. 2. С. 227.
15. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 37.
16. Шафарик Павел. Расцвет славянской письменности в Болгарии. М., 1848. С. 22–23.
17. Приселков М. Д. Очерки... С. 83. (По мнению Д. С. Лихачева, Древнейшего Киевского свода не существовало).
18. О законъ Моисеомъ данъемъ ему и о кагану нашему Владимиру. – Древняя русская литература. Хрестоматия. Сост. Н. И. Прокофьев. М., 1980. С. 31; см.
19. Гудзий Н. П. Вклад русских и украинских ученых в изучение Кирило-Методиевского вопроса. – Тържествена сесия за 1100 годишнината на славянската писменост 863–1963. София, 1965. С. 119.
20. Срв. Щепкина М. Б. К изучению Изборника 1073 г. – Изборник Святослава 1073 г. Сб. статей. Отв. ред. Б. А. Рыбаков. М., 1977. С. 232–233.
21. Срв. Жуковская Л. П. Изборник 1073 г. – Изборник Святослава 1073 г. Сб. статей... С. 224.
22. См. Златанова Румяна. Старобългарски език. – Увод в изучаването на южно-славянските езици. София, 1986. С. 47 сл.
23. Бодянский О. М. О древнейшем свидетельстве, что церковно-книжный язык есть славяно-болгарский. – ЖМНП, 1843, № 6. С. 8 и 9.
24. Срезневский Измаил Иванович. Древние письмена славянския. – ЖМНП, 1848, № 7. С. 43.
25. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Избранные работы... Т. 1. С. 36.
26. Там же. С. 52.
27. Гудзий Н. К. История древней русской литературы. М., 1966. С. 15.
28. Лихачев Д. С. Сочинения князя Владимира Мономаха. – Избранные работы... Т. 2. С. 146 сл.; "Слово о погибели Русской земли" и "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского. – Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 226 сл.
29. См. Пиккио Р. Място на старата българска литература в културата на средновековна Европа. – Литературна мисъл, XXV, 1981, кн. 8. С. 19–36; Лихачев Д. С. Несколько замечаний по поводу статьи Рикардо Пиккио. – Труды Отдела древнерусской литературы, XVIII, 1961. С. 675–678 и другие.
30. См. Попов Георги. Триодни произведения на Константин Преславски. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. София, 1985. С. 33–39.

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

Димитр Ангелов

Принятие Киевской Русью христианства в качестве официальной религии в годы правления великого князя Владимира можно изучать в двух аспектах: как событие в рамках русско-византийских отношений конца X в. и как новый этап культурной эволюции древнерусского общества в средних веках, связанный с распространением среди новообращенного населения славянской письменности и появлением плеяды просвещенных людей, использовавших для проповедей, чтения или письма общераспространенный язык. Фактически речь идет об эпохе утверждения славянских основ, глубоких преобразований в восточно-славянском мире, камертоном которой стала деятельность святых братьев Кирилла и Мефодия и их учеников.

Общеизвестно, что за 100 лет до крещения Киевской Руси миссия просветителей из Фессалоник, после неудачи в Моравии, была продолжена и осуществлена в славянской Болгарии, благодаря как их наиболее верным ученикам, которые прибыли туда после 885 г., так и дальновидной политике, проводимой в то время болгарскими руководителями. В Плиске, Преславе и Охриде появились первые культурные центры, где работали выдающиеся писатели древней Болгарии, как Климент Охридский, Наум Преславский, епископ Константин, Черноризец Храбр, монах Грегуар и Иоанн Экзарх, где создавались книги на славянском (или на древнеболгарском) языке. Именно на этот язык, провозглашенный братьями Кириллом и Мефодием "священным", они перевели первые теологические труды, которые взяли с собой для осуществления своей миссии в Моравии. Это был язык болгарского населения, которое находилось в Мезии, Фракии и Македонии. Болгария была первой страной, которая наделила ореолом святых двух просветителей из Фессалоник и их самых преданных последователей¹. Весь этот процесс совершился в сравнительно ограниченный исторический период

времени (годы правления Симеона – 893–927), известный как “Золотой век болгарской культуры”.

Хронологическое первенство Болгарии в деле освоения результатов деятельности Кирилла и Мефодия привлекло к этой стране внимание Киевской Руси, которая после крещения в 988 г. нуждалась в славянской письменности. Решающую роль в данном случае сыграла большая близость между древними болгарами и древними русскими, которая обеспечивала возможность тысячам грамотных представителей древнерусского общества получать, читать и понимать болгарские книги почти с той же легкостью, как это происходило в Болгарии. Этим объясняется, что из Болгарии хлынул поток литературных произведений – оригинальных и переводных, светских и религиозных, официозных и апокрифических. Среди книг, пришедших на Русь, можно назвать такие, как Остромирово евангелие, Чудовский псалтырь, “Алфавитная просьба”, и Поучительное евангелие епископа Константина, “Письмена” Черноридца Храбра, “Шестоднев” Иоанна Экзарха, а также большое число произведений Климента Охридского, знаменитый “Сборник” короля Симеона, составленный в 915–920 гг. и включавший более 350 статей по христианской догматике, философии, литературе и морали. Следует упомянуть также сборник “Золотой поток” (“Златоструй”), составленный из проповедей Иоанна Златоуста, “Трактат против богомильцев” пресвитера Козьмы, а также некоторые другие².

Реальными нуждами тогдашнего общества было вызвано учреждение в Киеве повелением великого князя Владимира, на следующий день после официального крещения, особой школы, в которой были собраны в качестве учеников дети знати (“... пославь нача поимати у нарочитые чади дѣти и даяти нача на ученье книжное”)³.

Закономерно предположить, что одним из основных видов деятельности являлось обучение чтению на славянском языке и что, вероятно, с этой целью были привлечены преподаватели из Болгарии. Именно из Болгарии и именно с книгами в руках прибыло значительное количество монахов, некоторые были вынуждены покинуть королевство после того, как болгарское государство подпало под византийское господство в 1018 г. Можно не сомневаться в том, что среди этих образованных людей имелись хорошие знатоки греческого языка, способные сделать перевод любых византийских произведений, предназначенных для удовлетворения потребностей светской и религиозной власти на Руси. Не менее верно и то, что такая переводческая деятельность организовывалась и поощрялась новым правителем, князем Ярославом Мудрым (1019–1054 гг.), усердным продолжателем дела своего отца великого князя Владимира. Это подтверждает выдержка из “Повести временных лет”, указывающая на то, что Ярослав проводил свои ночи и дни за чтением книг и что он “... и собра письц многы и прекладаше от грекъ на словеньское письмо”⁴.

В отношении книг, которые поступили из Болгарии и которые, по надежным сведениям, были известны русскому обществу в XI в., можно сослаться на Остромирово евангелие от 1056 г. Не меньшей известностью и одобрением пользовался также "Сборник Симеона" при дворе киевских правителей. В 1073 г. по приказу князя Святослава был выпущен один экземпляр под названием "Сборник Святослава"⁵. Весьма вероятно, что в него были включены некоторые рукописные сочинения, касающиеся эпизодов истории Болгарского государства, которые поступили из Болгарии. Аналогичные сочинения могли служить источником и для первого русского летописца по имени Нестор, произведение которого "Повесть временных лет" содержит некоторые сведения по истории Болгарии, например, такие, как крещение болгар, войны короля Симеона против Византии и т. п. Этот поток болгарских книг существовал и в последующие века, а некоторые из них, такие, как "Трактат" пресвитера Козьмы и "Письмена" Черноризца Храбра многократно копировались. К настоящему времени известно о 20 полных экземплярах "Трактата" Козьмы на русском языке⁶, тогда как сочинение "Письмена" представлено в 63 экземплярах, о которых известно в настоящее время и которые вышли из-под пера одного из русских переписчиков⁷.

Следует отметить, что значительная часть литературных сочинений, поступивших из Болгарии и воспроизводимых на Руси, касалась непосредственно жизни и деятельности основателей славянской письменности. Это "Пространные жития"⁸ и "Прологовые жития", а также "Хвала" или иначе "Общее" (или "Всеобщее") и ряд церковных текстов в их честь и память. Большой знаток деятельности последних, вышеупомянутый русский летописец Нестор, как мы знаем, включил в "Повесть временных лет" рассказ о миссии в Моравии, которая увенчалась признанием славянской письменности Римским папой⁹. С течением времени в русских хранилищах накопилось огромное количество томов произведений, тематически связанных с деятельностью Кирилла и Мефодия. Эти книги в свое время непрерывно размножались, составив к настоящему моменту один из важнейших исследовательских фондов по проблематике, связанной с Кириллом и Мефодием.

Ознакомление с творчеством и деятельностью просветителей из Фессалоник сопровождалось растущим признанием их заслуг. Судя по упоминанию о Кирилле, включенному в Остромирово евангелие, можно предположить, что он уже в середине XI в. был включен в число святых русской православной церкви. С другой стороны, "Пролог", пересказанный Лобковым и записанный в XII в., содержит, в частности, упоминание о Мефодии отдельно от его брата Кирилла¹⁰. Что касается митрополита Московского Макария, то он, по ряду причин, содействовал укреплению религиозного культа двух славянских братьев путем публикации "Пространных житий" их обоих

на страницах большой книги о различных святых, созданной в конце XVI в.¹¹. В то же время не менее важная роль в распространении произведений двух просветителей принадлежит Дмитрию Ростовскому, автору известной статьи под названием "Книга житий святых", вышедшей в свет в период между 1689-м и 1711-м г.¹².

Если проанализировать средневековую русскую литературу, то можно констатировать характерный факт, а именно попытку установить прямую связь между деятельностью Кирилла и Мефодия и историей и культурой России, а также сделать упор не только на их миссии апостолов всех славян, но также на их роли просветителей русского народа. Эта специфическая "русификация", как следствие безграничного почитания, нашла свое воплощение в различных сочинениях. Так, во вступительных частях ряда биографий, полебнов и других произведений, касающихся жизни и деятельности Кирилла и Мефодия, к наименованию "просветители славян" зачастую добавляется выражение "просветители русских". Именно "учителем русских" ("оучтля русьскаго") назван Мефодий, например, в "Прологовых житиях" или "Прологе", иначе "Пролутце" XIV в.¹³, в двух Прологах – "Семестр Марта" XV–XVI веков¹⁴ в "Прологовом житии" XVIII века¹⁵ и т. п. Сам Кирилл назван учителем славян, болгар и русских ("уочител словенем и блъгарем и русем") в компиляторском тексте агиографического характера, состоящем из выдержек из "Пространных житий" и "Краткого жизнеописания Кирилла" в рукописи XIII–XIV веков¹⁶, где мы встречаем формулировку "первый наставник роду российскому и всему языку словенскому"¹⁷, Именно в рамках этой особой "русификации" выкристаллизовался тезис о том, что Константин Философ будто бы перевел русские тексты с греческого ("иже преложи руськую грамоту с греческое").

В качестве доказательства этой аберрации можно привести более 10 биографий из других произведений, связанных с жизнью и деятельностью Кирилла (два церковных молебна в его память XIV в., псалтырь X в., некоторые псалмы, требники, псалтыри XV, XVI и XVII вв.¹⁸). Эта идея, на протяжении веков глубоко укоренившаяся в русской литературной традиции, имела основания, поскольку алфавит-кириллица, носящий имя его создателя, стал алфавитом русского народа, а многочисленные книги на староболгарском, написанные на этом же алфавите и распространившиеся на русской земле, были полностью признаны местным населением. Эта концепция находит свое отражение в пассаже из биографии выдающегося священнослужителя и литератора Стефана Пермского (1340–1396 гг.), написанной в конце XIV в. Епифаном Премудрым (умер в 1420 г.), где узнаем, что "Константин Философ, называемый Кириллом, создал для нас алфавит и перевел на русский язык греческие книги", что в значительной степени является повторением высказывания из произведения Чернорица Храбра "Письмена"

(“... той намъ грамоту сотвориль и книги переложиль с греческаго языка на роуский”)¹⁹.

Анонимный автор приложения к “Всеобщей Хвале” двух братьев, содержащегося в рукописи XVII в., утверждает, что славянские буквы были изобретены Кириллом в Константинополе, а не где-либо в других предполагаемых местах и сразу же переданы в распоряжение тех, кто в них нуждался, – русских князей (“кнзия руски”) Ростислава Моравийского, Святополка Туровского и князя Панонийского, Котзлиана²⁰. Неизвестный автор, интерпретируя события, произошедшие более восьми веков назад, допустил много фактологических ошибок. Но само утверждение свидетельствует о влиянии на автора одной из концепций, гласившей, что составленный Константином Философом алфавит был передан упомянутым здесь русским князьям Ростиславу, Святополку и Котцелю...

Еще одно убеждение, менее распространенное, но не менее наглядное, состоит в том, будто бы Кирилл обратил русских в христианство. Такой тезис можно найти в русской рукописи “Палея” XV в., содержащей фрагменты “Пространственного жития” Кирилла. В конце повествования о правлении короля Соломона говорится о том, что Константин Философ отправился на Русь и обратил в христианство великого князя Владимира²¹. Крестителем русских он также назван в одном из более поздних вариантов русских средневековых летописей²².

Приведенные примеры “русификации” деятельности святых Кирилла и Мефодия в русской литературной традиции легко было бы умножить. Одно можно сказать определенно: введение христианства в Киевской Руси в 988 г. открыло путь для продолжавшегося в течение долгих веков постоянного и полезного влияния деятельности Кирилла и Мефодия, а также их учеников на русское общество. Это была именно та деятельность, которая объективно позволяла вступившему в христианство русскому народу приобщиться к уже созданной славянской письменности и литературе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ангелов Д. Славянският свят през IX–X в. и делото на Кирил и Мефодий в книжовната традиция. – (Старобългаристика), 1985, № 4. С. 12 сл.
2. Ангелов Б. С. К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей. – Труды отделения древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, 14, 1958, с. 132 сл.; Същият. Из историята на руско-българските литературни връзки. С., 1977, с. 26 сл.; Ангелов Д. Средновековна България и Киевска Русия. – В: Българо-украински връзки през вековете. Науч. изсл. С., 1983, с. 53 сл.; Куев, К. Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. С., 1986, с. 14 сл.
3. Срв. Повесть временных лет, ч. 1. Текст и пер., подготовка текста Д. С. Лихачева. Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова, под ред. В. П. Адриановой-Перетц.

- М.-Л., 1950, с. 81; Снегаров И. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X–XV вв.). С., 1950, с. 36; Зиков Э. Г. Заметки о русско-болгарских литературных связях старшей поры (X–XI вв.). – В: Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. I. Л., 1976, с. 11.
4. Повесть временных лет, I, с. 102.
 5. Срв. Куев К. Симеоновият сборник и неговите потомци. – Год. Соф. унив. Фак. слав. филол., 67,2, 1974, 1–47; Изборник Святослава 1073. Сб. статей. М., 1977, 1–340; Ангелов Б. С. Похвала за цар Симеон и нейното проникване в старославянски творби. – В: Из историята на руско-българските литературни връзки, кн. 2. С., 1980, с. 7 сл.
 6. Срв. Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973, с. 19 сл.
 7. Куев К. Черноризец Храбр. С., 1967, с. 164 сл.
 8. Срв. Климент Охридски. Събрани съчинения, т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. С. Ангелов и Х. Кодов. С., 1973, с. 30 сл., с. 160 сл.
 9. Повесть временных лет, с. 21 сл.
 10. Снегаров И. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X–XV вв.), с. 46 сл.
 11. Климент Охридски. Събрания съчинения, т. 3, с. 11.
 12. Там же.
 13. Ангелов Б. С. Славянски извори за Кирил и Методий. – Известия на Държавната библиотека "В. Коларов" за 1956, 1958, с. 189; Куев К. Проложните жития на Кирил и Методий в ленинградските хранилища. – (Старобългаристика), 1985, № 1, с. 24.
 14. Куев К. Проложните жития за Кирил и Методий в ленинградските хранилища, с. 25, 27.
 15. Там же, с. 32.
 16. Ангелов Б. С. Из старата българска, руска и сръбска литература, т. 2. С., 1963, с. 28.
 17. Климент Охридски. Събрани съчинения, т. 3, с. 44.
 18. Ангелов Б. С. Славянски извори за Кирил и Методий, с. 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207; Куев К. Приложните жития на Кирил и Методий в ленинградските хранилища, с. 14, 19.
 19. Куев К. Черноризец Храбър, с. 175.
 20. Срв. съответния текст в Климент Охридски. Събрани съчинения, т. 3, с. 45.
 21. Ангелов Б. С. Славянски извори за Кирил и Методий, с. 211.
 22. Там же, с. 210.

ОБРАЩЕНИЕ РУСИ В ХРИСТИАНСТВО

Николай Тодоров

Тысячелетняя годовщина введения христианства на Руси дает возможность провести углубленный анализ истоков и исторических процессов русской культуры, одной из культур, которая определила всемирный прогресс в нашем столетии. Обращение Руси в христианство наложило глубокий и длительный отпечаток не только на существовавший тогда древне-русский народ и государство, но также и на всю юго-восточную часть Европы. Оно открыло путь для культурных творений, которые являются частью богатства мировой цивилизации.

Мы остановимся на трех аспектах этого сложного процесса: 1) конкретные принципиальные изменения, произошедшие в древнерусском обществе в X в. и их исторический аспект; 2) роль Болгарии в этом процессе; 3) исторические последствия включения древнерусского общества в христианский мир для юго-восточной части Европы.

В X в. древнерусское общество, подобно другим языческим славянским народам в Европе, изжило патриархальную стадию развития. Славянское язычество оказалось неспособным обеспечить формирование устойчивого общества нового типа. Об этом свидетельствует неудача попыток восточных и части западных славян создать стабильные государства, а также мифологический пантеон в качестве идеологической модели и институционального фундамента государства как более высокой формы по сравнению с федерацией родов. У нас нет доказательств в отношении создания подобного пантеона у южных славян из-за их раннего включения в различные государства, будь то Византия, империя франков или Болгария. Именно в славянских княжествах на Балканах в VII-IX вв. и в Великой Моравии на Западе в IX в. выявилось, что, параллельно с окончанием нашествий, славянские мифологические верования исчерпали свои возможности по формированию общества в соответствии с новым условиям.

Обращение славян в христианство в IX-X вв. свидетельствует о

принятии (в культовом, институциональном, политическом и культурном аспектах) традиционных и классических моделей европейских обществ, которые на протяжении четырех столетий подвергались нападениям в результате великих нашествий. Христианизация обеспечила продолжение эволюции европейской цивилизации, в которой особенно нуждалась Центральная и Юго-Восточная Европа.

В этом плане Византия проводила последовательную политику, воплотившуюся в миссии Кирилла и Мефодия в Великой Моравии в 863 г., в назначении Мефодия архиепископом епархии в Паннонии и в принятии христианства Болгарией в 864–865 гг. Столетие спустя Византия побудила Русь принять христианство. В результате этого акта племени и народности восточных славян приобщились к средиземноморской цивилизации, которая известна под названием "Византийской цивилизации" и которая утвердилась в Юго-Восточной Европе и на Ближнем Востоке в качестве синтеза античного и христианского наследия. Это обеспечило древнерусскому обществу доступ к плодам тысячелетнего развития философской мысли, социальных и естественных наук и т. п. Русь создала свои собственные институты в соответствии с моделью всего европейского сообщества от государства и до епископата, и от школы до суда. Она поощряла письменное общение во всех сферах общества и организовывала свои международные контакты в согласии с уже установившимися в Европе традициями. Именно таким образом регионы Восточной Европы приобщились к европейской социальной структуре.

Вследствие крещения Русь не только приняла византийскую христианскую модель, но и усвоила богатое кирилло-мефодиевское наследие, предлагающее и утверждающее новую форму объединения, а именно создание социальной общности, которая сохраняет этническую самобытность и специфичность. Деятельность Кирилла и Мефодия проходила в середине IX в. (855–885 гг.) в условиях социального подъема Византии после триумфального восстановления иконопочитания (842 г.). Проникнутая демократическим духом восторжествовавших новых сил, эта деятельность готовилась и осуществлялась с согласия византийского императора и патриарха в качестве средства создания славяно-византийского сообщества с сохранением славянского языка и местных этнических традиций. Вначале деятельность Кирилла и Мефодия нашла благодатную почву у западных славян (863–885 г.), в Великой Моравии и в архиепископстве Паннонии, а после 885 г. из-за возникших там неблагоприятных условий она была перенесена в Болгарию.

В течение одного века в Болгарии в естественной языковой среде древнеболгарского языка и при полной поддержке государства получили развитие многочисленные специфические особенности славянской письменной культуры, обусловленные славянскими культурными традициями, активной борьбой против ассимиляторских попыток "византизма", политическим опытом и протоболгарскими концепциями.

Вторая половина IX в. и X в. были отмечены в Болгарии рядом значительных достижений, составивших целую эпоху в ее истории:

1. Окончательное закрепление теологической, культурной и этнической аргументации в пользу письменного славянского языка как нового языка религии и христианского образования. Аргументация была разработана Константином Философом (Кириллом), одобрена Римом в грамотах пап Адриана II и Иоанна VIII, развита Мефодием, архиепископом Паннонии (869–885 гг.), и его последователями в Великой Моравии под руководством князя Святополка. В Болгарии было преодолено сопротивление части византийского духовенства. Аргументация была канонизирована в произведении монаха Храбра (Черноризца Храбра) "О письменах" ("О письменех") (вт. пол. IX в.) и принята Русью.

2. Проникновение в Болгарию Кирилло-Мефодиевских переводов литургических книг. В столице-Преславе ученые круга царя Симеона приступили к разработке так называемых вторичных изданий, предназначенных не только для совершенствования выразительных средств славянского языка, но и для полного перевода литургических текстов.

3. Появление полного сборника законов на славянском языке, составленного ученым окружением царя Симеона по образцу византийского патриаршего Номоканона от 882 г. и новых юридических книг, появившихся позже в Константинополе. Номоканон основывается на римском праве, обновленном при императоре Юстиниане (VI в.) и связан с христианскими уложениями вселенских и поместных соборов. Кодекс Симеона внедрил наследие римского права в славянский мир. На Руси Номоканон Симеона был включен в рукопись манускрипта XI в. под названием "Ефремовская кормчая". Русь приняла также другой сборник законов – Номоканон архиепископа Мефодия. Его текст был включен в начало рукописи XIII в., известной под названием "Устюжская кормчая".

4. Создание в Болгарии богатой славянской библиотеки, содержащей теологические и догматические книги в переводах или на языке оригинала, труды по естественным наукам, такие, как энциклопедии на древнеболгарском языке Иоанна Экзарха "Небеса" и "Шестоднев", произведение священника Козмы "Трактат против богомильцев", книги Климента Охридского в области агиографии, гимнографии и риторики, а также многие другие произведения, которые сохранились в нескольких десятках экземпляров на русском языке.

5. Создание в Болгарии второго славянского алфавита, называемого кириллицей (IX–X вв.). Он явился порождением конкретных культурных условий, существовавших в Болгарии, где люди читали и писали на греческом языке. В кириллическом алфавите были применены буквы греческого алфавита, фонемы которых соответствовали славянским фонемам. Для специфических славянских

фоном были сохранены буквы глаголицы Константина-Кирилла. В кириллическом алфавите соблюдался порядок, установленный Кириллом в соответствии с фонетической артикуляцией букв. Предполагаемым составителем кириллического алфавита является Климент Охридский (916 г.). Именно созданный в Болгарии кириллический алфавит был принят Русью.

Уже этот краткий обзор дает представление об обширной политической и культурной программе, которую окрещенная Русь унаследовала от кирилло-мефодиевской традиции. Это касается не только признания конкретных книг и идей, но также и приобщения к великой программе цивилизации, к принципам культурной коммуникации с Византией, которые уже были приняты другими славянскими обществами. В конце X в. возникли условия, благоприятствующие установлению непосредственных связей между Русью и Византией, а также с письменной культурой православия.

Медиевисты единодушно признают, что одной из наиболее важных особенностей средневековых христианских культурных сообществ являлось двуязычие, обусловливаемое универсализмом христианской культуры и теорией священных языков. Кирилл и Мефодий создали новую модель двуязычия – славянскую: в области универсальной учености произошел отход от концепции трех священных языков в пользу родного и разговорного языка. Подобное двуязычие дало дорогу концепциям и идеям, присущим местной традиционной культуре, и вследствие этого письменная культура перестала быть достоянием только одной касты или элиты и стала доступной народу. Это двуязычие позднее также открыло перспективы для демократических интеллектуальных движений, утвердив этническое сознание славянских народов.

Другой характерной особенностью кирилло-мефодиевской деятельности является избирательность как основной принцип, определяющий культурное взаимодействие между Византией и славянским миром, с отказом от подражания. Именно этим объясняется возникновение явления, называемого славянской диглосией: в общепринятый кирилло-мефодиевский литературный язык проникают характерные особенности местного наречия и, прежде всего, с помощью, например, переработки конкретных произведений в русской редакции, а позднее в форме самостоятельных литературных языков.

Таким образом, обращение в христианство позволило русскому обществу добиться значительного прогресса в социальной, политической и культурной области. В русском княжестве зародился очаг, вокруг которого объединились восточные славяне. После оттоманского завоевания (XIV–XV вв.) на русское государство легла обязанность защищать православные государства и оберегать их политические и культурные традиции. Динамизм этой программы выразился в глобальной идее о том, что "Москва – Третий Рим".

Крещение Руси дало возможность проникновению туда книг, созданных на славянском языке в Великой Моравии, а также грандиозной славянской библиотеки на древнеболгарском языке. Влияние этого наследия на русский народ и вера в божественный характер миссии Кирилла и Мефодия, посланных для спасения славянского мира, породили идею о преемственности между русскими и двумя братьями из Фессалоник. Так появились легенды, наподобие так называемой Корсуньской, согласно которой князь Владимир якобы был обращен в христианство самим Кириллом, и зародились религиозные и мистические воззрения, которые нашли отражение в произведениях, утверждающих, что Русь якобы крестил апостол Андрей; и т. п. Все эти концепции воплотились в идею русского мессианства с целью сохранения человечества и подлинности веры. Несмотря на известную приверженность мистическому экстремизму, эти идеи всегда были преисполнены чувства долга по отношению к славянскому миру и необходимости его защиты и единения. Несмотря на отчетливый реакционный характер славянофильского политического и социального движения в России в XIX в., этот же мессианизм являлся в демократических кругах движущей силой русской политики освобождения Балкан в ходе войн России с Османской империей в XVIII–XIX вв.

Начиная с X в. культурное развитие Руси вписалось в единую культуру православия. И если в X и в начале XI вв. Русь была прежде всего восприимчивой культурой, то на протяжении последующих столетий, когда южные славяне подпали под османское владычество (XV–XVIII вв.), она приняла на себя роль хранительницы письменной славянской культуры и ее развития. Именно здесь был достигнут взлет новой славянской литературы и культуры. Благодаря традиционным родственным узам балканские славяне приняли русскую литературу, которую они считали отвечающей их уровню культурного развития и их наследию.

Крещение Руси явилось благоприятным фактором для развития всей европейской цивилизации в ее юго-восточной части. Вступление Руси в христианство при посредстве Византии открыло для христианской цивилизации обширную территорию в бассейне Черного моря и подготовило длительное и устойчивое развитие этого евразийского культурного региона. Перед лицом арабской экспансии, угрожающей Византии, и позднее во время вторжения в Европу племен и народов из Азии, культурный регион Черного моря стал, благодаря своим давним традициям, бастионом Европы против нашествий. Народы, принадлежащие к исламскому миру, в разные эпохи и в разных областях навязывали свое присутствие и свое влияние. Тем не менее развитие России и других стран Черноморского региона, приверженных к европейской цивилизации, гарантировало их силу, препятствовало превращению этого мирного перекрестка в район миграций, дестабилизирующих созданные цивили-

ции. Именно эта этнокультурная стабильность в Южной и Восточной Европе содействовала в период с X в. по XVIII в. развитию этого старого континента и создала условия, которые обеспечивали ему первостепенную роль в мировой цивилизации того времени.

РАЗВИТИЕ КИЕВСКОЙ РУСИ КАК РЕЗУЛЬТАТ ЕЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ

Борис Раушенбах

Дата введения христианства на Руси (988 г.), конечно, условна. Она заимствована из летописи, где повествуется о крещении Руси, и выделена как момент, после которого христианство стало государственной религией страны. В действительности, процесс христианизации протекал постепенно и начался много раньше этой условной даты. Достоверные свидетельства о начале христианизации древнерусских племен относятся к IX в. Наиболее убедительные доказательства дает археология. В Киеве и Полянской земле обнаружены захоронения, относящиеся к IX-X вв., которые обладают всеми признаками христианского погребального обряда.

К первой половине X в. относится такой документ, как договор князя Игоря с Византией, который от имени Киевской Руси подписывают не только язычники, но и христиане. Присягу, связанную с заключением договора, русские христиане приносили в киевской соборной Ильинской церкви. Слово "соборная" означает, что в Киеве было несколько христианских церквей. Христианские общины существовали и в Новгороде.

Через 13 лет после заключения этого договора Великая княгиня Ольга едет в Византию, где принимает крещение.

Прогрессирующее распространение христианства вызвало серьезное беспокойство в кругах влиятельного языческого жречества. После смерти Ольги начались гонения на христиан (включая и их убийства), которые и продолжались даже при Владимире, до его крещения.

Что же заставило Владимира и его окружение, несмотря на явное сопротивление языческого жречества, все же принять решение о введении христианства в качестве государственной религии древнерусской державы? Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть внутреннее и международное положение Киевской Руси того времени.

Киевская Русь складывалась как единое государство еще в IX в. Она возникла в качестве весьма непрочного объединения ряда славянских племен. Возглавлявший его Великий князь должен был постоянно бороться с попытками то одного, то другого племени выйти из-под его власти. При этом наблюдалось интенсивное разложение первобытно-общинного строя и развитие феодализма (правда, еще без феодальной собственности на землю).

Когда князь Владимир возглавил в 978 г. Киевскую Русь, перед ним в качестве первоочередной встала задача большего сплочения Руси. Поэтому он перестал совершать в качестве самоцели длительные походы и стремился постоянно жить в столице своей страны – Киеве, с тем, чтобы контролировать политическую жизнь. Главное же – он решил усилить объединение славянских племен путем введения единого для всех варианта общегосударственной языческой религии. Мы знаем из летописи, а также по данным археологических раскопок, что в Киеве был создан общегосударственный пантеон из 6 богов во главе с великокняжеским богом – Перуном. Культ Перуна был введен и в Новгороде.

Однако языческая религия и связанные с нею правовые представления и обычаи никак не способствовали развитию феодализма, скорее они были тормозом этого развития. Полностью соответствуя уходящему первобытнообщинному строю, они не могли внушить членам общества идеалы поведения, соответствующие эпохе феодализма.

Еще более серьезные проблемы возникали перед Владимиром в связи с международным положением Киевской Руси. В предшествующее столетие молодое государство показало свою мощь в военном отношении, русские купцы стали постоянными участниками международного торгового обмена. Соседствующие с Русью страны, которые могли ей угрожать (например, Хазарский каганат), были разбиты, а для защиты от воинственных кочевников Владимиром были воздвигнуты пограничные укрепления. Казалось бы, следовало продолжать прежнюю политику, однако, это было уже невозможно. Захватническая политика военных походов зашла в тупик. Покорить сравнительно близлежащую блистательную и могущественную Византию было не по силам. Реальным было другое – достичь ее уровня и других развитых государств, опираясь на собственные возможности. Надо было решительно заимствовать из развитых стран их культуру, науку, ремесла, строительную технику, иными словами все, что отличало Византию и подобные ей феодальные монархии как наиболее развитые страны того времени. Заимствовать надо было все необходимое в комплексе, как единое целое, включая и религию.

Византийский вариант христианства (далее именуемый как православный, хотя формальное разделение католической и православной церкви произошло в 1054 году) был именно той базой,

на которой легче всего было объединить Русь. Он полностью соответствовал потребностям феодального общества, поскольку заимствовался из феодальной страны, но, помимо всего прочего, имел две важные особенности.

Во-первых, в отличие от западной церкви, православная церковь не выступала в качестве независимой от императора политической силы – у церкви не было своих войск, и представить себе подобное сражениям между войсками пап и королей в условиях Византии было немыслимо. Владимиру, стремившемуся объединить страну, нужна была именно такая, послушная его воле церковь.

Во-вторых, по соседству с Киевской Русью находилась православная Болгария, окрестившаяся примерно на сто лет ранее. В Болгарии уже имелись богослужебные книги на болгарском языке как результат деятельности просветителей славянских народов – Кирилла и Мефодия и их последователей. В то время древнеболгарский и древнерусский языки были настолько близки, что болгарские книги не надо было переводить, как греческие, их просто переписывали. Помимо этого, болгарское духовенство могло самостоятельно, без переводчиков, проповедовать новую религию и вести церковную службу на Руси. Болгария как бы подготовила все необходимое для быстрого крещения родственного народа и принимала в этом процессе непосредственное участие.

Таковы были внутривосточные и внешние предпосылки крещения Руси. Следует подчеркнуть, что для Владимира крещение не сводилось к сугубо религиозному акту: для него это одновременно была и глубокая феодальная реформа, которая позволила бы в исторически сжатые сроки догнать передовые феодальные монархии по всем определяющим параметрам развития.

Казалось бы, введение христианства на Руси с опорой на византийскую церковь наилучшим образом соответствовало планам Владимира, но на этом пути возникло препятствие принципиального качества. Как отмечалось выше, церковь и государство в Византии были тесно переплетены. Поэтому, в представлении Византии, государство, принявшее крещение от Константинополя, автоматически превращалось в вассала Византии. Владимир же ставил целью своих реформ достижение Русью уровня самых передовых стран эпохи, но не за счет ее самостоятельности.

Трудно предвидеть, как развивались бы события, если бы византийский император Василий II не столкнулся в 987 г. с реальной угрозой потери трона. Единственной возможностью для него сохранить трон оставалась помощь Владимира, за которой он и обращается к киевскому князю. Владимир соглашается оказать помощь, но ставит при этом жесткие условия: во-первых, крещение Руси не должно означать ее официального вассалитета от Византии; во-вторых, Киевский князь женится на сестре императора – Анне. Последнее требование было весьма дерзким, так как никак не соответст-

вовало практике международных отношений, принятой в Византии. Будучи в безвыходной ситуации, Василий II согласился с этими условиями.

Женитьба на Анне диктовалась политическими соображениями. Феодалная знатность Владимира сразу достигла уровня признанных королевских домов Европы. В результате Анна стала законной (венчанной в церкви) женой Владимира, и началось массовое крещение населения Руси.

Уместен вопрос: существовало ли сопротивление крещению со стороны народа? Было ли крещение "насильственным", как иногда утверждают?

Следует отметить, что крещение было внутренним делом Руси и осуществлялось на основе решения, принятого Владимиром и его окружением, своего рода "правительством" Киевской Руси. Увязывать выполнение решений законного правительства с понятием "насильственно" было бы терминологически неточно. Рассмотрим, однако, проблему обстоятельно. Прежде всего, как относились к крещению различные слои населения Руси?

Князь, его окружение и дружина ничего не теряли, скорее выигрывали. Князь, например, становился монархом свыше, по воле Бога, а не людей. Купцы только выигрывали: их отношения с партнерами европейских христианских государств существенно упростились и улучшались. Рядовые общинники фактически ничего не теряли, поскольку интенсивная феодализация начнется позже. Рабы только выигрывали: рабство не присуще феодализму и церковь выступала против него, особенно против продажи соплеменников "в поганые". Вследствие всего этого христианство распространяется удивительно быстро, по сравнению с другими одновременно крестившимися странами, такими как Швеция и Норвегия, и безболезненно.

Единственным сословием, которое теряло все при новой религии, было языческое жречество. Поэтому языческие жрецы пытались нанести удар по христианству (преследования христиан при Святославе и в начале правления Владимира), однако, объективные законы развития общества обрекли язычество на гибель. Отношение языческого жречества к реформам Владимира было двойным. Часть жреческого сословия открыто выступала против князя и его реформ, увлекая за собой рядовых общинников (под обычным в таких случаях предлогом – следования обычаям предков). Владимир подавлял такое вооруженное сопротивление силой оружия. Следует отметить, что он подавлял не столько сопротивление новой религии, сколько сопротивление системе феодальных реформ. Это подтверждается его "реакцией" на тактику другой части жреческого сословия, которая открыто не выступила против Великого князя, а переместившись на окраины страны, продолжала практиковать языческие обряды. Владимир знал об этом, но не

мешал этим жрецам, поскольку они не представляли опасности в главном для его феодальной реформы.

Таким образом, сразу после крещения возник переходный период, когда наряду с главной религией – христианством – продолжало существовать в основном на окраинах и язычество. Его сохранение частично объяснялось тем, что жрецы выполняли некоторые общественно-полезные функции – лечение больных и т. п. Этот переходный период длился около ста лет. Если отказ рядовых общинников от общеплеменных и общеславянских богов проходил сравнительно легко, то вера в домашних и местных духов (домовых, леших) местами держалась до XX в. Способствовало этому не только то, что последние отождествлялись иногда как члены семьи или сельской общины, но и то, что их существование согласовывалось с христианской религией.

Чтобы завершить вопрос об отношении народа к христианизации, следует обратиться к известным по летописям "восстаниям волхвов" (наиболее значительные в 1026-м и 1071-м гг.). Летописцы характеризуют эти народные возмущения как попытку реставрации язычества. Однако, из описания этих событий в летописях складывается совершенно другая картина. В обоих случаях восстания приходились на голодные годы. В это время, спустя десятилетия после крещения Руси, процесс феодализации приобрел интенсивное развитие. Некогда свободная община расслаивалась: ее верхушка, постепенно феодализируясь, захватывала общинные земли и закабаляла свободных общинников. Данный процесс особенно усиливался в голодные годы, когда, припрятав запасы, общинная верхушка становилась особенно жестокой по отношению к некогда равноправным общинникам. Неудивительно, что в особо тяжелые годы вспыхивали стихийные антифеодальные (а следовательно, и антикняжеские) восстания, причем основной удар восставшие наносили по бывшей племенной верхушке. Языческое жречество примыкало к этим справедливым народным возмущениям, пытаясь использовать их в своих целях, для реставрации язычества. Князья подавляли восстания вооруженной силой не потому, что они носили языческий характер, а потому, что они были антифеодальными по своей сущности.

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что реформы князя Владимира с пониманием были встречены основной массой населения Руси и поддержаны им. Результаты реформ сказались на всех сторонах жизни страны – религиозной, политической, социально-экономической и культурной.

В религиозном плане переход от язычества к христианству ознаменовал переход от изуверской религии с человеческими жертвоприношениями к цивилизованной. Очень важным новшеством, особенно в последующее время, стала централизованная организация церкви (во главе ее Митрополит, в епархиях – зависимые от него

епископы, которым подчиняются священники). Сложившееся организационное единство Церкви, которого не знало язычество, играло в истории страны заметную положительную роль, о чем пойдет речь далее.

Реформы князя Владимира оказали влияние на все стороны жизни древнерусского общества. С введением христианства потребовалось большое количество священнослужителей. Частично в этом могла помочь Болгария, но необходимо было срочно готовить национальные кадры. Организуются школы, в которых обучались дети не только из высшего сословия, но и дети "убогих". Все это объяснимо, учитывая, что к концу правления Владимира в одном только Киеве насчитывалось несколько сот церквей. Массовая подготовка кадров священнослужителей в свою очередь ведет к широкому распространению грамотности. Со временем грамотность становится повсеместной: это видно по находкам берестяных грамот в Новгороде.

Для отправления богослужения необходимы были не только богослужебные книги, но и иконы. Первоначально их привозили из Византии, но обеспечить многие тысячи церквей, возникавших на территории Руси, привозными иконами было невозможно и нецелесообразно. На Русь приглашаются мастера-иконописцы (например, для росписи больших храмов основных городов), у которых учатся русские. Аналогично протекал процесс обучения местных мастеров каменному зодчеству. В результате во время княжения Ярослава, сына Владимира, все основные работы по сооружению и украшению храмов, а также княжеских покоев и других помещений выполняются уже русскими мастерами.

Русь заимствует у Византии не только то, что непосредственно связано с религиозным культом. Происходит, как отмечалось выше, комплексное заимствование более развитого образа жизни. Этот процесс не ограничивается ремеслом. Существенный импульс испытывает и сельское хозяйство – возникает огородничество. Становящийся все более интенсивным торговый обмен с другими странами приводит к тому, что при Владимире Древнерусское государство впервые начинает чеканить собственные золотые монеты. Это как бы свидетельствует всему миру, что бывшие "варвары" становятся цивилизованным государством.

Сегодня трудно более подробно охарактеризовать радикальные реформы Владимира. Древнерусские летописи, подробно описывая деятельность Владимира-язычника, крещение им Руси ("Корсунская легенда") и основание главного киевского храма (Десятинная церковь), ничего не рассказывают о его многолетней деятельности после крещения. Видимо, составителям летописи далеко не все поступки Великого князя казались достойными похвал. Некоторые исследователи связывают это и с тем, что первоначально летопись велась византийцами, приехавшими на Русь, а политика Владимира исходила из интересов Руси и не учитывала в должной мере ин-

тересы Византии. Косвенно это подтверждается фольклором: в народной памяти Великий князь сохранился под именем Владимир Красное Солнышко, в былинах его называют "ласковый князь", и сквозь более поздние наслоения проглядывает облик всенародного любимца.

Сказанное дает повод поделиться некоторыми соображениями об ощущении счастья человеком. Ощущение счастья вовсе не связано с полным достатком. Если человек обладает всем, то это вызывает не чувство счастья, а чувство скуки от пресыщения. Такое состояние хорошо показал Феллини в фильме "Сладкая жизнь". Истинное счастье человека – это движение к лучшему: надо, чтобы сегодня было лучше, чем вчера, а завтра лучше, чем сегодня. Мерой счастья можно считать темп улучшения жизни, а вовсе не уровень этой жизни. С подобной точки зрения, именно в эпоху Владимира, когда темп обновления всех сторон жизни на Руси был максимальным, и должно было возникнуть яркое чувство удовлетворения жизнью, счастья.

Тому же способствовала специфика религиозной жизни в эпоху Владимира. Хотя образцом для русских христиан служила Византия, русская церковь заметно отличалась от византийской. Это отличие, прежде всего, проявлялось в отсутствии монашества, а следовательно, и аскетизма в религиозной жизни. Это позволяет некоторым историкам называть первоначальное христианство на Руси "радостным".

Почему во времена Владимира на Руси не существовало монастырей? Вероятно, потому, что если возможно насильно посылать детей в школу, то насильственное создание монастырей совершенно исключено. Монастырь – это место людей, добровольно принявших постриг, но в эпоху Владимира таких людей еще не было: чтобы проникнуться желанием пойти в монастырь, человек должен сжиться, лучше всего с детства, с идеалами христианства. Кроме того, христиане первого поколения считали сам факт крещения настолько большим подвигом личного благочестия, что дополнять его подвигами монашеской жизни им казалось излишним. Поэтому из всех христианских добродетелей на первое место ставилась любовь к ближнему.

В практике Владимира эта любовь реализовалась двояко. Во-первых, он устраивал праздничные пиры для сотен людей. Эти пиры имели и политическую цель: на них происходило сплочение дружинной и племенной знати, из которых формировался класс феодалов. Во-вторых, Владимир оказывал помощь беднейшим соплеменникам. На княжеском дворе любой киевлянин или странник могли бесплатно поесть, больным и старикам пища привозилась на дом. Владимир выкупал пленных (рабов) и отпускал из на свободу, предоставляя средства для существования. Не удивительно, что народная память назвала его "Красным Солнышком".

После смерти Владимира (1015) и междоусобной борьбы его сыновей, великим князем стал Ярослав Мудрый (1015–1054). Он энергично продолжал политику отца: создавал школы, содействовал торговле (начал чеканить не только золотую, но и серебряную монету), строил пограничные укрепления, церкви. Однако при нем появляются и новшества.

Цивилизованное государство не может существовать без единых для всей страны писанных законов, и поэтому при Ярославе составляется "Русская Правда" и ряд других письменных уставов. Эти юридические документы приходят на смену племенным обычаям, существовавшим в языческие времена.

Другой проблемой, которая волновала Ярослава, было повышение культурного уровня жизни тогдашнего общества. Чтобы стране достичь уровня Византии, одной грамотности было недостаточно: надо было иметь своих писателей, философов. В средние века своеобразными научными центрами были монастыри, и поэтому при Ярославе появляется русское монашество, основываются монастыри, создаются литературные произведения не только богословского, но и философского и политического характера.

Для понимания политического характера литературы Киевской Руси следует помнить об одной важной особенности отношений Руси с Византией. Киевская Русь всегда твердо настаивала на своем равенстве с Византией, и это хорошо иллюстрирует замечательный памятник древнерусской литературы "Слово о Законе и Благодати" митрополита Илариона.

Казалось бы, "Слово о Законе и Благодати" является трактатом на классическую богословскую тему. Еще апостол Павел (Евр. 10, 28–29) поставил вопрос о соотношении Ветхого завета (Закона) и Нового завета (Благодати). В полном согласии с этим апостолом Иларион, ссылаясь на многие примеры из Библии, приходит к выводу, что Благодать выше Закона, то есть что новое, молодое лучше старого. Сказанное можно толковать как защиту тезиса об отсутствии каких-либо преимуществ у Византии (как крестившейся давно) перед Русью. Эта мысль еще более четко выделяется в том месте, где Иларион сравнивает Владимира с апостолами, проповедовавшими христианство многим народам. Такое сравнение надо признать очень смелым: заслуга Крещения Руси приписывается только Владимиру, Византия или Болгария даже не упоминается. Далее следует детальное сравнение деятельности Владимира с деятельностью византийского императора Константина, утвердившего христианство в качестве государственной религии своей страны. В результате Иларион приходит к выводу, что Владимир ни в чем не уступает Константину, и следовательно, достоин такой же славы и чести, то есть должен быть причислен к лику святых.

"Слово" последовательно проводит мысль о равнозначности Руси и Византии, при которой немыслима какая-то вассальная за-

висимость между двумя странами. Так, Иларион придает классической богословской теме политически заостренный, актуальный характер. Этот литературный памятник свидетельствует и о высоком уровне просвещения, достигнутом к концу правления Ярослава. Сложная структура произведения исходит из хорошего знания читателями "Слова" большого числа текстов. Сам Иларион говорит об этом в начале своего произведения: "Ведь не к несведущим пишем, но к довольно насытившимся сладости книжной".

Русь становится не только грамотной, но и по-настоящему культурной страной. Это подтверждается дальнейшим развитием древнерусской литературы. На рубеже XI–XII вв. монах Киево-Печерского монастыря Нестор пишет "Повесть временных лет" – первое изложение истории Руси. Его повествование – не свод фактов, а литературное произведение. Подобно Илариону, но более полно аргументируется тезис о независимости Руси от Византии. В середине XII в. появляются творения митрополита Климента Смолятича, первого русского философа; Кирилла, епископа Туровского и многих других. Появляется и светская литература. Достаточно сослаться на такой выдающийся памятник, как "Слово о полку Игореве".

Стремление быть во всем на равном уровне с Византией проявляется и в строительной деятельности Ярослава: по аналогии с Константинополем в Киеве сооружается величественный Софийский собор; укрепления столицы украшают, как в Константинополе, Золотые ворота.

Огромное значение для культуры нашей страны не только в эпоху Ярослава, но и позднее имело то обстоятельство, что вместе с христианизацией Руси появляются свои архитекторы, художники и писатели. Они не только копируют византийские образцы, но творят нечто новое – древнерусскую культуру. Эта новая культура носит ярко выраженный национальный характер. Древнерусский храм невозможно не отличить от византийских или болгарских образцов. Древнерусская икона тоже отлична от икон других стран. В русской культуре органически слились и византийское, и свое, национальное начала, имеющее глубокие корни в достаточно развитой языческой культуре предшествующей эпохи.

В результате энергичного осуществления продуманной серии реформ, начатых Владимиром и завершенных Ярославом, Русь превращается в развитую централизованную монархию, ни в чем не уступающую передовым странам своего времени – ни в экономике, ни в культуре, ни в степени развитости общественно-экономической формации. Стремительное возвышение Руси вызвало искреннее изумление соседей и желание заручиться поддержкой новой могущественной и просвещенной державы. Свидетельство тому – династические браки – если Владимир вынужден был добиваться "достойной жены" силой оружия, то при Ярославе лучшие королевские дворы Европы считали за честь породниться с киевским монархом.

После смерти Ярослава начинается период феодальной раздробленности: страна распадается на ряд фактически независимых, конфликтующих между собой княжеств. Роль церкви как важного объединяющего фактора особо возрастала в этот период. Русскую церковь возглавлял митрополит, власть которого над епископами, возглавлявшими епархии, была несоизмеримо выше, чем власть Великого князя над князьями. Церковь выступала как политический и идеологический фактор центростремительного процесса, в то время как княжеские междоусобицы порождали центробежные импульсы. Церковная организация представляла собой как бы дублирующую политическую структуру, часто более эффективную, чем соответствующая государственная (великокняжеская) структура. Поэтому роль Церкви как фактора, противодействующего дроблению Руси на независимые княжества, была исключительно полезной и важной.

В домонгольский киевский период истории Руси борьба церкви с феодальной раздробленностью сводилась к борьбе против княжеских междоусобиц. Свидетельства тому – сохранившиеся литературные памятники. В XIV в. перед Русью, раздробленной и угнетенной Золотой Ордой, встала более ответственная задача и нового национального объединения и вооруженной борьбы с угнетателями. Новым объединяющим центром страны оказалась Москва.

В начале возвышения Москвы, будущая роль которой была еще неясна, возглавлявший русскую церковь митрополит Петр переносит свою резиденцию в Москву, что сразу выделяет ее среди других княжеских столиц. Его преемник – митрополит Алексей живет в Москве и управляет не только церковью, но и всей раздробленной Русью от имени малолетнего князя Дмитрия. Дипломатические способности митрополита Алексея во многом помогли укреплению роли Москвы как нового центра Руси.

Наряду с привычной церковной иерархией возникает новый религиозно-политический центр Руси – Троице-Сергиев монастырь. Его основатель – Сергей Радонежский – поражал современников строгостью монастырского устава, по которому он и его монахи жили жизнью простых крестьян и, главное, проповедью недопустимости междоусобной борьбы русских князей, необходимости их объединения и освобождения Руси от иностранного ига. Сергей стал олицетворением народной совести. Авторитет его был огромным.

Когда в 1380 г. на Русь двинулись полчища золотоордынцев, возглавляемые ханом Мамаем, стало очевидным, что силами княжеских дружин не отразить это нашествие. Требовалось собрать всенародное ополчение. В этом помощь такого всенародного авторитета, как Сергей Радонежский, Великому князю Дмитрию Донскому трудно переоценить. Сергей не только благословляет Дмитрия на решающую битву, но и направляет на поле боя двух своих иноков, в

прошлом воинов, чтобы придать сражению характер священной войны, ибо все участники битвы – князья, дружинники, воины – представляли свои княжества, а воины-иноки – Пересвет и Ослябя – олицетворяли церковь, то есть всю Русь. Русское народное войско, простая пехота, воодушевленная Сергием и Дмитрием Донским, выдерживает, вопреки военной науке, страшный удар конницы Мамаю и во взаимодействии с княжеской дружиной одерживает победу.

Заслуги Сергия Радонежского в деле объединения Руси вокруг Москвы не ограничиваются победоносным Куликовским сражением. Ему удается, казалось бы, невозможное – примирить традиционно конфликтующих князей. Его слово означало больше, чем военные успехи одной из сторон в междоусобной борьбе.

Приведенные примеры – убедительное свидетельство объединяющей роли церкви, столь необходимой в период феодальной раздробленности Руси.

Подведем итоги: с конца X в. славянские племена, занимавшие огромное пространство от Новгорода до Киева, постепенно вовлекаются в международный обмен. Внутри этих племен происходит расслоение – выделяется племенная верхушка. Князь со своей дружиной собирают осенью и зимой продукты с населения, избыток которых (например, мед, воск) продают соседним странам. Так, постепенно, зарождаются феодальные отношения внутри племен. Эти племена иногда объединяются для военных походов против соседних стран.

Сама жизнь утверждает, что на пути их дальнейшего развития находятся два препятствия, требующие устранения. Во-первых, периодические и непрочные объединения племен, которые надо упрочить; создать единое государство. Во-вторых, в этом государстве дать простор развитию феодального способа производства, более прогрессивного, чем господствовавший в то время у славянских и соседних с ними племен.

Попытки решить эти задачи при сохранении язычества оказались безрезультатными. Решение Владимира создать на базе входивших в Русь племен мощное христианское государство было кратчайшим путем к достижению поставленной цели.

Крещение Руси привело к тому, что страна оказалась объединенной религией, общей для всех племен. Если прежде различные племена имели, как правило, различных племенных богов, то теперь они имеют единую церковь. Как следствие этого, деление Руси на племена постепенно исчезает и заменяется общим для всех понятием "русский".

С крещением приходит на Русь и византийская культура, переживавшая в ту эпоху период расцвета. Русь становится не только грамотной страной, но и страной, ни в чем не уступающей ведущим европейским монархиям. Новая культура не была простым слепком

византийской, она обладала глубоким национальным своеобразием, свидетельствуя об огромном творческом потенциале народа Руси.

Новые формы общественных отношений дают простор развитию производительных сил. Растет богатство страны, ее роль в международной торговле.

Таким образом, христианизация Руси была огромным прогрессивным переворотом во всех областях жизни древнерусского общества. Комплексный характер реформ Великого князя Владимира позволяет назвать их совокупностью феодальных реформ. Такое нетрадиционное наименование дает возможность глубже понять, то новое, что принесли реформы Владимира, которые не ограничивались одной лишь религиозной сферой. Сегодня мы должны быть благодарны нашим великим предкам и прежде всего Владимиру и Ярославу, которые, не жалея сил, вели народ Руси по пути цивилизации.

РОЛЬ ХРИСТИАНИЗАЦИИ В ТВОРЧЕСКОМ ОСВОЕНИИ КИЕВСКОЙ РУСЬЮ АНТИЧНОГО И ВИЗАНТИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ

Ярослав Щапов

Знаменательная дата вызвала взрыв интереса к теме христианизации Руси, почти забытой на протяжении более полувека советской наукой. Отметим лишь работы С. В. Бахрушина и М. Т. Тихомирова. Она практически отсутствовала в крупных обобщающих трудах по истории Киевской Руси (исключение – статья Н. Ф. Лаврова в коллективной "Истории культуры Древней Руси", под редакцией Б. Д. Грекова и М. И. Артамонова).

Каково же современное понимание основных аспектов принятия христианства на Руси?

Прежде всего следует помнить, что новая религия и церковная организация сменили и вытеснили на Руси другую религию – язычество, существовавшую здесь со II-I тысячелетия до н. э. Христианство было принято тогда, когда уже на протяжении полутора веков (с IX в.) существовало Древнерусское государство со своими органами власти, финансовой и военной системами, правом и культурой, созданными в условиях господства язычества. В силу этого процесс вытеснения старой религии новой не был легким и непродолжительным. Ветви язычества, пустившие глубокие корни, сплетались с молодыми ростками, которые породила новая религиозная система, выращивала новая церковная организация совместно с княжеской властью.

В смене религиозных систем на Руси социально-политический фактор, обусловленный внутренними условиями развития, был определяющим. Языческая религия появляется на ранних стадиях развития человечества (первобытное равенство людей, зависимость человека от природы, магические обряды как способ воздействия на нее). Возникновение классового деления, политического господства и государства приводило к эволюции первобытных верований, стратификации богов – выдвиганию на первое место тех из них, которые в большей степени соответствовали условиям нового обще-

ства. Этот процесс выразила первая, еще в рамках язычества религиозная реформа князя Владимира, которую летописец датировал 980 годом, за восемь лет до принятия христианства. Пантеон ограничивался шестью божествами как славянского, так и иранского происхождения, во главе с дружинным богом Перуном. Укрепление язычества, направленное против распространявшегося христианства, сопровождалось человеческими жертвами, но результатов не дало: примитивная система славянских культов противоречила новым требованиям классового общества и государства. Удовлетворить их могла лишь мировая религия, созданная в условиях позднего античного общества и приспособленная к феодальному строю, то есть соответствующая стадии развития Руси. Средневековое христианство обожествляло классовое неравенство, институт господства и подчинения, феодальную и иерархическую структуру общества, государственную власть.

Исключительно важна была объединяющая роль единой государственной религии. В состав Древнерусского государства, территориально расширявшегося в X-XI вв., наряду с восточнославянским этносом входили и неславянские племена Прибалтики, Поволжья и южных степей, у которых имелись собственные языческие боги. Консолидация господствующего класса и государства способствовала замене этих богов единой, развитой христианской религиозной системой.

Существенную роль сыграл также международный политический аспект религиозной общности, несмотря на всю условность ее содержания. В средневековье, невзирая на значительную замкнутость феодальных миров-сеньорий, общин и городов как политических организмов, международное общение занимало значительное место. Оно выражалось в торговле между странами, в политических и матримониальных союзах, в использовании иностранных наемных дружин и мастеров, в обмене достижениями культуры. Поэтому правители европейских государств были заинтересованы в принятии единой религии – христианства. Благодаря ей они становились формально равными друг другу, принадлежащими к одному культурному миру и противостоящими язычникам-варварам.

”Повесть временных лет” излагает легенду о выборе князем Владимиром веры из возможных четырех: мусульманства, иудаизма, западного и восточного христианства. В какой мере легенда отражала реальные условия, существовавшие в Киеве в X в.? Несомненно, что две первые – мусульманство и иудаизм, не могли стать господствующими в Киеве и других городах Руси, хотя связи с Волжской Булгарией, с территорией Хазарии, со странами Закавказья и Средней Азии существовали, древняя земледельческая культура Руси, ее славянские и общеевропейские связи делали перспективной замену язычества только христианством, которое получило широкое распространение во второй половине I тысячелетия нашей эры.

Культурно-исторические условия ориентировали Русь в X в. больше на Византию, чем на страны Западной Европы. Естественные пути издавна вели Русь в Черное море, на Балканы и в Малую Азию. Великая держава средневековья – Византия – хранительница античного и ближневосточного наследия, распространявшая христианскую культуру по всем направлениям, с блистательной столицей Царьградом, привлекла к себе русов своим политическим авторитетом и богатством. Еще Ольга, первая известная княгиня-христианка на киевском престоле, обратилась к новому вероучению при посредстве представителей восточного обряда, – византийцев. Этому курсу следовал и ее внук Владимир.

Ориентация на Константинополь, а не на Рим, выбор восточного, а не западного христианства, определялись рядом обстоятельств. Одним из них было признание на Востоке права на богослужение на местных языках и перевод священного писания на эти языки с применением особой письменности каждого. Западные страны, большая часть которых унаследовала территорию, этносы и институты древней Римской империи, могли пользоваться латинским языком для нужд богослужения, администрации и литературы. В восточном же христианстве, объединявшем не только различные языки и народы, но и различные государства и культуры, сохранение одного литургического языка было невозможно. В этих условиях Русь, естественно, ориентировалась не на Рим, а на Константинополь, который предоставлял возможность использования славянского языка и письменности. Это было тем более важно, что благодаря трудам просветителей славян Кирилла, Мефодия и их учеников, славянская литургия уже существовала и на славянский язык был переведен большой корпус библейских книг, гимнографических произведений, сочинений отцов церкви, хроник и других видов литературы. Эти сочинения были доступны на Руси без изучения латинского или греческого языков.

В качестве важного фактора, способствовавшего ориентации киевских князей на восточное христианство, исследователи выделяют также то соотношение светской, государственной власти и церкви, которое сложилось в Византии, где традиции относительно сильной власти императора сохранялись в полной мере, тогда как в западном мире, в условиях существования многих феодальных государств, власть церкви отличалась большей устойчивостью, чем королевская власть.

Говоря о принятии христианства следует подчеркнуть, что наряду с объективными факторами, способствовавшими трансформации Древней Руси из языческой в христианскую, действовали и факторы субъективные.

В 980-е годы Византийская империя пребывала в состоянии постоянных мятежей, во главе которых стояли представители крупной провинциальной аристократии. В августе 987 года один из них,

командующий войсками на Востоке, Варда Фока, провозгласил себя императором и при поддержке высшей военной знати, подчинил себе всю Малую Азию и блокировал Константинополь. Положение императора Василия, теснимого одновременно болгарами на Балканах, оказалось настолько опасным, что он обратился к киевскому князю Владимиру за помощью, не скупясь на обещания. По сообщению Яхьи Антиохийского, арабского христианского историка XI в., князь Владимир, в соответствии с подписанным договором, предоставил в распоряжение императора 6-тысячный военный корпус. Император Василий, в свою очередь, обязывался выдать за киевского князя, "царя русов", как он его называет, свою сестру Анну. Договором предусматривалось также, что сам князь и вся Русь принимали христианство.

Более чем очевидно, что брак с константинопольской царевной для Владимира был важнейшим требованием. Князь Владимир стремился тем самым занять высокое место среди европейских монархов того времени. Ведь ни один из них не был женат на сестре императора, рожденной в императорских покоях. Смена же религий для Киева была второстепенным обстоятельством, поскольку Киев внутренне уже был готов к этому: давнее знакомство с христианством на Руси и вызревание необходимых условий для его принятия сделали этот процесс для киевского князя Владимира и его окружения несравненно более легким, чем для его отца и бабушки.

Готовясь к браку с принцессой, князь Владимир принял крещение в 987 или начале 988 г., то есть еще при заключении договора с тем, чтобы не было формальных помех его замыслу. Тем не менее император задерживал присылку невесты и необходимого штата духовенства для обращения киевлян в христианство.

Поход Владимира на византийский город Корсунь (Херсонес) в Крыму и захват его после 9-месячной осады был средством давления на Константинополь по выполнению условий договора. В итоге бракосочетание состоялось в Корсунни, откуда Владимир направился в Киев вместе с супругой и в сопровождении константинопольского духовенства и корсунских священнослужителей, а также мощей св. Климента Римского и других реликвий, которые помогли осуществить массовое крещение населения Киева и других городов.

Христианское вероучение распространялось в течение XI в. только в городах и пригородных княжеских усадьбах, где возводились каменные и деревянные церкви. Переход в новую веру сельского населения затянулся вплоть до XIII в., по языческим традициям проводились свадьбы и хоронились умершие в курганах.

Среди прочих факторов христианству принадлежала особая роль в социальном и политическом развитии Руси. Древнерусское общество и государство складывалось в XI–XIII вв. по-особому, без воздействия прямого античного наследия, что отличало некоторые страны Западной и Южной Европы. Социальный строй Руси форми-

вался под влиянием внутренних процессов разложения патриархального уклада у славянских племен, образования в бассейнах Днепра, Волхова и верхней Волги раннеклассовых межплеменных объединений предгосударственного характера и перерастания их в Древнерусское государство с центром в Киеве. "Экстерриториальность" Древней Руси по отношению к Древней Римской империи, естественно, исключала возможность появления каких-либо римских социальных или политических институтов, существовавших в бывших римских провинциях. Вместе с тем, та же "экстерриториальность" не мешала тому, что население Восточноевропейской равнины и древнерусское общество были экономически и политически связаны с территорией Римской империи и ее прямым историческим наследником. Подтверждение тому – торговые связи, которые восходят еще ко времени черняховской археологической культуры, значительный приток римских динариев в III–IV вв., сохранившихся в кладах на Украине. На древность связей с Римом указывает и зависимость веса русских денежных единиц и хлебных мер от римских.

Однако на Руси, как и для ряда других славянских и германских народов Европы, особенно важным стало вторичное обращение к античному наследию именно тогда, когда эти общества подошли к своей государственности. Народы Центральной, Восточной и Северной Европы в своем гетерогенном развитии в начальный период средневековья, когда их церковные и политические общности еще не сложились и лишь позднее стали стабильными, порознь осознали необходимость значительно расширить арсенал идеологических и культурных средств для того, чтобы стать на один уровень с развитыми, обладавшими давними традициями, государствами.

Определенную роль при этом могло играть общение с ближайшими соседями, такими же неофитами в смысле недавней государственности, как, в частности, для Руси контакты с Хазарским каганатом VIII–IX вв. от которого, вероятно, был заимствован титул "каган", обозначающий верховного правителя и по значению равный "царю" и "императору": в IX–XI вв. он применялся к киевским князьям. Наличие стадильно близких западнославянского и скандинавского компонентов также должно учитываться. Однако бесспорно, что важнейшим источником, использовавшимся в Киеве с возникновением государственности, было наследие древних цивилизаций в тех формах, которые существовали в сопряженных с Русью странах, и, прежде всего, в Византии, Моравии и Болгарии.

Анализ вопросов, связанных с античными компонентами древнерусской культуры и других сфер жизни, показывает, что с формированием классового строя и государства на Руси, эволюцией славянского общества был создан такой большой потенциал, который уже было невозможно использовать на основе только местных достижений. Определенный дефицит в области надстроечных явлений, и прежде всего, в культуре, можно было заполнить путем

активного привлечения достижений античной культуры и тех стран – современниц Руси, которые ее сохранили и обогатили исходя из своих потребностей. Однако, это привлечение и усвоение, активной стороной в которых была Русь, осуществлялось крайне выборочно. Во многих сферах жизни, давно сложившихся и соответствующих нуждам феодального общества, таких, как культура сельского хозяйства и ремесла, строительство жилых и производственных зданий, местное княжеское и общинное право, государственный строй, формы управления и система риска, аналогичные иностранные образцы не представляли особой ценности, информация о некоторых из них в переводных книгах оказывалась избыточной, а усилия греческих иерархов перенести на Русь свои образцы не имела успеха. Вместе с тем, довольно широкий круг явлений, лишенных местных корней, но являвшихся развитием античных традиций, переносился на Русь в готовом виде, как, например, каменное храмовое зодчество, письменная литература и книга, производство стекла и мозаики. Только со временем, в процессе использования в местных условиях, эти достижения при сохранении античных истоков, изменяли, трансформировали свой характер.

Культурное значение принятия христианства на Руси, равно как и для других средневековых государств, трудно переоценить. В большей степени христианство затронуло социальные верхи, но важно оно было и для каждого человека в его взаимоотношениях с природой. Если язычество, обожествляя явления природы, рассматривало человека составной частью последней, зависимой от стихийных сил, то христианство отводило человеку иную роль. Человек, по библейской легенде созданный в последний день творения по образу и подобию Бога, получил в свое распоряжение все, что было сотворено прежде: земли и воды, растения, птиц и животных. Человек был призван почувствовать себя господином природы. Этому способствовали огромные успехи, достигнутые древнерусскими людьми в освоении пространств Восточно-Европейской равнины.

Что касается кириллической письменности, то она не была привнесена на Русь христианством. Она существовала до этого, о чем свидетельствуют археологические находки, датированные X веком. Но эта письменность получила мощный импульс для распространения и применения не только для деловых целей учета, как это было прежде, но и в литургической деятельности, для фиксации норм права, создания литературы и историографии, для переписки.

С принятием христианства и посредством переводных христианских сочинений Русь освоила многие достижения мировой цивилизации, причем не только в богослужебной (литургической) и богословской (теологической) областях, но и в летописании (хронографии) и естественнонаучном знании, познакомилась с сочинениями о природе (Шестоднев), календарном счете и небесных явлениях.

С конца X–XI вв. на Руси строится большое количество деревянных и каменных церквей, создаются мозаики и фрески, складывается производство эмалей и стекла, появляется иконописание и производство рукописных книг.

Принятие христианства значительно усилило не только социальную, но и культурную стратификацию древнерусского общества. Эта стратификация существовала еще в IX в. Готовность образованных кругов русского общества к восприятию христианской идеологии предопределила появление выросших на ее почве спустя соответственно 120–130 и 200 лет выдающихся произведений, написанных на литературном древнерусском языке, как "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, "Повесть временных лет" и "Слово о полку Игореве".

Изучая последствия смены язычества христианством на Руси, мы видим, однако, и прискорбные утраты в культуре, к которым эта смена привела. Христианство решительно боролось с теми формами народного искусства, которые не укладывались в его традиционные каноны. К числу таковых, прежде всего, относились гусли, гудок (древнерусская скрипка), ранние формы флейты и другие музыкальные инструменты. Изгонялась местная хореография, сохранившаяся в форме народных, большей частью деревенских, плясок. Практически была уничтожена и древнерусская мифология.

В социально-политической области наблюдается явное стремление церкви приспособиться к традиционным условиям, сложившимся на Руси еще в дохристианское время. Так христианская церковная организация обеспечивалась централизованной десятиной от княжеских даней, т. е. тем же способом, которым обеспечивался ранее языческий культ. Сохранение централизованной княжеской десятины в течение XI–нач. XII вв. было следствием недостаточного развития аллода – частной феодализирующей собственности, и консервировало существование государственной, княжеской и общинной собственности на землю в ущерб частнофеодальной. Это в значительной мере задерживало развитие феодальных отношений.

Христианство оказало мощную поддержку государственной структуре Руси, прежде всего созданием митрополии в Киеве и 11–16 епископий в крупных городах-центрах феодальных княжеств. Епископы являлись не только церковными администраторами, но и нормативными деятелями важной сферы – церковного суда. Именно церковный суд практически проводил в жизнь моногамию, регулирование разводов, запрещение браков среди близких родственников. Причем те светские нормы, которые отсутствовали в княжеском, государственном праве, но существовали в общинном праве, использовались церковью и включались в церковное право. Эти нормы касались охраны чести женщины, обязанности родителей выдавать замуж дочь при их жизни и других аспектов регулирования внутрисемейных отношений.

Подытоживая сказанное, отметим, что Древняя Русь как страна и государство сложилась на территории Восточной Европы, никогда не входившей в состав Римской империи и других античных государств; на территории, где в социально-экономической и политической сферах отсутствовало соединение, синтез рабовладельческого и первобытнообщинного строя последних стадий их развития. Такой синтез был присущ многим странам Западной Европы, что обеспечивало им римский континуитет. Русь же не унаследовала римские институты и поэтому использование достижений античной цивилизации могло осуществляться только через синтез в области надстройки, религии, культуры и права.

Имеются все основания утверждать, что христианство было даже более важным для Руси, чем для некоторых стран Западной Европы. Оно передало этому обществу и государству многое из того, что было необходимо для культурного прогресса, укрепления государственности, дабы Русь смогла занять подобающее ей место в кругу европейских держав.

КРЕЩЕНИЕ –

ПОВОРОТНЫЙ ПУНКТ ИСТОРИИ РУСИ

Ианнис Караяннопулос

Как это порой бывает, первый контакт византийцев с русскими был враждебным: в 860 г. русские вместе со скандинавскими купцами и воинами, воспользовавшись наступлением арабов на византийцев в Малой Азии, предприняли первый крупный набег на Константинополь. Так византийцы познали размеры новой угрозы, идущей с севера.

Патриарх Фотий тотчас же поставил церковь на службу государству: он стал добиваться крещения захватнических стран и поручил эту деятельность одному из епископов¹. Его преемник патриарх Игнас продолжил деятельность в этом направлении и даже возвел русского епископа в ранг митрополита. В то же время император Василий I пытался укрепить связи с русскими и заключить с ними прочный мир.

Хотя усилия Фотия и Игнаса не увенчались полным успехом, христианство стало постепенно распространяться на Руси. В результате археологических раскопок в районе г. Киева были найдены скульптуры IX и X вв., носящие следы христианских похоронных ритуалов.

Однако новые события не замедлили сказаться на изменении обстановки. Князь Олег, которому Рюрик доверил опекать его младшего брата Игоря, овладел Киевом и превратил его в столицу Руси. Киев стал "матерью русских городов", однако Олег был язычником, и церковь, основанная византийцами, оказалась без поддержки и начала распадаться, хотя по-прежнему существовали группы христиан.

Суверенитет киевского князя был признан другими князьями Руси. Между новым государством и Византией развернулась активная торговля; она регулировалась договорами 907 и 911 гг., упоминаемыми в "Повести временных лет". В соответствии с этими договорами русские купцы могли приезжать в Константинополь в те-

чение летнего сезона. Хотя преемник Олега – Игорь предпринял в 941 г. второе нападение на Византию, которое, впрочем, окончилось неудачей, эти договоры были возобновлены в 945 и 971 гг.

Несмотря на утверждение у власти в Киеве язычника и ослабление усилий миссионеров из Византии, христианство распространялось из Корсуни, и оно было принято многими жителями. В X в. христианская община со своей церковью обосновалась в Киеве. Имеет важное значение то, что, как указывает Б. Раушенбах, византийско-русский договор 945 г., заключенный князем Игорем, был подписан от имени Руси не только язычниками, но и христианами, что свидетельствует о полном равенстве двух религий.

Крещение княгини Ольги, которое состоялось в городе христианских императоров в 957 г.², является решающим подтверждением распространения новой религии во всех слоях населения Руси. После возвращения в Киев Ольга стремилась широко знакомить людей с христианством, распространение которого вызвало глубокое беспокойство среди язычников, чем объясняются гонения на христиан после смерти княгини и вплоть до крещения Владимира.

Такое положение, угрожавшее подрыву единства его государства, побудило Владимира искать решение проблемы. Видя, что его усилия по насаждению языческой религии не увенчались успехом, он понял, что ему не остается другого решения, кроме принятия новой религии. И он избрал христианство, и именно христианство Византии.

Можно задаться вопросом, почему Владимир отдал предпочтение христианству. Почему он не принял ислам, более близкий к природе человека как земного существа, или иудейскую религию? Из первого вопроса вытекает второй: почему, признав христианство, он остановил свой выбор на византийском, а не западном христианстве? Для ответа на эти вопросы необходимо рассмотреть все факторы, которые могли бы предопределить решение Владимира.

Рассмотрим вначале вопрос о том, почему он избрал христианство. Ответ довольно прост: христианство являлось религией передовых государств. Ислам, практиковавшийся болгарами, и иудейская религия, исповедовавшаяся хазарами, не представляли интереса для Руси, поскольку Святослав уже завоевал эти два народа, а Владимир добивался сближения с сильными государствами. Сильными же являлись христианские государства. Кроме того, в 969 г. Хазарское государство было разрушено печенегами, и с тех пор дорога на Киев была открыта для любых захватчиков. Печенеги представляли угрозу для Руси, и об установлении с ними союза не могло быть и речи.

Западные славяне были христианами, однако их христианство опиралось на внешние силы, которые, по-видимому, грозили противодействием политической власти, что беспокоило Владимира.

Варяги, выходцы из скандинавских стран, только что добились

принятия христианства, и Русь не могла опираться на этих неофитов, еще не имевших организованной церкви. Христиане Запада и Северо-Запада представляли угрозу для Руси, так же как и народы Юга и Юго-Востока.

На решение Владимира воздействовали и другие соображения.

Византия была богатой и мощной империей. Русские купцы имели неоднократную возможность убедиться в этом, лицезрея богатства столицы, легендарного Царьграда, где было сосредоточено столько сокровищ. Кроме того, хотя византийцы являлись прекрасными воинами – что доказали войны, которые вел Святослав, – они не представляли опасности для Руси, на которую они никогда не пытались нападать. К тому же, начиная с 969 г. Русь и византийцы подвергались угрозе со стороны печенегов, что подталкивало их к объединению³.

Помимо этих внешнеполитических причин, сыграл свою роль и фактор внутреннего характера. Объединение Руси вокруг ее князя могло быть подкреплено лишь церковью византийского типа. Действительно, византийская церковь не выступала против императора, а наоборот поддерживала его. А князь Владимир нуждался именно в такой церкви, которая помогала бы ему укреплять власть. Болгария продемонстрировала, что правитель мог опираться на церковь для укрепления своей власти, и хотя болгарская церковь зависела от церкви Византии, Болгария тем не менее не стала вассалом императора⁴. Напротив, в Болгарии, как и в Византии, получила развитие имперская идеология, которую князю было бы весьма полезно "трансплантировать" в его собственном государстве.

Наконец, западное христианство использовало латинский язык, который не понимало население Руси, тогда как Византия не стремилась вводить греческий язык в литургию; яркие примеры этого обнаруживаются в Моравии и, прежде всего, в Болгарии. Таким образом, византийская церковь признавала – и доказывала это – использование вновь обращенными народами их собственного языка. О. И. Мейендорф и Н. Х. Байнес утверждали, что "наиболее крупным и долговременным даром России со стороны Нового Рима явилась, несомненно, византийская литургия на славянском языке⁵.

Принятие решения князем Владимиром было ускорено неожиданными политическими событиями: византийский император Василий II, ощущая угрозу государственного переворота со стороны военачальников Склира и Фоки, запросил у Владимира военную помощь. Было заключено соглашение: Владимир должен был направить воинов и принять христианство; по возвращении он получал в жены сестру Василия – Анну. Весной 988 г. военный отряд численностью в 6000 человек прибыл в Константинополь и год спустя внес существенный вклад в победу 13 апреля 989 г. В том же году византийский двор после долгих колебаний вынужден был

согласиться на венчание Анны и князя Владимира, который прибегнул к методу давления путем захвата Корсуни летом 989 г. По возвращении в Киев Владимир провел массовое крещение своих подданных⁶.

Крещение князя Владимира и его народа в 989 г. явилось одним из знаменательных исторических событий. После крещения влияние Византии глубоко распространилось на Русь, которая точно следовала византийской модели. Она с ортодоксальной верностью восприняла новые художественные и литературные формы и перешла к более развитому образу жизни. Именно по этой причине можно говорить о том, что историю России невозможно правильно понять, без знания истории Византии. Однако, в отличие от того, что произошло в славянских странах на Балканах, византийское влияние не затронуло ни социальную структуру, ни организацию государства и, ни, прежде всего, собственно русский характер культуры.

Нет возможности подробно рассмотреть различные аспекты этого влияния, и поэтому мы ограничимся их беглым обзором для показа общего характера византийского влияния.

Прежде всего, следует указать на преобладающую роль церкви. Церковь на Руси была скопирована с церкви Константинополя⁷: она находилась под управлением патриарха, во главе ее стоял грек (вплоть до 1237 г. все митрополиты были греками за двумя исключениями). Таким образом, патриарх мог эффективно управлять ею, не вмешиваясь во внутренние дела государства⁸.

Единство церкви на Руси, управляемой одним митрополитом, содействовало политическому единству в условиях конфликтов между местными князьями. Находясь в стороне от их ссор, митрополит мог играть примиряющую роль, даже после того, как его резиденция в 1249 г. была перенесена из Киева во Владимир на Клязьме. Именно общность веры позволила позже Александру Невскому привести русских к победе над шведами в 1240 г.

Единство церкви содействовало укреплению центральной власти против центробежных тенденций местных князей. В то же время церковь поддерживала политическую независимость правителей в отношении византийской церкви. Так, когда князь Ярослав Мудрый принимал различные решения религиозного характера (например, провозглашая Бориса и Глеба святыми мучениками, преобразуя епископат в митрополию и назначая митрополитом придворного священника Илариона), не запрашивая согласия у патриарха, церковь как раз в лице Илариона поддерживала эту политику. Князь Владимир писал, что он принял христианство по своей воле, желанию, чувству и инициативе; и Русь была также вправе создать свою собственную церковь в соответствии со своими представлениями⁹.

Опираясь на византийские юридические установки в отноше-

нии государства и церкви, русская церковь разработала свою собственную теократическую концепцию, которая, будучи позднее объединена с идеей вечного Рима, дала рождение мессианской доктрине Москвы как Третьего Рима¹⁰.

Византийское влияние особенно ощущалось в области права. В одном из сборников (под названием "Кормчая книга") воспроизводился Номоканон и уложения Владимира и Ярослава. Наиболее древний русский юридический документ под названием "Русская правда", являющийся кодексом гражданского права, представляет общее славянское право, обогащенное положениями, внесенными русскими князьями, однако его редакция основывается на "Procheiros Nomos". Различные варианты "Русской правды", составленные в период с X по XII век, свидетельствуют о растущем влиянии Византии. Однако в этих двух сборниках – "Кормчая книга" и "Русская правда" – имеется одна особенность сугубо русского права: тенденция против применения смертной казни и нанесения увечий осужденным с их заменой штрафами¹¹.

Задачу рассмотрения византийского влияния на язык, литературу и искусство я оставляю на усмотрение других, более компетентных коллег. Со своей стороны, ограничусь лишь замечанием о том, что греческие тексты, переведенные на болгарский, а затем на древнерусский языки, внесли значительный вклад в формирование русского языка и создание собственной литературы.

Первыми греческими текстами, пришедшими на Русь в болгарском переводе, были религиозные произведения. Литература Руси была также преимущественно религиозной. Из 240 писателей, которых можно выявить в период до XVI в., 210 были служителями церкви или монахами и лишь 30 – мирянами. Русские жития святых настолько напоминают византийские, что порой возникает вопрос, не воспроизводят ли жития некоторых святых, например святого Сергия Радонежского, византийские жизнеописания¹².

Однако русская литература являлась единственной славянской литературой, которая столь быстро отказалась от простой имитации и приобрела свой собственный "цвет", о чем свидетельствуют эпические песни X–XII веков – былины. Это же относится и к "Летописи Нестора" и "Новгородской летописи". "Летопись Нестора" представляет собой анонимную рукопись, созданную в Киево-Печерской лавре, в которой обобщается вся русская история на основе концепции специфического русского государства. "Новгородская летопись", будучи более тесно связанной с византийскими летописями, тем не менее, содержит, по крайней мере в своей последней части, собственно русское историческое повествование¹³.

Новая религия нуждалась в новых местах отправления культа. В этом также сказалось влияние Византии. Однако технические трудности и особенности климата вынуждали русских мастеров строить церкви из трех нефов в форме квадрата с центральным

куполом, покрывающим сравнительно ограниченное пространство центрального нефа. В этом заключалась оригинальность русской архитектуры, которая отошла от византийского прототипа и определила ее будущее развитие. После 1240 г. повысилась роль Новгорода, где свое развитие получила оригинальная художественная школа, в рамках которой византийское влияние объединилось со специфическими русскими элементами, такими, как купол в форме луковичи, способный выдерживать вес снега, который бывает обильным в этом районе¹⁴.

Согласно византийскому прообразу, искусство не является ни иллюзорным, ни натуралистическим. Оно соответствует догме и литургии. Художнику лишь остается свобода выбора цвета. Искусство было призвано переносить верующих в мир, где в душу может снизойти покой, не испытываемый на земле. Будучи простым и строгим учением, оно обращено как к неграмотным и обездоленным, так и к образованным и могущественным людям. Оно использует понятный для всех язык и тем самым отражает универсальность христианской веры¹⁵.

Византийское влияние также сказывалось в области практической и повседневной жизни. Культура виноделия, например, пришла из Византии, равно как и различные фрукты, дотоле неизвестные на Руси. Дополнительный импульс получило развитие сельского хозяйства. Как отмечает Б. Раушенбах, здесь появились овощные культуры. Можно также отметить производство черепицы и кирпича и многочисленные усовершенствования в области судостроения, а также производство оружия. Что касается военного искусства, то в Ипатьевской летописи и в "Слове о полку Игореве" говорится о "живом огне", под которым многие исследователи понимают "греческий порох"¹⁶. Интенсифицировались торговые связи, и при Владимире началась чеканка первых русских золотых монет. Таким образом, всему миру было возвещено, что бывшие варвары создали цивилизованное государство.

Мы констатировали, сколь обширным, многообразным и длительным было византийское влияние на Русь. С полным основанием можно повторить утверждение Б. Браунига: "Византия представляла собой сокровищницу культуры, которая заимствовалась и воспроизводилась другими обществами. Тем самым они зачастую закладывали фундамент для развития собственной богатой и самостоятельной культуры. Наиболее характерным примером этого является Россия"¹⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Photios. *Enghyklios epistolf pros tis Anátolis arhicratikous thrónous* (a. 867). P. G. 102, st. 736. – Dvornik, F. *Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle*. Paris, 1926, p. 143. – Hanisch, E. *Geschichte Russlands t. I, Fribourg i. B.*, 1940, p. 3. – Baynes, N. H. *Byzanz* Munich, 1964, p. 164.

2. Porphyrogenitus, Constantinus. "De caeremoniis" ("Церемонии") p. 544 sq. Вопрос об обстоятельствах и месте крещения Ольги не получил окончательного ответа. См.: Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 217. (здесь рассматриваются различные точки зрения); Ostrogorsky G. *beschichte des byzantinischen Staates*. Munich, 1940. P. 263. *Notel.* и др.
3. Porphyrogenitus, Constantinus. *De admin. Imperio* I, p. 48 sq; II, p. 48 sq; IV, p. 50 sq. – Amandos, K. *Istoria Vyzantinou Krátous*. Athènes, 1957, p. 112.
4. Hanisch, E. *Geschichte...* Op. cit., p. 15.
5. Byzanz. Op. cit., p. 465.
6. Вопрос хронологии крещения Владимира пока не получил окончательного ответа. Согласно новейшей теории А. Поппэ, который попытался согласовать данные двух основных славянских источников XII в. – "Повести временных лет" в корсунской редакции и "Памяти и похвалы Якова Мниха и жития князя Владимира" в киевской редакции, а также византийских источников, события развивались следующим образом. В 987 году Византия обратилась за помощью к Владимиру, которая была получена при том условии, что князь примет крещение. Ему была обещана рука княгини Анны. 1 января 988 года Владимир принял крещение в Киеве. Весной 988 года Анна прибыла в Киев и вышла замуж за Владимира. В 989 году Владимир занял Корсунь (город, поддерживавший противников императора) и передал его византийцам.
7. Byzanz. Op. cit., p. 446 sq. – Baynes, N. *The Byzantine Empire*. London, 1925, p. 233.
8. Baynes, N. *The Byzantine Empire*. Op. cit., p. 234. – Byzanz. Op. cit., p. 449.
9. Rose, K. *Grund und Quellort des russischen Geisteslebens* Berlin, 1956, p. 167–180. – Widera, B. *Wechselseitige politische Beziehungen zwischen Deutschland, Byzanz und der Rus' vom 9. Jhr. bis zum Mongoleneinfall* In: *Byzanz in der europäischen Staatenwelt*. Berlin, 1983, p. 112.
10. Karayannopoulos, I. H. *Politiki theoria ton Vyzantinón*. Thessalonique, 1988, p. 13. Истоки этой теории, по-видимому, коренятся в аналогичных болгарских концепциях. Согласно болгарскому варианту, Манассес, именно новый Царград, Тырново, заменит Рим вместо Константинополя. После завоевания болгарской империи турками в 1393 болгары бежали в Москву и пропагандировали там эту новую теорию, которая после падения Тырново могла быть применена только в отношении Москвы. В 1504 г. русский церковный собор впервые сформулировал эту концепцию и она получила законченную форму в писании монаха Филофея из Псковского монастыря: "Един ты во всей поднебесной христианом царь, – писал он правителю (...). Сиа же ныне третиаго новаго Рима, дръжавнаго твоего царствия святая соборная апостольская церкви (...). Да вестъ твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианския веры снисдошася в твое едино царство. Яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти." – "Byzanz". Op. cit. p. 457 sq. – Schaefer H., "Moskau, das dritte Rom", Darmstadt, 1957.
11. Rimscha, H. von. *Geschichte Russlands*. Op. cit., p. 52 sq. – Hanisch. E. *Geschichte...* Op. cit., p. 42 sq. – Byzanz. Op. cit., p. 451 sq. – Haussig, H. W. *Kulturgeschichte von Byzanz* Stuttgart, 1959, p. 364 sq.
12. Byzanz. Op. cit., p. 449 sq. – Haussig, H. W. *Kulturgeschichte...* Op. cit., p. 364 sq. – Runciman, S. *Byzantine Civilization*. New York, 1958, p. 227.
13. Byzanz. Op. cit., p. 449. – Runciman, S. *Byzantine Civilization*. Op. cit., p. 227.
14. Bréhler, L. *La civilisation byzantine*. Paris, 1950, p. 556. – Haussig, H. W. *Kulturgeschichte...* Op. cit., p. 360–361.
15. Byzanz. Op. cit., p. 457. – Bréhler. L. *La civilisation byzantine*. Op. cit., p. 565.
16. Авдюшин Д. А., "Материальная культура Древней Руси", "Вопросы истории", № 7, 1972, с. 444.
17. Browing R. "The Byzantine Empire", London, 1960, p. 160.

О КРЕЩЕНИИ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА

О. Мигель Арранц

Исторические заметки

У русских существует два давних традиционных взгляда на принятие христианства и на само крещение киевского князя Владимира.

Согласно первому, более распространенному, это крещение состоялось в городе Корсуни сразу после его взятия Владимиром¹. В соответствии со вторым взглядом, менее популярным, но исторически более обоснованным, считается, что крещение произошло в самом Киеве за год или два до захвата Корсуни. Гипотеза "Корсунь" опирается на памятник XII в., известный под названием "Повесть временных лет"². Гипотеза "Киев" основывается на другой рукописи примерно той же эпохи: "Память и похвала князю Владимиру" монаха Иакова³.

Лично нам удалось ознакомиться с этими двумя документами в труде "Ритуал обращения и крещения в Древней Руси", представленном в феврале 1988 года на конференции в Ленинграде в рамках подготовки к официальному празднованию 1000-летия введения христианства на Руси⁴.

Настоящее исследование в переработанном и дополненном виде было озаглавлено: "Catéchuménat et baptême aux temps de Vladimir" ("Обращение и крещение во времена Владимира") с целью его публикации на испанском языке в специальном номере журнала Римского восточного понтификального института "Orientalia Christiana Periodica", посвященном тысячелетию, который вышел в конце 1988 г.

Место крещения Владимира всегда было спорным: в самой "Повести" признается, что некоторые люди выражают мнение ("ошибочное"!), что оно произошло в Киеве, другие – в Васильеве, третьи в других местах⁵.

Присоединяясь к мнению Анджея Попплэ⁶, который повторно изучил вопрос о дате принятия христианства Владимиром, мы

также высказываемся скорее в пользу данных "Памяти", нежели "Повести". А. Поппэ полагает, что Владимир принял христианство в Киеве в начале 988 г. – который является к тому же официальной датой тысячелетия – после серьезного посвящения, что было правилом на протяжении всего византийского средневековья. Наиболее вероятными датами крещения являются либо 6 января, день Богоявления, либо ночь пасхи 7–8 апреля 988 г. Крещение киевлян, по-видимому, имело место после крещения князя в одну из дат, указанных в Священном Писании или Эклоге.

Наконец Ж. П. Арриньон в своем прекрасном научно-популярном труде⁸ предложил интересный компромиссный синтез между данными "Повести" и "Памяти": Владимир, вероятно, сделал первый решающий шаг к вере путем принятия в Киеве "условного крещения" или *prima signatio*, представляющего собой церемонию, посредством которой язычник становился оглашенным и тем самым получал доступ в христианское общество, что, по мнению Люсьена Мюссе, являлось традицией, соблюдавшейся скандинавскими вождями. Оказавшись новообращенным, Владимир стал христианином; таким образом, Владимир стал христианином в Киеве. Такое мнение Арриньона подтверждается Константинопольским Евхологионом X в., а также Московским требником XVII в. Второе соображение Арриньона о "символическом" крещении киевлян, напротив, не находит подтверждения в этих книгах.

Согласно Древнему Константинопольскому Евхологиону, новообращенный еврей или манихеец, который произнес формулу отречения от своей прежней религии до начала посвящения уже считается христианином, "некрещеным христианином": как уверяют наши ритуальные книги, это делалось таким же образом, как и в отношении детей христианских семей, которые ожидают крещения.

Как свидетельствовал уже в IV в. архиепископ Константинополя св. Григорий Назанзин, существовала старинная византийская традиция, наблюдавшаяся на Руси еще в XII в., согласно которой не крестили детей до достижения ими возраста трех или четырех лет, чтобы позволить им достаточно активно участвовать в ритуалах их посвящения⁹.

Константинопольский ребенок становился членом церкви – он "приобщался к церкви" (я буквально перевожу греческий неологизм из наших книг) – когда его приносили в храм на 40 день после рождения. С этого момента он становился новообращенным, некрещеным христианином, вплоть до дня его крещения.

В соответствии с этой практикой приобщения к церкви и согласно гипотезе Арриньона, Владимир мог стать новообращенным христианином в самом Киеве, во время пребывания там византийской делегации и принять крещение лишь год или два спустя, во время захвата Корсуни в присутствии княгини Анны. Однако, он в любом случае не мог жениться на ней до ритуального и окончательного крещения.

В отношении точного момента, когда Владимир стал христиани-

ном, имеется одно существенное соображение филологического плана: в славянских языках техническому термину "baptême" соответствует слово "крещение" (используемое также в славянском тексте Библии, см. Матф. 28, 19), тогда как этимологически следовало бы говорить "погружение". Слово "крещение" происходит от слова "крест", и поэтому его точный перевод должен был бы соответствовать наложению знака креста, которое означает начало посвящения, то есть вступление в категорию еще не крещенных христиан.

И, таким образом, согласуя "Повесть" с "Памятью", мы можем прийти к выводу, что Владимир стал христианином в Киеве в 988 году от рождества Господня.

ЗАМЕЧАНИЯ, КАСАЮЩИЕСЯ ОБРЯДОВ

1. Методологический подход

В этой части мы рассмотрим обряды принятия веры и крещения в Константинополе в период от кризиса иконоборчества (VIII в.) до взятия города крестоносцами в 1204 г., то есть в период, на протяжении которого происходит обращение Руси в христианство. Мы используем наши предыдущие работы с тем, чтобы не прибегать к новым доводам, а использовать лишь те, которые приводились ранее¹⁰. Наша работа основывается на изучении рукописных вариантов Священного Писания и константинопольского Евхологиона, использует в качестве дополнительной информации канонический сборник, известный как Типикон Великой Церкви, а также другие книги Константинопольского Софийского собора¹¹.

Поскольку христианство на Руси вводили греческие священники, приехавшие из Константинополя, и они крестили Владимира, можно с полным основанием предполагать, что они совершали привычный им обряд и, по всей видимости, на своем родном греческом языке, пользуясь услугами толмача в некоторых редких случаях при исполнении обряда, как предусмотрено в Евхологионе. В многочисленных рукописных списках Требника последующих веков на славянском языке содержится практически дословный перевод греческих текстов эклоги. Эти манускрипты изучались и были частично опубликованы в России в конце XIX в. историками церкви¹².

Мы воспользовались уникальным свидетельством на славянском языке, сохранившимся со времен древнегреческих текстов, о печатании которого шла речь в первой части: это – Московский требник 1623 г.¹³. Кроме того, в эту книгу включена большая часть славянских текстов, частично отмененных русскими священниками, которые мы приводим в этой работе¹⁴. Не подвергая сомнению доводы, приводимые в других, более объемных трудах, мы считаем

возможным утверждать, что мы имеем дело с постоянной традицией обрядов крещения, в рамках которой состоялось крещение Владимира, а также крещение Ольги и первых византийских христиан Руси.

В дальнейшем изложении мы ограничились, насколько это возможно, наиболее кратким описанием этих обрядов, начиная со сведений, содержащихся в константинопольском Евхологионе, рассмотренных в нашей собственной работе по этому вопросу, но на этот раз с точки зрения Требника XVII в. – особого свидетеля древних византийских традиций.

2. Первое оглашение

Требник (тетрадь 297, глава 71, Л. 1):

”Если кто-нибудь собирается принять православную веру, он должен предварительно стать оглашенным с помощью литургии оглашенных и священнического действия... правила одинаковы независимо от того, один или несколько человек принимают христианство... обряд начинается с того, что епископ или священник призывает их преклонить колена у входа в храм. Он трижды осеняет их крестным знаменем и произносит следующую молитву, нарицая их именем святого, который почитается на этой неделе”:

Молитва оглашенных¹⁵: ”Благословен Бог наш..., все естество словесное и бессловесное словом своим создавший; спаси рабу твою: ..., приходящую к стенам твоей церкви...; да будут очи твои взирающи на нее..., и уши твои еже услышати глас моления ея, сопричти ея к твоему стаду, с тем, чтобы в подходящий час быть достойным купели... небесной”.

В середине этой молитвы делается остановка, чтобы записать имя кандидата в список оглашенных. Этот обряд соответствовал молитве, произносимой над ребенком у входа в храм на восьмой день после рождения, в который ему давали имя¹⁶, и особенно молитве, произносимой в 40-й день, с которой ребенок вносился в церковь и в святилище¹⁷.

Это первое оглашение в случае здоровых детей длилось несколько лет; решение принимали родители, о чем можно судить по первым абзацам начала второго оглашения (см. ниже). В Евхологионе отсутствуют разделы, касающиеся взрослых, хотя в русских манускриптах и в Требнике этот период составлял 40 дней.

Требник: ”После отречения (Требник в первую очередь касался еретиков) священник наказывает ему поститься 40 дней, постоянно присутствовать на вечерне, заутрене и обедне, и каждый раз, когда идет служба в церкви, обучая его псалмам, евангелию... Отче наш, Символ веры... ”Молитве Христовой”¹⁸ и нескольким псалмам; и таким образом он становится достойным православной веры”¹⁹.

Требник (л. 2 об.): "Каждый четверг кандидат беседует с архиереем или священником, поскольку нельзя крестить человека, который плохо познал веру"²⁰.

Требник (л. 17): "И он его благословляет и отпускает и считает отныне и во веки как оглашенного. И архиерей или священник, которые обучали оглашенных, беседуют с ними (при народе)". Оглашенным читается молитва²¹.

Требник (л. 17 об.-18) "И отрекаясь, он становится христианином, иными словами его рассматривают как "некрещенного христианина", как детей, которых еще предстоит крестить"²².

Эта фраза, которая применялась либо к обращаемым взрослым после их отречения, либо к новорожденным детям, которых принесли в церковь на сороковой день после их рождения и которые ожидают крещения, должна с полным правом применяться также к взрослым, отошедшим от язычества после их провозглашения оглашенными. Нам известно, сколько длилось в X в. во времена Владимира оглашение этих взрослых: оно не могло длиться 3–4 года, которые предусмотрены для всех детей; нам известно, что в средневековой Руси, вплоть до XVII в. длительность оглашения составляла 40 дней; таким образом мы предполагаем, что именно такой срок был принят в X в.

3. Второе оглашение

Во второе и третье воскресенье Пасхи, согласно каноническому сборнику Софийского собора, во время службы к верующим обращались с торжественными призывами приводить в церковь, начиная с понедельника 4-й недели Пасхи тех, кто хочет креститься на Пасху, с тем чтобы записать их, охранить их (путем изгнания бесов) и обучить их²³.

Второе оглашение детей, которое совпадало с датами Пасхи и Святой Недели, длилось четыре недели; в это время община молилась специально за кандидатов, "которым предстоит освящение": во время обедни и вечерни произносилась специально для них еще одна молитва²⁴.

В славянских манускриптах, а также в нашем Требнике указывается, что второе оглашение длилось только 8 дней – вполне достаточно для того, чтобы можно было распределить по разным дням обряды, которые нельзя было исполнять один за другим, так как при этом они потеряли бы религиозную значимость. Так, например, отречение сатаны повторялось десять раз. Каковы были временные сроки в случае Владимира?

Мы должны вновь строить предположения: если он крестился в пасхальную ночь 988 г. в Киеве, то вполне возможно, что его второе оглашение длилось 4 недели, предусмотренные в Эклоге; если он

крестился не на Пасху: на Богоявление 988 г. в Киеве, что представляется более вероятным, или в другие числа, то второе оглашение могло вполне занять 8 дней. В конце исследования мы приводим календарь.

Однако вернемся к самим церемониям.

Требник (л. 18): "На следующий день, во время вечерни священник ставит (кандидата), который снял с себя одежду и обувь, у дверей церкви лицом на восток; и трижды дует на лицо его и знаменует трижды крестом чело его, и перси и уста и глаголет²⁵: "В имени твоём, Господи Боже истины... возлагаю руку мою на раба своего сподоблешагося...; напиши его в книзе жизни твоя, соедини его в стадо наследия твоего..." И после он беседует с оглашенными и ставляет их и читает им молитву...²⁶; он их благословляет и отпускает".

Симеон Фессалоникийский (ум. 1430) сопоставляет момент пребывания обнаженного человека у врат храма с пребыванием Адама в раю, с которым оглашенный должен также разделить стыд²⁷.

Возвратимся к Требнику (л. 21): На следующий день, после утрени, начинается обряд изгнания бесов у врат храма. Речь идет о трех текстах²⁸, которые в Константинополе и в Древней Руси повторялись 10 раз, при этом, возможно, произносилось только одно заклинание в день, в результате чего обряд изгнания бесов мог длиться 30 дней, либо четыре недели, предусмотренные для второго оглашения; речь идет о действии особого рода, которое должно было оградить душу оглашенного от возможных духовных опасностей. Симеон Фессалоникийский ставил в вину священникам, которые плохо произносили заклятия, психические и духовные страдания некоторых христиан. После трех заклинаний, произносимых только один раз, согласно Требнику, священник в конце оглашения читал торжественную молитву²⁹: "Святой Владыко, сотворивший человека по образу твоему и подобию..., сам и создание твое сие избавь от работы вражия..., отвези его очи мысленные, во еже узрети в нем просвещению Евангелия твоего; сопрязи животу его ангела света..., изжени из него всякого лукавого и нечистого духа, сокрытого и гнездящегося в сердце его...; и сотвори его овца словесное стагу стада Креста Твоего..., сына и наследника царствия твоего."

В Требнике (л. 25 об.) обращается настоятельное внимание на необходимость соответствующего времени для подготовки оглашенного и приводится текст, который в древнем Евхологионе был обращен к манихеям, которые уже подверглись обряду изгнания бесов:

"И, таким образом, оглашенный, который находится в стадии обучения, проводит свое время в церкви и слушает Библию"³⁰.

Требник приводит церковные каноны и каноны Отцов Церкви, о том, что оглашение должно совпадать с периодом поста. И другие

указания (л. 26 об.): не крестить вне церкви, крестить без промедления оглашенного, который в благой вере уже получил причастие, не крестить под страхом смерти человека, в которого вселился сатана, и отложить крещение женщины, если она в поре; последние указания касаются также соборов: несмотря на то, что крещение снимает любой грех, если человек в период второго оглашения впадает в грех, то необходимо перенести крещение и выждать три года, однако, если он вновь согрешит, то его отлучают от крещения.

4. Отречение – Сочетавание

На Святую пятницу в Константинополе, между обедней³¹ и вечернями патриарх служил особую службу, так называемый "Катехезис", в которой принимали участие оглашенные, которые должны креститься на следующий день³³. Патриарх с высоты амвона, находящегося в середине храма Святой Софии, обращался к оглашенным с красивой проповедью, которая сохранилась во всех манускриптах Евхологиона: "Это окончание вашего оглашения: пришло время вашего избавления. Сегодня вы соединяете подписями с Христом документ вашей веры"³⁴.

В самой середине этой проповеди оглашенные, повернувшись лицом на запад и с поднятыми руками, отвечали на вопросы патриарха и таким образом отрекались от сатаны; затем, повернувшись на восток, опускали руки и сочетовались с Христом, произнося Символ веры: содержание фраз сохранялось в основном без изменений в исполняемом в настоящее время обряде в ходе обычного крещения³⁵.

После проповеди оглашенные воздевали руки и впервые непосредственно участвовали в официальной ектении, произнося "Господи, помилуй". Служба заканчивалась двумя молитвами архиепископа³⁶, который рукополагал каждого кандидата.

В Требнике приводится точный текст древнего Евхологиона, однако допускается, что эта церемония могла проводиться в любой другой день, а не только на святую пятницу, то есть, когда оглашенные были готовы к этому. Тексты Требника и древнего Евхологиона совпадают настолько точно, что в них содержится даже упоминание о литургии на святую пятницу, которая в XVII в. в этот день уже не совершалась, а также приводится текст молитв, во время процессий в алтаре и в крещальне Софийского Собора³⁸.

5. Крещение

Освящение в Софийском Соборе проходило в Светлую Субботу вечером. Между вечерней и литургией Святого Василия Великого

совершался обряд крещения и миропомазания оглашенных; во время литургии они совершали свое первое причащение.

Требник (л. 33 об.) добавляет мало подробностей к сведениям, содержащимся в Евхологионе: "Крещение совершается на 40-й день, в субботу... Если это происходит на Светлую Неделю и если оглашенные постились в течение всего Поста..., они получают "святое благословение" в Светлую Субботу или в пасхальное воскресенье. Требник отмечает, что в древности крещение всегда совершалось в святую субботу, в начале второго чтения во время вечерни (Исайя 60,1), однако в настоящее время этот обряд совершается с разрешения епископа в любое время". Требник (л. 34): "Кандидаты приходят в храм... Епископ ожидает их на кафедре, священник находится в храме; оглашенные раздеваются у дверей храма или на берегу реки; епископ... выходит из храма и идет к реке или к "Иордани"; приготавливаются белые одежды и обувь, в купель наливается вода³⁹, священник обходит всех по кругу и кадит⁴⁰.

Обряд начинается с извещения, что в Константинополе началась вечерня и что в данный момент не следует повторять: Во имя Отца и Сына и Святого Духа...

Дьякон начинает литанию "в миру"⁴¹. Затем следуют три молитвы: первая для самого крещаемого⁴²: "Благоутробный и милостивый Боже, истязуя сердца и утробы..."

Вторая молитва, очень длинная и торжественная, произносится для освящения воды; в этом тексте раскрывается теология крещения⁴³: "Великий еси, господи, и чудны дела Твои..."

Третья молитва произносится при помазании освященным елеем, который держит дьякон, главы оглашенного. "Владыко Господи Боже Отец наших... скрытом в ковчеге ноевом голубицу пославший..."⁴⁴.

Добавить немного масла в святую воду, по Евхологиону, наливая непосредственно в сосуд, а по Требнику, смачивая кропило или кисть вначале в масле, затем в воде, так как очевидно, на Руси масло было редким продуктом.

Затем (Требник (л. 38 об.)) епископ делает докрестинное миропомазание на голове, груди и спине оглашенного (в Константинополе даже в присутствии епископа священник должен был делать миропомазание)⁴⁵; дьякон или пастор делают миропомазание остальной части тела⁴⁶. Требник (л. 39): "... оглашенный осеняет себя крестом и входит в купель или в реку так, чтобы вода доставала до груди; епископ кладет руку ему на голову и говорит: "Благословен Бог, который просвещает и наставляет на путь истинный любого человека, входящего в этот мир..." и епископ крестит его рукой, погружая его и заставляя выныривать трижды; при первом погружении он говорит: "Крестится раб божий во имя Отца, аминь", во второй раз: "и Сына, аминь", в третий раз" и Святого Духа, аминь"⁴⁷.

Требник (л. 39): "И если возникает необходимость крестить в глубоком потоке, ... оглашенный обвязывается белой веревкой через грудь и подмышками и кто-нибудь крепко держит веревку за концы; епископ окунает его в воду трижды, как уже говорилось". "И после крещения крестный отец берет на руки окрещенного и ... одевает его в белую тунику, которую он подготовил и которую крещенный будет носить в течение восьми дней"⁴⁸.

И поются три раза строфы псалма 32: "Счастливы те, прегрешения которых прощены и грехи которых взысканы"⁴⁹. Следует литания (в этом месте о ней ничего не говорится в других документах) и после этого произносится молитва, устанавливающая связь между крещением и приобщением к церкви⁵⁰: "Благословен господь..., который пролил свет на тех, кто был во мраке...". Требник (л. 40 об.): И начинается пение: "Вы, кто был крещен во Христе, воплотились во Христе, аллилуйя" (Гал. 3, 27).

В этот момент епископ помазует крещенного миром в виде креста на лбу, глазах, ноздрях, на рту и обоих ушах и говоря: "Печать дара Духа Святого"⁵¹. В Святой Софии продолжали Псалом 32 и новообращенные в сопровождении патриарха, 12 епископов, священников, дьяконов и певчих выходили из помещения для обряда крещения и направлялись в процессии к центральным воротам церкви; вход в Святую Софию происходил очень торжественно⁵². Процессия заканчивала чтение вечерни и начиналась служба с епistolы и чтения евангелия. В этот день новообращенные, по-видимому, принимали причастие в храме у алтаря.

Этот ритуал пасхальной ночи был несколько упрощен в четырех других случаях, когда патриарх проводил крещение после утренних молитв: в день Богоявления в большом баптистерии (как в пасхальную ночь), а в воскресенье Троицы, Вербное Воскресение и заутреню субботы Святой Недели в малом баптистерии.

В наших источниках не содержится никакого намека на возможное отправление обряда крещения в менее торжественной обстановке или другими лицами, кроме патриарха; однако в Евхологионе имеются указания, позволяющие предположить существование также "частного" крещения.

В Требнике не говорится о грандиозном завершении обрядов крещения в Святой Софии, однако описывается ряд обрядов, которые не существовали во время крещения Руси, хотя о некоторых из этих обрядов свидетельствует Симеон Фессалоникийский, живший в XV в. Так, например:

Требник (л. 41 об.): Одевание креста на шею.

Одевание туники священником, который читает строфу из Исаяи. (Л. 42 об.): тонзура в форме креста и сохранение волос⁵³.

(43) Одевание капюшона⁵⁴.

Шествие священника, крещаемого и крестного отца вокруг купели с пением Гал 3,27⁵⁵.

Боготворение алтаря со стороны крещаемого⁵⁶.

(Л. 43 об.) Заключительное завещание епископа.

(Л. 44 об.): Молитва и возвращение; однако предусматривается, что он может присутствовать на службе, в которой участвует новообращенный, несущий две свечи в процессии дароприношения и получающий причастие.

Возвращение домой, с двумя зажженными свечами.

В течение всей недели новообращенный ходит в церковь с этими свечами на вечерню, заутреню и обедню; в течение всей этой недели он не ест мяса и не моет лица, чтобы не смыть миро⁵⁷.

6. Омовение восьмого дня⁵⁸

Требник (л. 45): По древнему Евхологиону омовение мира происходит через 8 дней после крещения. Священник снимает с новообращенного белую тунику и после первоначального приветствия читает молитву⁵⁹: "Ты, кто своим святым крещением, допущен к твоим слугам..." Священник обмывает губкой или куском белой материи, которую он смачивает в воде, части тела, которые были помазаны, обычно произнося соответствующий текст; следуют две молитвы, которые читаются до омовения⁶⁰.

В нашей статье "Таинства древнего Константинопольского Евхологиона" (см. прим. 13(9) ранее) приводится в качестве дополнительной информации текст, в котором рассказывается об омовении русских царей через 8 дней после коронации, так как они получали помазание по такому же обряду, что и новообращенные (в отличие от византийских императоров⁶¹).

Согласно этому документу конца XVI в., содержащему ритуал коронации московских великих князей, сразу после Ивана Грозного (хотя переписчик искажил факты, включив в текст имя этого царя, а также имена других членов его семьи⁶²: царь получает помазание на лбу, ушах, груди, спине и руках в порядке, который принят после крещения: "Печать дара... (в Константинополе император получал помазание только на макушке головы со словами: "Святой", которое говорит патриарх и повторяют духовенство и народ). Затем епископ снимает елей ватой, которую сжигает в алтаре; царь должен носить специальное полотенце для рук, чтобы вытираться каждый раз, когда это нужно, так как он не может ни умываться, ни сменять одежду в течение 8 дней; затем он принимает ванну и стирает в реке одежду для коронования с необходимой тщательностью, чтобы избежать осквернения елея.

Выводы

Мы дали описание крещения в том виде, как оно осуществлялось греками в обычных условиях в храмах Ольги и Владимира (параллельно мы пользовались Требником XVII в., чтобы показать сохранение на Руси тех же обрядов, даже если они совершаются в исключительных случаях); вначале мы сказали, почему нам представляется, что во время крещения русских князей не делалось исключений и что вероятнее всего они следовали общему правилу, возможно по причинам, связанным с самими обрядами, так как греки не располагали другим ритуалом, также возможно потому, что это – время оглашения; как мог Владимир стремиться избежать подчинения обычной дисциплине церкви в глазах своих сограждан-аристократов, которые были уже христианами и которые знали о его малопоучительной жизни, и особенно в глазах надменного византийского двора и багрянородной принцессы, которая так сопротивлялась замужеству с варваром?

Вместо заключения мы предлагаем следующую гипотезу календаря крещения Владимира:

1. Если Владимир был крещен в Корсуни – согласно "Повести" – вскоре после взятия города (предполагая длительный процесс оглашения, начатый в Киеве, как предлагает Арриньон), вся проблема состоит в установлении даты взятия Корсуни, что, по мнению Поппэ, не могло быть до 989 г. и наверняка задолго до наступления лета.

2. Если Владимир принял крещение в Киеве в 988 г., за год или два до взятия Корсуни – согласно "Памяти", – существуют три возможные даты, если предположить, что была соблюдена константинопольская традиция: Богоявление, Пасха или Троица в 988 г.⁶³:

а) крещение: день Богоявления, 6 января 988 г.; отречение от дьявола, канун 5 января; начало второго оглашения (минимум 10 дней): перед Рождеством; начало первого оглашения (минимум 40 дней): к 15 ноября 987 г. (примечание: в то время в Константинополе еще соблюдали рождественский пост).

б) крещение: пасхальная ночь с 7 на 8 апреля 988 г.; отречение от дьявола: канун святой Пятницы 6 апреля; начало второго очередного оглашения: IV понедельник после 12 марта; начало первого оглашения: воскресенье Масленицы 19 февраля или воскресенье блудного сына 5 февраля 988 г.

в) крещение: воскресенье Троицы 27 мая 988 г.; отречение от дьявола: канун субботы 26 мая; начало второго оглашения: к празднику Вознесения, 17 мая; начало первого оглашения: в первую неделю после Пасхи, к 15 апреля 988 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Отзвуки этой традиции нашли свое выражение в неопубликованной рукописи отца С. Булгакова. У стен Херсонеса. Ялта "De profundis", Ялта, 1922.

2. Повесть временных лет (ред. Д. Лихачев) М.-Л., 1950. Т. 1. С. 59–83 и 257–282. Далее этот источник будет цитироваться как "Повесть".
3. Зимин А. Память и похвала Якова Мниха и житие князя Владимира по древнему списку // Краткие сообщения Института славяноведения, 37. 1963. С. 66–73. Далее этот источник будет цитироваться как "Память".
4. Арранц М. Жизнь оглашения и крещения в Древней Руси. Готовится к печати в собрании материалов 3-й Международной научно-эклизиастической конференции в Ленинграде (31 января – 5 февраля 1988 г.).
5. Весь 986 г. (6494 год с сотворения мира) в "Повести" посвящен посольствам болгар (мусульмане), немцев (латины), хазаров (иудеи) и греков к Владимиру с предложением ему перейти в их религию; последнее предложение, самое пространное по изложению, является шедевром палеославянской литературы, известной как "изложение философии".
В 987 г. Владимир направляет посольство к болгарам, немцам и грекам, чтобы познакомиться с их богослужением; красота церковная литургии святой Софии склоняет чашу весов в пользу такого богослужения.
988 г. характеризуется быстрой сменой событий: военный поход и захват Корсуни, миссия в Константинополь с предложением вернуть город взамен руки сестры правящего императора; прибытие княгини, крещение Василия-Владимира епископом Корсуни.
6. Поппэ А. Политическая основа крещения Руси // In: Византийско-русские отношения в 986–89 гг. // *Dumbarton Oaks Papers*. V. 30, 1976, p. 195–244.
7. Мы остановимся на этой книге во 2-й части нашей статьи (ср. примечание 11). Взяв за основу научно-подтвержденную дату взятия Корсуни и используя данные, приводимые в "Памяти", А. Поппэ предлагает следующую хронологию событий, которые для нас представляют интерес: май–июнь 987 г., из Константинополя в Киев отправляется посольство с целью получения военной помощи; июль–август 987 г.: прибытие византийских легатов в Киев; сентябрь 987 г.: подписание договора, предусматривающего подкрепление в размере 20 тыс. русских воинов для византийской армии, принятие византийского христианства русскими, женитьба Владимира и княжны Анны; возвращение части посольства в Константинополь, оставшиеся духовные сановники начинают подготовку к крещению населения Киева. Первый день крещения, согласно греческим литургическим книгам того времени, пришелся на 6 января 988 г. (Богоявление); затем на 7 апреля (Пасха) или на 27 мая (Троица) того же года; а не на 15 августа, являющимся днем Успения, который не являлся днем крещения у византийцев. Учитывая, что крещение осуществлялось только епископами, которые крестили путем тройного погружения каждого, кто желал обратиться в веру, и зная также, что река Днепр зимой покрыта льдом, можно предположить, что киевляне крестили постепенно, а не сразу всех, сначала в церкви святого Ильи, которая уже существовала, и позже в реке, однако с соблюдением очень конкретной церемонии, о которой нас довольно подробно информируют и к которой мы обратимся позже. Летом 988 г. в Константинополь прибывают русские воины, в январе 989 г. они принимают участие в битве под Хризополисом и 13 апреля – под Абидосом. Только после этого состоялась военная кампания Владимира против Корсуни.
8. Arrignon J. P., Guida F. *La Russia ha mille anni. Storia e dossier*. Suppl. № 15, February 1988, p. 7–8; Arrignon J.-P. *Lachaire métropolitaine de Kiev des origines a 1240*. University of Lille, 1987.
9. Письмо 40, 28 Григория Назианзина (Р. 36,400) ответ митрополита киевского Иоанна (1080). См.: Русская историческая библиотека. Т. 6. Спб., 1880. С. 1–2.
10. См. нашу серию из девяти статей, появившихся в "Orientalia Christiana Periodica" (ОСР) в период между 1981 и 1988 гг., посвященную теме христианского по-

священства византийцев: M. Arranz. Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain:

- 1) Etude préliminaire des sources, OCP 48(1982) 284–335;
 - 2) I: Admission dans l'Eglise des convertis des hérésies ou d'autres religions (non-chrétiennes), OCP 49(1983) 42–90;
 - 3) II: Admission dans l'Eglise des enfants des familles chrétiennes ("Premier catéchuménat"), OCP 49(1983) 284–302;
 - 4) III-a: Préparation au baptême: chapitre 1: Second catéchuménat, OCP 50(1984) 43–64;
 - 5) III-b: chapitre 2: Renonciation à Satan et adhésion au Christ, OCP 50(1984) 372–97;
 - 6) IV-a: L'"illumination" de la nuit de Pâques: chapitre 1-a: Bénédiction de l'eau et de l'huile baptismales, OCP 51(1985) 60–86;
 - 7) IV-b: chapitre 1-b: Bénédiction de l'eau et de l'huile baptismales (suite et fin), OCP 52(1986) 145–78;
 - 8) IV-c: chapitre 2: Onction pré-baptismale.
- chap. 3: Immersion baptismale. chap. 4: Onction post-baptismale. chap. 5: Entrée dans le temple et liturgie. Appendice: Les autres jours de baptême, OCP 53(1987) 59–106.
- 9) IV-d: chapitre 6: L'ablution (et tonsure) des néophytes le 8e jour après le baptême, sous presse: OCP.

Дальнейшие ссылки на эти статьи будут состоять из ОСР, года и первой страницы соответствующего текста.

11. Основные рукописи древнего константинопольского Евхологиона, перед которыми стоят используемые нами в статьях сокращения, являются следующими:
 - BAR: Собр. Сан-Марко в Барберини, 336 (XVIII век),
 - POR: Собр. Порфирия Успенского в Ленинграде, 226 (X век),
 - SIN: мон. св. Екатерины на Синае, 959 (XI век),
 - BES: соб. кардинала Виссариона в Гроттаферрате I (XII век),
 - EBE: Афины, Нац. библиотека, 662 (XIII век),
 - TAK: "Тактикон Иоанна Кантакузина" Син. греч. 279 (Москва);
 Упомянутые основные издания византийского Евхологиона являются следующими:
 - GOA: J. Goar. Euchologion sive rituale graecorum..., 2e éd. .
 - ZER: Euchologion to mega. 2e éd. Venice, 1862 (Athènes, 1970). : Euchologion to mega. Rome, 1873.
 В древнерусском переводе: ТЕВ: "Требник". Москва, 1963.

Славянский Требник (как и Римский обрядовый) содержит лишь молитвы, произносимые простым священником, исключая богослужение; таким образом, он не полностью соответствует греческому Евхологиону, который содержит все обряды, совершаемые священником или епископом. Поэтому две книги содержат обряды крещения, которые являются предметом нашего исследования. См. также: Mateos J. Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. St-Croix № 40. T. 2. (Orientalia Christiana Analecta 166). Rome, 1963. P. 31 et. seq.
12. Основные русские исследователи, изучавшие историю обряда крещения в России: Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века. СПб., 1881; Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви за первые пять веков. В.: Православный собеседник, 1882–3; Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Т. 1. Казань, 1884. С. 322–352; Алмазов А. История чинопоследования крещения и миропомазания. Казань, 1884.
13. Требник патриарха Филарета (Романов). М., 1623–5 (переиздание: издательство "Единоверцы". М., 1877). См.: ОСР 1987. С. 67, 72, 88.
14. Константинопольские тексты, собранные в Требнике, можно найти в общем обряде местного происхождения для обращения католиков и лютеран в русскую православную церковь. Этому обряду посвящена полностью глава 71 Требника

с нумерацией по листам, начиная с 1. В соответствии с документом главы 70 того же Требника, который называется "Соборное уложение...": "... из всех существовавших религий католическая является самой плохой и включает их ошибки..." (С. 4, и далее), логически ко всем католикам, которые обращались в новую веру, применялись различные тексты с многочисленными, иногда противоречивыми повторениями, все обряды, которые в древней константинопольской эклоге применялись либо к еретикам, обращенным без нового крещения (арианы и т. д.), либо к нехристианам, являвшимся таковыми по крещению (манихеи, евреи и т. д.), либо даже к простым язычникам (см. ОСП 1983, 42–90).

Крещение стало применяться в отношении католиков по решению Патриарха Константинопольского Симеона от 28 мая 1484 г. в качестве ответной реакции на итоги церковного собора во Флоренции 1439 г. (см. ОСП, 1983, 84), однако, уже в 1654–56 гг., во время первого визита в Россию, Патриарх Антиохийский Макарий убедил Патриарха Московского Никона с помощью доводов, взятых у святых отцов, больше не перекрещивать католиков (см.: Л. Лебедев. Русская православная церковь середины XVII века в восприятии архидьякона Павла Алеппского – Журнал Московской Патриархии, 1985, № 5. С. 72).

15. Этот же текст в Евхологионе: ОСП, 1983, р. 82 [В 1/IV].
16. ОСП, 1983, р. 290 [В1:1]; ТЕВ 6. На страницах ОСП, упоминаемых в данном докладе, обычно можно найти ссылки на основные греческие труды и книги, которые содержат этот же текст или его кодикологические варианты, которые мы опускаем из-за краткости. Вместе с тем, мы будем цитировать нынешний Требник русской церкви (ТЕВ: см. выше Примечание 11) всякий раз, когда соответствующий текст сохранился в нем.
17. ОСП, 1983, р. 292 [В1:2]; ТЕВ 9.
18. Речь, возможно, идет о молитве, распространявшейся в XIII веке монахами-иезуитами: "Господи Иисусе, сын Бога живого, помилуй меня (грешника)".
19. См. тот же текст (за исключением "молитвы Иисусовой" и второго упоминания псалмов) в качестве приготовления (10 или 15 дней) до отречения ариан: ОСП, V, 49, р. [С]: манихеев: ОСП, V, 49, р. 64 [В1/111] и сарацинов: ОСП, V, 49, р. [В1/VI].
20. Требник (3): В начале сорокадневного поста обращаемый католик исповедуется перед образованным священником, хорошо знающим Библию, который будет для него духовным отцом и который попытается также всесторонне узнать кандидата.
21. ОСП, 1983, р. 66: [В1/111:1] (см. GOA, 700): однако это является молитвой после отречения манихеев.
22. "И прочее проклинаявый бывает христианин и тако имеет (имеем) того яко некрещена христианина якови же суть христианския дети хотящаяся крестити". См. ОСП, 1983, р. 69, примечание 38, (GOA 282), [В1/11] Если новообращенный (еврей) сказал это (анафема) перед церковью, мы его делаем христианином, т. е. мы его считаем "некрещеным христианином", как и дети христиан, которые ожидают крещения". См. также: ОСП, 1983, р. 63, примечание 34), [В1/111] и ОСП, 1983, р. 65, примечание 35, (GOA 701), [В1/111 bis]: "Если еретик (манихей) сказал анафема, он становится христианином, т. е. он считается "некрещеным христианином", как и дети христиан, которые должны быть еще крещены".
23. ОСП, 1984, р. 46.
24. ОСП, 43, р. 78 et ОСП, 47, р. 339.
25. ОСП, 1984, р. 52: [В2:1]; ТЕВ 13.
26. ОСП 1978, 123 (GOR 36): VES [XII], молитва для оглашенных на вечерне древней службы "асматикос" Святой Софии, которая использовалась до XIII века; еще одно доказательство того, что в Требнике приводятся архаичные тексты.
27. PG 155, 212 ss.

28. ОСР, 1984, р. 55 [B2:2], [B2:3], [B2:4]; ТЕВ 14.
29. ОСР, 1984, р. 61 [B3]; ТЕВ 16v.
30. ОСР, 1983, р. 67.
31. ОСР, 1977, р. 70, см., в частности, стр. 90. Эта служба совершается лишь с понедельника по пятницу в недели Поста, а также Святой Недели.
32. ОСР, 1981, р. 332, см., в частности, стр. 368. Литургия Преждеосвященных Даров служилась в те же дни, что и "Тритоекти", за исключением Светлого четверга.
33. ОСР, 1984, р. 377–93 (GOA 279–281) [B4/II].
34. ОСР, 1984, р. 381.
35. ОСР, 1984, р. 394 [B4/I]; ТЕВ 17.
36. ОСР, 1984, р. 387 и р. 396 [B4/II:1]; ТЕВ 17. И ОСР, 1984, р. 388, [B4/II:2]; эта вторая молитва не сохранилась в нынешнем обряде.
37. ОСР 1978, 125: VES /XVIII/ /XIX/; /XX/ /XXI/ /XXII/. В отношении расположения комнаты мощей ("skeuophylakion") и баптистериев Святой Софии см. ОСР, 1987, р. 74. Множество топографических подробностей Требника являются лишь результатом тщательного перевода текстов Евхологиона Святой Софии.
38. В Святой Софии, в которой много баптистериев и купелей, не предусматривалось крещения ни в реках, ни в море. В России церкви, по-видимому, не располагали подлинными баптистериями и, таким образом, если они не выходили к какой-либо реке, то использовались достаточно крупные водоемы для того, чтобы взрослые могли погружаться по грудь. Славянское слово "купель" соответствует греческому "kolymbithra".
39. См. описание этой церемонии в Святой Софии: ОСР, 1985, р. 66.
40. ОСР, 1985, р. 74 et 1986, р. 147; ТЕВ 21.
41. ОСР, 1985, р. 75 et 1986, р. 150 [B5:1]; ТЕВ 22v.
42. ОСР, 1985, р. 79 et 1986, р. 153 [B5:2–I, II, III]; ТЕВ 23v.
43. ОСР, 1985, р. 84 et 1986, р. 167 [B5:3]; ТЕВ 25v.
44. См. ОСР, 1986, р. 167 о возможном смысле этого миропомазания, не носившего характер заклинания злых духов, который оно имело в Иерусалиме и на Западе и которое ему иногда придают некоторые византийские авторы.
45. Во многих службах древнего Евхологиона Константинополя (см. ОСР, 1982, р. 291, р. 297, р. 311:A4; GOA 218) имеется обряд рукоположения дьяконов-женщин; они, возможно, относились к некоторым службам в отношении женщин, как, например, данный обряд и служба причастия.
46. ОСР, 1987, р. 65; ТЕВ 26v. однако этот возглас приводится во всех службах и напечатанных молитвах до миропомазания перед крещением.
47. См. ОСР, 1987, р. 70: та же молитва и формула без "Аминь" в Евхологионе; однако см. большое количество вариантов в различных службах и напечатанных молитвах; согласно некоторым службам "Аминь" говорилось помощниками, а не тем, кто совершал службу.
48. Мы не привели здесь все подробности Требника в отношении одевания крещеного, поскольку они являются результатом последовательных и зачастую путанных поправок. В ходе нынешней службы крещеный носит благопристойную тунуку и это, по-видимому, имело место в XVII веке в России, а не в XV веке в ессалониках Евхологион не предусматривал ношения какой-либо одежды во время крещения (ни в начале второго оглашения, ни во время отречения от Сатаны). В книгах Святой Софии говорится, что после крещения-обращения в христианство новокрещенные входят в церковь в белой одежде, так же как и патриарх и другие члены духовенства: см. ОСР, 1987, р. 80 и 94.
49. См. ОСР, 1987, р. 70, 94 и, в частности, 102 об исполнении этого традиционного псалма крещения. См. ТЕВ 27.
50. ОСР, 1987, р. 79 [B5:4]; ТЕВ 28.

51. См. ОСР, 1987, р. 80.
52. См. различные описания: ОСР, 1987, р. 94.
53. Во время нынешней службы это пострижение имеет место на 8-й день после крещения: ТЕВ 33v. В древнем Евхологионе существовали обряды пострижения волос и бороды, но они не были непосредственно связаны с крещением, см. нашу следующую статью ОСР: "молитвы..." (9).
54. Только Симеон свидетельствует о существовании этого обычая: PG 155, р. 232.
55. См. ТЕВ 29. Церемония, заменяющая древнюю процессию входа в церковь.
56. Церемония, заменяющая эклезиялизацию детей спустя 40 дней после их рождения; в случае взрослых она должна иметь место в начале их оглашения. Она может также являться остатком древней службы причащения новокрещенных (см. ОСР 1987, р. 100).
57. ОСР, 1987, р. 101.
58. Что касается всего вопроса омовения после крещения и пострижения (не церковного) детей, то см. нашу следующую статью: ОСР, "Молитвы..." (9).
59. ОСР, "Молитвы..." (9) [B6:1]; ТЕВ 31.
60. ОСР, "Молитвы..." (9) [B6:3] и [B6:4a]; ТЕВ 31v.
61. См. M. Arranz, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et des tzars de Moscou*. – Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi. Studi I. Università La Sapienza. Roma, 1981, p. 407–15.
62. Барсов Е. Древнерусские документы по коронованию царей для правления в сравнении с греческими оригиналами. М., 1883, с. 63, 87–88. В отношении вызывающей сомнения историчности документа см.: Н. Покровский. Обряд коронования монархов в истории, – Церковный вестник. С-Пб. 9, V, 1896, № 19. С. 600–608 (в связи с коронованием последнего царя Николая II).
63. Другими днями крещения в Константинополе являлась суббота Святого Лазаря и Вербное воскресенье (31 марта 988 г.) и утро Святой субботы: тот факт, что в эти дни (как и в Троицын день) крещение в Святой Софии проводилось в малом баптистерии, позволяет считать, что они отводились совсем маленьким детям, что свидетельствует о меньшем их использовании для крещения князя Владимира.

РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЯРОСЛАВА МУДРОГО

Жан-Пьер Арриньон

Со смертью Владимира 15 июля 1015 г.¹ в княжеском владении Берестово, около Киева, молодое русское государство оказалось втянутым в гражданскую войну. Лишь после физического устранения его трех братьев, князей-мучеников², Бориса, Глеба и Святослава, которые в конце 1015 г. были убиты по приказу Святополка³, и последующей расправы со Святополком в 1019 г.⁴, Ярослав взял власть в свои руки, хотя и должен был разделить ее со своим братом – Мстиславом. Со смертью Мстислава в 1036 г. территория Руси вновь была объединена под властью князя Ярослава, признанного "верховным князем" Руси, столицей которой вновь стал Киев.

Что касается политики князя Ярослава в области религии, то есть вопроса данного исследования, то история запечатлела три главные его достижения:

- возведение митрополичьего Софийского собора в Киеве, "красота и слава которого не имеют себе равных ни на Севере, ни на Востоке, ни на Западе"⁵;

- создание подлинной письменной славянской культуры, которая сформировалась вокруг скриптория Софийского собора;

- создание русской церкви.

Все эти аспекты будут рассмотрены нами последовательно далее.

Возведение митрополичьего кафедрального собора в Киеве, красота которого должна была превзойти все дотоле существовавшие на Севере, на Востоке и на Западе, за исключением Юга Европы, где в Константинополе, возвышался Софийский собор, не могло быть обойдено русскими летописями. К сожалению, они содержат противоречивые данные, что приводит к расхождению во мнениях среди исследователей.

Не дебатировав о существовании деревянного Софийского собора,

предшественника здания, воздвигнутого Ярославом⁶, попытаемся все же описать тот участок, который Ярослав планировал отвести под здание храма, предназначавшегося "новому народу, сердце и разум которого были освещены господом Богом"⁷.

Если следовать Саге Эгмунда⁸, то отношения между двумя братьями – Ярославом и Мстиславом – были достаточно напряженными. Ярослав получил западную и северную части страны со столицей в Холмграде/Новгороде, а Мстислав – восточную и среднюю части – со столицей в Кенуграде/Киеве. И лишь в 1036 г., после объединения Руси под властью Ярослава, Киев вновь становится столицей единой страны. Ярослав начинает осуществлять крупномасштабные проекты городского строительства, жемчужиной которого должен был стать кафедральный собор Святой Софии Киевской.

Для строительства этого архитектурного памятника, Ярослав выбрал плоский холм, расположенный на юго-западе "города Владимира", т. е. именно там, где он одержал решающую победу над печенегами, победу, в определенном смысле освятившую место, оставшееся свободным от поселений⁹.

Строительство начинается в 1037 г., а в 1041 г. оно в основном было завершено. Окончательно же строительные работы закончились в 1045 г., а затем было начато строительство Софийского собора в Новгороде, которое велось при участии рабочих и мастеров, ранее соорудивших собор в Киеве.

Софийский собор является сооружением с 5 нефами. Это ядро составляет в плане почти квадрат размером 29,30 м X 29,50 м, общей площадью в 860 м², из которых 260 м² отведены под церковные хоры. Само центральное ядро окружено двумя рядами галерей, с трех сторон: северной, южной и западной. Все сооружение представляет из себя прямоугольник размером 54,6 м X 41,7 м, общей площадью 2,25 га¹⁰. На крестовине трансепта покоится купол, опирающийся на барабан с 12 окнами. В западной части сооружены хоры, на которых располагались члены княжеской семьи. Рядом, на возвышенном уровне по сравнению с полом хоров, расположены 2 широких зала, освещаемые светом из окон в барабанах, на которых покоятся 2 боковых купола; всего же куполов – 12.

На северной стене ансамбля были обнаружены следы внешних настенных росписей. Это показывает, что убранство в виде росписей существовало по крайней мере на некоторых частях сооружения. В основном же стенная кладка сделана таким образом, что кирпичи уложены в отделенные друг от друга ряды, а между ними в широких слоях известкового раствора розового цвета вмонтированы крупные блоки камня.

Внутреннее убранство храма резко контрастирует с внешней строгостью сооружения. Оно исключительно богато и впечатляюще. Мозаика украшает центральную апсиду, виму и весь центральный квадрат, фресками расписаны остальные части сооружения.

Входящий в храм человек видит перед собой гигантское изображение Девы-Оранты на золотом фоне конхи центральной апсиды. Благодаря своим огромным размерам (высота 5,5 м) она является центральным элементом убранства и привлекает взгляды всех входящих в собор. Будучи посредницей между земным и небесным, она олицетворяет связь между восседающим на троне Христом, изображенным в центре главного купола, и земной церковью, которую символизируют три композиции на стене центральной апсиды. На верхней из них изображены Дары, которые Христос, представленный здесь дважды, раздает апостолам, подходящим к нему с двух сторон. Первыми получают дары святой Петр, облаченный в диакру, и святой Павел. На среднем фризе изображены Отцы Церкви; на нижнем же – декоративные мотивы¹¹.

Остальная часть сооружения была покрыта фресками, большая часть из которых не сохранилась. На фресках представлены сцены из Ветхого и Нового Заветов. Северная, южная и западная стены нефов были украшены изображениями членов княжеской семьи. Толкование этих изображений всегда было спорным среди специалистов.

На западной стене, на уже не существующих фресках, известных лишь по рисункам, выполненным голландским художником А. ван Вестервельдом в 1651 г., была изображена группа из пяти лиц, идентифицированным В. Н. Лазаревым¹² в следующем порядке: в центре – восседающий на троне Христос, с левой стороны от которого – Ярослав, а с правой – Ингигерда (Ирина), рядом с которой стоят ее старший сын – Владимир Ярославич и старшая дочь – Елизавета. Процессия, включая других детей, в фресковом изображении переходит с княжеского купола на южную стену – для дочерей и на северную стену – для сыновей.

Такое расположение лиц на фреске было переосмыслено, и, как нам представляется, убедительно С. А. Высоцким¹³. Считая, что размещение изображенных на фреске лиц, предложенное В. Н. Лазаревым, означает изменение места, которое занимали князь и княгиня в византийской иконографии, этот исследователь предложил придерживаться канонов византийской иконографии располагать Ярослава с правой стороны от Христа, восседающего на троне, а его жену Ингигерду (Ирину) – с левой. Из этого следует, что их сыновья изображены на княжеском куполе с южной стороны, а дочери – на северной стене.

Каждый из двух старших сыновей Ярослава, изображенных на южной стене храма, держит свечу в левой руке. Эта деталь передает византийские традиции. Так, когда император возглавлял процессию к "Великой Церкви" константинопольской, он воздавал благодарность Господу Богу, держа свечу в руке и делая поклон к различным святым местам, которые находились по ходу шествия императорской процессии.

Так же как в русской иконографии Владимир и Ольга изображаются подобно апостольным Константину Великому и Елене. Подобное прочтение иконографической "программы", которой украшен неф Софийского собора в Киеве, полностью соответствует идеям митрополита Илариона, изложенным в "Слове о законе и благодати", которое было написано около 1050 г.¹⁴

Если строительство Софийского собора в Киеве свидетельствовало о наличии возможностей использовать значительные финансовые средства, а также привлекать к работе опытных рабочих и мастеров, под руководством известных зодчих, то концепция иконографической "программы" осуществлялась лишь компетентными церковнослужителями, знающими византийские традиции. В. Н. Лазарев справедливо предположил, что митрополит греческий Феопемт (1035–1040) и его преемник Иларион (1051–1054) были теми главными лицами, которые разработали композиции мозаичных украшений и фрески Софийского собора в Киеве; это лишний раз подтверждает необходимость символического прочтения внутреннего украшения храма.

Дева-Оранта изображена как символ "нерушимой стены"¹⁵, у которой каждый может найти защиту и помощь, а князь – спасение и победу над своими врагами. Подобно Константинополю, Киев ставился под защиту Богоматери; таким образом, он возводился в высокий ранг "городов, охраняемых Господом Богом" и утверждался как "мать городов русских" под управлением князя.

Изображение княжеской семьи на стенах центрального нефа имело целью придать святость правящей династии, в руки которой Господь Бог вложил власть. Это освящение тем более важно, потому что политическая система русского государства еще не знала в то время церемоний коронования или иных церемоний, связанных с освящением власти¹⁶.

Прочтение фресок и мозаики внутреннего убранства Софийского собора в Киеве позволяет ясно представить влияние Византии на образованных людей из окружения Ярослава, которые задумали эту иконографическую программу. Именно этой группе людей приписывается главная роль в создании русской письменной культуры, на основе священных писаний Святой Софии.

В одном из разделов "Повести временных лет" 1037 г. говорится о любви Ярослава к книгам, которые он читал и днем и ночью¹⁷. Его толкование – предмет научных дискуссий, которые по-новому освещают роль Ярослава в генезисе русской начальной письменной культуры. Ученый-лингвист Г. Дж. Лунт, глубоко проанализировавший эту часть "Повести" показал, насколько его толкование перекликается с прочтением А. А. Шахматова¹⁸ и Д. С. Лихачева¹⁹.

В результате лингвистического изучения составных частей раздела, основой которого являлись пять летописей, считавшихся

наиболее близкими к первоначальному тексту, и исходя из исторического контекста Г. Дж. Лунт предложил расценивать роль Ярослава прежде всего как стремление заполучить книги на славянском языке и сделать с них письменные копии²⁰. Если согласиться с такой интерпретацией, то из летописного текста должны исчезнуть ссылки на какие-либо действия, предпринятые Ярославом для перевода первоначальных текстов в связи с сооружением Софийского собора в Киеве. Глагол "перекладати", ни одна из форм которого не могла быть обнаружена Г. Дж. Лунтом вплоть до настоящего времени и имел функциональный смысл "перевозить из одного места в другое, ввозить"²¹. Рукописи, по-видимому, ввозились из Византийской империи.

Поэтому данный раздел "Повести" фактически воспроизводит традицию, утвердившуюся с конца XI в. и связанную с идеей Ярослава об использовании дренеславянского языка в церквях и новых монастырях путем распространения текстов на древнеславянском языке, которые ввозились из Византийской империи и переписывались в Киеве. К такому толкованию, противоречащему советской историографической традиции, следует подходить с осторожностью.

Заметим, прежде всего, что приставка "пре-" в глаголе "преклатати" свидетельствует о литературном глаголе, используемом лишь грамотным человеком. С другой стороны, использование этого глагола в значении "переводить с одного языка на другой" общепризнано среди западных славян поляков и чехов. И наконец, вспомним, что на протяжении XI в. Киевская Русь поддерживала тесные и постоянные отношения с поляками: в 1018 г. Болеславу удалось изгнать Ярослава из Киева и посадить на трон Святополка²²; в 1069 г. Болеслав II вновь вступил в Киев²³.

Связи русских и западных славян подтверждают тезис о том, что лингвистическое взаимодействие могло осуществляться между группами образованных людей из окружения князей. Это могло повлиять на использование глагола "преклатати" в значении "переводить с одного языка на другой" в ходе его заимствования от западных славян. Эту версию нельзя исключить, так как производная форма "прелэгати", используемая в рукописях Радзивилла и других рукописях, легко объяснима желанием писца стилизовать текст для простых, менее образованных людей.

И, наконец, Г. Дж. Лунт указывает, что в выражении "от грек" этноним дается в родительном падеже множественного числа; из этого следует вывод, что выражение должно означать "греческого происхождения"²⁴. Такое прочтение полностью сопоставимо со значением глагола "преклатати" – "переводить". Раздел "Повести" таким образом, следует понимать как: "они перевели (книги), привезенные из Греции, на славянский".

Об усилении восточных славян по распространению памятников письменной культуры путем производства их письменных копий,

или перевода, известно на Руси только с начала 1040 г.²⁵. То есть, это было связано с началом формирования первых епархий²⁶.

Расцвет культуры и художественного творчества в последнее десятилетие правления Ярослава обуславливался, главным образом, деятельностью, развернутой митрополитами Киевскими в лице таких выдающихся деятелей, как грек Феопемпт и его преемник – русский митрополит Иларион, удостоившийся чести быть названным "книжником", то есть образованным человеком. Этот титул подразумевал знание греческого языка. Следует отметить, что грамотные люди из окружения Ярослава – инициаторы религиозной и культурной политики князя, находились под сильным влиянием греческой культуры Константинополя. Создание письменных памятников в Софийском соборе в Киеве в виде переписанных копий или переводов вписывалось в политическую деятельность Ярослава, направленную на укрепление основ молодой русской церкви, а в более широком смысле слова – на возрождение человеческого достоинства, которое в то время доминировало в Константинополе и служило питательной основой священнослужителей, отправлявшихся в Россию.

Следует также кратко рассмотреть такой аспект религиозной политики Ярослава, как создание и организация первых русских епархий.

В "Notitia episcopatum" Афинского кодекса № 1371, документе, датированном А. Поппэ до 1165 г., митрополия Великой Руси фигурирует на 62-м месте и в нем приводится список 11 епископатов, подчиненных митрополиту Киевскому. Лишь один из них – епископат Белгородский – был основан в правление кн. Владимира митрополитом Иоанном I, приблизительно в 1000 году²⁷. Три других епископата – Новгородский, Черниговский и Каневский – были учреждены позже, при правлении Ярослава митрополитом Феопемптом.

Новгород, второй крупнейший город Руси после Киева, был важным экономическим центром Севера, воротами в Прибалтику и находился на северной оконечности "пути из варяг в греки"²⁸. Ввиду этого, контроль над этим городом для киевских князей представлял особую важность: обычно, по традиции, они сажали на правление в Новгород своих старших сыновей²⁹. Население этого города, славянское, угро-финское и скандинавское по своему происхождению, проповедовало идолопоклонничество. Отсутствие священнослужителей во время событий 1018 г. позволяет сделать вывод, что к этому времени в Новгороде еще не было своей епархии. Первое упоминание о епархии появляется после посвящения Луки Жидяты в 1036 г. на епархию³⁰.

Еще труднее установить дату учреждения черниговской епархии из-за почти полного отсутствия письменных документов. Архео-

логические изыскания позволяют предположить, что эта епархия была создана между 1036 г. и 1060 гг.³¹.

Что касается Каневско-Юрьевской епархии, то ее создание А. Поппэ датирует временем после 1036 г. и решающей победы Ярослава над печенегами³². Создание Каневско-Юрьевской епархии завершает деятельность митрополита Феопемпта. Поставленная им цель состояла в установлении контроля церкви над "путем из варяг в греки"; эта цель была достигнута в конце периода правления князя Ярослава. Не может не удивлять та медлительность, с которой создавалась сеть епархий на Руси. Эта медлительность, по-видимому, объяснялась сопротивлением сторонников идолопоклонства среди славян, а также свидетельствовала о слабости средств, которыми располагал митрополит Киевский для "продвижения" церкви вглубь страны, особенно если учитывать то, что территория самых незначительных епархий во много раз превышала многие митрополии Константинопольской церкви.

Вместе с созданием сети епархий распространялось византийское право в переводе со староболгарского сборника текстов канонического права, известного под названием "Синтагма в 14 названиях"³³. Русская церковь, таким образом, располагала каноническим правом, позволявшим ей не только решать вопросы семейного и брачного права, но и определять характер отношений между церковью и государством, на основе необходимой "Symphonia" разделения властей, что должно было гарантировать "taxis" (или порядок и мир)³⁴.

Если князю Владимиру принадлежит честь первопроходца, посеявшего семена святого крещения на Земле русской, то Ярославу принадлежит честь быть первым жнецом, собравшим урожай на этой же земле. При поддержке и помощи таких митрополитов-книжников, как Феопемпт и Иларион, Ярослав смог воздвигнуть столичный кафедральный собор, не имевший себе аналогов в Северной Европе. Киев утвердился не только в качестве "матери городов русских", но и как главный аванпост дальнейшего продвижения христианства на Восток, что позволило охватить христианством восточных славян. Создание письменных памятников в Софийском соборе неразрывно с решающей ролью новой митрополии, первых киевских мирополитов, которые были сторонниками константинопольского возрождения. Именно в соборе делались копии с литургических сборников на славянском языке, доставлявшиеся из Византийской империи, выполнялись переводы оригинальных греческих текстов, которые были привезены на Русь теми же митрополитами.

Вступление России в Византийскую ойкумену и принятие византийского канонического права открывало перед священнослужителями возможность активного преобразования общества в общество христианское. Этот процесс оказался длительным. Что

касается династии Рюриковичей, то она получила такой тип политической идеологии, который должен был оказать ей помощь в объединении русских племен вокруг правившего в Киеве князя. Неудивительно, что князь сумел начать и успешно завершить объединительную политику, за что был назван "мудрым". Примечательно, что именно митрополит Иларион был первым, кто решился сравнить Ярослава с царем Соломоном!

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку", – Краткие сообщения Института славяноведения, 1963, № 37. С. 72.
2. Lllienfeld F. von. Die ältesten russischen Heiligenlegenden. Studien zu den Anfängen der russischen Hagiographie und ihr Verhältnis zum byzantinischen Beispiel. – Aus der byzantinischen Arbeit der DDK. Bd. 1, 1957. P. 237–271.
3. См.: Fennell J. et Stokes A. Early Russian Literature. London, 1974. P. 13.
4. Рапов О. М. Княжеские владения на Руси в X – перв. половине XIII вв. М., 1977. С. 35–36.
5. Müller L. Des Metropolitens Ilarion Hobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekemtnis. Wiesbaden, 1962. P. 123. и Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. С. 97.
6. Poppe A. The Building of the Church of St. Sophia in Kiev. – Journal of Medieval History, 1981, № 7. P. 15–66.
7. Повесть временных лет. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы XI – начало XII века. М., 1978. С. 138. (далее – ПВЛ).
8. Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. // Материалы и исследования. М., 1978. С. 3.
9. ПВЛ. С. 164.
10. Каргер Н. К. Древний Киев. Т. II. М., 1961. С. 98–206; Раппопорт П. А. Русская архитектура: X–XIII вв. // Археология СССР. Свод археологических источников, 1982. ЕЛ-47. С. 11–13, № 10.
11. Лазарев В. Н. Взгляд на искусство Руси до монгольского нашествия. Т. I. Архитектура Киева, Чернигова, Полоцка и Смоленска в X–XI и XII вв.; Т. II – Система настенного убранства Софийского собора. – Cahiers de Civilisation médiévale, 1970, № 3. P. 196–208; 1971, № 3. P. 221–238.
12. Лазарев В. Н. Новые данные о мозаиках и фресках Софии Киевской. Групповой портрет семейства Ярослава // Византийский временник, 1959, № 15. С. 151.
13. Висоцький С. А. Про що розповіли давні стіни. Киев, 1978. С. 55–101.
14. Arrignon J. P. Remarques sur le titre de Kagan attribué aux princes russes d'après les sources occidentales et russes des IX–XI S., – Recueil de l'institut d'études byzantines, XXIII, Belgrade. 1984. P. 63–71.
15. Mango C. The Homelies of Photios, Patriarch of Constantinople. Cambridge, 1958. P. 102.
16. Poppe A. Le prince et l'Eglise en Russie de Kiev depuis la fin de X S. jusqu'au début du XII S., – Acta Poloniae Historica, XX, 1969. P. 112–113.
17. ПВЛ. С. 166.
18. Шахматов А. А. Повесть временных лет. Прага, 1916. С. 38.
19. ПВЛ. С. 167.
20. Lunt H. G. On interpreting the Russian Primary Chronicle; the Year 1037. – The Slavonic and East European Journal, 32, 1988. P. 1–11.

21. Ibid. P. 1–11.
22. ПВЛ. С. 156–158.
23. ПВЛ. С. 186.
24. Lunt H. G. Op. cit. P. 5–6.
25. Ibid. P. 7.
26. Poppe A. L'organisation diocésaine de la Russie aux XI–XII S., – *Byzantion*, 40, 1971. P. 165–217; Arrignon J. P. La chaire métropolitaine de Kiev des origines à 1240. Lille, 1986. P. 214–250.
27. Poppe A. L'organisation. P. 172–174; Arrignon J. P. Op. cit. P. 217–218.
28. Porphyrogenitus Constantine. De Administrando Imperio. Trad. par Jehkins R. et éd. par Moravcsik G. Washington, 1967. P. 57–63.
29. Рапов О. М. см. прим. 4.
30. Poppe A. Op. cit. P. 174–184; Arrignon J. P. Op. cit. P. 218–211.
31. Ibid. P. 177–184 et Ibid. P. 222–223.
32. Ibid. P. 201–205 et Ibid. P. 237–239.
33. Poppe A. Le prince et l'Eglise en Russie de Kiev depuis la fin du X S. jusqu'au début du XII S. – *Acta Poloniae Historica*, XX, 1969. P. 107–109.
34. AHRWeiler H. L'ideologie politique de l'empire byzantin. Paris, 1975. P. 129–147.

КРЕЩЕНИЕ РУСИ

КАК ТЕМА МЕЖДУНАРОДНОГО

ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Владимир Водофф

История введения христианства в Киевской Руси содержит в себе массу невыясненных вопросов. Среди вопросов, на которые даже сегодня даются гипотетические ответы, можно выделить: "первое крещение русских", засвидетельствованное патриархом Фотием в середине IX в.; обстоятельства и точная дата крещения княжны Ольги; сведения о крещении князя Владимира и его народа; начало церковной организации в стране и другие. Попытаемся же в данном историографическом очерке рассмотреть два последние вопроса.

В начале современной эпохи историография крещения Руси ограничивается рамками идеологических конфликтов, порожденных контрреформой в Польско-Литовском государстве. Прежде всего можно выделить две работы, в которых в широком европейском контексте рассматривается роль римской церкви в начале русского христианства, и, одновременно, роль константинопольского патриарха: "Obrota jednosci serkiewnej" Леона Кревца (Вильна, 1617) и "Palinodija" Захария Копыстенского (1621)¹. На Западе одна из первых попыток исторического общения была предпринята кардиналом Цезарем Барониусом, который в труде "Annales ecclesiastici" затронул вопрос крещения Руси и выдвинул, на основе греческих источников, положение о том, что оно произошло в середине IX в., то есть задолго до разрыва между Римом и Константинополем, датируемого в то время общепринятой, хотя и спорной датой – 1054 г. С другой стороны, автор включил в свое исследование всех восточных славян; как украинцев и белоруссов, живших в Речи Посполитой, так и московских жителей (русских)².

С начала XIX в. появляются историки церкви, главным образом – иерархи: Евгений Болховитинов, Амвросий Орнатский, Филарет Гумилевский и Макарий Булгаков³. В своем большинстве эти ученые люди приняли версию событий, излагаемую в русских источни-

ках, и тем самым продолжили историографическую традицию, установившуюся в Киеве с середины XI в. Высшее развитие этих исследований в начале XX в. принадлежало Е. Голубинскому, который опубликовал непревзойденное, общее, критически выдержанное, описание событий, ни в чем не уступающее работам историков немецкой или французской школ⁴. Как и его предшественники, Голубинский в основном использовал такие русские источники, как "Повесть временных лет", "Память и похвала Иакова Мниха", "Слово о законе и благодати" будущего митрополита Илариона и Житие первых русских святых – Бориса и Глеба. Одним из первых он провел критический анализ ряда свидетельств "Повести временных лет", показав маловероятность крещения Владимира в Корсуни; им предложена хронология событий, которая в общих чертах принимается и ныне, а именно: крещение Владимира – в 987 г. и взятие Корсуни – 989 г. Голубинский коснулся также вопроса о юридическом положении молодой русской церкви, хотя и не сделал четких выводов. Признавая зависимость русской митрополии от Константинополя, он вместе с тем не исключал того, что вначале русская церковь смогла добиться признания своего независимого статуса⁵.

Русская филологическая и историческая школы неизменно придерживались этой ориентации. Изучение истории текста "Повести", выполненное А. А. Шахматовым и его учениками, и, в частности, факта упоминания в ней греческого митрополита Феопемпта под 1039 годом, позволили М. Д. Приселкову сделать вывод о том, что русская церковь вначале якобы была подчинена верховной власти болгаро-македонского архиепископа Охрида⁶.

Это направление, связанное с изучением описательных русских источников, было продолжено в СССР после революции 1917 г. Не уделяя большого внимания опубликованным изданиям или переводам на современный русский язык, можно было бы выделить интересное положение академика Д. С. Лихачева⁷ о существовании в середине XI в. первой истории русского христианства, фрагменты которой донесла до нас "Повесть временных лет". Также и другие русские письменные источники стали предметом критических исследований или изданий. Среди них выделим "Память и похвалу" А. А. Зимина и недавно опубликованное "Слово о законе и благодати" А. М. Молдована⁸. Критическое издание "Слова о законе и благодати" было подготовлено немецким ученым Лудольфом Мюллером⁹. Именно благодаря Мюллеру были переизданы документы о житии Бориса и Глеба и критические исследования по ним¹⁰. Можно только сожалеть, что эти зарубежные научные работы не фигурируют в учебниках и антологиях, опубликованных в СССР¹¹.

Среди исследований русских источников, проведенных в последние годы, особое место принадлежит работам Я. Н. Щапова. В них рассматриваются юридические и канонические документы русской церкви домонгольского периода: княжеские уставы, а

именно, документы, приписываемые Владимиру и Ярославу, переведенные с греческого языка компиляции (Кормчая книга). Эти работы не только означали новое издание некоторых источников, но и позволили уточнить многие моменты истории русской церкви, воссоздать те условия, в которых рождались и развивались некоторые легенды о начале русского христианства¹²

Естественно, что именно советская наука получила многочисленные новые сведения о первых христианских архитектурных памятниках, их убранстве и надписях. В самом Киеве было много сделано в области археологии М. К. Каргером и его сотрудниками, в области эпиграфии – С. А. Высоцким. Превосходный отчет о результатах работы, выполненной археологами в различных центрах городских поселений, был сделан П. А. Раппопортом¹³. Вместе с тем, использование данных сведений и их сопоставление с русскими или иностранными письменными источниками в целом принадлежит историку Анджею Поппэ. Именно он, на основе истории первых религиозных сооружений в Киеве (Десятинная церковь, соборы Святой Софии Владимира и Ярослава) и в Новгороде (два собора Святой Софии) получил более достоверные сведения об истории возникновения русской церкви¹⁴.

Возобновив работы, предпринятые в начале века Н. П. Лихачевым в Новгороде, В. Л. Янин в качестве археолога продолжает в наше время поиски в земле свинцовых булл, обеспечивает их публикацию и дает просопографические толкования как в отношении князей, так и иерархов. Эти исследования осуществляются в тесной связи со специалистами по византийской сфрагистике, в частности с Витальеном Лоренсом.

Именно толкование событий крещения Руси стало предметом международных исследований. В русле собственных конфессиональных представлений различные авторы формулируют разнонаправленные положения в отношении происхождения русского христианства, конкретной роли в крещении Руси различных центров современного христианства и канонического положения русской церкви. Положение о независимости ее отстаивалось в 1950 г. Н. Зерновым. До этого Н. де Баумгартен и М. Жужи пытались найти в русской церкви римские начала, в то время как А. М. Амман приписывал евангелизацию страны епископам-миссионерам. Совсем недавно М. Чубатый предпринял неловкие попытки отделить русскую церковь X–XI веков от Константинополя. Другие исследователи, ввиду молчания русских источников по поводу церковной иерархии в эпоху Владимира, начали искать ее в Крыму, присоединяя русскую церковь либо к архиепископству Тмутаракани (Г. Вернадский), либо к церковному центру в Херсоне (Фр. Дворник). Наконец, даже среди историков, которые признают существование русской церковной провинции, зависящей от Константинополя, некоторые, основываясь на восстановлении "митрополии", которая якобы

существовала в Переяславле, высказали мнение о расположении в этом городе первой резиденции примаса русской церкви.

Эти различные положения вполне обоснованно критиковались Лудольфом Мюллером¹⁵, начиная с момента, когда другие специалисты, в частности В. Лорен и Э. Хонигманн, включили в обсуждение новые элементы, заимствованные в нерусских источниках: свидетельства арабского историка-христианина Яхия Антиоха, современника событий, или немецкого летописца Дитмара фон Мерзбурга, который творил спустя несколько лет после смерти Владимира (1015), свидетельства греческих "Notitiae episcopatum" XI–XII веков, переизданные недавно во Франции Ж. Даррузесом, свидетельства византийского историка церкви Никифора Каллистра Ксанфопула, который творил в XIV в., но использовал более древние источники. Эти исследования позволили не только установить достоверно, что Русь получила христианство и церковные структуры от Византии (что соответствует историческим условиям, в которых проходили события 987–989 гг.), но даже уточнить некоторые подробности истории первого периода русского христианства. Личность главы русской церкви в начале XI в. – митрополита Иоанна – можно с определенной уверенностью установить на основе текстов Жития Бориса и Глеба и буллы, обнаруженной В. Лореном в Думбартон-Оксе в Вашингтоне. Предшественником Иоанна по-видимому был Феофилакт, бывший митрополит Севастии в Армении. Постоянным местом проживания этих первых митрополитов Руси по-видимому был Киев. Как и большинство их коллег, осуществлявших пасторскую службу в стране варваров, эти духовные лица официально не присоединяли к своему титулу название своей митрополии. На основе всех этих фактов выводы, которые на сегодняшний день являются бесспорными, были сделаны польским историком Анджеем Поппэ в его диссертации (1968 г.) и в серии статей, которые недавно вышли отдельным сборником¹⁶. Тема христианизации Руси почти в это же время в более широком контексте была рассмотрена в книге Д. Оболенского "The Byzantine Commonwealth" (Византийское сообщество)¹⁷.

В исследовании А. Поппэ, которое вышло в свет в 1976 г. ему удалось совместить на первый взгляд противоречивые сведения, взятые из русских источников, о месте и дате крещения Владимира, а также жителей Киева. С этой целью он рассмотрел эти события в их византийском контексте: подавление восстаний малоазийской знати во главе с Вардой Фокой и Вардой Склиром в 987–989 гг. Особо подчеркнув тот факт, что дружины варягов, посланные Владимиром, участвовали в этом событии, польский историк высказал следующую гипотезу "обращения Руси в христианство": с 987 г. византийские императоры обращались с просьбами к киевскому князю об оказании военной помощи, предлагая в обмен на нее руку их сестры Анны при том условии, что Владимир примет христианст-

во, что произошло примерно 1 января 988 г. Весной в Киев прибыла невеста Владимира и вскоре после их брака Владимир приступил к массовому крещению жителей Киева, затем он отправился в военный поход в Крым, с тем чтобы отнять у императора город Корсунь, который якобы был оплотом части восставших (989 г.); из этого военного похода Владимир привез литургические предметы, священные книги, а также он взял с собой в Киев священников, которые вместе со священниками свиты Порфиригенета содействовали развитию христианского культа в Киеве. Основываясь на тексте, который условно называют "Корсунское сказание", согласно которому именно в этом городе Владимир принял крещение, В. Оболенский выдвигает гипотезу, что в 987 г. в Киеве Владимир прошел лишь через первый обряд христианского посвящения *prima signatio*, принятый у скандинавов, но который, по-видимому, отсутствовал в Византии¹⁹. Поэтому из всех выдвинутых гипотез, гипотеза А. Поппэ представляется наиболее вероятной.

В целом в настоящее время принято считать, что русское христианство ведет свое начало от Византии, несмотря на то, что по мнению некоторых, положение русской церкви до 1037 г. оставалось неопределенным²⁰. Однако конкретные доводы, выдвигавшиеся В. Лореном и Е. Хонигманном до сих пор не принимаются во внимание в некоторых публикациях. Так, например, в сборнике "Введение христианства на Руси", который вышел в связи с празднованием тысячелетия обращения Руси, духовное подчинение Киева Константинополю признается либо косвенно, либо, наоборот, на основе того факта, что зависимость от Рима представляется невозможной. В одном исследовании этого сборника хронология, разработанная А. Поппэ, ставится под сомнение, хотя его труд не рассматривается²¹.

Если после такого краткого, неглубокого и неполного анализа работ, посвященных истории "обращения Руси" попытаться сформулировать некоторые общие замечания, то прежде всего следует с удовлетворением отметить важные успехи, достигнутые во всех областях, благодаря участию ученых различных стран, и что очень важно – участию различных специалистов. К сожалению, библиографические сведения, которые мы только что рассмотрели, не всегда распространяются удовлетворительным образом. Позвольте напомнить о трудностях, которые возникли на пути издания журнала "Russia Mediaevalis", в котором была поставлена эта цель! Тем не менее есть основания надеяться на улучшение: во время дискуссии о перестройке в области исторических наук, отчет о которой был недавно опубликован в московском журнале "Вопросы истории", один из выступавших – И. Я. Фроянов, выразил сожаление, что "советская историческая наука неправомерно оторвана от мировой исторической науки"²². Будем надеяться, что этот призыв к беспрепятственному распространению всевозможной библиографической

информации будет услышан и не только в СССР: библиотеки Москвы и Ленинграда – не единственные места, в которых не хватает иностранных изданий... Важнейшая организация мира, занимающаяся вопросами культуры, является идеальным местом, откуда должен прозвучать призыв ко всем, от кого зависит материальное состояние нашего общества. Празднование тысячелетия введения христианства на Руси является важным этапом организации плодотворной международной научной деятельности по истории Восточной Европы. Этим пожеланием я заканчиваю свое выступление.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Antoine Martel. *La langue polonaise dans les pays ruthènes*. Lille, 1938, p. 137–138. (Труды и памятные записки Лилльского университета, новая серия: право и литература, XX в.).
2. Giovanna Brogi-Bercoff. "The History of Chrisitan Rus" in the *Annales ecclesiastici* by Caesar Baronius. – *Harvard Ukrainian Studies*. (Материалы сипозиума, состоявшегося в Равене, апрель 1988 г.), в печати.
3. См.: Очерки истории исторической науки в СССР. Т. 1. М., 1955. С. 169–244, 273. См. серию материалов по этим историкам А. В. Карташова. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. Париж, 1959. С. 12–31. Удивительно, что в этом очерке упоминается личность митрополита Макария Булгакова, в то время, как его вклад в историю церкви полностью игнорируется. См.: Łakas Weichenrieder. *Grands théologiens. – La Sainte Russie*. Paris, 1989, p. 131.
4. См.: Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1. М., 1901–1904. В 2-х томах.
5. См. также: Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 163, 267–270.
6. См.: Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. Спб., 1913.
7. См.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурное историческое значение. М., 1947. С. 58–75. Примечания. (Материалы симпозиума, состоявшегося в Равене, апрель 1988), в печати.
8. См.: Зимин А. А. Память и похвала Владимиру Иакова Мниха // Краткие сообщения Института славяноведения. XXXVII, 1963. С. 66–75. Молдован А. М. "Слово о Законе и благодати" Иларнона. Киев, 1984.
9. Müller L. *Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*. Wiesbaden, 1962 (Slavistische Studienbücher, II) дополненное: *Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropolitens Ilarion. – Russia Mediaevalis*, II, 1975, p. 3–91; Laurent V. *Aux origines de l'Eglise russe H'établissement de la hiérarchie byzantine. – Echos d'Orient*, XXXVIII, 1939, p. 279–295; Honigmann E. *Studies in Slavic Church History. A. The Fondation of the Rus'sian Metropolitan Church according to Greek Sources. – Byzantion*, XVII, 1944–1945, p. 128–162.
10. *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb*, hggb. von L. Müller. München, 1967, в которой можно найти информацию о предыдущих работах этого автора; однако тезисы Лудольфа Мюллера были поставлены под сомнение Анджеем Поппэ в "La naissance du culte de Boris et Gleb". – *Cahiers de civilisation médiévale*, XXIV, 1981, p. 29–53.
11. См. напр. пособие: История русской литературы X–XVII вв. (под ред. Д. С. Лихачева). М., 1980. А также различные тома серии "Памятники древнерусской ли-

тературы”, которая выходит с 1978 г.

12. Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972.; Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. М., 1978; Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв., под ред. Шапова Я. Н. М., 1976.
13. См.: Каргер М. К. Древний Киев. Т. 2. Киев, 1961; Высоцкий С. М. Древнерусские надписи Софии Киевской, XI–XIV вв., Т. 1. Киев, 1966; Средневековые надписи Софии Киевской по материалам граффити XI–XVII вв. Киев, 1976; Раппопорт П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982 (Археология СССР. Свод археологических источников. Е. 1–47).
14. Poppe A. The Building of the Church of St. Sophia in Kiev. – *Journal of Medieval History*, VII, 1981, p. 15–66.
15. Müller L. Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Cologne, 1959 (Osteuropa und der deutsche Osten, Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen, III, 6).
16. Poppe A. Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku. Varsovie, 1968 (Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego, XXVI); The Rise of Christian Russia. London, 1982. См. в частности статью: The Original Status of the Old-Russian Church. – *Acta Poloniae historica*, XXXIX, 1979, p. 5–45; для изданий *Notitiae* добавить: Darrouzès S. *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*. Paris, 1981 (*Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I). Некоторые из опубликованных документов подтверждают гипотезы, сформулированные польским историком.
17. Obolensky D. *The Byzantine Commonwealth, 500–1453*. London, 1971. В этом издании содержатся сведения о других статьях этого автора.
18. Poppe A. The Political Background to the Baptism of Rus. *Byzantine – Russian Relations between 986–989*. – *Dumbarton Oaks Papers*, XXX, 1976, p. 197–244. Перепечатано в вышеупомянутом сборнике № 11.
19. Obolensky D. *Op. cit.*, p. 195–196; Poppe A. *The Political Background...* p. 199, n. 5.
20. Poppe A. *The Original Status...* p. 11, n. 14.
21. Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 86, 22–23, 51, 71.
22. Вопросы истории. 1988, № 3. С. 15.

Часть вторая

ХРИСТИАНСТВО

ИСКУССТВО И КУЛЬТУРА

МАКЕДОНИЯ

СЕРБИЯ

И СРЕДНЕВЕКОВОЕ ИСКУССТВО НА РУСИ

Цветан Грозданов

Южнославянско-русские отношения в искусстве, прежде всего в орнаментике и украшении написанных кириллицей книг, стали предметом изучения еще в конце XIX в., после выхода в свет альбома В. Стасова о славянском и ориенталистическом орнаменте. Интерес к этому вопросу вызван был не только сходством южнославянских и русских орнаментов XI–XIV вв. но и объяснением некоторых исторических и культурно-исторических отношений, которых мы коснемся в нашем очерке вскользь.

Общепринятое мнение о том, что славянские богослужебные книги после принятия христианства на Руси были получены из Охрида и Преслава разделяется всеми теми, кто изучает орнаментiku и миниатюры русских рукописей, начиная с XI в. Точка зрения о том, что Русь приняла христианство от Рима, отстаиваемая Н. Баумгартенем и М. Жюжи, совершенно справедливо оспаривается в историографии. Иной тезис, а именно, что Русь приняла христианство от Византии и была подчинена Царьградской патриархии, откуда поставлялись греческие митрополиты, выдвигают в наше время Е. Хонигман и Г. Острогорский. На основании критического исследования первоисточников они считают византийскую связь с принятием христианства бесспорной. Однако еще в 1913 г. М. Д. Приселков высказал мнение, что церковная организация в Киевской Руси была установлена при содействии патриарха Охрида времен Самуила. И хотя эта гипотеза натолкнулась на сопротивление вышеупомянутых авторов, она нашла поддержку А. В. Карташева и В. А. Мошина. Выдающийся исследователь данного вопроса А. В. Соловьев указывает на отсутствие достаточных сведений о деятельности русских митрополитов, прежде всего Киевского и Новгородского до 1037 г., что действительно затрудняет понимание вопроса организации русской церковной иерархии перед принятием христианства. Интересно отметить, что именно в 1037 г. скончался глава Охрид-

ской церкви архиепископ Иоанн, славянин по происхождению, и что его место занял грек Лев (Леон).

Наряду с филологической зависимостью "русской" книги XI в. от Охридской и Преславской школ, более серьезного рассмотрения заслуживает стиль их миниатюр. Речь идет об украшении Остромирова Евангелия 1056–57 гг., Изборника Святослава 1073 г. К этой же стилистической группе относится и Евангелие Мстислава 1113–1117 годов. Доминирующим художественным слоем в этих рукописях, особенно в их заставках, является знаменитый цветнолистный-старовизантийский стиль, представляющий собой рамку, с помещенными в ней фигурами. Фантастические элементы, чуждые царьградскому придворному кругу, но преобладающие в искусстве южных славян и Руси XII в. обнаруживаются в инициалах Остромирова Евангелия. Сложилось неправомерное утверждение о том, что стиль заставок в перечисленных рукописях по своему происхождению связан со скрипториями царя Симеона в г. Преславле, с литературной школой Климента и со временем правления Самуила, чьи образцы использовались в скрипториях Киева и Новгорода. Это мнение отстаивает В. А. Мошин, и, как ни странно, А. Грабар – большой знаток европейской миниатюры того времени. Так, В. А. Мошин утверждает, что по русским образцам иллюстрации XI в. можно определить стиль и характер орнамента кирилловских книг при дворе царей Симеона и Самуила, которые не сохранились до нашего времени. В основе такого мнения – преимущественно филолого-исторические аргументы.

Следует отметить, что цветнолистный стиль в царьградских скрипториях конца X и начала XI веков различен, и это общеизвестный факт в истории искусства. Именно поэтому Преславская школа Бориса и Симеона, а также Климентовская Охридская школа до правления Самуила не могли играть существенной роли в цветнолистном стиле русских миниатюр, поскольку эти школы не знали подобного стиля. Преславская школа, достигшая своего расцвета в начале X в., не могла позаимствовать цветнолистный стиль из Царьграда, так как этот стиль там еще не был оформлен.

Ни представительная рукопись Охридского литературного круга времени царя Самуила, ни Асеманиево Евангелие, написанное глаголицей, не дают указаний относительно элементов цветнолистного орнамента. Напротив, в орнаменте Асеманиева Евангелия отсутствуют характерные византийские черты; он опирается на компоненты Кирилло-Мефодиевской традиции, которые в свою очередь основываются на западных предроманских образцах. Следует подчеркнуть, что сохранившийся инициал в Новгородских листах, гораздо скромнее сложных инициалов Остромирова Евангелия и в художественном отношении не является копией Новгородских листов. Вместе с тем, развитый цветнолистный стиль присутствует в мозаиках ц. Софии Киевской, а позднее, после 1037 г. в мозаиках

Михайловской церкви в Киеве, чья зависимость от царьградских мастеров общеизвестна. Несомненно, что появление цветнолистного стиля в русском искусстве с середины XI до начала XIII в. основывалось на изучении константинопольской художественной традиции того времени. В конце XI в. цветнолистная орнаментика достигла наивысшего развития в Царьграде, и распространилась на охридское искусство в период после падения Самуила.

В художественном украшении кирилловских книг XII в. наблюдается новая фаза, к которой уже длительное время приковано внимание науки. В южнославянских и русских кириллоавских рукописях, в инициалах и заставках значительное место занимает терратологический орнамент. Эта прогрессивная фаза в орнаментике XIII в. называется согласно Щепкину – “техническая терратология”, что в действительности совпадает с геометрическим стилем рисунков и заставок нового вида. “Техническая терратология” особенно выразительна в украшении книг XIII в. в Македонии, Сербии, Болгарии и славянских монастырях Афона; на Руси же она достигает высшего развития в искусстве Новгорода в XIII–XIV вв. И хотя существует определенная специфика в развитии терратологических орнаментов в южнославянской среде и на Руси, тем не менее в них много общих элементов, которые указывают на их взаимосвязь. Яркими представителями старой, народной терратологии являются македонские образцы – Апостол из Слепче (№ 101, Гос. библ. им. Ленина), Хиландарский Паремийник В. Григоровича (№ 1685, Гос. библ. им. Ленина), Триодь из Югославской Академии ремесла и искусства, относящаяся к XII в., затем сербский Хиландарский Паремийник (№ 313) и Феодор Студит из Хиландара (№ 387). Что касается русских рукописей, то больше всего терратологических элементов в Добриловом Евангелии 1164 г. и более раннем Юрьевском Евангелии 1120–1128 гг. Исключительно ценное и высокохудожественное сербское Мирославо евангелие конца XII в. В древнерусских рукописях XII в., в отличие от вышеупомянутых южнославянских образцов, присутствует тектоническая твердость инициалов, указывающая на их византийское происхождение.

Дискуссия о первом появлении “технической терратологии” в науке берет начало от изучения Охридской Болонской Псалтыри, созданной в правление царя Ивана Асеня II (1218–1241), сербского хиландарского Шестоднева Иоанна Екзарха (из Исторического музея г. Москвы), а позже Драгановской Минеи, Радомировой Псалтыри, Хиландарского Евангелия № 12 и других южнославянских рукописей. На Руси воплощением этого стиля является Евангелие (Гос. библ. им. Ленина № 104) первой половины XIII в. и Новгородское Евангелие (Гос. библ. им. Ленина № 105) ок. 1270 г.

Сходство орнаментов этих книг, написанных кириллицей, бесспорно, тем не менее продолжаются дискуссии по вопросу появления терратологических элементов в XII и XIII вв. и их происхожде-

ния. Исследователи Ф. Буслаев, Н. Кондаков и В. Щепкин склоняются в пользу влияния на византийский стиль и греческие рукописи христианского восточного искусства, содержащего терратологические элементы. Терратологическая волна на Русь докатилась из южнославянских земель и там пережила эволюцию под влиянием местного русского искусства.

В предвоенный период исследователь В. Борн опубликовал значительный научный труд, в котором высказал мнение о скандинавском влиянии на появление русской терратологии. Согласно его интерпретации, "техническая терратология" на Балканы проникла с русскими рукописями, хронологически она предшествовала македонским образцам такого типа. И хотя мнение Борна не было поддержано другими, оно все же способствовало дальнейшей разработанности критериев в изучении славянской терратологии. Напомним, что В. Мошин защищает византийские и южнославянские основы русской иллюминации и орнаментики в самом начале, в XI и XII вв. Вместе с тем он считает, что возникновение "технической терратологии" в южнославянской среде в XIII в. произошло под русским влиянием. Крупный знаток этой проблемы С. Радойчиц подчеркивает огромное значение южноитальянских романских скрипториев в жизни южнославянской фантастической терратологии.

Завершая обзор о терратологии кирилловских рукописей на Руси, в Македонии, Сербии и Болгарии, следует подчеркнуть факт их родственности и тесной связи, существования идентичных форм и способов художественной обработки, что свидетельствует об их взаимосвязи. В то же время хорошо различима определенная специфика в орнаменте рукописей, написанных кириллицей, в зависимости от местных условий в той или иной славянской среде. Имелись общие пункты перекрещивания, прежде всего в культурной традиции Афона, в славянских монастырях Зографе, св. Пантелеймоне и Хиландаре, где мог обрабатываться поток различных мотивов, стилистических течений и понятий в украшении книг. Вопрос об истоках терратологии в книгах, написанных кириллицей в славянском мире и за его пределами требует своего изучения, особенно в связи с Византией и западными рукописями дороманского периода, которые предшествуют появлению собственно славянской терратологии.

Иной характер носят параллели в области монументальной живописи Македонии и Руси XI в.

Прежде всего мы должны указать на сходство тематического материала двух софийских кафедральных соборов Охрида и Киева. В нижней зоне алтаря, в апсидах Охридского и Киевского соборов изображены фронтальные фигуры Отцов Церкви, начиная со св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста, св. Григория Богослова, св. Афанасия Александрийского и т. д.; здесь же представлены дьяконы, наиболее известные в христианской истории. В другой

зоне соборов присутствует весьма необычная Евхаристия, особый вариант причащения апостолов. Вспомним Деисус, поставленный одинаково в двух церквях, под триумфальными арками в алтаре, в одном и том же иконографическом изводе.

Большой интерес вызывает расчистка живописи на хорах в ц. Софии Киевской, чьи фрески датируются 1061–1067 гг. Здесь изображены 4 композиции: "Жертвоприношение Авраамово", "Готеприимство Авраамово", "Встреча Авраамом трех странников" и "Три отрока в печи огненной". Такие же композиции обнаружены в живописи главного алтаря ц. Софии Охридской, вместе с тремя другими литургическими сюжетами.

Известно, что Авраам и Исаак в средневековой богословской литературе трактуются как ветхозаветные прообразы таинства Евхаристии. Авраам, приносящий в жертву сына Исаака, трактуется как Бог-Отец, который жертвует Иисусом-Христом. Композиция "Три отрока в печи огненной" продолжает тему "Страстей" Страдания, Жертвоприношения и Воскресения, как основных догм христианства. Художественные ансамбли Киевского и Охридского кафедральных соборов помимо тематических имеют и стилистические совпадения. Мозаики на Руси и фрески в Македонии строги, тяжелы и изобилуют свето-теневыми контрастами. Они могут быть отнесены к кругу мастерских, где писали для придворной среды и где характерным был эллинистический вид фигур, элегантность и отменное качество.

Отмечая близость двух грандиозных ансамблей, мы далеки от мысли, что существовало непосредственное взаимодействие мастеров Киева и Охрида. Хотя неоспоримо, что в их тематической и стилистической родственности отражалась господствующая точка зрения богословских кругов византийской культурной сферы, к которой принадлежали как Охрид, так и Киев.

Что касается утверждения, будто в храме св. Кирилла Александрийского в Киеве фигуры славянских учителей и других южнославянских святых датируются XII в., то мы предпочитаем воздержаться от обсуждения. Мы поддерживаем мнение тех, кто считает, что фигура св. Кирилла, св. Мефодия, св. Климента и других были изображены позднее, в XIX в., и ожидаем соответствующего анализа и документации для подтверждения этого факта. Мы убеждены, что существуют непосредственные контакты в живописи Македонии, Сербии и России, но эти контакты развиваются в XIV в. О них пойдет речь далее.

Вопрос о связи южных славян с русской живописью XIV в. поставил В. Н. Лазарев в статье о фресках церкви Преображения на Ковалево в Новгороде. Одновременно он указал на новгородскую церковь Благовещения на Городище приблизительно 1370 г., как на памятник, имеющий связь с сербской живописью Моравской школы. По мнению С. Радойчича, эту группу новгородских памятников

можно дополнить фресками в Болотове 1352–1363 гг. и церкви св. Федора Стратилата в Новгороде. Внимание В. Н. Лазарева концентрируется на живописи Ковалева, датируемой 1380 г., которую по словам исследователя нельзя связать ни с русской манерой, ни с художественной традицией Феофана Грека. В. Н. Лазарев выделяет ряд иконографических и стилистических элементов Ковалева, которые имеют аналогии только в памятниках Македонии, Сербии и Афона. Он считает, что эти новгородские фрески являются работой южнославянских мастеров или их русских учеников. Для подтверждения такого тезиса автор особо исследует иконографический тип "Предста Царица одесную тебе", композицию, написанную на северной стене церкви, рядом с Преображением. Исследователь подчеркивает, что в русском искусстве подобная тема изображена на иконе Московского Успенского собора, где представлен Христос – Великий Архиерей между Богородицей-царицей и св. Иоанном Предтечей. Та же тема на иконе конца XV в. из Третьяковской галереи.

Лазарев отмечает, что эти образцы сербского или южнославянского происхождения, что они созданы руками балканских живописцев. Исследователь также выделяет композицию "Не рыдай Мене, Мати" из Ковалевской церкви и аналогичные ей памятники Сербии и Македонии. Обращает внимание на иконографическое и стилистическое сходство изображений Великих праздников этой церкви, которые, по мнению Габриэля Милле, принадлежат македонской школе.

Является ли живопись этой церкви в Новгороде делом южнославянских мастеров или их русских учеников – это вопрос, который требует изучения. Югославскими историками изобразительного искусства в последнее время сделаны значительные открытия, связанные с композицией "Предста Царица", которые подтверждают тезис В. Н. Лазарева о южнославянских или балканских связях новгородской живописи.

Все эти образцы иконографии с Христом-Царем и Богородицей-Царицей XIV в., число которых в последние годы увеличилось происходят из Македонии. Самая старая композиция из них находится в Трескавце, близ Прилепа и датируется приблизительно 1340 г. В XV в. в Македонии часто писались композиции "Предста царица одесную Тебе". Затем последовало их распространение в другие страны византийской культуры, в основном на Балканы и на Русь. Не совсем ясно начало написания этой композиции, и предположительно, на ее развитие имели влияние Салоники и Афон, хотя там образцы этой композиции XIV в. не обнаружены.

На всех образцах из Македонии, наряду с "Царским Деисусом" и "Предста царица одесную Тебе" изображаются и святые воины в одежде бояр, в шапках и с торжественными жезлами в руках, о которых упоминает Псевдо-Кодинос. В первом известном нам образце из Трескавца, наряду с Христом-Царем и Богородицей-Царицей,

изображен царь Давид в качестве автора псалма – основы иллюстрации. Позднее царь Давид заменен Иоанном Предтечей (Заум, 1361), или же изображены царь Давид и Предтеча с Христом-Царем и Богородицей-Царицей (Марков монастырь, 1376). В Ковалевской церкви представлены только Христос Архиерей и Богородица-Царица, без сопровождающих лиц.

Еще в конце XIV в. и до 1400 г. Христа изображали в Македонии Царем и Архиереем одновременно: пример – икона в Охриде. В Салониках и Македонии, во времена зографов Михаила и Евтихия, начинается частое изображение Христа Архиереем в евхаристических темах, особенно в Причащении апостолов (ц. св. Николая близ Скопье, ц. св. Николая Орфаноса в Салониках).

На протяжении XIV в. в Македонии и Сербии Христос изображался Архиереем в Божественной литургии и, конечно, в Причащении апостолов (Полошко, Лесново, Марков монастырь, Раваница и другие). Перечисленные памятники представляют собой иконографическую группу, непрерывно внутри себя развивающуюся в XIV в., и как гомогенная единица не встречаются в других местах – странах византийской культуры. Из этого следует, что русские образцы с фигурой Христа Архиерея и Царя, с Богородицей-Царицей тесно связаны с подобными южнославянскими композициями.

В статье об этом художественном феномене в Македонии во время сербского средневекового государства в правление Душана Уроша и позднее местных македонских вельмож, мы высказали мнение о том, что Христос-Царь и Богородица-Царица не вдохновлены в живописи лишь 9-м стихом 44/45 псалма Давида, но передают евхаристическое значение. Поскольку в данной теме главный акцент делается на евхаристическом значении, то в течение второй половины XIV в. происходит замена Христа-Царя Христом-Архиереем, который осуществляет литургическое служение и который приносит себя в жертву. Первым датированным образцом Христа-Архиерея с Богородицей-Царицей является фреска из Ковалева. В других русских образцах, как уже упоминалось, Он изображен и Царем, и Архиереем.

Изучая самое древнее изображение Христа-Царя и Богородицы-Царицы из Тресковца, близ Прилепа, следует поставить вопрос о том, когда и где была задумана, сформирована в образах эта тематика. Отвечая на него, мы высказали мнение, что дело не в провинциальной теме периферийных регионов византийского мира как полагал В. Н. Лазарев, а в том, что ее породила широкая волна тематических инноваций в византийском искусстве около 1300 г. и последующих десятилетий. Сильнее всего они были выражены в Константинополе, Салониках с Македонией, на Афоне и в Сербии. По мнению данного автора, эта тема не возникла под влиянием исихастской философии и литературы еще и потому, что она появи-

лась в изобразительном искусстве ранее, чем победило учение Григория Паламы.

Основным территориальным ядром ее существования в XIV в. следует считать территорию Охридской епископии и салоницкого духовного ареала.

В памятниках палеологовского стиля Царьграда до сих пор не обнаружена эта тема. Не появляется она в русском искусстве в творчестве Феофана Грека и Андрея Рублева, имевших близкие контакты с константинопольским искусством. Поэтому появление Христа Архиерея и Богородицы-Царицы в композиции "Предста царица одесную Тебе" в церкви Преображения на Ковалеве необходимо связать с южнославянскими памятниками русского искусства, указав на связь новгородских мастеров с художниками южнославянских краев.

ХРИСТИАНСТВО

И РАЗВИТИЕ АРХИТЕКТУРЫ И ИСКУССТВА

ЗАПАДНО-РУССКИХ ЗЕМЕЛЬ

Станислав Марцелев

Территория нынешней Белоруссии, через которую в древности проходил путь "из варяг в греки" и осуществлялись торговые связи Южной Руси, Византии и арабского Востока с Северной Русью, Прибалтикой и Скандинавией, уже в X в. являлась составной частью Киевской Руси. Письменные источники периода IX–XIV вв. относят к городам на этой территории более 50 поселений. В их числе Полоцк, основанный в 862 г., Туров (980 г.), Заславль (X в.), Брест (1019 г.), Витебск (1021 г.), Копысь (1059 г.), Браслав (1065 г.), Минск (1067 г.). Летописи свидетельствуют о значительном уровне экономического и культурного развития этого региона. Племя кривичей или, как его летописцы называли "полочан", занимавшее бассейн Западной Двины и имевшее с середины IX в. свое княжество, находилось в составе Киевской Руси с момента создания этого древнерусского государства. В X в. в состав Киевской Руси было включено племя дреговичей, заселявшее бассейн Припяти и имевшее свое княжество, а также племя родимичей, заселявшее левобережье Днепра и бассейн Сожа. Затем в состав того же государства вошли земли Понемонья и Побужья.

Сведения о первых храмах, сооруженных в Белоруссии из дерева, не дошли до наших дней, однако, имеются сведения о храмах из кирпича и камня. Так, в Полоцке в XI в. был сооружен третий по значимости в Древней Руси (после Киева и Новгорода) собор Святой Софии. Неизвестны точные годы его строительства, но уже в 60-х годах XI в. собор действовал, о чем упоминается в летописном памятнике древнерусской литературы "Слове о полку Игореве". Впоследствии храм много раз перестраивался и его первоначальный архитектурный облик существенно изменялся. Археологами, историками и реставраторами в последние десятилетия тщательно исследована Полоцкая София и сегодня имеются все возможности для того, чтобы с достаточной достоверностью судить о первоначаль-

чальном виде собора. Можно, к примеру, полагать, что мастера, соорудившие полоцкий Софийский собор, были связаны со строительством Софии Новгородской и Киевской и планировали собор как упрощенный вариант киевской Софии. Они не во всем повторили избранный ранее тип храма, а внесли в него существенные изменения, диктовавшиеся условиями заказа, местными особенностями и характером строительных материалов. По структуре плана полоцкая София очень близка к Софии Новгородской; здесь не пять (как в Киевской), а всего три апсиды, внутренние аркады не тройные, а двойные. В отличие от киевской, полоцкая София имела одну, а не две галереи. В результате осуществленной в середине XVIII в. перестройки была пристроена новая алтарная апсида, а с юга сделаны вход и две высокие барочные башни. Продольная ось храма была повернута перпендикулярно к ее первоначальной ориентации. От древних столпов сохранились только их нижние части, спрятанные под деревянным полом современного здания.

В 20–30-х гг. XII в. в предместьи Полоцка был возведен Великий собор Бельчицкого монастыря – шестистолпный храм с тремя апсидами. Мастера, соорудившие этот собор, вероятнее всего ориентировались на ц. Спаса в княжеском селе Берестове под Киевом. К середине XII в. относится строительство Борисоглебской и Пятницкой, а также безымянных каменных церквей в Бельчицах. Спасо-Евфросиньевский храм, сооруженный между 1152–1161 гг., наиболее полно вобрал в себя творческие поиски полоцкого зодчего Иоанна, который стремился придать зданию динамический облик. Со Спасо-Евфросиньевским немало общих черт имел и Борисоглебский храм. Сооружался он по мнению многих исследователей тем же зодчим Иоанном. На территории бывшего монастыря в Бельчицах выявлены также остатки небольшого одноапсидного храма, план которого имеет аналоги в Путивле и древних храмах Афона, Болгарии, Сербии и Румынии. В сооружении полоцких строений использована киевская традиция кладки в виде чередования выступающих и утопленных рядов кирпича, а также обработка поверхности лопаток полукруглой формы в виде полуколонок, известная в храмах XII – начале XIII вв. соседнего Смоленска.

В Витебске с середины XII в. построен Благовещенский храм, от которого сохранилась лишь небольшая часть. По его плану можно судить о направлениях переработки в Западной Руси византийской крестово-купольной системы. Здание был вытянуто по продольной оси, средний неф расширен за счет боковых, что характерно и для храмов Полоцкой земли, а восточная стена завершалась массивной апсидой, в то время как боковые находились в угловых частях стены. Открытые археологами в Турове остатки шестистолпного трехнефного храма XII в. свидетельствуют о его близости в основных пропорциях к Успенскому собору во Владимире-Волынском. Большую историческую и художественную ценность имеют архи-

тектурные памятники Гродно: Нижний храм, сооруженный в первой половине XII в., Борисоглебская церковь на Коложе, сооруженная в конце XII в. и каменные оборонительные купола в старом замке. Несмотря на некоторые общие черты гродненских храмов с полоцкими, смоленскими и галицко-волынскими, они отличаются богатым многоцветием украшений как внешнего, так и внутреннего убранства.

Таким образом, в архитектуре Белоруссии XI–XIII вв. четко прослеживается влияние византийских традиций при широком использовании в строительстве опыта местных мастеров.

Очень мало дошло до наших дней произведений изобразительного искусства первых столетий христианства на Руси. В некоторых древних храмах (Софийском соборе и Спасо-Евфросиньевской церкви в Полоцке, в Благовещенском храме в Витебске) сохранились остатки росписи, позволяющие судить об их достоинствах и особенностях. К примеру, о росписях Борисоглебской церкви можно судить по сохранившимся очертаниям отдельных фигур святых и орнаментальным мотивам. Эти росписи свидетельствуют о том, что полоцкие мастера были хорошо знакомы с классической византийской манерой живописи XI–XII вв., о чем свидетельствуют фрески Бельчицкого монастыря и миниатюры Хутынского служебника, миниатюры Оршанского евангелия.

Первые иконы были привезены в Белоруссию из Киева. Известен и такой факт: внучка князя Всеслава Брачиславича – Ефросинья Полоцкая обратилась к родичу полоцких князей, византийскому императору Мануилу Комнину с просьбой прислать в ее храм старинную икону, написанную, согласно преданию, евангелистом Лукой. Получив икону, Ефросинья богато украсила ее золотом, серебром и ценными камнями. Есть предположение, что в 1239 г. эта икона по случаю брака Александра Невского с дочерью полоцкого князя Брачиславича была перенесена в г. Торопец, что на Псковщине, и сейчас под названием "Торопецкая Одигитрия" хранится в Русском музее в Ленинграде. Одна из привезенных из Византии икон "Умиление", которую мы датируем XIV в., хранится в музее древнебелорусской культуры Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР. Редким памятником прикладного искусства, который долгое время хранился в Полоцке в Софийском соборе и Спасо-Евфросиньевской церкви, был известный крест Ефросиньи Полоцкой. В его декоративном украшении использованы золото, эмаль и драгоценные камни. Сделан крест полочанином Лазарем Богшей по заказу княгини Ефросиньи в 1611 г. До Великой Отечественной войны, то есть до 1941 г., он экспонировался в Могилевском музее и исчез во время оккупации города немецко-фашистскими войсками. Его следов мы не можем найти и поныне.

История – это не просто концепция смены времен и эпох, это одновременно и бесконечная галерея лиц. С учетом этого нельзя

не отметить, что церковь выдвинула немало выдающихся просветителей. Среди них епископ Кирилл Туровский (1130–1182 гг.), – выдающийся писатель, публицист и церковно-политический деятель. Его произведения были известны далеко за пределами западных земель Руси. Великой просветительницей прославилась настоятельница монастыря Спаса в Полоцке – княгиня Ефросинья Полоцкая (1120–25.05.1173). Известно и немало других имен. В монастырях составлялись летописи, переписывались не только богослужебные книги, но и произведения светской литературы. Найденные археологами Белоруссии берестяные грамоты и другие документы свидетельствуют о распространении грамотности не только среди духовенства и феодалов, но и среди торгово-ремесленного населения.

Последние шаги в распространении грамотности связаны с развитием книгопечатания. Заинителем белорусского книгопечатания был выдающийся просветитель-гуманист Франциск Скорина. Родился он в Полоцке, в семье купца. В 1506 г. в Краковском университете он получает диплом бакалавра, в 1512 г. становится доктором "свободных искусств" и в том же году удостоивается ученой степени доктора медицины. Используя достижения чешского книгопечатания, Скорина создал подлинные книжные шедевры. За годы существования первой типографии Скорины в Праге (1517–1519 гг.) были изданы почти весь "Ветхий Завет" (22 книги) и "Псалтырь". В 20-х годах XVI в. Скорина приехал в Вильно и выпустил "Апостол" и "Малую подорожную книжицу". В отличие от плоскостной трактовки предметов, присущей иконописи того времени, человеческие фигуры и предметы в гравюрах книг Скорины даются объемно, в перспективе.

Такие нововведения в оформлении скоринских книг как титульные листы, двухкрасочный прогон, умелое использование киновари, уменьшенный формат книг для удобства пользования, рамочные инициалы, заставки, концовки и другое были переняты позднейшим белорусским книгопечатанием. В 60-х годах XVI в. основана типография в Несвиже. Несколько позже начала действовать небольшая типография Василия Тяпинского (возможно в его родовом имении Тяпино). Произведения С. Будного ("Катехезис" и "Об оправдании грешного человека перед Богом"), напечатанные в 1562 г. в Несвижской типографии, также продолжали художественные традиции Скорины. Действовали Виленская и Евьевская типографии, которые со второй четверти XVI в. постепенно уступили место типографиям православных братств в Кутеине под Оршей и в Могилеве. Кутеинская типография Иоиля Труцевича за 20 лет выпустила около 13 изданий. С типографиями братств была тесно связана типография Спиридона Соболя, действующая сначала в Киеве, затем в Кутине, Буйничах и Могилеве. Временное оживление деятельности Могилевской богоявленской типографии – послед-

ней братской типографии в Белоруссии – произошло в конце XVII в., когда братство передало ее в аренду известному члену могилевского монастыря – Максиму Ващенко. Этот мастер первым употребил в кирилловском белорусском книгопечатании гравюры на меди. Из других гравюров и ксилографов этой типографии известны сын Максима Ващенко – Василий, а также Афанасий и Федов Ажилейка.

Распространение христианства сыграло положительную роль в развитии певческого искусства, которое уже в XII–XIII столетии достигло достаточно высокого уровня. В XIV–XV вв. в Полоцке, Минске, Витебске, Слуцке и Могилеве действовали церковные школы, в которых готовили певчих для богослужения. Со второй половины XVI в. в церковное пение вводится многоголосие, с разделением голосов на партии (дискант, тенор, альт, бас). Хоровая музыка была тесно связана с высокой культурой кантов. Часто белорусские канты и псалмы приобретали характер и форму народных песен. Со временем процесс взаимопроникновения, слияния религиозно-церковной поэзии и народных мелодий рождал своеобразную форму народных духовных стихов.

Таким образом, распространение христианства имело самые тесные связи с развитием культуры Киевской Руси. В указанный период талантом народа создавалась величественная по своему достоинству, классически ясная по стилю и тонкая по духовности и внутреннему благородству культура.

ЭВОЛЮЦИЯ РУССКОЙ ХРАМОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ

В XVII ВЕКЕ

Ив Аман

Я хотел бы рассмотреть один из аспектов развития русской церковной архитектуры в XVII в. Лучше изучен вопрос о развитии иконописи, но, как мне кажется, и то и другое можно рассматривать параллельно и оба эти явления имеют по существу одни и те же истоки.

РАЗВИТИЕ ИКОНОПИСИ В XVII ВЕКЕ

Известно, что в XVII в. иконописное творчество претерпело глубокие изменения. Иконописцы стремились передать очертания тела игрой света и тени и изобразить пространство при помощи линейной перспективы. В то же время, начиная с XVI в., иконы по-прежнему включили в себя декоративные детали.

Развитие реализма в иконописи вызвало оживленную полемику и стало предметом резкой критики, в частности со стороны протопопа Аввакума, возглавившего "староверцев", которые выступали против литургических реформ патриарха Никона. Аввакум такими словами обличал новый стиль, который ему представлялся "непристойным": "Пишут образ Спасов Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же ну ног бедра толстые, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишю сабли той при бедре не писано. А то все, писано по плотскому умыслу, понеже сами еретицы возлюбиха толстоту плотскую и опровергоша долу горня" .

То, что уловил Аввакум и по-своему выразил, используя собственный лексикон и личные воззрения, непосредственно относилось к развитию иконографии, которая в XVII в. подвергалась не только стилевым, но и концептуальным изменениям.

Икона Святой Девы, написанная приблизительно в 1670 г. Ни-

китой Павловцом² иллюстрирует новый метод передачи пространства, который был несомненно связан с развитием архитектуры. Изображение самой Святой Девы остается традиционным: ее платье, пышно украшенное цветочным орнаментом, практически лишено объемности. За Святой Девой виден сад прямоугольной формы, перспектива которого увлекает вдаль взгляд смотрящего на икону.

КРЕСТОВО-КУПОЛЬНЫЕ ЦЕРКВИ

В течение многих веков планировка русских церквей оставалась почти без изменений.

Когда, после крещения 988 г., киевские князья решили строить церкви из камня и кирпича, они пригласили архитекторов из Византии, где со времени кризиса иконоборчества церкви воздвигались крестово-купольные. В трех первых соборах, воздвигнутых после Крещения, а именно соборах Святой Софии в Киеве, Новгороде и Полоцке, реализован сложный вариант, подчиненный решению специфических потребностей. Он сочетал в себе константинопольский план из пяти нефов с архитектурными элементами, используемыми в период до иконоборчества³. Позднее применяется более простая форма из трех нефов, четырех или шести опор и купола на барабане, поддерживаемом четырьмя крестообразно расположенными полукруглыми сводами, опорная поверхность которых уравнивалась боковыми нефами. Эти нефы значительно уже, чем центральные пролеты, но почти такой же высоты; и если смотреть снаружи, то сооружение кажется кубическим. Центральная часть сооружения имела огромное символическое значение: перед нами крест, образованный сводами на пилонах, которые формировали переход из квадратной или прямоугольной главной части здания, символизирующей собой сотворенный мир, к своду купола, символизирующего, в свою очередь, вечно существующее, божественное.

Такая храмовая форма утвердилась во всем Киевском государстве. После татаро-монгольского вторжения она распространилась на Новгород и Псков, а затем с различными нововведениями и на Московию. С конца XV в. сооружаются более просторные храмы, увенчанные пятью куполами, но сохраняющие прежнюю планировку.

ОПОРЫ ХРАМА

Массивные, поддерживающие здание столпы, структурно делили внутреннее пространство как-бы на отдельные части. Удивительно, что архитекторы не пытались заменить их колоннами. В данном

случае речь идет о характерной черте русского древнего зодчества. В первой церкви Руси, Спасо-Преображенском соборе в Чернигове (начало сооружения которого относится к 1036 г.) зодчие, по-видимому из Константинополя, вынуждены были возводить пилоны, в то время как в византийской столице они использовали колонны. Почти четыре века спустя итальянцы, строившие Успенский собор в Кремле в 1467–1479 гг., расположили центральный купол на колоннах. И хотя собор впоследствии служил образцом для подражания, никто из архитекторов не позаимствовал его элементы колонны. Колонны Успенского собора – исключение в русском зодчестве вплоть до начала XVIII в.

ЦЕРКВИ БЕЗ СТОЛПОВ

Несколько церквей без столпов были построены в конце XV в. в Пскове, затем в Москве, где появилась оригинальная форма сводов, называемая "кресчатым сводом". Русские архитекторы XVI в. создали совершенно новый тип здания, церковь-башню, увенчанную шатром. Особая функция церквей такого стиля, по-видимому, поминального назначения, заслуживает того, чтобы их рассматривать особо.

Эти несколько церквей с кресчатыми сводами и пирамидальный стиль XVI в., вероятно, способствовали появлению в период после "смутного времени" новой формы приходских церквей, которая преобладала в течение почти всего XVII в., в качестве примера можно назвать церковь Троицы в Никитниках, построенную в Москве в 1625–1653 гг.

Внутреннее пространство церкви высвобождено наподобие дворцового зала и освещено через большие открытые окна, расположенные по фасаду. Снаружи центральный барабан поднят перекрещивающимися выступающими арками (кокошниками), имеющими чисто декоративное назначение. Лишь центральный барабан опирается на свод, что же касается боковых куполов и барабанов, то они также носят чисто декоративный характер. Нефункционально наружное деление фасада: по вертикали пилястрами или полуколоннами, по горизонтали – двумя рядами окон, разделенных фризами. Это деление не соответствует внутренней планировке здания. Тем самым, нет связи между внутренним и внешним пространством, внешнее пространство перестает быть повторением внутреннего.

Очень богато внешнее убранство здания: большое количество выступающих арок, ряды отсеков, колонны, расширенные в своей средней части в форме дыни, окна, обрамленные небольшими колоннами, квадраты разноцветных керамических плиток (изразцы) и другое.

Развитие шатровых церквей знаменует поворот в архитектурной концепции задолго до появления московского барокко или нарышкинского стиля. Таким образом, храмовая архитектура не избежала всеобщей эволюции, характерной для русской культуры XVII в., одной из причин которой стал религиозный кризис.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гудзий Н. К. Хрестоматия по древнерусской литературе. IX–XVII вв. М., 1962. С. 502.
2. См. описание этой иконы: Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. Т. II. М., 1963. С. 391.
3. Максимов П. Н. Творческие методы древнерусских зодчих. М., 1976. С. 12–13.
4. Комеч А. И. Спасо-Преображенский собор в Чернигове. К характеристике начального периода развития древнерусской архитектуры // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 9–10.

КРЕЩЕНИЕ РУСИ И ПУТЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Сергей Аверинцев

Каким бы ни было богатство автохтонных традиций восточно-славянского язычества, подчеркиваемое такими исследователями, как академик Б. А. Рыбаков, – только с принятием христианства русская культура через контакт с Византией преодолела локальную ограниченность и приобрела универсальные изменения. Она соприкоснулась с теми библейскими и эллинистическими истоками, которые являются общими для европейской семьи культур. Она осознала себя и свое место в ряду, далеко выходящем за пределы житейской эмпирии; она стала культурной в полном значении этого слова.

Предметом размышления уже самых ранних русских книжников становится всемирная перспектива и связь времен. Трудно не удивиться тому, как быстро это произошло. Самый яркий памятник древнейшей русской "историософии" – "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона – отстоит от крещения Руси примерно на полстолетия. Еще совсем недавно практиковались обычаи человеческих жертвоприношений, ритуального "соумирания"; еще совсем недавно князь Владимир предпринимал последнюю попытку поднять язычество в ранг государственной религии, ставя шесть кумиров у теремного двора, – и уже сознание стало совсем иным. Горизонты настолько расширились, что митрополит Иларион словно охватывает взглядом христианский мир как целое: "Вера бо благодатнаа по всей земле распростресея, и до нашего русскаго языка доиде..." История перестает сводиться к эпическому, природному ритму войн, побед, катастроф, она предстает как явление смысла, по своей сложности требующего интерпретации, как система действующих связей, в которой актуальны Авраам и Царь Давид, греческие мудрецы и Александр Македонский, персонажи Нового Завета и Император Константин.

Становление молодой культуры в духе христианско-эллинистического

тического универсализма началось с перевода греческих книг "на словенское письмо", о котором говорит "Повесть временных лет". Она связывает ранний расцвет этой переводческой деятельности с княжением Ярослава Мудрого, строителя Киевского собора св. Софии, то есть с эпохой того же митрополита Илариона. Похвала Ярославу как продолжателю дела Владимира переходит в похвалу книжному делу, пришедшему от греков: "Отец бо его Володимер землю распахал и умягчил, то есть просветил крещением; он же насеял книжными словесами сердца верующих людей, а мы пожинаем, приемля учение книжное... Мудрость бо обретаем и воздержание от словес книжных: ведь это реки, напоющие вселенную, это источники мудрости; у книг неизмеримая глубина, ими утешаемся мы в печали, они – узда воздержания" ("Повесть временных лет", т. 1, с. 102–103).

Празднующая ныне свое тысячелетие русская книжная культура изначально сформирована интернациональным литературным движением, шедшим из Византии, охватывавшим южное славянство и Русь, впоследствии возродившимся и достигшим новой силы к XIV в.; а движение это может рассматриваться как поздний, но аутентичный плод эллинистической традиции. В целом греческая культура, пришедшая к самосознанию и сознательной работе над словом в феномене риторики, есть исток и парадигма для всего, что понималось как собственно "художественное" и собственно "литературное" в художественных литературах Европы (вспомним классический труд Э. Р. Курциуса "Европейская литература и латинское средневековье"). В этом для нас русских – наше коренное единство с культурами Запада. Однако у греческого риторического искусства – два уровня бытия. Один уровень, назовем его "эксотерическим", сводится к "фигурам мысли" и "фигурам речи", к интеллектуально усвояемым техническим схемам, которые можно переносить из одного языка в другой таким образом, что с воспринявшим их языком, в недрах его языковой природы ничего особенного не происходит. Второй, более "эсотерический" уровень непременно в той или иной степени связан с физиономией языка как такового. И здесь путь балкано-русского славянства и путь романо-германского Запада различны.

Православные книжники обращались к примеру греческой украшенной речи непосредственно, минуя латинское посредничество. Он перенимали не только "фигуры мысли" и "фигуры речи". Начнем с наиболее очевидного, осязаемого, лежащего на поверхности: они исключительно широко перенимали словообразовательные модели – хитроумие характерных для греческого языка двукорневых образований. Таковы ключевые слова традиционной русской этики и эстетики – все эти "цело – мудрые (греч. $\acute{\epsilon}\nu\omega\phi\rho\omicron\beta\acute{\iota}\nu\eta$), "благо – образие" (греч. $\acute{\epsilon}\nu\beta\omicron\chi\eta\mu\omicron\sigma\acute{\iota}\nu\eta$), "благо – лепие" (греч. $\acute{\epsilon}\nu\tau\eta\rho\acute{\epsilon}\tau\tau\epsilon\iota\lambda\omicron$). Каждый, кто читал в подлиннике греческих и

византийских поэтов, знает, как это важно для приобщения к глубинному, "эсотерическому" уровню греческой литературной традиции. Из века в век, из тысячелетия в тысячелетие некоторые специфические возможности торжественности и остроумия находили воплощение именно в таких словах. Без них невозможна пышность трагедий Эсхила – все эти "гиппалектрионы" и "трагелафы", в свое время любовно спародированные Аристофаном. "Но без них невозможна и византийская нарядность церковных гимнов. Красота целой грозди слов, сцепляющихся в единое слово, – типично греческая вещь; и она-то была принята к сердцу русским народом, и притом на века.

Призовем в свидетели не многоученого любителя славянизмов вроде поэта-символиста Вячеслава Иванова, и даже не специалиста по тонкостям церковного быта и коллекционера языковых раритетов, каким был замечательный русский прозаик Николай Лесков. Не будем обращаться к консервативным романтикам славянофильского или неославянофильского толка. Нет, нашим свидетелем будет трезвейший из реалистов – Антон Павлович Чехов.

У Чехова есть зарисовка картины нравов под названием "Святою ночью", опубликованная в 1886 г., то есть почти столетие назад. Мы слышим голос совсем простого человека – послушника Иеронима, который восторженно выражает свою привязанность к самым сложным, на греческий лад тяжеловесно-торжественным словечкам из обихода православной гимнографии: "Древо светлоплодовитое... Древо благосеннолиственное... Найдет же такие слова! Даст же Господь такую способность! Для краткости много слов и мыслей пригонит в одно слово, и как это у него выходит плавно и обстоятельно! "Светоподательна светильника сущим...", сказано в акафисте к Иисусу Сладчайшему. Светоподательна! Слова такого нет ни в разговоре, ни в книгах, а ведь придумал же его, нашел в уме своем!.. И всякое восклицание нужно так составлять, чтоб оно было гладенько и для уха вольготней".

Детскими устами простосердечного Иеронима говорит не только почтение к религиозной святыне, но и неподдельное, естественное увлечение игрой со словами, той игрой, полной торжественности и самого серьезного веселья, которое по-русски называется "витийство". Слово это по существу, в полноте своих коннотаций и эмоциональных обертонов, непереводаемо: оно не совпадает до конца с понятиями "риторики" или "элоквенции", потому что его смысловые оттенки слишком связаны со специфической физиогномией церковнославянской и греко-византийской стилистики. Без этого элемента "витийства" немислима вся традиционная русская культура речи, прежде всего, конечно, в допетровские времена, но и значительно позже. Даже великий Пушкин, так много сделавший после Карамзина и карамзинистов для модернизации русского языка, то есть для его эмансипации от опеки церковнославянского,

даже он отдал дань "витийству" хотя бы в своих переложениях из "Песни песней", где он выступает поистине как старший брат смиренного Иеронима.

Вернемся, однако, к Иерониму. Многокорневые словообразования, которыми он так восторгался, все без исключения имеют прообраз в греческом. "Древо светоплодовитое" – это $\xi\epsilon\nu\sigma\rho\alpha\nu$ $\chi\eta\lambda\acute{\alpha}\delta\omicron\kappa\lambda\eta\rho\iota\tau\omicron\nu$ "древо благосеннолиственное" – это $\zeta\omicron\lambda\omicron\nu\epsilon\upsilon = \theta\kappa\iota\omicron\phi\upsilon\lambda\lambda\omicron\nu$, и оба эпитета заимствованы из знаменитого ранневизантийского гимна, который по-гречески называется $\Upsilon\text{ΜΝΟΣ ἉΚΑΦΙΣΤΗΣ ΤΗΣ ΠΡΕΣΒΥΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ$, а по-русски – "Акафист Пресвятой Богородице". "Светоподательна светильника сущим /во тьме/" – это взято из позднего византийского гимна, который по-русски называется "Акафист Иисусу Сладчайшему" и представляет собой легкую переработку словесного материала все того же первого, богородичного Акафиста.

Уже в нашем столетии не филолог, но внимательный к филологии русский поэт так сформулировал свое восприятие русской речи: "Русский язык – язык эллинистический. По целому ряду исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив запад латинским влияниям и не надолго загощаясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ей самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения, и поэтому русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью".

Это – слова О. Мандельштама, чье имя достаточно известно во всем мире. Он же сказал: "Эллинистическую природу русского языка можно отождествлять с его бытийственностью" (О. Мандельштам, Слово и культура, 1987, с. 58). Как представляется, последнее особенно верно. Из греческого наследия русские ученики восприняли веру в вещественность, субстанциальность слова, которое не только $\nu\epsilon\rho\beta\upsilon\mu$, не только с $\rho\acute{\upsilon}\mu\eta$, но и $\lambda\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma$. Слово здесь – не просто звук и знак, чисто "семиотическая" реальность, но драгоценная и сакральная субстанция. Одни и те же фигуры одной и той же риторики имеют различную природу в русском "витийстве" и в западноевропейском "эвфуизме" и различие это в конечном счете обусловлено разницей конфессионально-культурного, конфессионально-психологического контекста, давшего "витийству" такую меру серьезности, в которой было отказано цивилизованной игре эвфуизма, равно как и спецификой славянско-русского слова воспитанного не латинскими, а греческими образцами.

По-своему грандиозная утопия русского футуриста XX в. Велемира Хлебникова, силившегося вернуть русскую речь к чистому язычеству, и "скифству", как бы смыть с русской речи печать крещения, утопия эта состоит в разладе с историей, ибо игнорирует плодотворную доверчивость, с которой самобытная речевая стихия пошла навстречу эллинистическому красноречью, чтобы уже на-

всегда слиться с ним в нерасторжимое целое. Это слияние – константа русской литературной культуры. Оно живо и после Петра – в классическом витийстве, праздничном у Державина, медитативном у Тютчева. Оно живо и в нашем столетии – отнюдь не только в сознательных реставраторских опытах символиста Вячеслава Иванова или, скажем, крестьянского поэта Николая Клюева. Нет, возьмем крайний случай такого бунтаря против всех традиций, как Владимир Маяковский: и его поэзия непредставима без тяжеловесной энергии сложносоставных словообразований (“двухметроворотый”), в конечном счете ориентированных на греко-славянские модели. Его практика никак не подтверждает его полушутливого заявления /в автобиографии “Я сам”/ о тотальной нелюбви к славянизмам. О литургических интонациях в его лирике нет надобности что-нибудь говорить после Пастернака. “Маяковскому... куски церковных распевов и чтений дороги в их буквальности, как отрывки живого быта... Эти залежи древнего творчества подсказывали Маяковскому пародическое построение его поэм”, – отмечено в позднем мемуарном труде “Люди и положения”.

Этот крайний случай показывает, что долговременные последствия события, произошедшего тысячу лет тому назад, отнюдь не ограничены в своем действии той частью новой русской поэзии, которая прямо вдохновлялась православными темами. Эти последствия поистине универсальны.

Совсем особая тема – отношение русской традиции к иконе. Замечательно, что в XVI в., то есть в классическую пору конфессиональных конфликтов, иезуит Антонио Поссевино, безуспешно пытавшийся обратить Иоанна Грозного в католицизм и сохранивший от своей неудачи некоторое раздражение против всего русского, именно об этой стороне русской жизни отзывался с неизменной похвалой, отмечая “скромность и строгость” искусства иконописцев, столь контрастировавшие с практикой Ренессанса и маньеризма, и благоговение почитателей икон. Не это ли свойство нравственной серьезности перед лицом красоты, разумеется, в совсем иных мировоззренческих контекстах, сочувственные иностранные ценители неоднократно выделяли как свойство русской литературы XIX в.? Говорил же Томас Манн о “святой русской литературе”; конечно, это метафора, но не только метафора.

Уже тысячу лет тому назад, если верить рассказу летописца, предки наши при выборе веры оказали доверие красоте, как свидетельству об истине. Как представляется, ни в одной из разнообразных легенд о христианизации народов Европы нет ничего похожего на знаменитый эпизод “испытания вер”. Мы слишком хорошо помним рассказ “Повести временных лет”, слишком к нему привыкли, чтобы сохранить умение ему удивляться. С князем Владимиром уже беседовали и мусульмане, и католики, и хазарские иудаисты. Перед ним уже прозвучала проповедь греческого “философа”, вмес-

тившая в себя библейскую историю и краткий катехизис в придачу. Казалось бы, этого достаточно: разве в Послании апостола Павла к римлянам не сказано, что "вера – от слышания" (10, 17)? Но здесь не проповедь, не доктрина, не катехизация решают дело. Необходимо не только слышать, но и видеть. Посланцы князя должны своими глазами посмотреть на зримую реальность каждой "веры", предстоящую в обряде. Молитвенные движения мусульман, латинский обряд не доставил им как известно, эстетического удовлетворения. Лишь в Константинополе патриарх сказал им, наконец, "красоту церковную", и они рассказывают Владимиру: "... не знаем, на небе ли были мы, или на земле, ибо нет на земле такого вида и такой красоты, и мы не знаем, как рассказать об этом; только знаем, что там Бог с человеками пребывает, и богослужение их лучше, чем во всех иных странах. Мы же не можем забыть красоты той". Слово "красота" повторяется вновь и вновь, и переживание красоты служит решающим теологическим аргументом в пользу реальности присутствия неба на земле: "... там Бог с человеками пребывает".

Нас сейчас не может интересовать историческая критика этого повествования. Какие бы исторические факты ни стояли за ним, в нем выражено некое понимание вещей, которое само по себе – исторический факт. Даже если образ мыслей князя Владимира был иным, таковым был образ мыслей летописца. Даже если весь рассказ вымышлен, у вымысла есть смысл; и смысл этот неожиданно близок к тому, что в XX в. было сформулировано русским мыслителем Павлом Флоренским, который писал, имея в виду самую прославленную из русских икон – "Троицу" Андрея Рублева:

"Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: "Есть "Троица Рублева, следовательно, есть Бог".

Конечно, между древним рассказом и фразой из философского суждения много несходства. Летописец – простодушен, философ далек от этого: он высказывает изысканный парадокс и, конечно, осознает это. Сходства нет ни в чем, кроме простейшего логического смысла: высокая красота – критерий истины, и при том наиболее важной из истин.

В то время, когда на Западе энергично развивалась схоластика, на Руси философская работа ума осуществляла себя в классических формах иконы. Разумеется, искусство готики также пронизано умозрением; но оно предполагает существование схоластики рядом с собою и функционально с ней размежевано. Оно стремится дать иллюстрацию в очень высоком смысле слова, в том смысле, в котором заключительная строка "Божественной комедии" Данте: "L'amo che move il sole e l'altre stelle" является популяризацией космологического тезиса Аристотеля-Боэция. Но древнерусскому искусству такая мера иллюстративности противопоказана, как это отчетливо

видно из истории распада стиля в XVI-XVII вв. В общем же, готическое искусство берет себе "аффективную" сторону души, отдавая схоластике "интеллектуальную". Высшие достижения искусства невозможно сравнивать между собой по принципу – что "лучше": "Троица" Рублева не "лучше" Реймской статуи Девы, потому что лучше этой статуи не может быть ничего; и наоборот, потому, что ничего не может быть лучше "Троицы" Рублева. Но духовность этих двух одухотвореннейших шедевров различна. Реймская Дева обращается к эмоциям и воображению, и это потому, что рядом с ней – схоластика, которая обращена к интеллекту. Области размежеваны: чувство – это одно, познание – совсем другое. Поэтому духовность готической статуи вся пропитана эмоциональностью – благородным рыцарским восторгом перед чистым обаянием женственности. Готический мастер может себе это позволить, потому что с него снято бремя обязанностей доказывать духовные истины – для доказательств существуют силлогизмы докторов. Иное дело – русский мастер: он хочет не внушать, не трогать, не воздействовать на эмоции, а показывать саму истину, непреложно о ней свидетельствовать. Этот долг принуждает его к величайшей сдержанности. Вместо энтузиазма, вместо готического порыва ("раптус") требуется безмолвие ("исихия").

Благоговение перед иконой унаследовано Русью от Византии; но Русь возвысила иконописца. Приписывая иконе святость, Византия не ожидала от иконописца святости. Во всей византийской агиографии нет таких личных образов иконописцев, как легендарный Алипий Печерский и вполне осязаемый для нашей истории искусства Андрей Рублев. Последний сопоставим разве что со своим итальянским современником фра Джованни да Фьезоле, которого мы привыкли называть Беато Анджелико. Но и здесь есть принципиальная разница. Чистота души фра Джованни, каким его изображает Джорджо Вазари – индивидуально биографический момент, характеристика художника, но не художества. Напротив, праведность Андрея Рублева, как ее понимает русская традиция, зафиксированная, как, например, у знаменитого церковного деятеля и писателя XV-XVI вв. Иосифа Волоцкого, совершенно неотделима от сверхличной святости иконописания как такового.

Чтобы красоте можно было поверить, это должна быть особая красота. Потворство чувственности, хотя бы "сублимированной", и культ самоцельного артистизма – исключены. Именно потому, что от надежности, доброкачественности красоты зависит чрезвычайно много, к ней предъявляются очень строгие требования. У странника Макара Ивановича, человека из народа, подслушал герой "Подраста" Достоевского глубоко уязвившее его душу старинное слово "благообразие" (греч. εὐσεχῆ μορφή), выражающее идею красоты как святости и святости как красоты. Красота тесно связана в русской народной психологии с трудным усилием самоотречения.

Достаточно вспомнить фольклорные песни о царевиче Иоасафе, уходящем, подобно индийскому Шакьямуни, от роскоши царского дворца в суровую пустыню; но именно эта пустыня воспевается как "прекрасная пустыня", и она обещает не только тяготы и скорби, но и полноту целомудренной радости для зрения и слуха, когда "древа листом оденутся, на деревьях запоет птица райская архангельским голосом". Кажется, нигде в русской народной поэзии теме красоты ландшафта не дано столько простора, как в этих песнях, воспевающих отказ от соблазнов богатства и бездумной неги. Только суровый смысл целого оправдывает перед судом традиционной русской духовности любование красотой, ручаясь за то, что красота не выродится в щегольство и гедонистическую прихоть, но останется "благообразием".

На этом историческом фоне знаменитые слова Достоевского о красоте, которая спасет мир, предстают как нечто большее, нежели мечта романтика. Традиция дает их смыслу скрытое измерение.

Собственно этический аспект тысячелетней традиции русского православия – тема слишком большая, сложная, обильная внутренними контрастами, чтобы ее можно было изложить несколькими словами. Имеются параллели с великими образами средневекового Запада: Сергию Радонежскому было так же легко по-дружески поладить с медведем из русского леса, как Франциску Ассизскому – с волком из Губбио (так что и русский святой имеет некоторые права на место среди патронов нынешнего экологического движения...); деятельная доброта Юлиании Лазаревской, лишавшей хлеба себя с тем, чтобы накормить народ в голодные годы, заставляет вспомнить ее западную сестру Елизавету Венгерскую (а если житейская трезвость жития Юлиании, написанного ее собственным сыном, исключает красивое чудо с превращением хлеба в розы, вспомним, что чудо это отсутствует и в самых аутентичных сведениях о Елизавете, даже в "Золотой легенде" Иакова Ворагинского). Но хотелось бы выделить по меньшей мере две специфические черты.

Во-первых, единственный род любви, о котором старинному русскому человеку не стыдно говорить, – это сострадательная любовь, материнская или по тембру сходная с материнской. В отличие от средневекового Запада с его культурой куртуазного обожания Дамы, распространявшегося и на область религиозной святости, Дева Мария, или, по-русски говоря, "Богородица" – не предмет благогороженной влюбленности, а исключительно источник материнской жалости, Мать Бога, людей и всех тварей. Даже применительно к супружеской любви, какой ей должно быть, в русских деревнях еще недавно употреблялся глагол "жалеть": "он ее жалеет", "она его жалеет". Русская женщина впервые появляется в русской поэзии как Ярославна из "Слова о полку Игореве", женским ясновидением сострадания ощущающая раны и жажду своего мужа и его воинов; и рядом с ней – материнская скорбь по утонув-

шему князю Ростиславу, вырастающая в целый ландшафт сострадания: "уныша цветы жалобю, и древо с туюю к земли приклонилось".

И еще один момент, специфический для Руси. Только русские переняли тип христианской аскезы, известный Византии, но в общем, неизвестный Западу (хотя аналоги ему можно найти в поведении некоторых западных святых, от ранних францисканцев до Бенуа Лабре): речь идет о так называемых юродивых, во имя радикально понятого евангельского идеала выходивших из всякого "истеблишмента", в том числе и монашеского. Однако между Византией и Русью имеется существенное различие. Византийский юродивый, занятый посрамлением суетной гордыни в себе и других, бросающий вызов страху перед чужим мнением и постольку продолжающий дело античных киников, как правило, остается безразличен к социальной этике. Русские же юродивые в дни народных бедствий болеют душой за народ, они пользуются своей исключенностью из обычных связей, чтобы сказать в лицо свирепому и упоенному своей безнаказанностью носителю власти – хотя бы это и был сам Иван Грозный – ту правду, которой больше никто сказать не посмеет. Никола Псковский обличал Грозного, по словам жития, "ужасными словесы"; изображение англичанина Флетчера было поражено юродивым, говорившим на улицах против Годуновых. Юродивый в "Борисе Годунове" Пушкина, дающий отповедь "царю-Ироду", царю-детоубийце, как голос принужденного "безмолствовать" народа – не только художественно убедительное, но и исторически точное обобщение житийных и летописных эпизодов.

ВИЗАНТИЙСКИЕ ИСТОКИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ В КИЕВСКОЙ РУСИ

Аристид Вирста

До раскола 1054 г., означавшего окончательный разрыв римского папы и византийского императора, существовали многочисленные контакты между Константинополем и религиозными центрами Западной Европы. Вполне естественным было существование контактов и влияния в области духовной музыки.

Эгон Велеш¹ публикацией своего труда о византийской музыке открыл новую область музыковедческих исследований.

Как ныне установлено, многие римские обрядные песнопения происходят не только от греческих мелодий, но и в отдельных случаях от их текстов. Оливье Странк² смог воспроизвести песнопения, которые исполнялись при Карле Великом во время визита византийского посла в Экс-ля-Шапель. Это позволило сравнить греческие и латинские тексты и мелодии. Однако, влияние византийского песнопения было намного значимее в славянских странах, особенно в районе Киева. Ныне, спустя почти столетие соответствующих исследований удалось установить дату проникновения византийских музыкальных традиций и невматической записи в Киевскую Русь в период правления Ярослава (1019–1054).

Средневековая духовная музыка Киевской Руси в наше время не раскрыла всех своих секретов.

Несмотря на достигнутые успехи, невозможно представить научно обоснованные данные по культовым песнопениям языческого периода, то есть до X в. Хотя можно предположить, что следы таких песнопений сохранились в христианской церковной музыке ее раннего периода.

Древнейшие из дошедших до нас рукописей на старославянском языке относятся к XII в. Объясняется ли это тем, что предшествующие им рукописи были уничтожены? Или тем, что они вовсе не существовали? Передавалось ли пение и обучение ему до того времени средствами устного народного творчества? Этот многоплановый

вопрос остается по-прежнему невыясненным.

Христианство было введено в Киеве греками и болгарами. Отметим, что именно они впервые применили славянский вариант византийских литургических книг.

Местные мелодии могли использоваться начиная с XII в. Их называют "киевский напев". Пение и нотная запись ближе к тем, которые практиковались болгарами³, а не греками.

Если следовать сборнику XVI в. – "Степания", использовавшему древние источники, то после появления греческих певчих в Киеве в 1053 г. существовало три вида песнопений: восьмитоновое пение, демественный напев, трехсоставное сладкогласное пение или трехсоставный напев. В отношении последнего вида песнопения существуют лишь догадки, и некоторые исследователи рассматривают его без веских для этого оснований как полифонию, аналогичную западному песнопению.

Тропарь

Словом "Тропарь" обозначают поэтическую композицию переменной длины, ритм которой основан на тоническом удалении.

О значении этих композиций в западных церквях свидетельствует тот факт, что тропарь получил настолько широкое распространение, что до крайности сократилось чтение псалмов и благослужения.

Объяснение этому следует искать в кондаке Романа Сладкопевца, дьякона бейрутского, а затем константинопольского⁴ в начале VI в., который был истинным мастером кондаков и которого, видимо, вдохновили поэтические формы Святого Ефрема Сирийского⁵.

Нотация (нотная запись)

Нотная запись изменялась, и ее трансформацию следует показывать, так как с нею неразрывно связаны эволюция и толкование самого песнопения:

- 1) Дневная византийская нотация (900–1200) – до сих пор еще не расшифрована.
- 2) Средняя византийская нотация (1200–1300).
- 3) Нео-византийская нотация (1400–1821), кукузелевы невмы – по имени Иоанна Кукузеля.

В XVI в. в Киеве вводится трехголосное пение, именуемое как "страстнопение". Над текстом помещаются три строки невм. Средняя – "путь" (красные чернила) обозначает мелодию. Две другие (черные чернила), "верх" (верхняя строка), "низ" (нижняя строка) показывают обычно вокальный акцент в квинте или октаве.

Киевский напев, по всей вероятности, является ответвлением

древнего знаменного пения, возникшего на территории Украины между XIV и XVII вв.

Знаменный напев – наиболее древний напев, обозначаемый невмами, без строк и основывающийся на общем принципе типичных сочетаний различных мелодий. Им дополняется еще один канонический напев – “киевский”.

Киевский напев – мелодии этого напева построены по принципу регулярного и периодического произношения небольшого числа мелодичных фраз речитативом. Именно поэтому они легко приспособляются к различным слоговым текстам. В силу такой особенности киевский напев оказался весьма удобным и часто использовался вместо знаменного пения.

Напомним, что в Галиции и Буковине (провинциях, оккупированных Австрией с XVIII в. до середины XX в.) украинцы, будучи более набожными, чем русские, сохранили античные восьмитоновые церковные гимны и мелодии киевского напева. Их строго двухтональная гамма состоит из четырех совместных тетрахорд. Хотя ощущается и влияние местных мелодий. Песнопения, как и литургия, являются национальными, однако, текст в них одинаковый.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Wellesz Egon, *Eastern Elements in Western Chant*, Boston, 1947.
2. Strunk Olivier, *Intonations et signatures des modes byzantins*, dans *Musical quaterly*, 1945.
3. Тончева Е. Б. Из български распев. София, 1981.
4. Применявшаяся в литургии до XII в., эта поэма, состоявшая из 18–24 строф (тропарей), сократилась впоследствии до 2, уступая место новой поэтической форме – канону.
3. Эдесский священник (Нисибис 310 г. н. э. – Эдесс 373 г. н. э.), автор большого числа прозаических и поэтических работ. Кондак, видимо, произошел от гимнографии Святого Ефрема.
6. Wirsta A. *La musique ukrainienne*. в: *Энциклопедия литургической музыки*. Париж, 1969 г., том 2, стр. 188–193 (на французском языке).

ЗНАЧЕНИЕ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ В ХРИСТИАНИЗАЦИИ РУСИ

Елена Сморгунова

Я хотела бы кратко коснуться значения русской рукописной и старопечатной книги в христианизации Руси в связи с выставкой "Русская рукописная и старопечатная книга XVI-XVII веков", развернутой сейчас в ЮНЕСКО.

Если "рукописный этап" введения христианства растянулся на несколько веков – от X в. до 1564 г., который считается началом русского книгопечатания, когда Иван Федоров издал в Москве свой знаменитый "Апостол", представленный на выставке, то "книгопечатный этап" распространения христианства длился на Руси менее чем столетие. Более того, реформаторские церковные течения в Западной Европе и в России, могут быть осмыслены как результат различных влияний, среди которых значительная роль принадлежит книге. Так, в Европе М. Лютер издал прежде всего Библию. В России патриарх Никон начал с исправления книг церковных, чем обусловлено духовное движение, широко всколыхнувшее русскую церковь. Мы находим и теперь в употреблении многочисленные рукописи и книги, изданные до середины XVII в. Первопечатная книга предстает перед нами как исключительно духовная.

Приведу только два кратких примера. В 1574 г. во Львове Иван Федоров – "друкаръ книг, пред тем невиданных" издал Азбуку, как сказано в ее послесловии "ради скорого младенческого изучения". В наставлении, обращенном к родителям, Иван Федоров, в отличие от царившего тогда в русском жизненном укладе Домостроя, защищает детей от произвола отцов, призывает воспитывать "в милости и благоразумии". Вот как сказано в послесловии к Азбуке: "Отцы не раздражайте чадъ своихъ, но воспитайте их въ учении Господни, в милости, в благоразумии, в смиренномудрии, в кротости, в долготерпении, приемлюще другъ друга, и прощение дарующе".

Здесь на заре русского книгопечатания, автор выступает как один из провозвестников гуманной педагогики. Эта Азбука Ивана

Федорова оказала существенное влияние на многие последующие издания. Почти все пособия по обучению грамоте были составлены по этому образцу, включая "Первое учение отрокам" Феофана Прокоповича (1721 года) и Московский Букварь Василия Бурцова (1654 г.) – все они имеют такое же распределение учебного материала как у Ивана Федорова.

Второй пример. В августе 1724 г. в типографии Александро-Невского монастыря в Санкт-Петербурге Гавриил Бужинский издал свой перевод с латинского книги Вильгельма Стратемана "Феатрон или позор исторический". В пространном авторском вступлении "Доброхотному историку-любителю" содержится похвала книге – "она оберегает от злобы, учит добродетели". Это прямое продолжение известного летописного выражения "книги суть реки, напоющие вселенную источники мудрости, утешение в печали, узда воздержания".

Записи на выставленных книгах (из частных коллекций собирателей) раскрывают нам имена владельцев, пути перемещения книги, ее ценность и стоимость в разные времена. Некоторые записи оживляют в нашей памяти многие исторические имена: известных лингвистов XIX и XX вв. и деятелей старообрядчества XVII в. – знаменитых братьев Бориса и Глеба Ивановичей Морозовых; на одной из представленных книг можно прочесть своеручную запись князя Ивана Фадеевича Шаховского, на других – вкладную запись Гаврилы Пушкина, владельческую Степана Гавриловича Пушкина, предков поэта А. С. Пушкина. Прекрасный экземпляр Острожской Библии работы Ивана Федорова замечателен своей историей. Он запечатлел в записях на своих страницах многих владельцев за 300 лет. Особое место для характеристики культуры и книжности эпохи имеют учебники и словари. Представлено на выставке издание Грамматики Мелетия Смотрицкого, которая была учебником многим поколениям русских и которую, вместе с Арифметикой Магницкого, Пушкин называл "первыми вратами учености". О связи русской христианской культуры с культурами других народов свидетельствуют представленные переводы с латинского и славянских языков, многоязычные словари.

Часть третья

ТЕМА "СВЯТОЙ РУСИ"

ДАР И ЗАГАДКА "СВЯТОЙ РУСИ"

Владимир Зелинский

В одном из писем к матери Блок передает свое впечатление от оперы Мусоргского: "Хованщина еще не гениальна (т. е. не дыхание Св. Духа), как не гениальна еще вся Россия, в которой только еще готовится будущее. Но она стоит в самом центре, именно на той узкой полосе, где проносится дыхание Духа".

Блок всю жизнь находился в поиске и притяжении этого центра. Здесь была сокрыта для него музыкальная тема России, отзвуки которой доносились до него в ветрах, метелях, революциях и даже в Незнакомке и Прекрасной Даме. Блок – один из последних свидетелей эсхатологической загадки России, то, что в ней гениально и подлинно, "послушно духу музыки", говоря на его языке, должно еще осуществить себя, найти свое воплощение в будущем. Но здешнем ли будущем или запредельном, на это у него не было ответа.

Отсюда и столь "поэтическое", столь соблазнительное смешение "духа музыки" с Духом святым. Блок целиком принадлежал своему закатному времени, в котором, говоря словами Тютчева, "тени сизые смесились". Ему было дано постичь мир через его музыкальность и красоту, но у него не было дара "различения духов", который дается лишь молитвенным подвигом. Однако дары эти иногда соединяются вместе, и мы встречаем их в единстве у некоторых греческих Отцов. "Слово, – создающее мир из небытия, – говорит святой Григорий Нисский, – исходя из некой музыкальной сообразности, делает его втайне радостным гимном". Эта сообразность проникнута уже иным, немятежным Духом, в ней слышится ритм творения, угадывается первоначальная красота мира.

Блок был прав: эту красоту, эту гениальность, следует искать "имено на той узкой полосе, где проносится дыхание Духа". Тема России, загадка России – действие этого Духа, осуществленная или найденная ею святость.

БЛАГОСЛОВЕНИЕ АПОСТОЛА АНДРЕЯ

”Вселенская Церковь, по словам блаженного Августина, к самым дальним народам приходит со все большими дарами”. В таинственном этом законе выражает себя самая суть Церкви: по мере распространения духовно она не расточает себя, но собирает и пополняет. В каждом народе церковь рождается заново, хотя и приходит из соседней страны. И рождение ее происходит всегда ”естественно”, так, словно каждый народ ожидал явления Церкви, открывая в ней то, что было дано ему изначально.

Всякий человек и всякий народ, принимающий крещение, получает прежде всего залог святости. Это призвание, которое предстоит еще найти и осуществить. У всякого народа – свой дар, соответствующий его ”природе”, его усвоению христианской веры, пути, указанному ему для спасения. Если существует множество национальных типов, существует и множество путей исповедовать одну веру. И одно призвание к святости может быть невидимо связано с другим, ибо ”дары различны, но Дух один и тот же” (1 Кор. 12,4). И потому голос ”Святой Руси” можно по-настоящему различить и понять не обособленно, но лишь в хоре других христианских народов.

Начало ее – за пределами русской истории, да и географии, пожалуй, тоже. Историю ”Святой Руси” следует, наверное, начать со сказания о том, как апостол Андрей пришел на Русь, когда еще никакой Руси не было. Об этом рассказывается в одной из древнейших русских летописей ”Повести временных лет”. Историки спорят о достоверности этого события, которое в историческом плане едва ли возможно доказать. Но оно относится скорее к ”сакральному времени” (Мирчеа Элиаде), оно принадлежит метаистории. Как будто сказанием этим будущая Русь донесла до нас весть о том, что и она она – в лице апостола Андрея Первозванного – пребывала в день Пятидесятницы в кругу апостолов, что и на нее сошел Дух Святой, и одним из языков, на котором заговорили ученики Христовы, был тогда еще никому неизвестный язык русской святости...

”И проплыл в устье днепровское, – говорится в”Повести” преподобного Нестора Летописца, – и оттуда отправился вверх по Днепру. И случилось так, что пришел он и стал под горами на берегу. И утром встал и сказал бывшим с ним ученикам: ”Видите горы эти? На этих горах воссияет Божья благодать и воздвигнет Бог много церквей...”

СОБОРНАЯ ЛИЧНОСТЬ

Дух, который говорит людям и Церквам, никогда не обращается к толпам, к безликим коллективам. Он обращается только к лич-

ностям, хотя бы и собирательным, народным. Русская святость национальна, это значит, что она носит глубоко личностный характер. Черты этого характера поразительно согласованны – и это также дает нам право говорить о сокрытом ритме, о внутренней сообразности – как будто у русских святых, говоря словами "Деяний", была "одна душа" (4, 32).

О "народной" или "соборной личности" говорили у нас Достоевский и славянофилы, но эту идею можно найти у немецких романтиков, и у Герцена, и у Мишле. Если мы примем эту идею, идею личности, объединяющей все конкретно-исторические проявления народной жизни, то в глубине ее мы должны искать то, что лежит в основе всякой человеческой личности и бесконечно ее превосходит. Нация – личность, но лишь в той мере, в какой она вмещает в себя или отражает собою лик Воплощенного Слова. Нация – личность лишь в той мере, в какой она находит себя в этом Слове, в той мере, в какой единством своим она может служить иконой самой Пресвятой Троицы.

Все знают формулу Ницше: "Человек есть нечто, что следует преодолеть". Христианство говорит, что человек есть нечто, что следует восстановить, кому нужно вернуть его утраченное достоинство. Нельзя уравнивать "соборную" или иную личность с конкретным носителем этой личности, и потому антропология нации-личности начинается с того же, с чего начинается христианская антропология вообще: с умения различать в человеке того, каким он предстает на поверхности бытия или в конкретной истории, и того, каким он призван быть, каким он сотворен для вечности, каким должен он войти в Царство Небесное. И такое умение приобретает лишь изнутри, и начинается оно с Обращения, перемены ума, покаяния.

Мы живем в дни тысячелетия Русской церкви. Мы вправе говорить о ее историческом пути, о ее политической роли или культурной миссии. Но внутри нее живет иное тысячелетие, о котором сегодня редко вспоминают, тысячелетие покаяния. Разве само таинство крещения не заключало в себе и отречение от сатаны? "И была видна радость на небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ, – читаем мы в той же "Повести", – а дьявол говорил, стая: "Увы мне! Прогоняют меня отсюда!..." Дьявол еще вернется на Русь и вернется не раз со своими идолами и национальными страстями, но за всеми его личинами уже никогда не сотрется лицо России иной, подлинной, кающейся.

ВРЕМЯ "СВЯТОЙ РУСИ": "ПОЛНОТА ВРЕМЕН"

Покаяние происходит в особом времени, совсем не в том, в котором происходят исторические события. Если крещение – истори-

ческий факт, то обращение Руси, усвоение ею крещения, есть уже событие иного времени. Обращение это не менее актуально для нас сегодня, чем 1000 лет назад. Путь покаяния предполагает разрыв с этим падшим миром, т. е. прежде всего освобождение от власти времени.

Путь истории и путь святости почти всегда спорили на Руси. Святость раздвигала границы земного времени, преображала его, облекала его временем литургическим. "Церковь... всегда пребывает в "последнем времени", – пишет о. Александр Шмеман в книге "Евхаристия", и жизнь ее, по слову ап. Павла, "скрыта со Христом в Боге". В каждой Литургии встречает она грядущего Господа и имеет полноту Царства, приходящего в силе..."

"Всякое житейское отложим попечение" – поется в Херувимской песне литургии Иоанна Златоуста. Эта песня пронизывает всю историю русской святости, или скорее призвания к святости. То, что "житейские попечения", занимающие это земное время, беспасительны и неправедны, эта мысль всегда жила в русском религиозном сознании. И потому даже цари, даже такие, как Иван Грозный, всю жизнь тосковали по тихой монашеской обители, князья оставляли свои вотчины, воины, ни во что вменяли славу своих подвигов, купцы, как горсть праха бросали свои богатства, в том числе и богатства знаний, мудрости или только доброго имени. "Объятия Отча отверсти ми потщися, – поется при пострижении в монашество, – блудно мое иждих житие: согрешил на небо и пред Тобою!"

Время в "объятиях Отча" течет уже как время покаяния. Но даже и в тех случаях, когда святость не была связана с подвигом именно монашеским, она всегда требовала разрыва с "попечениями житейскими", с обольщениями "века сего". Иногда она требовала отречения и от самой жизни. Удивительно, что с этого отречения едва ли не начинается и завершается история русской святости. Я говорю о подвиге князей-страстотерпцев Бориса и Глеба в X веке и о подвиге новомучеников XX века. Они отказываются от земной жизни и вступают во время Христово, время, которое прозрачно, время, которое не давит, не гонит, не навязывает себя, не вступает в спор с той или иной "исторической необходимостью", во времени этом отражается "полнота времен" (Гал. 4,4) как образец вечности. Мученики нашего века не вступают в пререкания с этим падшим историческим временем, которое всей своей массой, всеми своими законами наваливается на них; они дают себя убить, как и Борис и Глеб с молитвой за своих палачей, но "тихой", часто безвальной своей смертью они преодолевают тяжесть истории, побеждают демонов ею завладевших, и вот мы видим сегодня, как эти демоны обращаются в бегство перед какой-то невидимой духовной силой. Окаянный Святополк бежал от своего преступления, да и сегодня окаянное племя не находит себе места, хотя и могилы их давних жертв остаются чаще всего безвестными. Время "Святой

Руси” не всегда остается вне времени, оно всегда рядом с русской историей, и эту близость, эту невесомую ”полноту времен”, может быть, легче ощутить как раз по контрасту с ее тяжестью, с ее пресловутой полицейско-исторической необходимостью.

Территория ”Святой Руси”: пустынножительство или град Китеж?

”Последнее” или эсхатологическое время пронизывает время историческое, но никогда не смешивается с ним. При попытке овладеть им оно становится невидимым. С этим связана известная легенда о граде Китеже, граде святых, сокрывшегося на дне озера при приближении полчищ безбожного царя Батые. Бог прячет Своих избранников, хранит их от мира, и силы зла не могут найти к ним дорогу. ”Так под конец века нашего многомятежного и слезного, – говорится в ”Сказании о граде Китеже”, – покрыл Господь тот град дланью Своей и стал он не видим по молению прошений тех, кто достойно и праведно к нему припадает, кто не узрит скорби и печали от зверя-антихриста”. Русская святость – это всегда паломничество к этому невидимому граду.

Я не говорю, что русская святость всегда пряталась по лесам, но путь туда был наиболее исхожен. Дело в том, что Древняя Русь воспитывалась на житиях египетских и палестинских пустынножителей, однако отшельничество как особый подвиг, как путь соединения со Христом, скорее было угадано ею, как угадано было и страсотерпчество. Это было осуществление изначально посланного ей дара. Отшельничество несет в себе всю парадоксальную напряженность христианского отношения к миру; оно не осуждает мир, не вершит над ним внешнего суда, но стремится преодолеть и победить его изнутри.

Все, что дается по благодати, начинается с любви. Отшельники покидают мир ради любви к молитве; даже тихие лесные обитатели казались им иногда пристанищем мятежа и шума. ”Святой Павел Обнорский, читаем мы в ”Трагедии русской святости” Георгия Федотова, – отпросился у преподобного Сергия в уединение, не терпя монастырского общежития: ”яже в пустыне молва ничем же градских мятеж разнствует.” Он же именует безмолвие матерью всех добродетелей. В обнорских лесах преп. Павел поселился в дупле дерева, и Сергей Нуромский, другой великий пустыннолюбец, нашел его здесь в обществе медведя и диких зверей, кормящим птиц, которые сидели на голове его и плечах: этот один образ оправдывает имя Фиваиды, данное русским агиографом северному подвижничеству”.

Безмолвие – это не стояние на месте, но напряженный труд, результатом которого становится какое-то райское, не до конца разгаданное примирение с природой, со всеми ее деревьями, тварями, травами и стихиями. Опыт святых включал в себя достижение единства мира внутреннего с миром внешним, и в нем, может быть,

следует искать нам сегодня спасение от экологических катастроф. Любители безмолвия научались, прежде всего, слышать; они находили какой-то сокровенный ритм в окружающей их "пустыни" и могли включиться в него. И когда среди озер и лесов к небу подымались храмы, они становились продолжением этого тайного ритма земли.

Овладевая этим ритмом, святые научались и повелевать им. У великих молитвенников плодоносило все вокруг, все их кормило, и все на свой лад пело и славилло. Как будто молитва их находила тот язык Слова, коим Бог "говорит" со Своим творением, "держит" его Своей силой и вызывает к жизни. И жизнь, окружавшая их, словно бы отвечала этой молитве. Когда святой Серафим Саровский говорит о стяжании Духа Святого как цели христианской жизни, то от него и его собеседника отступает холод зимнего дня, и лица обоих становятся как бы малыми солнцами, так что и глазам больно смотреть.

"СОКРОВЕННЫЙ СЕРДЦА ЧЕЛОВЕК"

Бегство в лесную пустыню – это бегство от "мира", "мир" же, по слову Исаака Сириянина, одного из любимейших учителей русских подвижников, есть имя собирательное, обнимающее собою все страсти. От себя однако не убежишь, и пустынножители знали это еще лучше нас. Отсюда неистовая борьба их – не с телом своим, но с мятежным духом, с воображением, с тем корнем "страстей", который апостол Иоанн Богослов называет "похотью плоти, похотью очей и гордостью житейской". Борьба же эта должна была начинаться непременно с тела и они обращались с ним так, чтобы "томить томящего", как выразился святой Серафим Саровский. Долгими постами, холодом, зноем, бдениями, веригами, власяницами, комариными укусами, закапыванием себя в землю не тело свое хотели они унизить, но освободить дух из неволи...

Русское подвижничество вырастает из сознания крайней опасности "от коей нет иного спасения, как в Господе Иисусе Христе" (св. Феофан Затворник). Об одном отшельнике рассказывают, что, удалившись в лес, он поначалу ночи напролет криком взывал к Господу о помощи из страха перед лесными хищниками. Это есть образ настоящей молитвы, если вспомним мы о том, что хищники эти подстерегают нас изнутри. Святой Кирилл Белозерский, будучи еще юным монахом, по ночам наблюдает за огнем в монастырской печи, помышляя о трудном спасении от огня адского. Но страх Божий – это, по Писанию, лишь начало Премудрости. Спасение от огня вечного – лишь залог подлинного спасения. Страх и любовь – две силы, находящиеся в постоянном взаимодействии и стоящие у истока святости.

Трудно современному человеку объяснить, что такое любовь к Богу, между тем она есть сама суть христианской веры. Веры нет без этой любви, есть лишь "религиозные убеждения", в которых мы выражаем самих себя, но не открываем себя для Бога. Любовь, которую знали святые всего менее была любовью умозрительной, воображаемой, потому что начиналась она с очищения от всякого рода "мечтаний", с умирания нашего "естества", т. е. с разрушения той преграды "страстей", плененности "миром", которая отделяет нас от Бога. Любовь к Богу по сути есть таинство, а не понятие и даже не просто чувство; таинство умирания со Христом и со Христом Воскресения. И тогда весь мир, вчера еще "лежащий во зле", открывается в свете Воскресения. Это значит, мир в глазах святого и прежде всего он сам открываются для любви.

Любовь к Богу есть прежде всего ответ человеческий на безмерную любовь Бога к человеку. По мысли святых, Бог молит человека об ответной любви; "се, стою у двери и стучу", как сказано в Апокалипсисе (3,20). Эта дверь открывается в наше сердце, но открыть ее можно только великим трудом – усиленной молитвой, аскезой, покаянием. Но стоит ей открыться – это выражается в чудесной легкости и сладости молитвы, в даре слез, даре прозорливости, даре деятельного сострадания и иных; как сердце каменное, по словам аскетов, делается "сердцем разумеющим", истинным "местом Божиим".

Так в монастыре или в "пустыне" рождается никому неведомый "сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа" (1 Пет. 3,4). Это человек, освобожденный от павшего своего естества настолько, что Бог делает его местом своего обитания (3 Цар. 8,30), делает его своим Храмом, своим Сосудом, дает ему почувствовать блаженство и близость Своего присутствия, дает ему видеть Себя и весь мир Своими глазами. В "Откровенных рассказах странника – книге безвестного автора, вышедшей во второй половине прошлого века, которой удалось выразить самый дух и опыт и, я бы сказал "сладость" русской святости, так описывается пробуждение этого "сокровенного человека":

"С сего времени (после обретения непрестанной сердечной молитвы. – Авт.), начал я чувствовать разные повременные ощущения в сердце и в уме. Иногда бывало, что как-то насладительно кипело в сердце, в нем такая легкость, свобода и утешение, что я весь изменялся и прелагался в восторг. Иногда чувствовал пламенную любовь к Иисусу Христу и ко всему созданию Божию. Иногда сами собою лились сладкие слезы благодарения Господу, милующему меня окаянного грешника. Иногда ощущал внутри себя величайшую радость от призывания имени Иисуса Христа и познавал, что значит сказанное Им: "Царствие Божие внутри вас есть".

"ХУДЫЕ РИЗЫ", МИЛОСТЫНЯ

Преподобный Феодосий Печерский (XI в.), почитаемый родоначальником русского монашества, еще не поступив в монастырь,

заялся позорным для родовитого юноши занятием: печением просфор. В ответ на гнев и упреки матери он говорит ей о смирении и уничтожении самого Христа. Став создателем и игуменом Киево-Печерской Лавры, почитаемой всей древней Русью, начиная с самого князя, он разделяет все самые трудные и черные работы своей братии. Древние агиографы отмечают его "худые ризы", т. е. убогую ветхую одежду, которую он всегда носил, знаменуя тем самым тот "зрак раба", который принял Христос на земле.

Все русские святые или, по крайней мере древние, с особой силой восприняли образ Христа униженного, незнатного, гонимого, претерпевшего вольную смерть и, главное, совлекшегося небесной Своей Славы, и носили Его образ. Никакой славы земной, даже славы чисто монашеской – постов, внешних подвигов, силы молитвы. "Сокровенный сердца человек" должен был таиться; и тот же Феодосий Печерский, проводивший ночи в молитвах и плаче, всегда умолкал, делая вид, что спит, когда кто-нибудь подходил к его келье... В памяти у "Святой Руси" осталось Завещание великого отшельника Нила Сорского, пожелавшего сохранить "худые ризы", то есть поношение и бесславие и после своей кончины: "Завещаю о себе моим вечным господам и братьям, людям моего нрава, бросьте тело мое в этой глуши, дабы съели его звери и птицы, потому что грешило оно перед Богом много и недостойно погребения. Если же этого не сделаете, тогда, выкопав яму глубокую на месте, на котором живем, со всяким бесчестием погребите меня..."

Входя в некоторые храмы или заброшенные монастыри, мы замечали иной раз могилы у себя под ногами; здесь погребены люди, пожелавшие, чтобы ноги живых попирали их после кончины. Иногда, может быть, это был только традиционный жест, но и за жестом проглядывает для нас тайна и тишина смирения, окрашивающая всю русскую святость. Мы говорим о тайне, рационально никак не разложимой, хотя в ней можно выделить три момента. Первый и главный признак подлинного смирения в том, чтобы всегда считать себя убогим и окаяннным грешником, не достойным ни даров, ни милостей Божиих, не оставляя при этом твердого упования на эту милость, никогда не отчаиваясь в своем спасении... Второй же признак – в религиозном освящении всего того, что посылает жизнь, в принятии всего злого, трудного, невыносимого, что приносит нам текущий день, с благоговением и кротостью. В совпадении всех внешних – житейских или исторических – обстоятельств с самой волей Божией – здесь для православного сознания заключается формула смирения. Отсюда следует нередко отказ от управления этими обстоятельствами, самое важное, отсечение собственной воли. "Не попушай, Пречистая, воли моей совершатися, не угодно бо есть: но да будет воля Сына Твоего и Бога моего..." – говорится в одной из Вечерних молитв. Третий признак смирения – в вольном,

благоговейном и покаянном принятии своей кончины. Есть глубокая связь между смирением и смертью, так что праведная смерть иногда приравнивается к подвигу, заслоняющему собой неправедную жизнь. Смерть легкая и внезапная иногда вызывала страх. Нужно было "уметь умереть, предать дух свой Богу, какую бы ни послал Он смерть... "Токмо даждь ми, Господи, прежде конца покаяние" – это основной мотив "Покаянного канона Господу нашему Иисусу Христу".

Но наряду со всем этим смирением, постничеством, "худыми ризами" сохранялась у русских святых острая жалость ко всей страдающей твари, милость к людям обыкновенным, сострадание их немощам и недугам. Уже святой Владимир, креститель Руси, велел "всякому нищему и бедному приходить на княжий двор и брать все, что надобно, питье и пищу и из казны деньгами" ("Повесть временных лет"). А к тем, кто и ходить не мог, отправлял еду на телегах, спрашивая: "Где больной, нищий или кто не может ходить?" В последние века во времена голода или мора, случалось Руси святой кормить Русь народную, Русь погибающую, и вот так от монастыря кормились и спасались в лихие годы сотни и даже тысячи людей. Любовь к милостыне встречаем мы во многих древних житиях – и того же Феодосия, и Сергия Радонежского, и Иосифа Волоцкого.

СОЦИАЛЬНАЯ ПРАВДА, МУЧЕНИЧЕСТВО

Есть внутренняя диалектика в развитии русской святости: в соединении социальной правды и непротивлении злу, смирения перед всем что посылается Богом. Это смирение, как и кроткое свое достоинство Русь обрела среди всяческого насилия и неправды: князья воевали друг с другом, бояре помыкали своей челядью, разбойники грабили по дорогам. И если существовала среди этой хляби какая-то твердая земля, где сохранялось чувство чести, верности своему слову, сострадания к поверженным и убогим, какое-то понятие о равном перед Богом достоинстве всех людей, то этой землей было живое ощущение Христа – милующего, но грозного.

О том же, еще в прошлом веке, писал Достоевский: "Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит как в свою правду, в чем ее полагает, как себе представляет, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа Христос".

В древности воплощением полноты этого идеала мог еще быть монастырь, умевший соединять аскезу, самоумаление, "худые ризы" с любовью ко стенающему и страждущему миру. Но монастырь мог быть и островком социальной правды, понятие о которой только в древности – или в святости – соединялось с иноческим

чином. Игумен его часто бывал исповедником, советчиком, а то и обличителем самого великого князя. Смирение могло сопрягаться с твердостью, а вера не отделяла себя от правды и справедливости в мире. Может быть, нужно было отрешиться от этого мира, стать иным ему, чтобы держаться за правду в нем, быть ее воплощением; отсюда, вероятно, и столь "странная" для второй половины XIX века мечта Достоевского о "русском иноке", коему вместо нигилиста и революционера стоило бы заняться исправлением Руси. Может быть, мечта эта была еще слишком ранней для его века.

Но отнимите от веры чувство правды, или Евангелия как нормы жизни, и вы получите сервиллизм чистой воды или, как в старину говорили, "потаковничество". И сегодня, как и в давние времена, вера в общем-то допускается как богослужение, как исполнение обряда, но вера как абсолютная верность Христу в каждом поступке, жизненном шаге, в нравственной и социальной позиции – это по-прежнему чудо или знак святости.

"Где вера моя, если буду молчать?" – эти слова святого Филиппа, митрополита Московского сказаны были в лицо одному из самых как бы благочестивых и в то же время самых свирепых русских государей. Государь этот ничуть не был против "отправления религиозных культов" или "удовлетворения религиозных потребностей", как сейчас говорят, он проявлял даже сугубую ревность по этой части, не любил он только когда считают головы, которые он рубил. Святой Филипп не мог примирить свою веру с казнями – и погиб, погиб не просто за веру, но за правду этой веры. Он сказал слова, которые выразили самую ее суть, ибо они соединили таинство Тела и Крови Господней с таинством братства и милости. "Мы здесь приносим бескровную жертву, а за алтарем без вины проливается кровь христианская..." – бросил он однажды в лицо царю. И если мы и сегодня умели их повторить или скорее соединить оба эти таинства, воспринимать литургию как общее дело любви к Богу и к ближнему, Русь до сих пор оставалась бы святой. Но не забудем и того, что прежде чем быть задушенным палачом Ивана Грозного, митрополит Филипп был осужден своими собратьями-епископами.

Подвиг Филиппа, надо сказать, редок на Руси, но и он на свой лад был повторен многими исповедниками XX века, первым из которых следует назвать патриарха Тихона. В его послереволюционных посланиях мы ощущаем ту же крепость, то же бесстрашие, то же умение называть вещи своими именами. "Мы захотели создать рай на земле, но без Бога и Его святых заветов. Бог же поругаем не бывает. И вот мы алчем, жаждем и наготеем на земле, благословенной обильными дарами... (Из Послания 8 августа 1918 г.). "Какими бы названиями ни прикрывались злодеяния – убийство, насилие, грабеж всегда останутся тяжкими и вопиющими к Небу грехами и преступлениями" (26 октября 1918 г.). От многих из этих и подобных слов патриарху Тихону пришлось потом отказаться, потому что

платить своей кровью за них приходилось другим, но правда не тускнеет даже тогда, когда от нее отрекаются. Сегодня она все громче, все настоятельнее стучится даже в неверующие души и зовет их к покаянию, к ответственности за свое прошлое и даже к нравственному суду. Но она сможет принести настоящие плоды только тогда, когда будет названа в полный голос, не стесненный умолчаниями или политикой, когда обратится к самому истоку всякой правды, от лица которой говорил когда-то и патриарх Тихон.

ПРИНЯТЫЙ ДАР

Все, что делает человек, чтобы стать святым, это его человеческое деяние и его подвиг. Но даровать себе святость он не в силах, это дело Божие. Человек приносит свой дар Богу, но принять его или нет – это уже зависит от воли Божией.

”Святая Русь” тем и свята, что мы верим и знаем доподлинно, что дар ее принят, что он был угоден Богу и оттого свят, т. е. запечатлен печатью Духа Святого.

”Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание” (Гал. 5, 22–23). Добавим сюда и дар исцелений, которым обладали многие русские святые, да и конечно же, чудотворства. Добавим и дар прозорливости, сопряженный с еще одним ”угаданным” типом русской святости – со старчеством. Старчество – это особый путь духовничества, когда ученик на исповеди вручает избранному им учителю всю свою человеческую волю, отдавая себя полностью под его руководство, исповедуя не только видимые грехи, но и тайные ”помыслы”. Такое отречение от своей воли могло бы быть невыносимым рабством, если бы не зиждилось на ”свободе”, которую даровал нам Христос” (Гал. 5, 1), если бы не было подкреплено чрезвычайно духовными дарами, делающими это ”иго” благим и легким, ведь воля старца-духовника становится прозрачной и проницаемой для воли самого Христа. Дар старчества – это дар видения чужой души во всех ее потемках, дар видения искры Божией в ней, дар ее исцеления, и этот дар был столь очевиден, что в прошлом веке величайшие русские люди искали советов старцев Оптиной пустыни. Двое из таких учителей – Паисий Величковский (конец XVIII в.) и Амвросий Оптинский (конец XIX в.) были канонизированы на последнем Поместном Соборе Русской Православной Церкви.

Но есть и особо благодатные дары, которых язык наш даже не вправе коснуться. Говорить о них тем более трудно, что большинство святых их скрывало, и лишь немногое в этой области непосредственного соприкосновения человека с теми, к Кому мы обращаемся в молитвах, становится нам известным.

Русские святые имели особое почитание Богоматери, и Она

сама нисходила к Своим избранникам. Так, святому Кириллу Белозерскому указала она путь на Белое озеро, ему тогда еще неизвестное, куда ему надлежало идти спасаться. И он повинуется Ей и, отправившись к озеру, находит среди воды именно то "зело красное" место, на которое в видении указала ему сама Божия Матерь.

Жизнеописание преподобного Сергия, одного из величайших русских святых, все проникнуто благодатными посещениями Божией Матери. Однажды ученики святого, сослужившие с ним литургию, видят в алтаре четвертого священника, им неизвестного. На вопросы, кто это был, Сергий открывает им свою тайну: он всегда служит вместе с ангелом Господним. Но рассказав об этом, повелевает не говорить никому об этом чуде. Один из учеников святого Сергия, Исаакий, просит у него благословение на вечное молчание. И когда учитель благословлял его, он увидел "велик пламень, изшедший из руки его" и окруживший всего Исаакия.

Мы по-настоящему еще не знаем и не узнаем, вероятно, тайны этих посещений, но мы видим, что Царство Божие и его обитатели зримо сходят на землю. Их земля – сама личность святого, его жизнь, его молитва, его литургия, наконец сама его святость, в которой выражается вся полнота Церкви. Одному из самых поздних святых – Серафиму Саровскому дано было в немногих словах выразить загадку этой святости. Цель христианской жизни (а это и есть достижение святости) в стяжании Духа Святого, все остальное, что делается для этой цели – пост, молитва, бдение, милостыня и все благие дела, которые мы делаем ради Христа. Святой Серафим говорит, что молитва более всего содействует такому стяжанию, но когда Дух Святой снизойдет, следует перестать молиться. Покаяние прекращается, дар наш принят, мы уже в Царстве Небесном, нашедшем в нас свою обитель.

В короткой беседе святого Серафима о стяжании Духа как бы заговорили века монашеского безмолвия; страх Божий, покаяние, слезный дар – все это переплавилось в радость. Недаром Серафим встречал каждого проходящего пасхальным приветствием: "Христос Воскрес, радость моя!" Он выразил собой тайну монашества, тайну святости, известную до него лишь Богу да сослужившим ему ангелам. Тайна эта заключается в том, что все приношения Богу, все подвиги и дары накапливаются в Церкви, что никому не известные мученики, отшельники, нестяжатели, безмолвники не пропадают для нее, но остаются в ее памяти и незримо присутствуют при поминании. И когда приходит время, эта память высказывает себя устами одного из последних святых. Есть внутреннее развитие Духа, что всегда "вознаграждается", не в мирском, разумеется, смысле, но в плане домостроительства Церкви, в тайне спасения. Но в этом накоплении нет никакой "истории" в традиционном смысле. "Дух дышит, где хочет". Он может иссякнуть на целые века или вспыхнуть и пролиться совершенно внезапно.

Можно ли найти какую-то связь между Духом Святым, выразившемся в словах и опыте святого Серафима и свидетельством мученика XX века. Логически – как будто нет, но в плане домостроительства Духа эта связь существует, ибо "никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым" (I Кор. 12, 3). Исповедничество, мученичество – это и было подлинным именованьем имени Иисуса, идущее еще от древней Церкви. И это исповедничество как именованье тоже вошло в то "накопление" Духа, которое стяжала русская святость. Этот "багаж" практически еще не распечатан. Каким излиянием святости встретит нас XXI век, кто будет завтрашними святыми, наследниками тысячелетнего дара "Святой Руси?" У нее есть предание, но есть и свобода "Дух дышит, где хочет".

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАГАДКА "СВЯТОЙ РУСИ"

Я ничего еще не сказал о святых епископах, о древних святых князьях, о святых женах. Ничего не сказал и о юродивых, отрекавшихся от разума, благопристойности, "срединного" образа жизни, иногда даже и от внешних добродетелей, ради тех же "худых риз", покрывших уже все их существование и вызывающих нередко отвращение и насмешку. Но и юродивые были гражданами "Святой Руси". Они играли в средневековом обществе роль пророков, возмутителей спокойствия и в то же время блаженных, "дурачков", всем говоривших правду, и эта правда часто бывала совершенно беззащитна перед миром и в то же время грозна для него и пугающа. Многие из них жили как бы вблизи какого-то апокалиптического огня, у них был дар распознавания бесов, которых они часто видели под маской благополучия и набожности. Жития самых первых юродивых говорят, что они были немцами, пришельцами, и если это легенда, в ней можно видеть отражение их чуждости окружавшей жизни, их странничества на земле. Немцами они были или нет, во всяком случае они выразили подлинно русское ощущение шаткости земного бытия, его эсхатологической обреченности.

Вместе с лесными и прочими отшельниками юродивые делали в принципе одно дело. Те уходили в свои пустыни, эти жили в городах, среди толп, на базарной площади, но каждый – один своим уходом и молитвенным трудом, другой – своим бездомным юродством – напоминали миру слова Христа: "Царство Мое не от мира сего" (Ин. 18, 36). Напоминали своей рваной одеждой, своими веригами, звеневшими на их голых плечах, своими босыми ногами, не боявшимися льда и снега, как и своими предсказаниями и обличениями.

Царство Божие приходит "в силе" и раскрывается через святых, но оно не приходит "приметным образом", и не скажут: "вот оно

здесь или: вот там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть” (Лк. 17, 20–21). ”Святая же Русь” есть образ, вернее один из многих образов этого неприметного Царства, она живет внутри Руси грешной, Руси исторической, и никогда о ней нельзя сказать: ”вот она здесь” или: ”вот там”. Она есть символ, а не какая-то материализовавшаяся реальность, и чтобы не забывать об этом, мы всегда слова эти пишем в кавычках.

Ибо когда ее сводят к чему-то, на что можно указать пальцем, что ”вот она здесь” – на такой-то территории, в таком-то времени, в таких-то формах – скажем, в определенной аскетической дисциплине, во внешних приемах, в уставном богослужении, в правильном церковном чине, наконец в симфонии Церкви и царства, в ”Москве – Третьем Риме”, ”Святая Русь”, в конечном счете, оказывалась вовсе не святой. От ”буквы” святости тогда отлетал ее дух, и за ним бросались потом в погоню, на розыски, искали его в Древней Руси в идее ”народа-богоносца”, в идеализированной крестьянской общине, идеализированной царской власти, словом, искали какой-то земной дом для ”Святой Руси”, но этот дом часто оставался пуст.

В этом заключалась трагедия иосифлянства, того направления в церковной жизни, вдохновителем которого был святой Иосиф Волоцкий (1439–1515). Суть его была в освящении неподвижного земного порядка, прежде всего, как церковного благолепия, как строгости устава и монастырской дисциплины, где предусмотрен и расписан каждый шаг и жест. Такой порядок требовал власти и владения миром, насильственной его сакрализации, при которой церковь могла и обязана была пытаться и казнить еретиков, монастырь должен был владеть селами и рабами и т. п. Сакрализацией порядка и церковного чина Иосиф как бы хотел победить грех и хаос мира, но в итоге невольно вызвал в мир больший грех и больший хаос. Через полтора века после победы иосифлян над ”нестяжателями”, последователями святого Нила Сорского, теми самыми отшельниками, что уходили в лес и растворялись в нем, в среде самих иосифлян произошел великий раскол, поразивший и обессиливший всю Русскую Церковь.

”Святая Русь” может быть даже страшной, когда она становится идолом, к которому можно прикоснуться и которому можно как идолу поклоняться. Но нельзя ее сводить также и к некоему раставшему, ностальгическому воспоминанию. Она есть прежде всего излучение духовной красоты. В основе опыта христианского Востока лежит филокалия – добротолюбие, любовь к красоте, сотворенной Богом и открываемой и в то же время создаваемой человеком. Мир, по слову святого Максима Исповедника, призван стать ”неопалимой купиной, пронизанной светом Божиим”. Он должен стать космической литургией, совершающейся во всем творении. Может быть, ”Святая Русь” – это и есть космическая литургия, что невиди-

мо совершается в лоне Русской Церкви, внутри ее 1000-летней истории. Она есть тайный ритм этой истории, ее гимн, ее символ.

Дар этот до конца раскроется в будущем – под новым небом и на новой земле. Тогда сотрется всякое "еще не", о котором говорил Блок, и Россия обретет свою гениальность и свою личность, создаемую в течение всей ее земной истории. Она станет излучением того Духа, что был накоплен за все века или тысячелетия ее святости.

ГЕНЕЗИС И ПОСТОЯНСТВО "СВЯТОЙ РУСИ"

Дмитрий Шаховской

Почему возникает разговор о "Святой Руси?" Понятие "Святая Русь" объединяет в двух словах прошлое, настоящее и будущее страны, которая для своего расцвета не видит другого пути, кроме восстановления единства, обретенного на берегах Днепра в 988 г. На первом месте стоит Россия, а затем следует понятие святости. Определение "русский" засвидетельствовано для нас первоначально и конкретно в таком литературном памятнике первой половины XI века, как "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона¹, созданном около 1049–1050 гг.², в котором говорится о единой территории, именуемой с того времени Русью или Россией³. Иларион отмечает, что первые русские князья, и в том числе князь Владимир "властвовали не над нищей и невежественной страной, а над русским государством, известность и слава которого простираются до самых отдаленных уголков земли". Владимир "стал властителем своей земли и подчинил соседние народы, (...) он пожелал стать христианином и обратил всю свою страну в христианство (...) и повелел своему народу принять крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа, с тем, чтобы все города открыто и в полный голос славили имя Святой Троицы (...). Вся наша земля одновременно начала восславлять Христа с Отцом и Святым Духом"⁴.

Хотя первоначально это название обозначало район Киева, однако очевидно, что для таких современников как Иларион, оно подразумевало всю территорию, управляемую потомками Святого Владимира. Осознание этого единства еще ярче проявляется в деятельности его правнука – Владимира Мономаха⁵. Забота о благе земли русской заставила его простить двоюродного брата – князя Олега Святославича за смерть собственного сына⁶. В то время такое единство имело не только политический, но и культурный характер. Наилучшие доказательства этого видны в архитектуре, искусстве и литературе. Несмотря на очевидные различия, легко объяс-

нимые для столь обширной территории, несомненно, что в тот период существовало языковое единство, так как имеется общее литературное наследие. Различия появились позже и были вызваны конкретными историческими условиями, а именно – вторжением монголов и литовско-польским господством. Но разве можно утверждать, что один из таких факторов служил цементирующей основой для огромной территории? В действительности же именно единое духовное сознание, рожденное крещением, побуждало воздвигать церкви, посвященные Святой Богородице и Божественной Премудрости в Киеве и Новгороде, расположенных в различных концах этой территории, что отвечало религиозной традиции, которая по словам Илариона, уже могла быть определена как православие в той мере, в какой, несмотря на формальное единство, на протяжении длительного времени, а точнее с начала IX века, наблюдался процесс раскола церквей. Владимир имеет особые заслуги, ибо "прежде всего, он всегда слышал о греческой земле и о ее православной вере в непоколебимой любви к Христу; и (...) в православных деревнях, так же как и в городах, все усердны в молитве и все стоят в присутствии Господа"⁷. Иларион восхваляет князя Владимира за то, что тот не допустил распада основ формы, и благодарит его за наследие, определяемое им как православие: "Рим перевозит Петра и Павла, от которых он получил веру в Иисуса Христа, Сына Господня; Азия, Эфес и Патмос восхваляют Святого Иоанна Богослова; Индия преклоняется перед Святым Фомой; Египет – перед Святым Марком; все земли, города и народы чествуют и благоговаяют своих учителей, которые научили их православной вере. Мы также в меру своих сил возносим хвалу, какой бы малой она пока ни была, нашему учителю и наставнику (...) Владимиру"⁸.

Именно это позволило ему раньше чем кому бы то ни было провозгласить: "Возрадуйся, апостол среди властителей"⁹. Так, помимо своего главного значения, выбор Владимира обеспечил сплочение только что сформировавшегося государства и его определенное место в рамках средневековой Европы. Союзы, заключенные его последователями, подтвердили это¹⁰.

В географическом плане историки определяют эту территорию, как пространство между Карпатами, Балтийским морем и слиянием Волги и Оки. Ее политическое единство обеспечивалось единой династией Рюриковичей. Дробление началось после смерти Ярослава Мудрого, усилилось в результате монгольского нашествия и затем западного влияния на русскую территорию в условиях соответственно литовского, польско-литовского и сугубо польского господства, которое представляло собой оккупацию с многочисленными лингвистическими и прочими последствиями. Однако какими бы названиями ни определялись некоторые ее части (белыми, черными, красными, великими, малыми, пограничными или иными), у нас сохранились одно общее определение – прилагательное "рус-

ский” и общий термин ”Русь”, ”Россия”, единство которой будет восстановлено вокруг Москвы¹¹.

В данном случае необходим экскурс в историю. Установление монгольского ига в XIII веке изолировало почти всю территорию Руси от остальной Европы и привело к разделению церквей, оказавшихся в бедственном положении после разгрома Константинополя крестоносцами в 1204 г. Для жителей земли русской, привычных к опасностям со стороны азиатских степей, натиск Запада представлял угрозу для ее территориальной целостности. Двойственная политика князя Даниила Романовича Галицкого предвосхитила то положение, в котором окажется Византия два столетия спустя. Победы князя Александра Невского спасли самобытность Северной России. Оба этих фактора объясняют интерес Киевского митрополита Кирилла, который был галицийцем и назначение которого явилось результатом деятельности его князя, к этим северным районам и выбор города Владимира – на Клязьме, а затем Москвы церковными властями, пришедшими с юга, в качестве местонахождения Киевского архиепископства.

Древняя Русь была уже расчленена в результате экспансии молодого Литовского княжества, которое одновременно в ходе своих захватов открывало православие. Успехи этого княжества превращали его в будущем в соперника Московского княжества в деле объединения территорий. Союз с монголами и соглашение с Польшей подорвали эти шансы, особенно после того как религиозный прозелитизм повлек за собой эмиграцию литовско-русской элиты в Москву¹². Окончательный поворот произошел в связи с непризнанием Москвой Флорентийского церковного собора в 1441 г. Женитьба Ивана III на Софии Палеолог окончательно продемонстрировала устремления нового государства, в то время как признание святости Руси стало результатом этих усилий. Приверженность единой церкви явилась той цементирующей основой, которая восстановила единство и сохранила самобытность ее в критический момент начала XII века, в условиях латино-славянского мессианства¹³.

Действительно, с учетом исторической обстановки, это удивительное выживание произошло благодаря, прежде всего, церкви и нерушимой верности вере, завещанной святым Владимиром. Именно церковь поддерживала постоянное единство с православным миром, непоколебимо защищала духовную самобытность перед иноверцами Запада, поддерживала многовековую борьбу против монгольского ига на Востоке. Этот процесс нашел свое выражение в объединении русских земель и княжеств. Однако религиозные факторы преобладали над светскими. Единственная забота, которая была превыше всего, это – преданность православной вере. Она имела особое значение, объединяя духовенство и мирян. В представлении старца Филофея, Иосифа Волоцкого и митрополита Ма-

кария,, царь являлся защитником православия¹⁴: "Ты властелин, Господь избрал тебя своим наместником на земле и возвел тебя на трон, доверив тебе охрану и жизнь всего великого православия"¹⁵. С другой стороны, несправедливый правитель воспринимался как "слуга не Господа, а дьявола"¹⁶.

Будучи приверженцем перечисленных принципов, царь обещал от себя и своих подданных: "Вспомните обещания, которые вы давали в святой Церкви при вашем посвящении в сан: "Если князья и бояре потребуют от меня поступка, нарушающего правила святых отцов, если сам повелитель будет меня понуждать, угрожая мне смертью, я им не подчинюсь". Как явствует, епископы клялись даже принять смерть для защиты закона Христова.

"Если по наущению бесов по вашей небрежности в божественные правила нашего христианского законодательства проникнет подозрительная мысль и если зло не будет отринуто, я ни в коей мере не буду причастен к вашей вине: вы сами будете давать отчет в день Страшного Суда.

Если мое противодействие вашим единодушным чувствам будет нарушать божественные правила, не храните молчание. Если я вам не подчинюсь, бесстрашно требуйте моего отречения для сохранения жизни моей душе и душам всех моих подданных, для сохранения в чистоте подлинного православного христианского закона, для достижения с его помощью триумфа величественного имени Отца, Сына и Святого Духа ныне, присно и во веки веков. Аминь"¹⁷.

Именно по этой причине, когда гонения стали невыносимыми после одностороннего союза в Брест-Литовске (1596 г.), восстановление Великой России стало неизбежным; выступление Богдана Хмельницкого на Переяславской Раде (1654 г.) не оставляет на этот счет никаких сомнений: "Мы живем без государя на нашей земле, проливая нашу кровь в нескончаемых битвах с нашими угнетателями и врагами, которые хотят искоренить церковь Господню, с тем чтобы имя Русь больше не упоминалось на нашей земле. Мы уже вкусили этого сполна и видим, что нам больше невозможно жить без царя". Единственно возможной кандидатурой являлся "православный государь Великой Руси Алексей Михайлович, великий князь Всея Руси и царь самодержец Востока". Польский вариант был признан неприемлемым, так как "нет нужды напоминать каждому из нас о том порабощении, которому мы подвергаемся с их стороны и о христианской крови, безжалостно проливаемой этими угнетателями! В самом деле, этот "Великий православный христианский государь, царь Востока, так же как и мы, предан греческому закону и той же религии; мы входим в единую православную церковь Великой России, которая угодна Иисусу Христу". Ответ не заставил себя ждать и "весь народ" воскликнул: "Лучше умереть под твердой защитой православного царя Востока в нашей ревност-

ной вере, нежели подчиниться безбожным врагам Христа”, – а затем было добавлено: “Пусть Господь подтвердит и подкрепит это решение, чтобы нам вовеки веков быть вместе”. Несомненно, что помимо влияния этнического аспекта, восстановление древней территории России произошло благодаря росту религиозного сознания, которое Брест-Литовский союз лишь более укрепил.

Следует ли говорить о существовании с той поры национального сознания? В XVI веке Иван IV являлся кандидатом на трон в Польше. В начале XVII века Москва предложила взять власть сыну короля Польши – Владиславу. Единственным препятствием оказался религиозный фактор. Именно поэтому следует говорить о едином духовном сознании, которое, начиная с XV века, увязывало название “Россия” с понятием “Святая”. Это мнение обуславливалось, прежде всего тем, что до XVII века основное внимание русского общества обращалось на эсхатологию и воплотилось в идеологии Третьего Рима, сформулированной старцем Филофеем в послании Василию III в Москву.

”Надлежит тебе, царь, держать царство в страхе Господнем. (...) Не иди, царь, супротив заветов твоих предков: Константина, блаженного Святого Владимира, Великого Ярослава богоизбранного и других благословенных святых, из рода которых вышел и ты сам (...) И если ты будешь хорошо править твоим царством, то будешь сыном пресветлым и пребудешь в небесном Иерусалиме, и я тебе напоминаю еще раз о том, что я писал выше: слушай и запомни, благочестивейший царь, что все царства христианские объединятся в твоём царстве, что два Рима пали, но третий стоит, а четвертому не бывать: твоё православное царство больше ничто не заменит”¹⁸.

Понятие спасения одерживает верх. Именно выражение этой перспективы, представленное в начале XVII века в молебне Премудрости¹⁹, предвосхитило философские искания интеллигенции в конце XVIII века²⁰.

Действительно изменения в России, произошедшие в век Просвещения, раскололи сознание русского общества. Приобщение к западным философским системам не исчерпало вовсе жажды духовности и побуждало некоторых людей, в частности таких как Новиков, искать умиротворения во франкмасонстве. В свою очередь, этот кризис вызвал потребность возврата к первоистокам и пересмотра атеистами самого понятия духовности, в чем и состояла большая заслуга рассуждений Хомякова и славянофилов в XIX веке. Даже человек с таким искусственным сознанием, как Чаадаев, не мог не удержаться от мысли о том, что “на Русь, прежде всех других стран, возложена величественная задача осуществить все заветы христианства, так как именно здесь христианство сохранилось в чистоте от воздействия страстей людских и интересов земли, так как по заветам его божественного основателя оно следовало лишь молитве и смирению и так как, возможно, благодаря этому

оно именно здесь было переполнено завершенными и чудеснейшими вдохновениями²¹. Так, вопреки происходившему смещению акцента от "Святой Руси" к "Великой России", идеал сохранялся и продолжал поддерживаться крупными монастырскими центрами, такими как Оптиная пустынь²². Величайшие русские писатели – Гоголь, Достоевский и Толстой посещали этот монастырь для утоления своей духовной жажды.

Литература не осталась в стороне от вышеизложенного процесса, и для нас незаменимо значение тех примеров, которые дает поэзия. Наиболее известной иллюстрацией, бесспорно, являются такие стихи Тютчева:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа –
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа.

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный
Что сквозит и тайно светит
В нагоде твоей смиренной.

Удрученный нашей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

Понятия "Святая Русь" и "Великая Россия" использовались не только славянофилами и западниками в их исканиях и дискуссиях, но и всеми слоями общества.

Церковь и власти отчетливо осознавали это, что проявлялось неоднократно, а когда во время Недели Православия собор униатских епископов, состоявшийся 12 февраля 1839 г. в Полоцке, торжественно постановил вернуться в лоно материнской церкви, воссоединившись с ней, предпосылки чего обнаруживаются уже в пламенной жизни игумена Афанасия Филипповича²³; когда царь дал на это свое согласие, написав: "Благодарю Господа и одобряю", и когда была выбита медаль с надписью: "Разделены силой (1596 г.), воссоединены любовью (1839 г.)"²⁴; когда манифест об отмене крепостного права 1861 года завершается словами: "Осени себя крестным знаменем, православный народ, и моли вместе с нами благословения Господа для своего свободного труда, являющегося гарантом собственного благосостояния и процветания общества"²⁵.

Терминология приведенных примеров вновь подчеркивает тождественность "России" и "Православия", что позволяет лучше понять слова Белинского: "Да, слово "царь" чудесным образом укоренилось в сознании русского народа и для него это слово исполнено поэзии и волшебного значения. (...) В царе заключается наша свобода, поскольку от него исходит наша новая цивилизация, наше

просвещение и даже сама наша жизнь (...). Каждый шаг вперед русского народа, любой акт развития его жизни всегда являлся актом царской власти. Однако эта власть никогда не была отвлеченной или капризно случайной, поскольку она загадочным образом совпадала с волей провидения (...), настало время отдать себе отчет в том, что мы обоснованно имеем право гордиться нашей любовью к царю, нашей бесконечной покорностью его святой воле, подобно тому, как гордятся англичане своей государственной системой, как гордятся Соединенные Штаты Америки своей свободой (...). Волшебное зерно, корень, сущность, важнейший пульс нашей народной жизни выражается в слове "царь"²⁶.

В 1877 г. все русское общество было взволновано освобождением Балкан от оттоманского ига, которое воздвигало горы из христианских черепов под безразличным взглядом Европы, озабоченной прежде всего сохранением обманчивого европейского равновесия. Можно констатировать, что накануне потрясений двадцатого века Россия осознавала характер продиктованных жизнью проблем. В 1898 г. император Николай II выступил с инициативой проведения Гаагской конференции (в 1899 г.) для того, чтобы попытаться остановить безудержное вооружение Европы. Именно эта акция стала предвестником грядущих международных организаций нашего времени. Однако многие, как поэт Александр Блок, связывали мрачный облик XIX столетия с триумфом абстрактных материалистических и экономических теорий, которые затеняли возрождение христианской философской мысли, час которого настал. Идеал "Святой Руси" по-прежнему сохранялся. Николай II подтвердил это, когда счел своим долгом прекратить оноματοдоксальную²⁷ ссору накануне Пасхи 1914 г.: "В этот Праздник Праздников, когда сердца верующих стремятся любовью к Богу и к ближним, душа моя скорбит об афонских иноках, у которых отнята радость приобщения к Святым Тайнам и утешение пребывания в храме. Забудем распри – не нам судить о величайшей святыне: Имени Божьему – и тем навлекать гнев Господень на родину..."²⁸; примечательно, что это произошло за несколько лет до восстановления патриархии.

Фактически начало XX века было отмечено обновлением и напряжением, которые наблюдались у великих мыслителей той эпохи, таких как Флоренский, Булгаков, Бердяев и другие. Вместе с тем, этот период характеризовался проявлениями озабоченности о духовной и исторической самобытности России. Свое выражение это, помимо прочего, нашло в стихах Александра Блока к З. Н. Гиппиус:

Рожденные в годы глухие
Пути не помнят своего.
Мы – дети страшных лет России –
Забывать не в силах ничего.

Испепеляющие годы!
 Безумья ль в вас, надежды ль весть?..

Те кто достойней, Боже, Боже,
 Да узрят царствие Твое!

При основании журнала "Путь" Бердяев как философ, и затем Карташев как историк церкви, а также некоторые другие отчетливо выразили тенденцию, в которой проявился дух "Святой Руси". Более того они стремились учесть уроки испытаний, пережитых в 1914–1922 годы. Свидетельство тому – существование Института теологии Святого Сергия в Париже. А наилучшее доказательство – выживание русской церкви, ее мученичество, ее возрождение и празднование ее тысячелетия²⁹. Само воздействие не ограничивается только непреходящим характером многовекового наследия. В этом отношении забывается роль Л. Зандера, являвшегося первопроходцем экуменизма. Всеобщее развитие православия было обеспечено не только его детьми из "Святой Руси", но и последующими поколениями, как то Владимир Лосский в области богословия или Леонид Успенский в области иконографии.

Для объяснения такого взлета сознания следует возвратиться к источнику и условиям крещения русской земли, которые отражены в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона: "Помни о нас, Господь, когда Ты будешь в своем царстве. Таким путем, веря в Него и сохраняя традиции святых отцов в уложениях семи соборов, мы вновь и вновь просим Бога, чтобы он поторопил нас и направил по пути выполнения его заповедей"³⁰. Таков завет и долг. И митрополит подчеркивает это, переходя на прямую речь в призыве к Святому Владимиру: "Взгляни на своих внуков и правнуков, как они живут, как Господь оберегает их, как они сохраняют подлинную веру, завещанную тобой. (...) Моли Господа о земле и о людях, которыми ты правишь, преисполненный верой, с тем чтобы ты укреплял их в мире в подлинной вере, полученной от тебя; с тем чтобы воссияла над ними подлинная вера и была проклята всяческая ересь"³¹. Иларион повторяет это и в своей молитве: "Мы не возносим руки к другому богу, мы не следуем лжепророку, мы не верим никакому законоучению (...). И во время своего Страшного Суда позволь нам стоять справа от Тебя и участвовать в благословении праведников. И вплоть до установления порядка в мире, пусть не обрушатся на нас напасти и искушения, чтобы мы не были отданы в руки иноземцев и чтобы твой город не именовался тюремным поселением, и чтобы твоя паства не была чужеземной на собственной земле (...), пусть возвеличивается Твоя церковь; береги свои владения"³².

В этих словах видно отчетливое выражение стремления к спасению, идеал которого в виде "Третьего Рима" является эсхатологическим проявлением преданности, особенно в годину несчастья, унаследованным традициям, важности евангелического закона,

унаследованным традициям, важности евангелического закона, выраженного в мученичестве князей Бориса и Глеба и в писаниях князя Владимира Мономаха.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Le baptême de la Rous. Discours sur la Loi et la Grâce par Hilarion de Kiev. (Calendrier 1988), Milan, 1987. Для цитирования использовано это издание; для справок дается ссылка на синодальный вариант: Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984, с. 78–100; Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. I–II. Москва, 1986, с. 11–41.
2. Vodoff V. "La naissance de la chrétienté russe". Paris, 1988. P. 64.
3. Первое упоминается в арабских, а второе – в греческих источниках. Об использовании этих названий: Vodoff V. С. 379.
4. "Le baptême...", см. выше, с. 30–32, – Молдован А. М. Слово... С. 185а–186.
5. Перевод на французский: "Chronique dite de Nestor", переведено со славяно-русского текста с введением и критическими комментариями Луи Лежера, Paris, 1884, р. 243–262; Текст оригинала и перевод на русский язык: Орлов А. С. Владимир Мономах. М.-Л., 1949; переиздано в "Slavistic Printings and Reprintings", XCIII, La Haye/Paris, Mouton, 1969.
Наиболее авторитетное издание: Лихачев Д. С. (отв. ред.) Повесть временных лет. Т. I–II. М.-Л., 1950.
6. Там же, с. 258–260.
7. "Le Baptême...", с. 30; Молдован А. М. Слово..., с. 185а–186а.
8. "Le baptême...", с. 30–31; Молдован А. М. Слово..., с. 184.
9. "Le baptême...", с. 46; Молдован А. М. Слово..., с. 193.
10. Более полные исследования: Baumgarten N. de. Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X au XIII siècle. – Orientalia Christiana (Rome), XXXV, 1927.
11. Niederle L. La race slave. Statistique, démographie, anthropologie. Traduit du tchèque par Lous Léger. Paris, Alcan, 1911, p. 16.
Наиболее полно этот процесс освещен в работе Лаппо И. И. Западная Россия и ее соединение с Польшею в их историческом прошлом. Prague, 1924.
12. Schakhovskoy D. Racines et milieue Social de Tchaadaev. – Revue des études slaves (Paris), LV/2, 1983. P. 327–334.
13. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. IV, ч. VII–VIII. Москва, 1960, с. 496–501; Лаппо И. И. С. 66.
14. Зеньковецкий В. В. История русской философии. Т. I. Париж, 1948, с. 49.
15. Zenkovsky V. Histoire de la philosophie russe, traduit du russe par C. Andronikoff, T. I. Paris, NRF, 1953. P. 46.
16. Там же, с. 47.
17. Российское законодательство X–XX веков. Т. II. М., 1985, с. 258–267.
18. Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901, с. 49–56.
19. Androniko C. L'oïce de la Sophie Sagesse de Dieu. – Liturgie, spiritualité, cultures. Conférences Saint-Serge, XXIX semaine d'études liturgiques. Rome, Edizioni liturgiche, 1983, p. 17–40.
20. Schakhovskoy D. V. Zur Entstehungsgeschichte der russischen Intelligencija (Ende 16 Anfang 17. Jh.). – Felmy K. C.; Kretschmar G.; von Lilienfeld F.; Roepke C.-J. (dirs pub.). Tausend Jahre Christentum in Russland [Mille ans de christianisme en Russie]. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, p. 377–390.

21. Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. (Гершензон М. – отв. ред.). Т. I. Москва, 1913, с. 258.
22. Четвериков С. Оптина пустынь, 2-е изд. Париж, Изд-во YMCA, 1988; Четвериков С. Старец Паисий Величковский. Т. I–II. Печеры 1938. Более полное издание того же труда имеется на румынском языке: Paisie. Staretul Mănăstiri Neamtului din Moldova, Viata, inventatura si influenta lui asupra Bisericii Ortodoxe. 1933; Четвериков С. см. статьи в: Путь, № 1, сентябрь, 1925. С. 99–115; № 3, март–апрель, 1926. С. 65–83; № 7, апрель, 1927. С. 23–49; Флоровский Г. Пути русского богословия, 2-е изд. Париж, Изд-во YMCA, 1981; Behr-Sigel E. Prière et Sainteté dans l'Eglise russe. Paris, 1982. P. 222–223.
23. Будучи причисленным к лику святых, он поминается церковью как мученик 20 июля и 5 сентября по юлианскому календарю. Коршунов А. Афанасий Филиппович. Жизнь и творчество. Минск, 1965.
24. Тальберг Н. История русской церкви. Джорданвилль, Нью-Йорк, Монастырь святой Троицы, 1959, с. 784.
25. Хрестоматия по истории СССР. Т. III, 1857–1894. М., 1952, с. 71.
26. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. III. М., 1953, с. 246–248.
27. По этому вопросу см. докторскую диссертацию, защищенную Нивьером А. в Сорбонне: Le mouvement onomatodexe. Une querelle théologique parmi les moines russes du mont Athos (1907–1914). Т. I–II, Paris, 1987.
28. Текст оригинала таков: "В этот Праздник Праздников, когда среди верующих стремятся любовью к Богу и к ближним, душа моя скорбит об афонских иноках, у которых отнята радость приобщения Св(ятых) Тайн и утешение пребывания в храме. Забудем распрю – не нам судить о величайшей святине: Имени Божьему и тем навлекать гнев Господень на родину; суд следует отменить и всех иноков, по примеру распоряжения Митроп(олита) Флавиана, разместить по монастырям, возратить им монашеский сан и разрешить им священнослужение". Приписка от руки: "Совершенно секретен. Государь император лично изволил передать эту собственноручно им начертанную записку в Ливадии 15 апреля 1914 г. Обер-прокурор Святейшего Синода Владимир Саблер". См. ЦГАИ СССР, досье 797, часть 83, папка 59, с. 167–169; Кацнельсон И. С. По неизведанным землям Эфиопии. М., 1975, с. 187.
29. Бердяев Н. Духовные задачи русской эмиграции. – Путь, № 1, январь 1926 г., с. 3–8; Карташев А. Церковь в ее историческом исполнении. – Путь, № 47, апрель – июнь 1935, с. 15–27; Бердяев Н. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал "Путь" (К десятилетию "Пути"). – Путь, № 49, октябрь – декабрь 1935, с. 3–22; Карташев А. В. Воссоздание Св. Руси. Париж, 1956.
30. Le baptême... см. выше, с. 26; Молдован А. М. Слово..., см. выше, с. 183а.
31. Le baptême... см. выше, с. 48; Молдован А. М. Слово..., см. выше, с. 193а–194.
32. Le baptême... см. выше, с. 50; Молдован А. М. Слово..., см. выше, с. 198а–199.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О РУССКОМ ХРИСТИАНСТВЕ И КОНЦЕПЦИЯ "СВЯТОЙ РУСИ"

Фрэнк Кэмпфер

Русская земля времен Татарского ига – наименее известная страна Европы. Свидетельством этого является тот факт, что на Вселенском соборе, во Флоренции в 1438–1439 гг., когда Византийская и Католическая церкви стремились к унии, русская делегация возглавлялась греком, митрополитом Исидором, поборником церковной унии. Членами русской делегации никто в Италии не интересовался, т. к. они объединились с небольшой группой ярых врагов унии. Тем самым они оказались вне общественного внимания.

В последующее время, до начала XVI в., представление в Риме о русских и русском христианстве формировалось под влиянием польских клириков и папских легатов в Польше, которые были активными пропагандистами католической веры. Постоянный конфликт между Польско-Литовским и Московским государствами из-за западных территорий бывшей Киевской Руси ими представлялся как война между Европой и Азией, причем сама Польша называлась "забралом христианства" (*antemurale christianitatis*).

По другую сторону этого "забрала" находилась Московия, земля раскольников-схизматиков и диких людей, отчужденных от мира европейской цивилизации. *Mascovia*, *Moscovita*, *Moscoviticus* – это политические названия обозначали православных русских в державе Великого князя Московского, отделяя их от православных русских – подданных польско-литовской монархии. В этой связи весьма примечательно рассуждение известного немецкого дипломата Сигмунда Герберштейна о том, как понимать разновидности политической терминологии восточной Европы того времени: Из Князей, которые теперь владеют Русью, первый является Великим князем московским, второй – Великим князем Литовским, третий – Польским королем, который владеет и Польшей, и Литвией¹.

Книга Герберштейна "Комментарии московских дел" (далее

цитируемая как "Комментарии") характеризует политическую ситуацию двадцатых годов XVI в., когда русское православное население находилось под властью трех государств.

Во время немецкой Реформации начинается новая эпоха, когда религия русских привлекает интерес западных европейцев, то есть не только любопытство отдельных клириков, но и широкой общественности. В разгар борьбы старых и новых сил христианства в Священной Римской Империи обе группировки обратились к православию возможно по той причине, чтобы приобрести в его лице союзника. Уже в начале реформации, в 1519 г., по случаю диспутов между Мартином Лютером и Иоганном Еком в Лейпциге, ставится вопрос о значении православной церкви в то время как Ек использует выражение "схизматики" и "еретики" в отношении православных, Лютер напротив возражает, считая, что невозможно выбросить столько святых из церкви, ибо греческая церковь, прочная на протяжении веков, и будет вековечной².

Сведения о русском православии распространялись в Западной Европе в результате дипломатических связей Великого князя Василия III (1479, 1505–1533) с западными странами в двадцатых годах XVI в. Помимо своих политических задач, высокообразованные русские дипломаты играли также роль своеобразных информаторов-просветителей Европы, повествуя о могущественной нации, по другую сторону польско-литовско-ливонского барьера. Во время пребывания в Риме в 1523 г. русский толмач Димитрий Герасимов рассказывал о земле и нравах русских, а итальянский гуманист Паулус Йовиус издал на основе этой беседы в 1525 г. в Базеле известную "Книгу о посольстве Василия, Великого князя Московского, к папе Клименту Седьмому, в которой верно пишется о ситуации страны непознанной для античных авторов, о религии и нравах этого племени, и о причинах посольства". Однако, русским христианством Йовиус особенно не интересовался. Превалируют у него сведения о государстве, различных народах мира и их нравах.

Важнейшая книга того времени о русском православии возникла таким же способом: на основе беседы русского дипломата с западным гуманистом. Когда в 1525 г. русское посольство отдыхало в Тюбингене после тяжелого путешествия в Испанию в ожидании ответного послания Фердинанда Австрийского, один из советников Фердинанда, доктор Иоганн Фабри отправился к русскому послу для того, чтобы передать подарки Великому князю Василию III. Пользуясь пребыванием в Тюбингене, Иоганн Фабри обстоятельно расспрашивал русских, в первую очередь толмача Власа Игнатьева. Вскоре после отбытия посольства Фабри издал в 1526 г. в Базеле книгу о религии русских под названием "Религия московитов, которые живут около Ледовитого океана"³.

Интервью в Тюбингене было вряд ли удачным случаем, но сама встреча была тщательно подготовлена. Доктор Фабри был одним из

самых яростных католических проповедников и в силу этого непримиримым противником Мартина Лютера и других церковных реформаторов. Его цель заключалась в том, чтобы изучить важнейшие догмы, ритуалы и религиозные обычаи русского христианства для использования их в борьбе с противниками католической веры. И Фабри написал исключительно важную книгу на эту тему, с которой начинается новый период во взаимоотношениях западного и русского христианства.

Этот новый этап в познании русского православия характеризуется не только дополнительной информацией о жизни русской церкви и веры, но и чувством симпатии и почтения к ним. Йоганн Фабри первым на Западе пишет почтительно о культуре икон у русских, вкрапляя в текст собственные наблюдения о молитвенных иконах посольства. Он излагает легенду о том, что русская земля приняла крещение от апостола Андрея – брата апостола Петра. Позднее эта легенда подтверждается Герберштейном: "В своих летописях русские явно гордятся тем, что до Владимира и Ольги русская земля крестилась и благословлялась Андреем, апостолом Христовым"⁴.

Фабри писал, что русское православие не изменилось с тех пор, что русские люди твердо, без каких-либо колебаний, придерживались апостольских учений. "Итак, они более тверды духом, чем многие из нас: придерживаются этой первобытной веры, которой их учил апостол Андрей и его преемники, - святые отцы, которую они впитали с самого младенчества"⁵.

Это утверждение перешло и в книгу Герберштейна: "Русь как начинала, так и придерживается поныне веры Христовой греческою обряда"⁶.

Отметим, что книги Фабри и Герберштейна, которые переиздавались в XVI и XVII вв. и переводились на другие языки, создали очень благоприятное представление о русском христианстве. Разумеется, что в книге Герберштейна, очевидца, содержится и много критического, и это вполне понятно: ведь острую критику православного общества мы находим даже в уложениях русских церковных соборов, например, Стоглавого собора 1551 г.

Каким же было русское христианство во время написания книг Фабри и Герберштейна? После завоевания Царьграда турками в 1453 г. русская церковь стала единственной православной церковью в мире, которая не находилась под мусульманским игом. К тому же, русским казалось, что греческая церковь отныне не истинно православная, потому что на Соборе во Флоренции в 1438 г. она перевела православие в униатство. Чувства изоляции медленно, но уверенно трансформировались в сознание собственного достоинства, выразившееся в учениях "Москва – Третий Рим" и "Святая Русь", которые символизируют эсхатологическое, а точнее всемирно-историческое значение Руси.

Рассмотрим вначале концепцию "Святой Руси": впервые этот термин фигурирует в известном послании 1511 г. псковского старца Филофея Василий III. Высокообразованный старец называет великого князя "браздодержателем Всея Святыя и Великия Росия и матери церквей"⁷. Источник святости русской земли, по мнению старца Филофея, в богоизбранности русской земли в последний период всемирной истории.

Другой автор XVI в., князь Андрей Михайлович Курбский, очень благочестивый человек, но прежде всего русский патриот в польской эмиграции, а в своих чувствах человек политический, в 70-х гг. (вероятно, после 1578 г.) употребляет выражения "Святорусское Царство", "Святорусская земля" и "Империя святорусская"⁸. Несомненно, здесь отчетливо видна связь с политическим термином "Римская Священная империя", который князю Курбскому был хорошо известен.

В чем же именно выражалась святость русской земли, по мнению князя Курбского? В тяжелые времена "опричнины" царя Ивана Грозного эмигрант князь Курбский сетует о поблекшем благочестии Московской Руси, в которой ранее сверкали церкви и монастыри как звезды на небе⁹. "Святая Русь" или земля переполненная церквями, монастырями и вообще всяческим благочестием, совсем иное, чем "Святая Росия" Псковского старца Филофея.

Старец Елеазаровы пустыни Филофей (возможно, это – монашеское имя известного политика и "вольнодумца" Федора Курицына) разрабатывает и распространяет теорию "Москва – Третий Рим", при чем, как сказано выше, называет русскую землю греческим именем "ΡΩΣΙΑ", "Святая Росия". Это учение он раскрывает в послании Василию III такими словами: "Да весть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианския веры снидошася в твое едино царство. Един ты во всей поднебесной христианом царь"¹⁰.

Затем Филофей формулирует учение о том, что Московское государство, то есть царствующий город Москва, является местопребыванием Святого Духа: "Яко два Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти". Христианство Руси отныне охраняет экуменическую церковь: "Сиа же ныне третиаго новаго Рима, дръжавнаго твоего царства святая соборная апостольская церкви, иже в концых вселенныя в православной христианьскей вере во всей поднебесней паче солнца светится"¹¹.

Это учение о всемирной миссии русской церкви выражает самосознание русских в XVI в. Недаром оно цитируется в 1589 г. в грамоте о возведении русской митрополии в ранг патриархата. Выражение "Святая Русь" означает то же самое, хотя и без экуменического контекста.

На "Святую Русь" Василия III западноевропейцы смотрели, как явствует из книг Фабри и Герберштейна, с явным любопытством и

критически. В последние годы царствования Ивана Грозного такая позиция резко изменилась. События долгой и кровавой Ливонской войны породили русофобию на Западе, за исключением Англии. Правда, английские торговые и дипломатические представители в Московии не проявляют сочувствия к религии русских. С точки зрения западных вероучений русское православие олицетворяло пышные обряды, богатые монастыри, необразованных священников и бедный люд. Иными словами, западноевропейцы видели лишь внешнюю сторону церкви, лишенную ее духовной жизни.

Вряд ли стоит распространяться об иезуите Поссевино, который после неудачной миссии (в 1581–1582 гг.), когда он пытался убедить Ивана Грозного в необходимости церковной унии, в последующих сочинениях винит русское православие во всех грехах и ошибках, в суеверии и прочем. Можно считать, что русское христианство в глазах высокообразованных западных путешественников вряд ли выглядело современным. В эпоху западного рационализма, когда католические и протестантские епископы связывали основы веры с интеллектуальным образованием верующих, русские никак не соответствовали этим требованиям. Борьбу между римской церковью и протестантами северной Европы определяли знания, научные аргументы и выводы, в русском же православии все это отсутствует. И вполне понятно высокомерие итальянца Поссевино, француза Маржере, немца Олеария и многих других, которые с позиций западной образованности смотрели на простой и благочестивый русский народ.

Приведем пример благожелательного, хотя и ошибочного взгляда на сущность русского христианства. Иезуит Паулус Кампана, один из спутников и помощников Антонио Поссевино, в своем сообщении с большим почтением говорит о набожности и благочестии жизни русских людей, особенно монахов, чей аскетизм описывается следующими яркими красками: "Видишь иноков, совсем непорочных, чистых, преданных умерщвлению плоти, то же самое и у владык, если исключить схизму, то видишь их святую, набожную и целомудренную жизнь, и поэтому они высоко почитаются народом".

Кампана с удивлением сообщает о нищете монахов, хотя его воспитание и не позволяет ему восхищаться тем, что переживаемое время содержало в себе столько отречения и аскетизма. Добавим, что Йоганн Фабри восторгался асмосферой монашества, не будучи очевидцем и только слышав об этом. Вот что пишет далее Кампана: "Так как живут они в великом почитании у народа, милостыни превосходят их житейские нужды. Но я их очень жалею, так как воспитываются они к этому виду благочестия, хотя и не имеют образования. Во всех делах видишь их большое невежество"¹².

Мне кажется, что пример иезуита Кампаны чрезвычайно характерен для позиций благосклонного западноевропейца, который не

таит своих положительных наблюдений. Это типично не только для XVI в., но и для всего времени рационализма и просвещения. В глазах западных наблюдателей русские православные предстают неграмотными, необразованными, неначитанными, непросвещенными, безрассудными, и скорее всего "бессловесными". Эта оценка едва ли не бесспорная, но ввиду многовекового анти-интеллектуализма православного монашества она не столь существенна, так как сущность христианства не в знании или начитанности, а в любви, смирении и благочестии. Сошлюсь на Филофея, которого один из современников сравнивал с Гомером:

Я "не во Афинах родился,
ни у мудрых философ учился,
ни с мудрыми философы в беседе не бывал;
учился есмь книгам благодатного закона,
чим бы моя грешная душа спасти..."¹³.

"Несть мудрость еже глаголати, но еже разумети время, егда подобает глаголати: разумом молчи, разумом глаголи! Внимай прежде глаголания и отвещай подобная! Не звалися разумом своим, никтоже ничтоже не весть. Конец всему себе укаряти и имети себе под всеми"¹⁴.

Мудрость, а не знания, молчать и слушать, а не говорить, смирение, а не самовосхваление – вот кредо старца Филофея.

В результате первого века близкого знакомства Западной Европы с русским христианством, русские православные почувствовали себя не только изолированными, но и особыми людьми, людьми "Третьего Рима", "Святой Руси". Западноевропейцы, как правило, видели в них чуждый мир, недоступный интеллектуальному рассудку. По-видимому, им непонятно было православное христианство, основывающееся на смирении и безропотном повиновении Богу, усердии к страданию.

Европейские путешественники и писатели XVII, XVIII и первой половины XIX вв. оценивали русских точно также. Великий интеллектуальный перелом эпохи Просвещения поощрял пренебрежительное отношение к религии вообще, и к мнимой пустоте пышных обрядов русского православия в особенности. Примером этого могут служить призывы Готфрида Лейбница в письмах Петру Великому покончить с варварством в России и культивировать страну. Это косвенно относилось и к религии. Основываясь на русском сектантстве с его фанатизмом, книги о русской империи того времени давали картину резко разделенного и противоречивого общества.

На подчиненную государству официальную церковь, которая не имела первосвященника и управлялась, как говорили, генералом в отставке, со времен правления Петра Великого смотрели как на институт, сходный с западной церковью периода абсолютизма. Стремление прогрессивных руководителей церкви восстановить

духовную жизнь русских христиан оценивалось как признак отсталости православия, которое нуждалось в более современных методах коммуникации, как, например, проповеди, напечатанной полной Библии впервые изданной в 1751 г. и выдержавшей 7 изданий до 1800 г.).

Известная острота Наполеона ("потрите русского и вы обнаружите татарина") характерна для презрительного отношения к русской культуре первой половины XIX в. Особенно ширились антирусские мнения во французской публицистике¹⁵. Своё кульминационное выражение они нашли в острой критике маркиза де Кюстина, в известной книге Ж.-Ф. Жоржеля *Voyage à St. Pétersburg* (1818) и в книге Ж.-Ф. Гамба *Voyage dans la Russie méridionale* (1824, 1826). Как бы подводя итоги сказанному, М. Ниллон-Жильбер в книге "Русь" (1828) пишет: "... русские, христиане внешне, идолопоклонники фактически".

С тем, чтобы объяснить такую русофобию, которая охватила также Англию и немецкие земли, следует обратиться вновь к учению о "Третьем Риме" и "Святой Руси". Это религиозное представление в основном исчезает из официальной культуры и лишь имеет хождение в старообрядческих кругах, кочуя из рукописи в рукопись. В период растущей политической мощи Русской империи идея освобождения балканских христиан возродилась в виде "Греческого Проекта" Екатерины II. Сам "Проект" выражает не религиозную мысль, а политическую доктрину. Войны против Наполеона привели русских казаков к Парижу, а в балканских войнах XIX в. русские были близки к завоеванию Истамбула и восстановлению царского престола в Константинополе. В русле такой угрозы политическим позициям западных великих держав следовала их анти-русская публицистика. В поднявшейся волне русофобской пропаганды, которая определяла общественное мнение вплоть до Парижского мирного договора, подведшего черту Крымской войне, важное место занимал и, так называемый, русский религиозный мессианизм. Под ним тогда подразумевалось движение славянофилов, а позднее, уже в период империализма – панславистов.

Обратимся вновь к среде духовной культуры. Общеизвестно значение романтики для возрождения малых славянских народов. Можно с уверенностью сказать, что романтика помогла по-новому, лучше понять русское христианство. Философы немецкого романтизма, особенно такие как Фридрих Шеллинг и Фридрих Шлейермахер противопоставляли рационализму новую, позитивную философию, положительно истолковывающую религиозные чувства и душевные силы человека. Под влиянием этой философии польский славянофил, граф Адам Гуровский, посетив университеты в Лейпциге, Гёттингене и Гейдельберге, издал книгу "Цивилизация и Россия" (1840), характер изложения в которой далек от духа русских славянофилов¹⁶.

Для понимания места и роли русского православия в период романтизма особенно примечательно то, что выдающийся представитель европейской культуры, Йоган Вольфганг фон Гёте одним из первых занялся изучением русского религиозного искусства. Будучи хорошо знакомым с русским церковным пением (через русскую церковь Великой княгини Марии Павловны в Веймаре), Гёте интересовался также и иконописанием. В 1814 г. он написал письмо Марии Павловне с просьбой ознакомить его с искусством иконописания прошлого и настоящего. Эта просьба дошла до самого министра внутренних дел России (в Санкт-Петербурге) и историка Карамзина. Позднее в Веймар были посланы детальное письменное изложение и четыре большие иконы, которые, правда, не дошли до великого писателя. Благодаря контактам с русскими в Веймаре, Гёте получил достаточно положительное представление о русской духовности и прежде всего о ее эстетических ценностях¹⁷.

Одним из важных очевидцев по нашей теме был Август фон Хакстхаузен. По приглашению императора Николая I в 1843 г. этот немецкий специалист по аграрным вопросам объездил Русскую империю, в особенности ее южные губернии, включая Закавказье. Консервативного вестфальского племянника пригласили и с целью сгладить в глазах европейской общественности резко отрицательное мнение французских и английских публицистов. Хакстхаузен объездил "русскую землю" в буквальном смысле слова, т. е. осмотрел русскую деревню, разговаривал с ее жителями. Кроме того, он имел беседы с главой русской религиозной философской школы, профессором Московской Духовной Академии Ф. А. Голубинским. Глубокая, словно древнерусская, спиритуальность Голубинского и простая духовность русских крестьян произвели сильное впечатление на Хакстхаузена.

Его трехтомное сочинение вышло в свет позже, в 1847-м и 1853-м гг., а французский перевод опубликован уже в 1848 г. (в Ганновере, третий том – в 1853 г.). Английское, весьма сокращенное, издание "The Russian Empire, Its People, Institutions and Resources" вышло во время Крымской войны, ввиду чего сочинение переработано с учетом информации того времени. На русский язык книгу перевели в 1870 г. под названием "Исследования внутренних отношений, народной жизни и в особенности сельских учреждений России барона Гакстгаузена" (Москва, 1870).

Распространение книг Хакстхаузена на важнейших языках свидетельствует о том, что взгляды католического барона оказали влияние на общественность. Известна его теория о выдающейся роли сельской общины ("мирь") в формировании русского народного характера.

Отношение Западной Европы к русскому православию хотя и развивается под влиянием политических событий, как, например, балканских войн, польских восстаний, революций 1848–1849 гг.,

русского славянофильского общественного движения, но все же, прежде всего, формируется через литературу. Усвоение русской классической литературы западными национальными культурами сопровождалось новым взглядом на русское христианство. Русская литература обращает внимание западного читателя не на великолепные обряды церкви, а на общечеловеческое значение русской духовности, сущность которой в христианской любви и человеческом сострадании. Уже благодаря Александру Пушкину западный читатель знакомится с любовью через страдание простого русского человека. У Льва Толстого это выступает признаком русской души в целом, отличительной чертой русского понимания христианства. Глубокий религиозно-психологический анализ персонажей в романах Достоевского с восторгом воспринимался на Западе. Гиганты русской литературы, а вместе с ними, и вся совокупность переводимой русской словесности, воссоздали образ русского христианина, который поражал ранних наблюдателей.

Толстой и Достоевский. Эти имена воплощали в себе поляризацию современного русского христианства. Освальд Шпенглер в книге "Закат Европы" (русский перевод – Москва, 1923), своеобразной "священной книге" немецкого консерватизма, так характеризует Достоевского и Толстого: "В них сталкиваются начало и конец. Достоевский – святой, а Толстой – лишь революционер".

О чем говорит Шпенглер? Он выражает страх Запада перед глубокими религиозными силами русского народа, который не присоединяется ни к первому, ни ко второму Риму, не говоря уже о Виттенберге, столице протестантизма. Эта "глубинная Россия" смотрит в Святую землю и живет ожиданием апокалиптических войн будущего, что вызывает страх немецкого философа. Налицо вновь, уже после революций 1917 г., западноевропейская картина "Святой Руси".

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Siegmund von Herberstein: *Rerum Moscoviticarum Commentarii*. Wien 1549, Reprint Frankfurt/M. 1960, p. 15. В русском переводе: Малеин А. И. Барон Сигизмунд Герберштейн. Записки о московских делах. Птб., 1908.
2. Benz E. *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung*. Freiburg 1952, 10 ff.
3. Ad Sereniss. principem Ferdinandum archiducem Austriae, *Moscovitarum iuxta mare glaciale religio*, à D. Ioanne Fabri aedita. Basileae 1526; подробнее: Kämpfer F. Siegmund von Herberstein, *passim*.
4. Herberstein, *Commentarii* p. 77.
5. Fabri, *Religio*, P. B 2; об иконах см. P. 2 сл.
6. Herberstein, *Commentarii*, p. 77.
7. Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофеев и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901, приложения с. 50; в целом об этих учениях:

- Schaeder H. *Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*. 2. Aufl., Darmstadt 1957; Soloviev A. V. *Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea*. Gravenhage, 1959; Kämpfer F. *Beobachtungen zu den Sendschreiben Filofejs*. – In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N. F.* 18, 1970, p. 1–46. speziell p. 3, n. 9; Kämpfer F. *Moskau das dritte Rom*. – In: Meyer Th. (Hrsg.): *1000 Jahre Orthodoxes Rußland. Zur Geschichte der Russisch Orthodoxen Kirche*. Recklinghausen 1988, p. 45–56.
8. Prince A. M. *Kurbsky's History of Ivan IV*. Edited with a Translation and Notes by J. L. I. Fennell, Cambridge, 1965, p. 156, 168, 224, 228.
 9. Schaeder: *Moskau das dritte Rom*. p. 124 sq.
 10. *Малинин: старец Филофей, приложения*, с. 50.
 11. *Ibidem*, p. 55.
 12. A. M. Ammann S. J.: *Ioannis Pauli Campani S. I. Relatio de itinere moscovitico*. In: *Antemurale* 6 (1960/61) p. 1–85, speziell p. 27, 28.
 13. *Малинин В. Старец Филофей, приложения*, с. 33.
 14. *Малинин. Старец Филофей, приложения*, с. 12.
 15. McNally R. Th.: *Das Russlandbild in der Publizistik Frankreichs zwischen 1814 und 1843*. – In: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 6 (1958) p. 82–169, speziell pp. 157, 109, 132, 135.
 16. *Ibidem*, p. 144.
 17. Alekseev M. P.: *Goethe-Miszellen: Goethe und die altrussische Malerei*. In: *Germanoslavica* 2 (1932/33), p. 60–64; Wahl H. *Goethes Anstoss zur russischen Ikonenforschung*. – In: *Goethe. N. F. des Jahrbuches der Goethe-Gesellschaft Weimar* 10 (1947) p. 219–226.

Часть четвертая

ХРИСТИАНСТВО И ОБЩЕСТВО

ЯЗЫЧЕСТВО И ХРИСТИАНСТВО В РОССИИ

”ДВОЙНАЯ” ИЛИ ”ТРОЙНАЯ” ВЕРА

Франсис Конт

Я бы хотел в течение некоторого времени исполнить роль адвоката дьявола: на конкретном примере, а именно – на обряде плодородия попытаться показать, какой была жизнеспособность славянского язычества и роль, которую оно сыграло в формировании народных верований в России. Христианство не разрушало представлений о мире, способствовавших появлению язычества, и можно даже говорить о некоем ”мирном” сосуществовании между представлениями языческого и христианского мира в России, фактически речь идет не о синкретизме, а скорее о сосуществовании различных пластов, составленных как бы из листьев, пользуясь блестящим выражением Клода Леви-Стросса. Тем самым, вопрос заключается в установлении наиболее характерных причин этого явления.

Несомненно, что длительный период средневековья, характерный для Восточной Европы, в значительной мере объясняет важность языческого субстрата, который в ней сохранился до начала нынешнего столетия, наряду с официальной православной верой.

По моему мнению, сохранение культуры деревенских общин при авторитарном режиме благоприятствовало функциональным архаизмам, в частности в наиболее изолированных районах. В Западной Европе, наоборот, языческий субстрат стерся быстрее из-за сложных и одновременно сопутствующих причин; я выделю только три из них: первая – давление католической церкви, которая более нетерпима, чем православная относилась к иноверию; вторая – отсутствие ”второго крепостного права”, которое так тяжело обременяло повседневную жизнь и умонастроения крестьян Восточной Европы, которых русская элита заносила в разряд ”темного народа”, одновременно восторгаясь его ”праведностью”; и, наконец, третья причина – для Западной Европы характерна ускоренная секуляризация духа с периодами интеллектуальных взлетов, которые не испытала

Восточная Европа с такой же интенсивностью и определенностью. Они проходили с опозданием, в других формах или же вообще не наступали: имеются в виду – Ренессанс XVI в. и новое открытие античного наследия; взлет научной мысли в XVII в., европейские революции, связанные с личными свободами и концепцией счастья в век Просвещения; и, наконец, рост городов и развитие промышленности в XIX в., который привел к своеобразному "разочарованию" естественным миром в Западной Европе.

Для того, чтобы уяснить то, что можно считать концепцией окружающего мира у крестьян Восточной Европы, необходимо прежде всего рассмотреть такой важный вопрос, как "поясняющие мифы" дохристианского происхождения в системе народной культуры.

ПОЯСНЯЮЩИЕ МИФЫ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА

Независимо от уровня эволюции, человек всегда стремился понять окружающую вселенную для того, чтобы увязать с ней свои желания и действия. Он стремится организовать мир, построить его структуру и кодифицировать его. Тем самым как бы отказывается быть растворенным в нем и старается утвердить независимость своего духа. Чем более отрывочны и неполны его знания, тем сильнее человек ощущает необходимость в конструкции пояснительных систем – мифов в виде "текстов" (обращений к Богу) или же требников. Последние определяют ценность человеческой деятельности; помогают решать как проблемы повседневной, так и потусторонней жизни. В рамках этих структур, которые связывают человека со сверхъестественным – пространством, временем, стихией, загадками жизни и смерти, сменой времен года – миф может исходить из элементов реальности. Однако, его цель не в том, чтобы учитывать эту реальность; он главным образом направлен на то, чтобы придать смысл реальности. Мифы призваны показать, что судьбу человека и характер окружающего мира объединяет совокупность, преемственность, конечная цель. Вот почему воображаемое, индивидуальное или коллективное пытается проникнуть, прежде всего, в необъяснимое, загадочное и соответственно в то, что представляется священным.

В Киеве, как и в других местах, с приходом христианства, по-видимому, связано начало "разочарования миром", о котором только что говорилось, но всего лишь начало. Более длительное время, чем другие члены общества, крестьянин продолжает воспринимать сверхъестественное, сокрытое в той ощущаемой вселенной, которую он знает особенно хорошо: он видит, как она непрерывно проходит через него, подобно флюиду, который воплощается здесь и там в предметах или живых существах. Плуг становится производителем

ным, слезы изобильными, тогда как слово и ритуал призывают в помощь святую силу.

В этом смысле расхождения между системами верований не всегда столь радикальны как кажутся на первый взгляд. Независимо от системы верований, любая вера прежде всего рождена желанием верить. Новое видение священного не обязательно влечет забывание прошлого. Представления о мире и сверхъестественном все более накладываются одно на другое, а не взаимно исключаются; они могут различаться, быть синкретичными или противоречивыми; они могут использоваться и поочередно, в зависимости от текущих потребностей.

В настоящее время антропологи-слависты стремятся проникнуть в эту архаическую духовную сферу, которая так мало известна. В первую очередь цель их состоит в том, чтобы вычленив из нее составные части (славянские или неславянские, языческие и христианские), которые помогли бы воссоздать эти два подхода к священному, которые соответствуют двум типам восприятия мира.

Ограничусь рассмотрением весьма незначительной части этой головоломки, требующей своей разгадки: речь пойдет об обряде плодородия, связанном с водой, хаосом и мировым порядком; вода и слезы, обряд, который вспоминают в своих стихах два великих поэта России – Александр Пушкин и Сергей Есенин.

ВОДА, ХАОС И МИРОВОЙ ПОРЯДОК

Очевидно, что роль воды определяется не только ее полезностью. Ее важность и в том, что она представляет собой один из основных элементов, необходимых для существования человека и растений. Для таких превосходных землепашцев, землеробов, как славяне, урожаи являются источниками жизни, а заодно и источниками обмена, поскольку небесная вода, от которой они зависят, находится на первом плане в системе объяснительных мифов, формирующих представление о мире. Можно ли восстановить функциональный аспект мифа о воде¹ и обряды вызывания дождя?² Некоторые современные исследования делают возможным такую попытку.

Для славян данный миф связан с глобальным равновесием между миром и силами, которые его оживляют – божественными или хтоническими силами, и силами небесными или земными. Между ними – животные и люди, выступающие в роли положительных или отрицательных посредников. Так птицы извещают о возвращении солнца и живительного дождя; змеи или лягушки приносятся в жертву для того, чтобы вызвать дождь; роль же людей меняется в зависимости от их профессии или положения: женщины, которые по своей природе связаны с плодородием Земли-Матери-

Влаги, могут путем соответствующих обрядов помочь вызвать дождь; напротив, гончары или каменщики могут оказывать такое же пагубное воздействие, как и неприкаянные покойники...

Для славянских язычников дождь, падающий с неба, уподобляется духовному семени, которое вызывает плодоношение земли. Если это семя начинает усыхать, то вызвать его вновь к жизни нужно серией магических обрядов, которые основываются главным образом на параллелизме явлений природы: любая вода, которую проливают для полива, обрызгивания или просто слезы, должна вызвать дождь. Противоположные обряды применяются тогда, когда духовное семя угрожает наводнить землю и затопить урожай.

Во время засухи древний человек ощущает хаос, угрожающий миру и его существованию. Он по-своему стремится восстановить порядок вещей, привычный для него, пытается влиять на функционирование мира путем магического вмешательства, которое, как ему представляется, способно устранить причины зла, которым человек подвергается.

Для всего этого человеческое воображение должно было выработать соответствующее представление о функционировании вселенной. Им была установлена связь между водой земной и небесной. Любая вода, текущая по поверхности земли (реки и речки), любая вода, которая рождается в земле (колодец), любая вода, бьющая ключом из земли (ключи), приобретает, таким образом, особый смысл, который выходит за пределы ее материального значения.

В духовном мире славянских язычников водный источник и колодец выступают как наиболее подходящее место для возможного воздействия на божественный мир. Они являются своеобразным выходом подземной жизни на поверхность земли, которая, в свою очередь, представляет собой магическую границу, соединяющую сферу хтонических сил с небесной сферой и это более, чем граница, так как там находятся "места соприкосновения и нейтрализации" между этими двумя сферами: они сталкиваются друг с другом по принципу антитезы – верх – низ – они взаимно связаны и отражаются зеркальной поверхностью земли. Жидкие элементы обрушиваются на землю или же вырываются из недр для того, чтобы оказаться на земной поверхности и заставить ее плодоносить. Закупорка резервуара подземных вод ведет к непоступлению божественных вод. Следовательно, возникает необходимость открыть, очистить источники, которые заблокированы во время засухи.

По этой причине, магический церемониал не ограничивается только тем, чтобы упрасивать источники, озера и реки, или же приносить им жертвоприношения (как пишет Прокопий Кесарийский, когда он рассказывает о славянах VI в.). Поклонение воде обставляется и другими обрядами: так, необходимо положить ключи в русло высохшей реки, прорыть канавы через дороги или

обработать их наподобие поля (о чем свидетельствуют современные исследования советских ученых). С такой точки зрения река и дорога воспринимаются аналогично; в более давнее время колодцы рассматривались как символ прохождения подземных вод к поверхности: зеркалу, которое образует земля: это – активный посредник, связанный с небесной водой по принципу сообщающихся сосудов.

Таким образом, наряду с христианским благословением воды, выражением чего являются Дни молебствий, в славянских деревнях будут и позднее делать приношения рекам, источникам и колодцам; они затем перейдут к ритуалам, состоящим в том, что бьют воду; поливают водой из колодца молодую девушку с венком на голове, водружают возле колодца крест, на котором вывешивают рушники, специально вышитые для этой цели; бросают в колодец зерна, олицетворяющие дождь, или же проливают слезы, которые символизируют его...

ВОДА И СЛЕЗЫ

Пушкин в "Евгении Онегине", а затем Есенин в безымянном стихотворении, написанном в 1914 г., упоминают обряд плодородия. Оба эти источника представляют особый интерес, т. к. они были непонятными до недавнего времени, когда ими заинтересовались этнологи. К сожалению, недавняя публикация переводов произведений Пушкина не передает своих трудностей для французского читателя. Напомним строфу 35 главы II, в которой описывается жизнь Лариных – родителей Татьяны:

Они хранили в жизни мирной
 Привычки милой старины;
 У них на масленице жирной
 Водились русские блины;
 Два раза в год они говели;
 Любили круглые качели,
 Подблюдны песни, хоровод:
 В день Троицын, когда народ
 Зевая, слушает молебен,
 Умильно на пучок зари
 Они роняли слезки три,
 Им квас как воздух был потребен
 И за столом у них гостям
 Носили блюда по чинам.

На первый взгляд все православное...

Фактически переводчик попытался передать рифму романа Пушкина, но исказил то, что представляется нам важным в строфе – "привычки милой старины" – древний обычай, который соответствует нехристианским обрядам при существующем правосла-

вии. Переводчик полностью исключает два обычая, о которых пишет Пушкин: с одной стороны, о "подблюдных песнях" (обряд гадания), а с другой – об обряде плодородия, о которых он упоминает весьма сжато и поэтично, забавно и предельно точно:

В день Троицын, когда народ,
Зевая слушает молебен,
Умильно на пучок зари
Они роняли слезки три".

Данные четыре строки довольно точно характеризуют ритуал: мы узнаем,

- кто плачет (семья, которая знает и уважает прошлое);
- когда (во время религиозной службы на Троицу);
- где (в церкви);
- над чем плачут (пучок зари).

Сочетание двух последних слов может показаться странным лишь на первый взгляд, если перевести "зарю" на французский как "aube" (рассвет). "Пучок зари" ... звучит очень поэтично, но не четко с этнографической точки зрения. Фактически присутствует второй смысл слова "заря" или по-русски "зоря". Речь идет о растении, которое на латинском языке называется *Ligusticum Levisticum* (Livèche, на французском языке по русско-французскому словарю Н. П. Макарова, Санкт-Петербург, 1893. С. 227).

Этнографы прошлого века дают нам важное уточнение: это растение, которое хорошо известно на Украине, красивое, с яркими цветами. Считается, что оно обладает лечебными, и даже магическими свойствами – так, молодые девушки, лишённые взаимности своих возлюбленных, используют это растение, чтобы вернуть и приворожить к себе юношу.

Иными словами, дает себя знать нехристианский контекст; в XIX в. он был настолько явным, что в первом издании "Евгения Онегина" XXXV строфа была снята полностью и заменена много-точием – эта строфа слишком отчетливо основывалась на обрядах, которые считались языческими и православная церковь выразила свое неодобрение, прибегнув к цензуре, порученной известному этнографу И. М. Снегиреву, который в то время готовил четыре главных тома об обычаях русского народа³.

К счастью, Снегирев вел подробный дневник, отрывки из которого были им опубликованы. Запись от 24 сентября 1826 г. гласит: "Я пошел к А. Пушкину, который показал мне как цензору главу II своего произведения "Онегин", он согласился с моим замечанием о том, чтобы снять и изменить несколько строк; он сказал мне, что в некоторых районах существует обычай подметать могилы родителей цветами, которые растут на Троицу, с тем, чтобы вытирать им глаза"⁴.

Пользуясь современными этнографическими знаниями, трудно

выяснить связь между причиной и следствием данных трех элементов, довольно отдаленных друг от друга: могилы, глаза и цветы. В таком случае невольно напрашивается вопрос: почему необходимо вытирать глаза родителям? Почему именно на Троицу? Почему именно этим цветком? Объяснялось ли это причинами христианского праздника: потому что это растение расцветает на Троицу и только им одним можно вытирать глаза (мы знаем, что оно славилось магическим воздействием).

В 1970 г. в ходе экспедиции в Рязанскую область этнограф Л. А. Тульцева записала: "В деревне Заулки (Кадомовского района, Рязанской области) до последнего времени сохранился такой ритуал: после субботней службы, на Троицу, женщины, в основном пожилые, направляются на могилу своих предков, украсив ветки березы одеждой – юбкой, блузкой, фартуком, косынкой, ожерельем – и несут все это, и вся процессия направляется в церковь, одновременно распевая "Ой лет"⁵. К сожалению, этнограф не раскрывает значение этого ритуала. Вместе с тем она выделяет некоторые моменты, которые заслуживают внимания:

1 – богослужение на Троицу;

2 – посещение могил на кладбище при особых обстоятельствах – своеобразное воскрешение на примере манекена, облаченного в атрибуты человека (возможная аналогия с "dodola" у сербов или болгар);

3 – возвращение к церкви и песнопения, восхваляющие приход лета, т. е. начало сбора урожая и жатвы в контексте сельской культуры.

Идет ли здесь речь об обряде плодородия, первая часть которого была описана Пушкиным? Это предположение вполне правдоподобно, с учетом дополнительного обряда, происходящего в соседнем селе, и описанного тем же этнографом: "... в Новопанском, по сложившейся традиции, букеты (раньше говорилось о березе – Ф. К.), которые принесены в церковь утром на Троицу, "увлажнены слезами" и верующие несут их в церковь на вечернюю службу, опускаются на колени и, плача, подносят их в ладонях к лицу".

Аналогичная традиция была зафиксирована этнографом Л. Б. Зерновой в конце 20-х годов на севере Московской области (Дмитровский район): "Во время богослужения на Троицу молодые девушки, находящиеся слева от алтаря, должны уронить несколько слез на букет; сделанный из веток березы. Этот букет затем тщательно хранится. Его считают залогом того, что следующее лето не будет засушливым"⁶.

В данном случае налицо наиболее полное описание ритуала. Исходя из принципа "благоприятной" магии, смысл древнего обычая состоит в следующем: – слезы, которые проливают молодые девушки, соответствуют дождю, в виде части, используемой для

обозначения целого, в данном отношении народная поэзия славян отождествляет дождь со слезами богородицы или святых, которые оплакивают несчастья и грехи бедствующего человечества... В этом обряде, упомянутом Пушкиным в беседе со Снегиревым, живые могут обращаться к своим умершим родственникам – их домашним богам, с тем, чтобы те своим плачем вызывали дождь; затем вытирали их глаза волшебными цветами, а, возможно, эти же цветы использовали с тем, чтобы вызвать их слезы..?

Что касается травы, веточек и манекенов, которые изготавливают из березы, то они служат заменой этого растения, которую крестьяне используют для воплощения своих желаний.

Дождь орошает землю и способствует ее плодородию; он благоприятствует росту растений и естественно урожаю. Более того, в районе Полесья, на границе Украины и Белоруссии дождь, выпадающий после заклинаний и магического ритуала, называется "хлеб", у поляков "жито" или "сокровище".

Недавно, в начале 70-х годов, группа этнографов, под руководством академика Н. И. Толстого, зарегистрировала обряд вызывания дождя в этом же районе Полесья. В качестве средства борьбы с засухой крестьяне собираются вокруг деревенского колодца и вызывают мифический персонаж по имени Макарий: "Дорогой Макарий, сын, выйди из воды, ороси слезами нашу землю"⁷.

В начале нынешнего века Сергей Есенин отлично знал этот обычай. Ведь он родился в районе Рязани, богатом на ритуалы, где этнограф Л. А. Тульцева длительное время вела этнологические исследования. В стихотворении от 1914 г. он пишет о "Троицином утре". Поэт ссылается на интересующий нас обычай и как будто сам в нем участвует:

"Я пойду к обедне плакать на цветы"⁸.

Два поэта – Есенин и Пушкин – считали древние, если не архаические обычаи неотъемлемой частью своего творчества. Это свидетельствует как о превосходном знании ими народных верований, так и о живучести самих этих обычаев. Последние так долго сохранялись потому, что они были полезными, а отнюдь не "декоративными". Изучение этих обычаев и попытки с их помощью реконструировать представление о духовном мире русских людей, позволяет понять его неповторимость в контексте так называемого "двоеверия". Как и все условное, это определение не самое точное: помимо начального славянского язычества, православного христианства, появляющегося с конца X века в Киевской Руси, не следует ли говорить о третьей вере? По крайней мере преимущество такого термина состояло бы в показе того, что верования в сельских районах в их русском варианте представляли собой совокупность, или, точнее, функциональную систему. Речь идет о жизненной и единой совокупности, которую можно было бы выделить для использования

христианского или языческого культурного слоя, который, по-видимому, лучше соответствует современным потребностям.

Разумеется, что крестьяне, которые никогда не называли себя "русскими" или "украинцами", а православными, по отношению к другим народам католического, протестантского, иудейского или исламского вероисповеданий, пытались пользоваться православной верой в тех случаях, когда возникали значительные проблемы. Если же этого оказывалось недостаточно, то они прибегали к более загадочной вере, связанной с древними обычаями, невзирая на то, что те утратили связь с общей схемой того, что называется "гений христианства". Эти альтернативные варианты сохранились до нашего времени в специфических условиях сельского мира, характерного для другой, Восточной Европы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Иванов В. и Топоров В. *Le mythe indoeuropéen du dieu de l'Orage poursuivant le serpent*; (в работе: *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire*, тексты подготовлены Дж. Гуйон и П. Маранда, Гаага—Париж, 1970. Т. II. С. 1180—1206.
2. Ср.: Н. И. и С. М. Толстые. *Заметки по славянскому язычеству. Вызывание дождя у колодца* // *Русский фольклор*, XXI. Л., 1981. № 2; опубликованные ранее: *Вызывание дождя в Полесье* // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1978. С. 95—130; и два дополнительные исследования С. М. Толстой: "Прахание реки, дороги"; "Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и прекращения дождя" // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1986. С. 18—27.
3. *Русские и их пословицы*. М., 1831—1834; *Праздники, обряды и народные верования русского народа*. М., 1837—1839.
4. Пушкин А. С. *Полн. собр. соч.* в 10 томах. Т. 5. М., 1957.
5. *Советская этнография*. № 6, 1970. С. 111—118 (вся статья) и *Sociologie rurale* (Париж), 1976. С. 268 (частичный перевод).
6. *Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае* // *Советская этнография*. № 3, 9, 1932. С. 30.
7. Толстой Н. И. *Плакать на цветы* // *Русская речь*, № 4, 1976. С. 28.
8. Есенин С. *Избр. соч.* М., 1961. Т. I. С. 118.

ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ, ДУХОВНОСТИ И НРАВСТВЕННОСТИ ОБЩЕСТВА

Митрополит Филарет

Редкий юбилей отмечается так широко как Крещение Руси. Принятие Русью христианства в его восточной, византийской традиции по своему значению и результатам – важное историческое событие. Оно оказало влияние на все сферы жизни Киевской Руси, наполнило положительным содержанием нашу отечественную историю и способствовало выдвигению нашего государства на достойное место в развитии мировой культуры и цивилизации.

Без преувеличения можно сказать, что весь христианский мир участвует в праздновании 1000-летнего юбилея Русской Православной Церкви богослужениями, проповедями, многочисленными публикациями, фотовыставками, научными симпозиумами и концертами русской духовной музыки. Широкое участие в нем приняли средства массовой информации как в Советском Союзе, так и за рубежом, и тем самым привлекли к нему внимание мировой общественности.

Христианство, будучи универсальным по своему предназначению, рассматривает все человечество как единое целое, ибо все мы, люди, являемся братьями и сестрами, детьми единого Отца Небесного, Творца неба и земли. Сама природа, весь окружающий мир рассматриваются христианством в неразрывной связи с человеком и человечеством. Как человек является храмом Святого Духа, так и мир есть жилище Духа Божия.

В этой связи празднование 1000-летия Крещения Руси имеет большое значение для развития нового международного политического мышления, для создания нового морального климата, для укрепления доверия между Востоком и Западом.

С богословской точки зрения, на рубеже нашей эры человечество исторически пережило не только нравственный, но и настоящий онтологический перелом. "В мир был введен совершенно новый фактор – Церковь. Началось выкристаллизовывание челове-

чества около этого Богочеловеческого начала... Через Церковь полилась в мир духовная энергия, содержание которой – вечная жизнь”¹.

Принятие Киевской Русью христианства и образование Русской Православной Церкви явилось важнейшей составной частью всемирной истории, пережившей в один из своих моментов радикальный нравственный перелом. Произошло духовное преображение Киевской Руси, огромной и могущественной державы Восточной Европы.

С момента крещения Руси языческое время осталось за порогом истории. С конца X в. при св. князе Владимире произошли коренные, выражаясь современным языком, революционные перемены во всех областях русской жизни. Со времен кн. Владимира начинается упорная и продолжительная борьба христианизировавшегося Киева с массой стойкого в язычестве русского славянства, которое сильнее язычествовало именно на севере Руси, где прочнее были старые норманско-новгородские языческие религиозные традиции, равно как и старославянский языческий уклад.

Церковь явилась той преобразующей силой древнерусского общества, которая не только создала нравственные идеалы Древней Руси, но и оказала сугубо духовное, религиозное влияние на совесть и душу русского народа. Нравственные идеалы Древней Руси обогащались характерными чертами православия: святостью, аскетизмом, смирением, сострадательной любовью, жертвенностью и другими христианскими добродетелями.

По словам академика Д. С. Лихачева, ”огромная роль в создании этих идеалов принадлежит литературе исихастов, идеям ухода от мира, самоотвержения, удаления от житейских забот, помогавшим русскому народу переносить его лишения, смотреть на мир и действовать с любовью и добротой к людям, отвращаясь от всякого насилия”².

Глубокие корни нашего народа, на основе чего строилось христианское миропонимание, уходят в Киевскую Русь. Это не просто ”идеи” или ”философия”, а то изначальное, чем пронизана плоть и кровь нашего народа, что из поколения в поколение живет в народной совести, а совесть – это та искра Божия и внутренний голос, который реагирует и судит точнее, чем любая совершенная законность, юридическое право и логика.

Издревле нашу страну называют святой Русью. История невольно заставляет нас обратить внимание на то, что причиной такого наименования были идеалы русского народа, которые и по настоящее время хранятся в тайниках русской души. Когда мы говорим о русской душе или о русском народе, то имеем в виду не только русских по национальности, но и украинцев и белорусов, вышедших из одного корня – Киевской Руси.

Русские идеалы содержатся как в устной, так и в письменной и

и материальной традициях, в житиях святых, в молитвах, в народном эпосе, в песнях и быту. Вся русская литература пропитана христианским духом. Духовные идеалы многих поколений отражали многочисленные православные храмы и монастыри, где протекала сокровенная жизнь русского человека, а также иконография и живопись. Лучшими выразителями этих идеалов были многочисленные святые нашей земли, которые стремились не только к личному спасению, но и спасению народа. Стремясь к осуществлению этих идеалов, русский человек часто уклонялся от истинного пути, но все же его идеалом была жизнь праведная.

Русское благочестие обретало непреходящие, вечные ценности в Священном Писании и Предании Церкви. Они проявляются источником праведности и святости, способным радикальным образом менять внутренний мир души. Все благородные стремления русского человека к Божественной правде и нравственной красоте находят в Священном Писании свое законченное и высшее оправдание. Важное значение для русских людей в совершенствовании духовной жизни имела святоотеческая и аскетическая литература.

Средоточием духовной жизни были монастыри, через которые Церковь оказывала влияние на нравственную жизнь народа. Монастыри появились на Руси в первой половине XI в. Преподобный Антоний, начавший монашескую жизнь на Афоне, основал Киево-Печерский монастырь, игуменом и устройтелем которого был преп. Феодосий. Созданный великими подвижниками, Киево-Печерский монастырь стал образцом для других монастырей и колыбелью русского монашества. Он имел огромное значение не только в духовно-нравственной, но и культурной жизни русского народа. Из него вышло много видных церковных деятелей и подвижников благочестия. В его стенах получило начало русское летописание. Он стал центром древнерусской письменности и образованности. Всем, что мы знаем о древнем периоде Киевской Руси, мы обязаны в первую очередь просвещенным и трудолюбивым монахам Киево-Печерского монастыря, среди которых следует назвать, прежде всего, преп. Нестора-Летописца (вторая половина XI в.).

Вслед за Киево-Печерским монастырем на Руси появляется множество других монастырей. В них сосредоточивается как духовно-нравственная, так и духовно-просветительская деятельность. Родоначальником монашества в северо-восточной Руси был преп. Сергей Радонежский. Монастырь преп. Сергия, выросший впоследствии в Троице-Сергиеву Лавру, явился монастырем нового типа – пустынным. Если прежние монастыри строились в больших городах или близ них, то преп. Сергей и его ученики основывали монастыри в глухих лесах Северо-Восточной Руси. Уходя все дальше и дальше на север, русские пустынножители дошли до берегов Белого моря и Северного Ледовитого Океана, осваивая и экономически развивая земли этого края.

Аскетическая жизнь монастырей и их хозяйственная деятельность глубоко отразились в древнерусской литературе и оказали огромное влияние на древнерусское общество. Взгляд на монашество как на идеал высоконравственной, подлинно христианской жизни способствовал его росту и распространению на Руси.

Своим религиозно-нравственным авторитетом и своими идеалами Русская Церковь оказывала огромное влияние на русское общество в целом. Она не ломала прямо и открыто закоренелых привычек и предрассудков, но исподволь прививала населению новые понятия и отношения. Церковь перевоспитывала умы и нравы, готовя русских людей к восприятию новых норм и понятий, и таким образом глубоко проникала в нравственную жизнь общества. Церковь на Руси не стояла в стороне от общественной жизни с ее нуждами и тревогами, а находилась в деятельном единении и сотрудничестве со светским обществом и государством.

На протяжении всей своей истории Русская Церковь проводила огромную социальную деятельность. Например, в Древней Руси существовало общество "церковных людей". В их число попадали лица разных гражданских сословий, оказывавшиеся в трудных обстоятельствах жизни. Среди них были нищие, бесприютные, сироты и странники. Даже князь мог попасть в число "церковных людей". Церковный устав князя Всеволода (XII в.) причисляет к церковным людям так называемых "изгоев", т. е. людей, потерявших права своего сословия. Церковные люди не составляли нового сословия во главе с духовенством: это было особое общество, в котором люди разных гражданских сословий объединялись во имя равенства и религиозно-нравственных побуждений.

Благотворительной деятельностью в основном занимались русские монастыри. В годы стихийных бедствий и неурожаев крупные и богатые монастыри, такие как Троице-Сергиева Лавра, Кирилло-Белозерский, Иосифо-Волоколамский и многие другие, оказывали помощь голодающему населению, открывая ему свои обильные житницы. Состарившиеся и истощившиеся на государственной службе русские люди обретали в монастырях покой и пропитание. На Руси сложилась поговорка: "церковное богатство – нищих богатство". В древнерусских монастырях жили не только монахи, но и светские люди. При монастырях существовали больницы, богадельни и странноприимные дома.

Под воздействием христианства на Руси произошли важные изменения и в семейной жизни. Церковь создала прочную христианскую семью, перестроив языческую семью на началах христианской нравственности. Она изжила такие грубые языческие обычаи, как полигамия, похищение девиц для брака, кровавая месть и другое. Под влиянием Церкви возвысились авторитет матери и гражданская ответственность женщины.

С самого начала Русская Церковь стала разрушать родовые

союзы, построенные на языческих началах, и создавать семейные союзы, в основе которых лежали христианская любовь, обоюдное согласие жениха и невесты, их равенство перед законом и гражданский союз, в результате чего жена имела право собственности. Церковь боролась с многоженством и наложничеством, со своеволием в разводах, посредством которых мужа освобождались от наскучивших им жен, заставляли уходить их в монастырь. Устав Ярослава сдерживал произвол родителей в деле женитьбы или замужества детей, возлагая ответственность на родителей за целомудрие дочерей; наказывал детей, которые били своих родителей, считая это уголовным преступлением, как по церковной, так и по гражданской линии. Церковь терпела "невенчаные" браки, довольно распространенные на Руси среди простолюдинов, и признавала их законными. Устав Ярослава налагал денежное наказание "пени" за самовольное расторжение таких браков.

Созданная христианством прочная семья заложила основу русского общества, выдержавшего на протяжении многовековой истории всевозможные испытания.

Христианство наложило яркую гуманистическую печать на древнерусские гражданские законы. Русское уголовное, гражданское, имущественное, семейное и брачное право преобразилось под влиянием греческого законодательного сборника – Номоканона. Основными гражданскими и церковными законодательными сборниками в Киевской Руси были "Русская правда", "Устав Владимира", "Устав Ярослава" и "Кормчая книга". Согласно этим правовым актам, Церковь боролась с грехом, а государство с преступлением.

Влияние Церкви на древнерусское законодательство состояло в том, что Церковь через борьбу с грехами предупреждала преступления, проводила своеобразную профилактическую работу. Церковь расширяла и углубляла область вменяемости – виновности. Она осуждала даже те нарушения, которые не наказывались языческими обычаями и законами. Например, оскорбление словом, не осуждавшееся языческими обычаями, вменялось в грех русскому человеку, принявшему крещение. Это пробуждало в язычниках, принявших христианство, чувство уважения к достоинству человеческой личности. Христианское законодательство, пресекая грех, тем самым предупреждало преступления.

Крещение Руси положило начало широкому распространению образования и письменности среди древнерусского народа. В отличие от германских народов, которые слушали Евангелие на чужом латинском языке, Киевская Русь получила христианское просвещение на родном славянском языке. Переводом на славянский язык Священного Писания и богослужебных книг св. Кирилл и Мефодий оцерквили самый существенный элемент славянского этноса – его язык. Христианство пришло на Русь в понятной языковой и культурной форме.

Славянский язык в его древне болгарской форме был усвоен образованными слоями Киева в X в., еще до принятия христианства. Официальное принятие христианства еще больше способствовало утверждению его в качестве языка киевской знати. Славянский литературный язык стал языком духовенства, образованных классов и других книжных людей. На нем говорили, писали, совершали богослужение, произносили проповеди и речи по торжественным случаям.

Язык Киева переходил в другие центры Древней Руси, а из них различными путями просачивался в деревенскую среду, в самую гущу народных масс. Язык Церкви стал языком всей Руси и тем самым объединил различные восточно-славянские племена в один народ.

С принятием христианства св. князь Владимир, по совету Киевского митрополита, открыл на Руси первые училища "на утверждение веры и научение детей знатных, средних и убогих"³. Митрополит повелел при каждой церкви устраивать школы, чтобы "разуметь книжные словеса" и чтобы учить "благодравию, правде и любви, началу премудрости – страху Божию, чистоте и целомудрию"⁴. Церковные школы установили неразрывное единство между книжной образованностью, ученостью и религиозно-нравственным воспитанием.

В училищах Древней Руси преподавались основы богословия, история, певческое искусство, календарные вычисления, греческий и славянский языки.

Духовенство было главным деятелем на ниве просвещения. Оно считало священной обязанностью учить народ христианской вере и нравственности, сознавая, что для успеха христианской проповеди требуется распространение грамотности.

В первом киевском училище, основанном кн. Владимиром, училось до 300 детей. В 1030 г. кн. Ярослав Мудрый основал такую же школу в Новгороде. В Киеве, при Андреевском монастыре княгиня-инокиня Анна Всеволодовна устроила в 1086 г. школу на 300 человек для сирот, девушек и жен всех сословий, которых сама обучала чтению, пению, письму и рукоделию. Святые жены Древней Руси – Евфросинья Полоцкая и Евфросинья Суздальская прославились своей высокой образованностью. При своих монастырях они устроили школы для девушек. Народное образование в Древней Руси было доступным не только для богатых, но и для бедных, как для мужчин, так и для женщин.

Училища при архиерейских домах по объему преподававшихся в них дисциплин были сравнимы с европейскими университетами раннего средневековья. Высшее образование состояло в изучении Священного Писания, богослужебных книг и святоотеческих творений. Через изучение этой письменности познавались и внешние науки. Так, например, через изучение на Руси писаний Дионисия

Ареопагита читатели познакомились с неоплатонической философией. Высшие школы на Руси существовали в 16 городах, а во всей католической Европе в то время насчитывалось 40 университетов.

Забываясь о народном образовании Ярослав Мудрый открывал не только школы, но и создал первую на Руси библиотеку, доступную всем и получившую большую славу. Сам Ярослав много читал, своих детей учил иностранным языкам. Его сын Всеволод свободно говорил на пяти языках. Князь Смоленский Роман Ростиславович интересовался науками, составил ценные библиотеки, открывал училища для изучения древних языков. Анна Ярославовна, выйдя замуж за короля Франции Генриха I и приехав во Францию, поразила всех своею образованностью, тогда как король едва умел подписывать свое имя. После смерти короля, она управляла Францией во время малолетства своего сына Филиппа.

В Киеве центром церковно-просветительской деятельности был Киево-Печерский монастырь. Студийский устав, принятый в монастыре, обязывал каждого монаха читать книги. В монастыре была своя библиотека. Монахи переписывали книги, переплетали их и даже пряли нити для переплета книг. До середины XIII в. монастырь дал Церкви 80 высокопросвещенных епископов.

Не только Киево-Печерский, но и другие монастыри были очагами христианской книжной культуры. Они имели училища и библиотеки. Например, в библиотеке Троице-Сергиева монастыря, по описи 1641 г., числилось до 700 рукописей.

Татаро-монгольское нашествие и связанное с ним разрушение городов привело к закрытию многих училищ и высших школ при архиерейских домах. В период монгольского ига и вплоть до XVI в. школьное образование было сосредоточено в приходских училищах. Но, несмотря на упадок школьного дела, церковное просвещение на Руси не угасло.

Как уже было сказано, с принятием христианства на Русь пришла переводная литература из Болгарии. Сами русские книжники немало трудились над переводами с греческого на славянский язык. Христианство дало стимул не только переводной литературе, но и написанию собственной, русской. К ее числу принадлежит такой выдающийся памятник древнерусской литературы, как глубоко патриотическое "Слово о Законе и Благодати" Киевского митрополита Илариона.

Церковный историк митрополит Макарий (Булгаков) так характеризует этот литературный памятник XI в.: "Нельзя не удивляться зрелости ума, глубине чувства, обилию богословских сведений и тому ораторскому одушевлению и искусству, какими запечатлено это образцовое слово"⁵.

Преп. Нестор, монах Киево-Печерского монастыря является родоначальником русского летописания. Ему принадлежит составление "Повести временных лет", которая, по отзыву академика

Б. Д. Грекова, является "одним из произведений человеческого гения". А академик Д. С. Лихачев называет ее "цельной литературно изложенной историей Руси". Преп. Нестор-Летописец положил начало русской агиографической литературе. Он написал Житие святых Бориса и Глеба, а также Житие преп. Феодосия Печерского.

Выдающимся церковным писателем того времени, "Русским Златоустом" является епископ Туровский Кирилл. Он составил множество торжественных проповедей, аскетических и гимнографических произведений.

Характеризуя этот период, исследователь Киевской Руси академик Б. Д. Греков писал: "Вообще образованных и талантливых людей на Руси в это время было уже много. Конечно, не все были Илларионами или хотя бы приближающимися по силе таланта к неизвестному нам по имени автору "Слова о полку Игореве", но ведь люди, подобные им, ни в какое время и ни в какой стране не исчисляются дюжинами⁶.

В монастырях древней Руси составлялись и переписывались не только церковно-учительные произведения (проповеди, пастырские послания, полемические сочинения против еретиков и иноверцев), но также сочинения, имевшие огромное национальное и культурное значение: летописи и летописные своды. Кроме летописей, монахи составляли отдельные сказания о достопамятных исторических событиях. К этому виду литературы относится Сказание келаря Троице-Сергиева монастыря Авраамия Палицина об осаде монастыря Сапегую и Лисовским и о событиях "смутного времени".

Огромное влияние оказало христианство и на культуру Киевской Руси. Оно определило ее основу и тем самым связало славянский культурный мир и Киевскую Русь с культурой христианских народов Востока и Запада. Христианская культура пришла на Русь из Византии, которая в то время на вершине христианской культуры и образованности. Западная и Центральная Европа в культурном отношении была не выше Руси. По сравнению с Византией, Запад находился на неизмеримо низшей ступени культуры: то было время упадка и культуры, и науки, и социальной этики.

По справедливому замечанию академика Д. С. Лихачева, "в прошлом мы привыкли думать о культуре Древней Руси как об отсталой... но чем ближе мы возвращаемся к Древней Руси и чем пристальнее начинаем смотреть на нее... тем яснее для нас, что в Древней Руси существовала своеобразная и великая культура"⁸.

Принятие Русью византийского христианства сделало Киев одним из самых красивых, богатых и культурных городов Европы. Киев времен Ярополка действительно считался культурным центром Европы. Западные путешественники восхищались его блеском. Европейские государи считали за честь породниться с Киевской великокняжеской фамилией. О красоте и великолепии Киева остались беспристрастные суждения иностранных гостей, посещав-

ших столицу. По свидетельству епископа Дитмара Мерзенбургского в Киеве жило много иностранцев, насчитывалось около 400 церквей и 8 рынков. Пожар 1070 г. уничтожил 700 церквей. Уже эти цифры показывают, какими темпами строились и украшались храмы. Адам Бременский, описывая величие киевских палат, считал Киев соперником Константинополя. Современный бельгийский историк Жак Пиренн говорит: "Новгородо-Киевское государство в X в. являлось... цивилизованным центром континента".

Культура Древней Руси проявилась в архитектуре, иконописи и стенописи, в древнерусской литературе и русской хоровой музыке, в декоративном искусстве и шитье. Гордость русской архитектуры составляют церковные памятники XI–XII вв. К ним относятся Киевский Софийский собор, Новгородский Софийский собор, Черниговский Преображенский собор, Успенский собор Киево-Печерской Лавры, разрушенный фашистами во время второй мировой войны, Успенский и Дмитриевский соборы во Владимире на Клязьме, церковь Покрова на Нерли, храм Спаса-Нередицы в Новгороде и другие древнерусские храмы. Все они являются образцами высокого монументального искусства с роскошной мозаикой и фресками. Русские иконы признаются мировыми шедеврами, прославившими в веках русских иконописцев. Всему миру известен преподобный Андрей Рублев своей иконой "Святая Троица".

С принятием христианства Русь становится полноправной участницей мирового исторического процесса и культурной византийской традиции. Более того, осознав себя преемницей великой и образованной Византии, возложив тем самым на себя миссию связывающего звена между Востоком и Западом.

Русская Церковь была мощным фактором развития культуры не только в период Киевской и Московской Руси, но и в последующее время. Христианство оказало свое влияние на развитие разных областей культуры: литературы и поэзии, религиозно-философской и христианской социальной мысли, всех видов искусства – архитектуры, живописи, иконографии, музыки и т. д. Церковь была не только духовной руководительницей простого верующего народа. Ее влияние сказалось на жизни и творчестве многих выдающихся писателей, поэтов, художников, мыслителей и общественных деятелей второй половины XIX – начала XX вв. Несмотря на то, что со времени Петра I Русская Церковь стала департаментом духовного ведомства, она осталась верной не только своему призванию быть свидетельницей о Христе для многих народов, которых она приобщила ко Христу, но и верной призванию святости и духовности в своей внутренней жизни, призванию стимулировать творчество деятелей русской культуры и религиозно-философской мысли.

В настоящее время Русская Церковь насчитывает десятки миллионов верующих, растит новое, молодое поколение христиан, открываются и строятся новые храмы, что свидетельствует о жизнен-

ности христианской культуры, созданной на протяжении тысячелетия. В этом одна из причин нашей надежды на мирное и справедливое будущее человечества на пороге нового тысячелетия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Свящ. Павел Флоренский. Понятие Церкви в Священном Писании. – Богословские труды, № 12, с. 175.
2. Академик Лихачев Д. С. Заметки о русском. – Новый мир, 1980, № 3, с. 33.
3. Лавровский Н. О древнерусских училищах. Харьков, 1854 г., с. 31.
4. Там же.
5. Академик Б. Д. Греков. Киевская Русь. 1953 г., с. 478.
6. Ключевский В. О. Цит. соч., т. 1, с. 225.
7. Удальцова З. В. Культурные связи Византии с Древней Русью. – Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, с. 16.
8. Академик Лихачев Д. С. Заметки о русском. – Новый мир, 1980, № 3, с. 33.

ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Станислав Колтунюк

Введение христианства на Руси было не единственным фактором, определявшим культурный прогресс древнерусского общества. Исследование ее культуры показывает, что включение Древней Руси в мировую культуру было подготовлено, с одной стороны, еще великим путем "из варяг в греки" (с IX века), а с другой, богатейшей основой в виде самобытного фольклора, развитой правовой системы и других компонентов развития общества.

Христианизация Руси была огромным событием не только сугубо религиозным, но и социально-политическим, которое оказало большое влияние на формирование и развитие государственности, экономики и культуры страны. Она во многом ускорила становление восточно-славянского общества, объединяла и интегрировала под своим началом письменность, литературу, скульптуру и архитектуру. Примером такого синтеза является шедевр отечественного и мирового зодчества – собор св. Софии в Киеве. Но все эти достижения опирались на прочный фундамент предшествующего развития, аккумулированного опыта поколений.

Археологические и другие данные свидетельствуют, что в период дохристианской "тьмы" люди жили вовсе не во тьме. Им были присущи широкие, пратикой выверенные взгляды, они настойчиво стремились познать и объяснить окружающий мир. Древняя Русь не была в этом отношении исключением. Уже в языческие времена она обладала по-своему развитой, самобытной культурой. Христианство как бы "наложилось", трансплантировалось в уже существовавшую восточнославянскую культуру, придавало ей новые импульсы развития, взаимообогащения и взаимодействия с культурами других стран и народов. В широкой исторической перспективе введение христианства позволило Киевской Руси превратиться в мировое государство, не уступающее ни в чем другим странам

того времени, а Киеву стать достойным соперником столицы Византии – Царьграда-Константинополя.

И в наши дни столица Украины – Киев, недавно отметивший свое 1500-летие, является крупнейшим промышленным, научным и культурным центром. Исключительна его роль как исторически признанного компонента всемирного культурного наследия.

Как показывают исторические исследования, с первых же дней своего существования православие на Руси стремилось к утверждению доброй воли между людьми, к установлению мира, добрососедства, взаимопонимания и сотрудничества между народами. И нет ее вины в том, что Киевская Русь, просуществовав как христианское государство немногим более 250 лет, пала под натиском превосходящих чужеземных захватчиков. Православная церковь разделила судьбу своего народа. Символично то, что первый каменный храм Руси – Десятинная церковь в Киеве – стал оплотом и защитой простых мирян, воинов и священнослужителей, павших вместе с храмом в борьбе за Отечество.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ:

ЕЕ ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Митрополит Ювеналий

”Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь”
(Мф. 28, 19.20)

Этими словами мне хотелось бы начать свой доклад, потому что в основе всей двухтысячелетней истории христианства лежит процитированное повеление Воскресшего Христа Спасителя святым апостолам и их преемникам, через исполнение которого Церковь влияла и до сих пор оказывает свое влияние на многообразные стороны человеческой жизни, оставляя неизгладимые следы всего этого в истории.

”У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день” (2 Пет. 3,8). Эти слова святого апостола Петра дают возможность постигнуть смысл и значение 1000-летней истории христианства в нашей стране. Руководствуясь этой богооткровенной мудростью, мы можем говорить о развитии святости и духовности, национальной культуры и всестороннего вклада Русской Православной Церкви в мировую сокровищницу, как бы мысленно перекидывая мост от прошлого к настоящему.

Для правильного понимания христианской культуры необходимо реалистическое представление об истинных задачах Церкви Христовой, ее внутренней жизни и устройении.

”Когда пришла полнота времени”... (Гал. 4,4), в человеческой истории совершилось воплощение Второго Лица Троицы, Пресвятой Троицы. Пренебесный Логос, Бог Слово явился в мир, приняв во всей полноте наше человеческое естество, кроме греха. Началось земное служение Господа нашего Иисуса Христа. Он исцелял телесные и душевные недуги людей, проповедывал, учил, возвещал Божественные истины.

И вот мы перед тайной Голгофы и Воскресения. Спасение рода человеческого от рабства греху и смерти совершилось. Вера в Распятого и Воскресшего открывает человеку вход в неведомую дотоле духовную реальность – в Царствие Божие, Царство свободы и благодати. Царство это является в Церкви – Богочеловеческом организ-

ме, который апостолом Павлом называется "Телом Христовым" (I Кор. 12, 27; Еф. 1, 23; 4, 12). Глава этого Тела – Христос, а мы, верующие в Него люди, являемся различными членами этого же Тела, которые, как и в обычном организме, исполняют различные функции.

Ошибочным будет мнение людей, если они с понятием "Церковь" отождествляют одно только духовенство. Церковь – это вся полнота народа Божия – от апостолов, самовидцев Воплощенного Бога Слова, мучеников за веру Христову, равноапостольных царей и князей, богословов, мыслителей, поэтов, художников и песнотворцев, самые имена которых с глубоким уважением произносятся не только христианами, но и всеми, кому дорога человеческая культура, – до самых скромных по своему социальному положению наших современников, пламенеющих верою и молитвою к Господу.

Именно поэтому церковная жизнь не вписывается в узкие рамки светской культурологии. В духовной сокровищнице Церкви есть много такого, что "не видел глаз" и "не слышало ухо" (I Кор. 2, 9). Одним из наиболее ярких примеров тому является молитва. Разумеется, церковная память, Священное Предание, хранит огромное количество литургических текстов и молитв. В распоряжении современных ученых – филологов, историков, литургистов – имеется неисчислимое множество памятников такого рода литературы. На основании их анализа можно выявить очень много интересных фактов и построить много хорошо аргументированных теорий – например, о формировании письменности, развитии языка, культурных контактах между народами. Тем не менее главное, – живое биение человеческого сердца, устремленного к Богу, – останется сокрытым от исследователя, если сам он не вкусил сладости молитвы. В этом аспекте жизнь Церкви остается "сокрытой со Христом в Боге" (Кол. 3, 3), и она может быть во всей полноте явлена только тем, кто причастен к ней.

Основная задача Церкви – возвещение миру Благой Вести о совершенном Господом Иисусом Христом спасении человека и сообщение плодов этого спасения людям. Вся деятельность Церкви подчинена осуществлению этой спасительной миссии. Для решения этой задачи Церковь использует, в частности, и такие явления культуры, как изобразительное искусство, архитектура, музыка и литература.

В связи с этим уместно вспомнить слова выдающегося русского историка Василия Осиповича Ключевского, что "Церковь действует на особом поприще, отличном от деятельности государства. У нее своя территория – это верующая совесть, своя политика – оборона этой совести от греховных влечений. Но, воспитывая верующего для грядущего града, она постепенно обновляет и перестраивает и град, где пребывающий. Эта перестройка гражданского общежития под воздействием Церкви – таинственный и поучительный процесс в жизни христианских обществ"¹.

Все это следует иметь в виду, приступая к рассмотрению культурной миссии Русской Православной Церкви. Вместе с проф. – прот. Георгием Флоровским можно смело сказать, что "история русской культуры начинается с Крещением Руси. Языческое время остается за порогом истории"². Речь идет именно о магистральной линии развития нашей культуры, а не о том, что оказалось на периферии народного сознания, где пережитки язычества сказываются вплоть до наших дней, там, где ослабевают влияние Церкви. Это отмечает и видный современный американский исследователь русской культуры д-р Джеймс Биллингтон, директор Библиотеки Конгресса Соединенных Штатов Америки. В своей работе по истории русской культуры он признает восточное Православие одним из наиболее важных источников нашего национального самосознания. "Сколь бы чарующим не казались сохранившиеся до наших дней памятники славянского язычества, сколь бы впечатляющими не были произведения раннего скифского искусства, Православное Христианство создало первую специфически русскую культуру и заложило основы форм художественного выражения и создало мировоззренческую схему для современной России"³. По мнению ученого, религии суждено играть одну из наиболее ведущих ролей при написании полной истории русской культуры, где она являлась не просто одним из аспектов цивилизации, но была всепроникающей силой.

Юбилей Крещения Руси всколыхнул в сознании многих людей земли известные события 1000-летней давности из истории России. Говоря о начале Русской Церкви, о культуре русского народа, о его нравственности и творчестве, приходят в сознание бессмертные строки преподобного Нестора Летописца, повествующего о том, как великий князь киевский Владимир, давший обещание еще неведомому для него христианскому Богу принять крещение, откладывал и медлил, внезапно ослеп и на слова напоминания, что может исцелиться в крещении сказал: "Если вправду исполнится это, то поистине велик "Бог христианский". И повелел крестить себя. Епископ же корсунский с царицыными попами, огласив, крестил Владимира. И когда возложил руку на него, тотчас же прозрел Владимир... Ощувив свое внезапное исцеление, прославил Бога (говоря): теперь узнал я истинного Бога"⁴.

Так крестился великий русский князь, креститель Руси, прозванный благодарным своим народом Владимир Красно Солнышко.

Вот уже, придя в Киев, он повелевает всем горожанам прийти в назначенный день к Днепру. Когда жители собрались, то по словам "Повести временных лет" "вошли в воду и стояли там одни до шеи, другие по грудь, молодые же у берега по грудь, некоторые держали младенцев, а уже взрослые бродили, попы же совершали молитвы, стоя на месте. И была видна радость на небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ"⁵.

С этого момента на Руси строятся храмы, образуя основы русской архитектуры, открываются школы, возникает грамотность, письменность становится общедоступной. Появляются своды летописей, памятники литературы.

Христианство познало славян с историей человечества, дало им основы нового мировоззрения, которое, в свою очередь, породило русское христианское искусство, культуру. Христианство принесло самосознание, общественную память. С момента крещения киевлян история разрозненных славянских племен стала общей, русской каждый человек осознавал свое место на земле со всей ответственностью перед грядущими поколениями. Мир стал благом, который надо было соблюдать, природа стала даром Божиим, который надо было беречь. Вера стала сокровищем, которое необходимо было сохранить.

Не случайны слова князя Владимира, который, взирая на новокрещенных соотечественников, воскликнул: "Христе Боже, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать Тебя, истинного Бога, как познали Тебя христианские страны. Утверди в них правильную и неуклонную веру!"⁶

Листая страницы нашей церковной истории, встречаем имена и образы, каждое из которых может воплотить в себя целую эпоху. В русской литературе: Нестор Летописец, Климент Смолятич, митрополит Илларион, Кирилл, епископ Туровский. В русской аскезе преподобные Антоний и Феодосий, Марк Пещерник, Никола Святоша. Киево-печерские или более поздние их духовные преемники: Варлаам Хутынский, Зосима и Савватий Соловецкие или московский юродивый Василий. Незримо, в скудости и нищете постепенно готовилось просветление русской нравственности, и как разочарованно выразился один мужичок, пришедший в обитель Преподобного Сергия повидать прославленного величественного игумена, "все худостно, все нищетно, все сиротинско". А между тем перед его очами стоял тот, по значению в истории России, с именем которого, пожалуй, невозможно сопоставить никого.

Русская Церковь дала крепкие устои семейного быта. Женщина в обществе и семье стала равноправным членом. По словам уже упоминаемого историка Ключевского: "Гражданскую правоспособность и материнский авторитет женщины Церковь строила на ее нравственном совершенстве и высоте ее семейного долга, и если русская женщина разберется в своем юридическом и нравственном имуществе, которым она живет, что всем, чем наиболее дорожит в ней общество и что в ней наиболее дорого ей самой, – всей своей исторической опричиною она обязана преимущественно Церкви, ее проповеди, ее законодательству"⁷.

В нашем обществе, исторически воспитанном в христианской культуре, странно, нелепо и неестественно звучит такое понятие как рабство. Такую противоестественность дает сознанию наша

свойственная христианскому учению нравственность. А ведь рабство в дохристианской Руси – обычное явление. Оно исторически не изживалось в соседствующих Руси нехристианских странах, например, в Орде вплоть до XVI века, в то время как с принятием христианства у нас оно в очень короткий срок разложилось и совершенно исчезло. И как говорит историк, "главной виновницей этого разложения, облегчившего уничтожение холопства, я признаю Церковь: холопская неволя таяла под действием церковной исповеди и духовного завещания. Рабовладелец добровольно ради спасения души смягчал свои права или даже поступался ими в пользу холопа; личные проявления человеколюбия входили в привычки и нравы, которые потом облекались в юридические нормы"⁸.

В основе многих современных правовых и юридических понятий лежат идеи, заложенные в Древней Руси Церковью⁹.

В середине тринадцатого века на Русь пришло бедствие. Как сообщает *Повесть о разорении Рязани Батыем*: "...было тогда много тоски и скорби, и слез, и вздохов, и страха, и трепета от всех тех злых, которые напали на нас"¹⁰. И в эти грозные годы Церковь была с народом. Смело и безбоязненно возвышает свой святительский голос Серапион, епископ Владимирский. Он видит причину порабощения в нравственном отступлении народа. "Подивимся, братия, человеколюбию Бога нашего. (...) Видев наши прегрешения умножившимися, виде нас, его заповеди отвергших, предзнаменований много явив, много страха посылал, много рабами своими поучал – и ничем не смог нас наставить! Тогда навел на нас народ безжалостный, народ лютый, народ, не щадящий красоты юных, немощи старых, младенчества детей, воздвигли мы на себя ярость Бога нашего, по Давиду: "Быстро распалилась ярость его на нас". Разрушены Божии церкви, осквернены сосуды священные, честные кресты и святые книги, затоптаны священные места, святители стали пищей меча, тела преподобных мучеников птицам брошены на съедение, кровь отцов и братьев наших, будто вода в изобилие, насытила землю..."¹¹

Церковь в лице своих святителей Петра и Алексия в эту грозную эпоху начинает собирание русских земель вокруг тогда еще незаметной Москвы.

Князья понимают, что сила их народа в единоверии, единодушии и единомыслии, которые может дать только Церковь. Великий русский полководец святой князь Александр Невский все делает по благословию церковному: "Решил князь Александр пойти к царю в Орду, и благословил его епископ Кирилл. И увидел его царь Батый, и поразился, и сказал вельможам своим: "Истину мне сказали, что нет князя подобного ему (...). Какова же цель поездки князя? Об этом сообщает нас его житие: "Было в те времена насилие великое от иноверных, гнали они христиан, заставляли их вое-

вать на своей стороне. Князь же великий Александр пошел к царю, чтобы отмолить людей своих от этой беды”¹².

”Одним из отличительных признаков великого народа – по словам Ключевского – служит его способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу”¹³. Такою личностью Ключевский назвал преподобного Сергия Радонежского.

О значении Церкви и личности преподобного Сергия в деле освобождения Руси от врагов-кочевников прекрасно повествует история Куликовской битвы. Князь Димитрий Донской перед боем обращается к воинам со словами: ”Отцы и братья мои, Господа ради сражайтесь и святых ради церквей и веры ради христианской, ибо эта смерть нам ныне не смерть, но жизнь вечная; и ни о чем, братья, земном не помышляйте, не отступим ведь, и тогда венцами победными увенчает нас Христос – Бог и Спаситель душ наших. О великое имя Всесвятой Троицы, о Пресвятая Госпожа Богородица, помоги нам молитвами той обители и преподобного игумена Сергия”¹⁴

Исторически в нашей Церкви исполнились слова апостола Павла, говорившего, что в Церкви Божией ”нет ни еллина, ни иудея, варвара, скифа, раба и свободного, но все, и во всем Христос” (Кол. 3, 11). В результате миссионерской деятельности Русской Церкви было обращено в христианство более сорока различных народностей, благодаря чему они вливались в общечеловеческую историю и культуру. Многим из этих народов наша Церковь дала письменность, основы архитектуры, музыки, права.

Русская Церковь немало трудов положила и на благоустройство памятных христианам мест в Святой Земле. О таких постоянных связях и паломничествах русских в Палестину свидетельствует ныне огромное количество пожертвований от русской Церкви, которые встречаются в Святой Земле в изобилии повсюду. Еще игумен Даниил, автор известного ”Хождения”, в XII веке писал: ”Многие, сходя в святой город Иерусалим и не все увидев, опять идут, стараясь опять пройти быстро”¹⁵.

В древнерусском государстве Церковь занимала весьма своеобразное положение. ”Тогда Церковь русская ведала многое, что потом вошло в непосредственное ведомство государства. Церковь и тогда не вмешивалась в дела государства; но само государство вовлекало ее в свои дела, еще не умея справиться со многими из них. Церковная иерархия и в Византии не была замкнута в кругу дел чисто духовных: сверх участия в управлении и суде, она помогала государству в устройстве благотворительности, в защите слабых и угнетаемых, в поддержании общественного благочиния и семейного благонравия. Духовенство из Византии принесло в Россию

восходя в этом отношении все другие европейские литературы”¹⁹.

Не прошло и полувека после 988 года, как посеянные в Русскую землю при Владимире семена книжности стали плодоносить. ”Самовластец Русьстей земли” Великий князь Ярослав ”любим бе книгам, и многы написав положи в святей Софьи церкви, юже созда сам”. На Руси начинается самостоятельная работа по переводу византийской литературы: ”И бе Ярослав любя церковныя уставы, попы любяще повелику, излиха же черноризце, и книгам прилежа и почитая е часто в ноши и в дне; и собра письце многы, и прекладаше от Грек на Словенско письмо, и списаша книги многы, и сниска, ими же поучашея вернии людье, наслаждаются ученья божественнаго”²⁰.

Вплоть до конца семнадцатого века развитие отечественной книжности, русского языка и литературы шло почти исключительно в рамках религиозно-церковной проблематики.

Вся русская книжность первых семи столетий русской государственности неразрывно связана с Церковью. Первая исторически известная библиотека нашей страны находилась в Софийском соборе Киева. Инициатором ее создания явился благоверный князь Ярослав Мудрый. Это было не только книгохранилище (библиотека), но и ”издательство” (скрипторий), где книги переписывались для дальнейшего распространения. Считается, что именно работавшим в этом скриптории писцам Митрополит Илларион произнес свое знаменитое ”Слово о Законе и благодати”.

Исторические судьбы первой русской библиотеки совпадают с судьбой Киевской Руси: в нашествие Батыя этот очаг культуры погиб вместе с Киевом (1240 г.).

Важнейшим центром древнерусской рукописной книжности стали монастыри. Уже в начале одиннадцатого века в Киево-Печерском монастыре появляется ”Повесть временных лет”. Кладезем древнерусской духовности явился созданный здесь несколькими поколениями иноков ”Киево-Печерский Патерик”, написанный в традициях восточной аскетической литературы, но на собственном богатом историческом материале. Библиотеки скитов и киновий оказались главными книгохранилищами нашей страны. Переписка книг считалась у русских монахов одной из важных форм иноческого делания.

С четырнадцатого века при первосвятительской Московской кафедре было положено начало замечательному книжному собранию, которому суждено было со временем стать одним из самых богатых в нашей стране. Особый вклад в его формирование внес Митрополит Московский Макарий, создатель Великих Четых Миней – корпуса книг, читаемых на Руси житий святых и святоотеческих учений. Другим попечителем библиотеки был Патриарх Никон, по указанию которого келарь Троице-Сергиевой Лавры Арсений (Суханов) привез с Афона великолепное собрание греческих церковных книг IX–XVI веков.

Сейчас в Духовно-Административном Центре Московского Данилова монастыря создается Синодальная Библиотека, ко-

первые понятия о таких учреждениях и отношениях; ни правительство, ни общество в ново-просвещенной стране не умело взяться за них; но, судя по летописному рассказу о благотворительной деятельности князя Владимира, можно думать, что, по крайней мере, правительство очень скоро поняло их важность для общественного порядка. Основания и правила для устройства таких дел и отношений духовенство указывало в принесенных им уставах, которые в глазах русских христиан имели непреложную каноническую силу или нравственную обязательность. Местному законодательству предстояло только применять эти основания и правила к уровню развития и к потребностям местного общества. Эту работу с необходимыми для нее законодательными полномочиями местная государственная власть и возложила не церковную иерархию, заранее дав ей согласие на те учредительные меры, принять которые она найдет необходимым. Так церковная иерархия явилась ближайшей сотрудницей правительства в устройении государственного порядка и вместе с широкой юрисдикцией получила законодательную власть в установлении некоторых гражданских отношений¹⁶. Весьма примечательно, что в отличие от византийских прототипов ново-создаваемое российское законодательство оказывается под гораздо большим влиянием христианского благочестия. Кроме того, делается попытка сделать юридический закон морально и религиозно мотивированным. "Введение мотивированного закона в русское законодательство было смелой попыткой под угрозу силой поставить убеждение рассудка, страх перед имущественным ущербом или физической болью заменить чувством порядка или сознанием долга"¹⁷. Как это ни парадоксально, эти идеалы много веков спустя оказались начертанными на знаменах тех отечественных правдолюбцев, которые сознательно отвергали любые формы религиозной аксиологии.

"Внося мотивированный закон в гражданское законодательство, Церковь этим путем проникала вглубь гражданского общежития, чтобы самые его отношения поставить на нравственном основании. Это было второе, дальнейшее дело Церкви, тесно связанное с первым"¹⁸.

◦ Процесс распространения христианства на Руси был длительным и многоплановым. Источниками христианской культуры для нашего народа стали Византия, Болгария и Моравия.

Трудами святых равноапостольных братьев Мефодия и Кирилла, "учителей словенских", и их преемников, славяне получили собственную письменность. Священное Писание стало доступно славянским народам на их родном языке. По словам выдающегося филолога-слависта Игнатия Викентьевича Ягича в начале десятого века Болгария "могла по богатству литературных произведений церковно-религиозного содержания смело стать наряду с самыми богатыми в то время литературами, греческой и латинской, пре-

торая замыслена как хранилище религиозной литературы.

Видное место в книжной культуре нашей страны занимало Священное Писание. "История славянских языков и славянской письменной культуры в первые века ее существования изучена прежде всего на основе рукописей Св. Писания"²¹. Это и неудивительно, в силу многих причин, из которых выделим следующие:

1. В количественном отношении рукописи с текстами Священного Писания неизмеримо превосходят все прочие литературные памятники.

2. Священное Писание не только считалось наиболее авторитетным источником для аргументации в области религиозно-нравственной, но и полагалось в основание космологических, исторических, социально-политических и экономических концепций.

3. "Библейские книги являлись источником сюжетов, цитат, фразеологизмов, оказывая тем самым сильное влияние на сюжетосложение, стилистическое своеобразие древней письменности"²².

В средние века перевод Священного Писания на язык, дотоле такого не имевший, означал появление письменной литературы для того или иного народа. Создание последующего библейского перевода в рамках уже существующей церковной традиции, как правило, отражает переход к новому этапу развития языка и культуры. Так было и с историей Священного Писания в нашей стране. Начав свою деятельность по распространению Слова Божия в X веке с простого переписывания библейских книг, Русская Православная Церковь к началу XX столетия, помимо перевода Библии на русский язык, распространила Священное Писание на языках около 40 народностей, обитавших от берегов Черного и Балтийского морей до Калифорнии.

Совершение богослужения на славянском языке имело своим следствием распространение вместе с храмами и монастырями переводных богослужебных книг, содержавших в себе не только гимнографический материал, но и поучения. Богослужебная литература Византии, пришедшая на Русь с введением христианства, в своем составе имела большое количество значительных произведений тогдашней поэтической культуры Европы. Эта рафинированная поэзия легла в основу творчества и отечественных песнопителей. С течением времени Русская Православная Церковь стала владеть несметной сокровищницей литургических произведений, которые и поныне воздвигают горе души многих миллионов православных богомольцев. "Чтения" или "Поучения", предписывавшиеся богослужебным уставом, давали возможность российской пастве ознакомиться с лучшими образцами классической восточной гомилетики. Знакомство с патристикой, начавшееся практически с первых десятилетий христианской проповеди, необычайно расширило умственный кругозор русского общества.

Церковь принесла с собой на Русь не только религиозную куль-

туру христианского Востока, но и сведения о науках светских. Приблизительно с VII века в Византии стали появляться антологии кратких исторических повествований, изречений и афоризмов, взятых не только из творений отцов Церкви, но и из произведений античных философов и историков. Древнерусский вариант такой антологии, известный в истории отечественной литературы под названием "Пчела", содержит в себе переводы трех греческих сборников, в оригинале принадлежащих перу преподобного Максима Исповедника и Антония Мелиссы (прозвище последнего переводится как "пчела").

Особое место в древнерусской литературе занимают произведения, известные под характерным названием "Шестоднев". Все они представляют собой переводные памятники, посвященные проблемам космогонии, осмысляемой с точки зрения повествования первых глав библейской книги "Бытие".

Первый из "Шестоднегов" принадлежит святому Василию Великому, архиепископу Кесарии Каппадокийской. Многочисленные компиляции этого произведения имели хождение не только на Руси, но и в различных славянских странах. Тем не менее, полный перевод этого памятника на славянский язык появился только в 1656 году; он был осуществлен Епифанием Славинецким. Прочие "Шестодневы" имеют этот памятник в какой-то степени своим прототипом.

Первыми плодами пробуждающегося русского национального сознания явились древнерусские летописи. Здесь мы впервые встречаемся с попыткой осознать национальную историю в контексте истории всемирной. Наиболее совершенным образцом русского летописного творчества по праву считается творение жившего в XI – нач. XII вв. инока Киево-Печерского монастыря Нестора – "Повесть временных лет".

Древнерусские летописи являются важнейшими источниками сведений по русской национальной истории. Их можно считать наиболее значительными памятниками общественной мысли и культуры Древней Руси. Одной из наиболее характерных черт древнерусских летописей является религиозное осмысление исторического процесса. Каждое событие мыслится обусловленным Божественным Провидением.

Обратимся теперь к наиболее известному для секулярного сознания аспекту церковной культуры. Созданные православными художниками произведения изобразительного искусства в настоящее время являются самыми распространенными свидетельствами церковной культуры восточного христианства. Русская икона, "умозрение в красках", нагляднее всего раскрывает сущность православной русской духовности. Богословскому осмыслению этого феномена православной культуры посвящены работы таких классиков современной богословской мысли, как священник Павел Флоренский и князь Евгений Трубецкой.

Русскую иконопись можно считать самым ценным вкладом нашего народа в европейскую и мировую культуру. Нельзя не согласиться с Г. П. Федотовым, утверждающим, что "в области живописи ни девятнадцатый, ни двадцатый век не смогли родить такого гения, как Андрей Рублев"²³.

Лучшим свидетельством жизненности заветов преподобного Сергия Радонежского о почитании Пресвятой Троицы явилось творчество преподобного Андрея Рублева. Его иконописные творения, созданные в рамках традиционного канона, запечатлели на века опыт встречи верующей души с Богом. Рублевская икона "Пресвятая Троица" не имеет себе равных по степени проникновения в основополагающий догмат христианства. "Спас из Звенигородского чина" раскрывает с непревзойденной силой тайну Боговоплощения.

Вместе с тем, иконописное творчество не может быть постигнуто во всей полноте вне архитектоники православного храма. Икона является одним из необходимейших элементов молитвенного делания. Даже расположение икон на иконостасе много говорит верующим о Царствии Божием. Строгий канон в иконописи и архитектуре оказывается подлинным "царством свободы" для творческой активности человека.

В наши дни, в разговоре с людьми даже далекими от Церкви, нередко приходится слышать восторженные суждения, когда речь заходит о храмовой архитектуре. Восторг вызывает подчас даже просто умение расположить церковное здание в условиях того или иного ландшафта. Вместе с тем, храм, как произведение архитектуры, для верующего сердца всегда видится отражением мира горнего в мире дольнем, призывом "горняя мудрствовать, а не земная". Церковная архитектура оказывается свидетельством экклесиологическим, наглядно представляющим тайну Церкви.

Одним из наиболее существенных элементов храмового богослужения является церковная музыка. Согласно многовековой традиции, в Православии литургическое действие позволяет использовать только вокальную музыку. Никакие музыкальные инструменты не посредствуют в выражении молитвенного общения верующей души с Богом. При этом весьма характерно, что и для такого исключительно вокального выражения молитвы существует определенный канон, определенные церковным сознанием границы того, что разрешено и что не дозволяется в церковном пении.

История русского церковного музыкального искусства свидетельствует о глубокой укорененности русской церковной музыки в нашей национальной духовной культуре. Душа народная, пожалуй, нигде так ярко не выразилась, как в нашем богослужебном пении. Быть может, именно поэтому многие великие русские композиторы обращались к традиционным темам церковной гимнографии, видя в этом путь для проникновения в сердце духовной жизни народа.

Показав служение Русской Церкви в минувшие века, я хочу сказать и о ее современной жизни.

Еще совсем недавно, где-то два десятилетия назад, меня довольно часто спрашивали: "Что может сказать Ваша Церковь современному миру? Неужели она повторяет то же, что говорила 1000 лет тому назад? Ведь человечество столь изменилось за этот период, столькому научилось и узнало; у него теперь другие запросы и интересы, другие проблемы и трудности, которые требуют новых ответов для их разрешения?!" Сегодня эти вопросы уже не звучат так обостренно. И об этом феномене уместно сказать человеку Церкви при праздновании 1000-летия Крещения Руси.

Технологическая революция последних лет дала повод назвать современный период истории вторым великим периодом после появления земледелия в каменном веке. Научные и технологические достижения нашего поколения можно назвать чудом, необыкновенным скачком в постепенном эволюционном процессе развития человечества.

Но кто может сказать, что исполняется то, о чем мечтали и на что надеялись многие мыслители прошлого, например, французские энциклопедисты с их историко-философским оптимизмом?

В наши дни за короткое время распространилось почти всеобщее недовольство технологизацией общества. Все большее число ученых утверждает, что в фантастических по качественным и количественным показателям прогресса что-то не в порядке? Все больше и больше подвергается сомнению казалось незыблемая еще недавно догма, будто наука и техника являются ключом ко всеобщему человеческому счастью, что прогресс неизбежен и совершается автоматически.

Одновременно человечество столкнулось с небывалым ростом конфронтаций идеологического характера, столкновения социально-политических и национальных интересов, ростом эксплуатации, массового голода и нищеты.

В связи с этим напрашивается очевидный вывод: глобальность проблем, вставших перед всем человечеством и жизненная необходимость их разрешения диктует единственный выход – совместные действия всего человечества. Не преуменьшая роль хорошо известных политических, экономических, исторических и прочих факторов, определяющих лицо современных кризисов, следует подчеркнуть, что породившие их первопричины сокрыты в области человеческого духа, в области нравственности. А если так, то и объединяться в борьбе с этими кризисами человечество должно на основе общих нравственных принципов.

Нравственное начало должно стать категорическим императивом в личной и общественной жизни, руководствуясь им нужно строить международные отношения и осуществлять научно-технический прогресс.

Для нас, православных, мир, в высшем его значении, "отождествляется с восстановлением положения вещей в первоначальной их до грехопадения целостности, когда человек жил и дышал животворным дыханием созданного по образу и подобию Божию своего творения, т. е. с восстановлением отношений и мира между Богом и людьми". Поэтому в центре миссии Церкви – человек, его совершенствование и приближение к первоначальному величию и красоте. Мы считаем, что Церковь может и должна содействовать достижению "идеалов мира, свободы и братства, любви и социальной справедливости между народами, проповедуя христианскую веру о человеке и мире, как делала это на протяжении всего своего исторического процесса, чтобы преобразить духовную и культурную сущность мира"²⁵.

Рассматривая жизнь как величайший дар Божий, Церковь должна служить удерживающим началом (2 Фес. 2.7), которое может остановить самоубийственный дух ядерного разрушения, преградить путь атомному апокалипсису.

Слово примирения (2 Кор. 5, 19) и обличение врагов мира (Авв. 2.12) – таково, мы верим в общественное призвание Церкви как прежде, так ныне.

Для нас, православных христиан, миротворчество включает в себя и постоянную молитву о мире, и активные действия в его защиту. Ибо последнее, питаюсь и укрепляюсь первым, а значит помощью Божией, является актуализацией и реализацией нашей веры в "Князя мира" (Ис. 9.6) в повседневной жизни.

Пережив со своим народом ужасы второй мировой войны и разделив его борьбу, Русская Православная Церковь с этого послевоенного периода до сегодняшнего дня широко участвует в миротворческом служении.

В феврале 1987 года на Московском международном форуме "За безъядерный мир, за выживание человечества" среди различных комиссий по профессиям и интересам работала и религиозная секция. В итоговом документе "Призыв к современным действиям" подводился и итог межрелигиозных контактов и сотрудничества Церкви с людьми доброй воли в последние годы.

Этот документ остается программой действий и на последующее время. В нем сказано: "Перед верующими стоят особые задачи и среди них:

- содействовать единству между народами;
- расширять контакты, преодолевая границы разделения;
- улучшать духовную и молитвенную жизнь человеческих общин;
- помогать устранению предвзятых образов врага;
- усилить воспитание в духе мира.

Мы призываем всех людей полностью посвятить себя задаче создания основы общей безопасности сегодня. Настало время за-

дать себе извечные вопросы: "Если не я, то кто? Если не сейчас, то когда?"

События, происходящие в сегодняшнем мире, подают нам знаки большей надежды на реальность достижения безъядерного мира. Именно сейчас все больше и больше политические руководители признают и отстаивают приоритет в международных отношениях и политике не партикулярных, а общечеловеческих ценностей и интересов.

В течение нескольких десятилетий Русская Православная Церковь через двусторонние отношения с различными Церквями, и религиозными организациями, помимо обсуждения вероисповедных проблем, была активно вовлечена в миротворческое служение.

В своем миротворчестве Русская Церковь исходит из положения, что вероисповедная принадлежность, равно как и нерелигиозность людей доброй воли не может мешать их совместному служению человеческому обществу. Поэтому, когда начали создаваться всемирные и национальные организации, ставящие своей целью укрепление мира и предотвращение новой войны, моя Церковь сразу же включилась в эту работу.

Необходимо упомянуть и о таком важном аспекте миротворческой деятельности Русской Православной Церкви, как воспитание верующих в духе мира. И это – важнейшая миссия Церкви в нашем обществе. Еще в IV веке великий святой Православной Церкви Григорий Нисский сказал: "Никто не сообщит другому того, чего не имеет сам, посему желательно, чтобы сам ты исполнился благами мира, а потом снабдил таковым достоянием имеющих в них нужду".

В неразрывной связи с миротворческой активностью Русской Православной Церкви, во всех аспектах этого многообъемного понятия, находится и ее деятельность в экуменической области. Она была четко сформулирована в 1966 году приснопамятным митрополитом Ленинградским Никодимом (+ 1978 г.), отметившим, что "экуменический диалог, необходимый при искании христианами путей к единству, также является диалогом мира, поскольку христианское воссоединение совершается не только и не столько посредством изучения и научно-богословского преодоления разносудей в доктрине и церковном устройстве, что само по себе тоже важно и необходимо, сколько путем глубокого примирения вновь встречающихся разъединенных Церквей-Сестер или христианских общин. Этим утверждением нисколько не умаляется значение вероисповедных различий, а только подчеркивается важность правильного понимания природы экуменического диалога, как диалога служения"²⁶.

Послереволюционный период в истории нашей Церкви не был простым. Церковь оставалась с народом и испытала то, что было характерно для нашего народа в целом. Постепенно она нашла свое место в новых социальных условиях. Находясь на рубеже второго

тысячелетия Русской Православной Церкви, осмысливая прошлое и вглядываясь в будущее, нам хотелось бы сказать, что Церковь Христова, по милости и благодати Божией, на нашей земле, как тысячелетие назад, несет свое спасительное служение миру. Она была, есть и останется всегда со своей паствой, своим народом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ключевский В. О. Очерки и речи, Второй сборник статей В. Ключевского, Москва, тип. Рябушинского, статья "Содействие Церкви успехам русского гражданского права и порядка, с. 91.
2. Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1983, с. 2.
3. Billington I. N. The Icon and the Axe. N. Y. 1970. p. X.
4. Памятники литературы Древней Руси т. 1, с. 127.
5. Памятники..., Повесть временных лет, т. 1, с. 133.
6. Памятники..., т. 1, с. 133.
7. Ключевский В. О. Церковь и Россия. Статья "Содействие Церкви успехам русского гражданского права и порядка.
8. Там же, с. 38.
9. Там же, с. 14.
10. Памятники..., т. 3, Повесть о разорении Рязани Батыем, с. 197.
11. Памятники..., т. 3, Слова Серрапиона епископа Владимирского, с. 449.
12. Памятники..., т. 3, Житие Александра Невского, с. 437.
13. Ключевский В. О. Церковь и Россия. Статья "Содействие Церкви...", с. 45.
14. Памятники..., т. 4, Сказание о Мамаевом побоище, с. 173.
15. Памятники... Хождение игумена Даниила, с. 27.
16. Ключевский В. О. Церковь и Россия. Статья "Содействие церкви..."
17. Ключевский В. О. Очерки и речи, с. 103.
18. Ключевский В. О. Церковь и Россия, Статья "Содействие Церкви..."
19. Цит. по: Флоровский Г. Указ. соч., с. 7.
20. Летопись Нестора. Русская классическая библиотека, СПб., 1893, с. 53.
21. Словарь книжников и книжности Древней Руси, вып. 1. Л., 1987, с. 69.
22. Там же, с. 69.
23. Fedotov G. P. The Russian Religious Mind, Cambridge, 1964, 2, p. 344.
24. Соловьев В. Первичные данные нравственности, "Вопросы философии и психологии", 24/4, 1894, с. 361.
25. III Всеправославное предсоборное совещание. Шамбези, 28 октября – 6 ноября 1986 года. Вклад православной Церкви в торжество мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций. А. 1.
26. Митрополит Никодим Русской Православной Церкви и экуменическое движение. Проблема единения. Архив ОБЦС, Рукопись, с. 10.

АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

Никита Струве

Атеизм – далеко не новое явление: он существовал во все времена, но в 1917 году впервые в мировой истории перестал быть чьим-то личным мнением, оппозиционным течением или спорной позицией. С Октябрьской революцией связан совершенно новый феномен: атеистический материализм стал властелином, жизненным принципом, руководством в жизни для всех и каждого, то есть приобрел глобальные масштабы, располагая разнообразными средствами для осуществления своих целей. Так как атеизм на протяжении более чем 70 лет являлся социальной, политической и культурной действительностью, судить о нем необходимо из конкретных результатов.

Казалось, можно было бы возразить против отождествления коммунистической власти с атеизмом: разве не возник он первоначально как политический и экономический замысел? Однако, неразрывная связь между атеизмом и историческим материализмом четко выражена Марксом. Согласно Марксу "отчуждение религии, по существу, равнозначно экономическому отчуждению". Будучи фантастическим и иллюзорным толкованием, религия не имеет права на свое существование и исчезнет с утверждением социального коммунизма, когда общество обретет соответствующие моральные устои.

Исходя из этого марксистского положения Энгельс и Ленин делают соответствующие философские выводы: так, первый исключает трансцендентальность космического характера и сводит бытие к природе; второй же, с тем чтобы заполнить создавшуюся пустоту, абсолютизирует природу, рассматривает ее как не имеющую ни начала ни конца, и заменяет действую концепцию первопричины диалектическим законом единства и борьбы противоположностей, помещая тем самым движение внутри природы. Атеистические основы теории марксизма-ленинизма не указывали на необходи-

мость провозглашения открытой борьбы против религии, так как считалось, что она со временем отомрет. Но марксизм никогда не рассматривал себя теорией в чистом виде, стремясь к единству теории и практики. И, действительно, у Маркса и в большей мере у его последователей, марксизм выступает как доктрина, указывающая путь любому индивидууму к спасению, и полностью противостоящая религиозным метафизическим доктринам. Будучи не только единственной, но и научно обоснованной истиной, которая призвана самореализоваться в истории в соответствии с необратимыми законами развития общества, марксизм не терпит неповиновения. Политически неопровержимой и исторически неизбежной истине противятся лишь по причине своеволия, упрямства и слепоты, которые следует пресечь или преодолеть. В той мере как историческая предопределенность сочетается с понятиями добра, аналогично тот, кто противится этому, является или злодеем или сумасшедшим.

К тому же в основе учения Маркса и Ленина лежит иррациональная, врожденная ненависть к Богу и всему трансцендентальному. Можно сказать, что атеизм Маркса предшествовал его историческому материализму, а атеизм Ленина – его приобщению к марксизму. У Маркса, в частности, говорится об отказе Прометея, о желании сравняться с Богом. "Подобный богам, – писал молодой Маркс своей невесте, – придавая действительную силу моим словам, я почувствовал бы себя равным Творцу". Тот же внутренний атеизм был присущ определенной части интеллигенции второй половины XIX века, тем, кто подготовил и осуществил революцию. "Для того чтобы человек существовал, нужно убить Бога", – эта диалектическая формула, раскрытая Достоевским в "Бесах", питала и вдохновляла революционное движение.

Именно это сочетание концептуального атеизма и психологического иррационального антиатеизма помогает понять и объяснить постоянно антирелигиозной борьбы и ее безумную ярость. При "истинном марксисте" Ленине, при "суровом" Сталине, при Хрущеве-"ревизионисте", борьба против религии была самым первостепенным направлением, главным двигателем воинствующей идеологии. В период 20-летнего правления Брежнева эта антирелигиозная ненависть несколько ослабла. Ныне она, по-видимому, уходит в прошлое, что позволяет надеяться на глубокие преобразования в марксистской идеологии.

Таким образом, борьба коммунизма против религии не была случайным недоразумением. С первых же дней октября 1917 года и до падения Хрущева в 1964 году (при наличии временных периодов затишья) отличительной чертой советского режима был "атеистический фанатизм", который, по-видимому, выражал его сущность. В отличие от теократий, которые боролись против равнодушия или религиозных заблуждений во имя истинной веры, с присущими ей

ценностями, фанатизм атеистов непростителен. Это – инквизиция без веры и религиозная индифферентность без веротерпимости или другими словами, религия, свободная от всякого религиозного опыта, и безбожие, проникнутое нетерпимостью.

Длительное время на Западе считали и кое-кто по-прежнему утверждает, что советский режим яростно нападал на организационные устои Церкви, которая из лучших побуждений была скомпрометирована как пособник прежней власти. В этом заключается последующая ошибка. Уже с самого начала идеологи большевизма четко определили, что через церковные учреждения необходимо добраться до самой религии.

Борьба с религией или "штурм неба" в 20–30-е годы достигли размаха невиданного ранее в истории. Эта борьба развернулась по двум главным направлениям, включая физическое истребление и атеистическую пропаганду. Закрытие, а впоследствии разрушение церквей, аресты, высылка духовенства и мирян, уничтожение священных книг и икон – вся эта волна варварства и насилия, наибольший размах которой приходится на период гражданской войны, коллективизации и, наконец, 1937–1938 годы, едва не закончилась успешно. К 1939 году сохранилась лишь небольшая группа служителей культа и менее сотни действующих церквей. Наличие огромной территории, взаимоотношения с зарубежными государствами и, наконец, аннексия новых территорий накануне второй мировой войны, где сохранялась цельная религиозная жизнь, не привели к так называемому "албанскому варианту" в законченном виде.

Параллельно, в контексте идеологической борьбы широко распространялось антирелигиозное движение, на которое выделялись огромные средства. Основанная Емельяном Губельманом-Ярославским в 1925 году "Лига безбожников" заявила о своих пятилетних планах, цели которых были столь же амбициозны, как и задачи экономического плана. В 1932 году Ярославский триумфально заявил, что число неверующих увеличилось до 30 млн. человек! На основе этих результатов к завершению второго пятилетнего плана ставилась задача полной ликвидации религии, в то время как атеистические газеты, журналы и книги распространялись тысячными и даже миллионными тиражами. Церковь не имела права выпускать даже свой бюллетень.

Война опрокинула все возможные прогнозы и планы. Стремясь лишить немецких оккупантов монополии на свободу вероисповедания, и заручиться поддержкой народа, государственный атеизм вынужден был уступить и согласиться с существованием религиозных учреждений, хотя и отдельно от народных масс. Разумеется это была вынужденная мера. Впоследствии, по мере накопления сил усиливался контроль за воспитательной работой среди трудящегося населения. Это были годы, когда в литературе запрещались любые проявления религиозных чувств, когда такие авторы, как

Достоевский и Лесков, подверглись запрету и хотя государство не отказалось полностью от атеизма, оно в определенной мере ослабило антирелигиозную борьбу. Кончина апостола воинствующего атеизма – Ярославского была весьма своевременной.

Такое положение сохранялось почти 15 лет. Вопреки всяким ожиданиям и после нескольких лет веротерпимости, Хрущев, во многом обеспокоенный возможностью нежелательных изменений в официальной идеологии в ходе десталинизации, решил сделать государственный атеизм практикой дня: война с религией возобновилась еще с большей силой. По расчетам руководителей, она должна была завершиться в 1980 году полной победой коммунизма и искоренением религии. С падением Хрущева прекратились прямые гонения против религии, но еще в течение четверти века зримы были преимущества атеизма: из 20.000 культовых построек их сохранилось 6.500; из 80 монастырей – 18, число духовных семинарий сократилось с 8 до 3. Одновременно контроль за совершением религиозных обрядов крещением, в частности, усилился. Как и в прошлом, верующие были лишены элементарных прав, которыми располагает любая религиозная община.

Несмотря на весь размах и ярость, порою переходящих в безумство, государственный атеизм не может более похвастаться своими "победами".

Так, в социологическом отношении господствующий атеизм не достиг более зримых результатов по сравнению с западными обществами, где атеизму отводится не столь важное место. Как свидетельствуют социологические обследования, проводимые в СССР, число убежденных атеистов не превышает 7%, в то время как число верующих и лиц, соблюдающих религиозные обряды, превышает 10%. Что касается колеблющихся и верующих, которых власти называют "сезонниками", то их значительно больше, чем неверующих. Уже эти статистические данные, во многом весьма приблизительные (ввиду отсутствия регулярных и углубленных обследований), более чем очевидны, особенно если учесть, что общество управляется атеистическим меньшинством. И хотя далеко еще до угасания религиозных чувств, обещанного к 1937, а затем к 1980 году, существует и усиливается опасность дехристианизации страны. Однако, победа атеизма таит в себе начало поражения: порожденный такой политикой новый тип человека, не признающего религии (*l'homme a-religiosus*) бездуховного, без морали (это понятие двоякосмысловое: лишенный моральности и жизненной силы), все более и более рассматривается как крупное социально-антропологическое поражение и способствует *a contrario* (наоборот) защите религии. Бездуховность прогрессирует во всем мире, но атеист или агностик в западных обществах остается носителем религиозной культуры. Обратный феномен наблюдается в Советском Союзе: даже положительно относящийся к религии советский человек, как это ни

странно, лишен религиозной культуры. Религия – это не только верность какой-либо доктрине (что пока недостаточно выяснено), но и совокупность поведения, обычаев, знаний, которые благодаря культуре передаются из поколения в поколение. Лишенный такой преемственности, советский человек ощущает себя оторванным от своей национальной, генетической и социальной истории и как бы перенесенным в своем первоизданном виде в современную эпоху, которая несет ему несчастья и горести. Он как бы отчуждается сам от себя.

Третье поражение затрагивает культурную и интеллектуальную сферы, и именно здесь атеизм, несомненно, нанес наибольший урон. Со временем разрыв между материалистической идеологией и культурой становится все более неизбежным. Атеистическое руководство показало свою неспособность созидать духовные и творческие ценности. Так называемый социалистический реализм был сметен несравненными шедеврами, проникнутыми религиозными и четко выраженными христианскими мотивами. Достаточно вспомнить "Мастера и Маргариту" Булгакова или "Доктора Живаго" Пастернака. Литература последних тридцати лет – это Солженицын, так называемые писатели "деревенщики", один из которых – Василий Быков открыто проповедует возврат к христианским ценностям.

Сегодня первая атеистическая власть в мире меняет свою политику перед разверзшейся (по выражению писателя Н. Шмелева) экономической, экологической, моральной и, можно сказать, духовной пропастью. Атеистическое руководство отступило и признало непреходящий, а, следовательно, и закономерный характер религиозного фактора. Это можно рассматривать как значительный поворот в истории коммунизма, если речь не идет о тактическом ходе подобном тому, который сделал Сталин в 1943 году. Не возвращение к ленинизму (даже если и декрет об отделении церкви от государства войдет в новое законодательство), а переход к менее антирелигиозной, менее догматической, менее научной и менее сотериологической концепции марксизма. Для подобного марксизма "религия должна прийти в упадок естественным путем без каких-либо попыток ускорить его или нанести ему мощный удар, с тем, чтобы приблизить это угасание. Так как угасание должно произойти в результате естественного процесса, а не вмешательства извне, важно, чтобы религия имела бы те же права, что и атеизм. До такого равенства прав еще весьма далеко. Ныне проблема состоит во всей своей остроте найдет ли в себе государственный атеизм достаточно сил, чтобы предоставить религии то, чего она так долго и настойчиво добивалась, – то есть место, подходящее ей во всех цивилизованных обществах?

Часть пятая

ЦЕРКОВНЫЕ СВЯЗИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА УКРАИНЕ И ЕЕ СВЯЗИ С ХРИСТИАНСКИМ ВОСТОКОМ

Юрий Кочубей

Принятие христианства Русью от Византии предопределило развитие ее связей и культурных контактов с народами Ближнего Востока и восточными церквями. Сама культура Византии впитала в себя многие элементы эллинистических традиций и находилась под воздействием цивилизаций Востока. Проникая в Киевскую Русь, она способствовала ознакомлению русичей с восточным миром, с жизнью народов региона Ближнего Востока.

Вполне естественно, что молодая христианская страна – Киевская Русь – черпала полной мерой все, что касалось церковного и монастырского устройства, литургии, догматики и обрядности из Византии и связанных с ней церквей Востока. Ведь на Востоке происходили основные события христианской истории, в борьбе различных течений развивалось христианское учение. Стройная система православного богословия вырабатывалась при активном участии иерархов и выдающихся религиозных мыслителей Востока.

Богословские произведения приходили на Русь на греческом или староболгарском языках, затем переводились и становились доступными для образованных кругов того времени, служили делу развития богословия на русской почве. На древнеславянский язык были переведены "Источник знания" араба Иоанна Дамаскина, содержащий "Точное изложение православной веры", толкование Священного Писания Ефрема Сирина и его "Увещание" ("Паренезис"). В 1611 г. в известном в то время культурном центре Украины, г. Остроге, был сделан перевод с греческого языка на старославянский одного из трактатов Федора Абукарры, епископа Харранского, одного из создателей арабо-христианской богословской литературы, направленных против мусульманства, а в конце XVII века писания Исаака Сирина перевел с греческого языка видный деятель православия, уроженец Полтавщины, Паисий Величковский.

Богослужбное пение русской церкви в полной мере ощутило влияние гимнографических произведений Иоанна Дамаскина (например, его "Октоих" был положен в основу "Октоиха", составленного в 1604 г. в Дерманском монастыре), а также двух сирийцев – Ефрема Сирина и Романа Сладкопевца. Несмотря на греческий язык их произведений, специалисты отмечают в них присутствие элементов, характерных для музыкальной культуры народов Ближнего Востока (сирийцев, арабеев, арабов).

Хотелось бы отметить и такой факт. Никоновская и Иоакимовская летописи утверждают, что первый митрополит Киевский Михаил, который в 988 году вместе с сестрой византийских императоров Анной прибыл в Корсунь и изложил Владимиру Великому основные положения христианства, был по происхождению сирийцем. Отдельные специалисты относят факт крещения Руси и летописную запись об этом к более раннему времени. Но и в реконструированном летописном тексте, так называемой "Летописи Аскольда" фигурирует все тот же "сирин Михаил". Таким образом, получается, что именно сириец совершил обряд крещения киевлян на берегах Днепра. Впрочем, есть и такие, кто оспаривает это утверждение.

Существовали и прямые контакты русичей с православным Востоком, в основном благодаря посещению Палестины отдельными паломниками и целыми группами пилигримов. Некоторые образованные паломники оставили записи о своих путешествиях, часто сопряженных с большими трудностями, и до наших дней донесли сведения о местностях и людях Палестины, Синае, Египта. Известно, что уже в XII в. в Иерусалиме существовал русский монастырь.

Самым древним памятником русской и украинской паломнической литературы является "Житие и хождение Даниила", игумена одного из черниговских монастырей, который в 1106–1108 гг. посетил Палестину. Особенно подробно описал он Иерусалим. Известны также записки иеромонаха Черниговского Борисоглебского монастыря-Ипполита Вишенского, в 1707–1709 гг. посетившего Иерусалим, Синай и Афон, иеромонаха Рыхловского Николаевского монастыря-Сильвестра и Никодима в Константинополь и Иерусалим в 1722 году, священника Луки Яценко-Зеленского из Полтавы.

Замечательную страницу в истории паломнической литературы составляют "Записки" Василия Григоровича-Барского, который с 1723 по 1745 год путешествовал по Востоку. Он посетил Палестину, Синай, Египет, Сирию, острова в Эгейском море.

Важную роль сыграли контакты православной церкви на Украине с восточными церквями в XVI–XVII вв., когда нависла реальная угроза дезинтеграции православной церкви на землях, находившихся под властью польских королей. Патриарх Иерусалимский Феофан III (1608–1644 гг.) в ответ на просьбы духовенства и мирян, несмотря на угрозы и запреты королевских властей, возобновил иерар-

хию православной церкви на Украине, возведя Иова Борецкого в сан митрополита Киевского. Таким образом, церковь смогла по-прежнему действовать в рамках православного церковного канона, что, естественно, в ту эпоху имело первостепенное значение.

Борясь за свое национальное существование под натиском католицизма, украинский народ нашел форму организации в виде братства-объединений православных горожан: ремесленников, купцов, духовенства для защиты своей веры и национально-культурной самобытности. Братства, которые вскоре были организованы во многих городах Украины, внесли большой вклад в развитие украинской культуры: просвещения, книгопечатания, литературы и искусств. Братства, созданные стихийно, нуждались в авторитетной поддержке, чтобы противостоять королевским властям. Такую поддержку оказали украинским православным братствам иерархи восточных церквей, которые на пути в Москву часто посещали и Украину.

Так, в 1586 г. патриарх Антиохийский Иоаким дал "утвердительную грамоту" Львовскому Успенскому братству и обратился к населению с призывом оказать ему помощь в строительстве типографии, школы, церкви и больницы. Позже патриарх Константинопольский Иеремия Транос выдал Львовскому братству грамоту на право ставропигии, то есть освободил его из-под контроля местных церковных властей и разрешил вести обучение и печатать книги. Он же дал "подтвердительную грамоту" Красноставскому братству. Феофан, патриарх Иерусалимский, выдал документ об основании братства при Благовещенской церкви в Перемышле (1650 г.), а экзарх Мелетий Эфесский утвердил устав братства в Самборе (1644 г.).

В Киеве патриарх Иерусалимский Феофан утвердил в 1620 году братскую школу, где изучались греческий и латинский язык, что вызвало гнев польской администрации, стремившейся не допустить развития высшей школы на украинских землях.

Примером взаимопомощи может быть и история утверждения "Православного исповедания веры", подготовленного митрополитом Киевским Петром Могилой. В 1640 г. текст был рассмотрен на соборе в Киеве, а затем послан в Константинополь патриарху Парфению, который передал его на рассмотрение великого собора в Яссах в 1642 г. После этого, текст с исправлениями был направлен всем восточным патриархам. Патриарх Иерусалимский Нектарий приложил много усилий, чтобы книга в 1662 г. была издана на греческом языке. На состоявшемся в 1672 г. Иерусалимском соборе текст "Исповедания" был утвержден и приобрел значение "символической книги" для всех православных церквей, изложения доктрины восточного православия. Такой книгой "Православное исповедание веры", связанное с именем Петра Могилы, остается и по сей день. В 1675 г. это произведение было переведено с греческого языка на арабский Христодулом из Газы.

Об Украине XVII в. многое можно почерпнуть из дорожных записок патриарха Антиохийского Макария, написанных архидиаконом Павлом Алеппским (1627–1669), в которых с большой любовью и сочувствием говорится об украинском народе – “народе казаков” и его предводителе гетмане Богдане Хмельницком. Они дважды посетили Украину в разгар национально-освободительной войны и объективно передали ту атмосферу, в которой совершались важные для исторических судеб Украины события.

Следует отметить, что украинские гетманы тоже оказывали материальную поддержку христианам Оттоманской империи, в частности Иерусалимскому патриархату, о чем свидетельствуют соответствующие документы. В 1708 г. в Алеппо на средства, предоставленные гетманом Мазепой, было издано Евангелие на арабском языке. Как видим, в этом случае материальная помощь восточным православным пришла со стороны Украины.

Постоянный интерес к восточным христианам сохранялся в Киеве в более позднее время, в частности, в Киевской Духовной Академии, которая в определенном смысле продолжила дело Киево-Могилянской академии. “Труды” Академии часто публиковали материалы по истории народов Ближнего Востока, церковной истории, библейской археологии, в том числе работы епископа Порфирия Успенского, бывшего профессора Ришельевского лицея в Одессе, который был как раз тем, кто первым принес в Европу известие о знаменитом Синайском кодексе Библии, доставленном затем в Петербург К. Тишендорфом. Печатались также труды выпускника Академии, архимандрита Антонина Капустина, который 28 лет возглавлял Русскую Духовную Миссию в Иерусалиме и провел большую работу по археологическому обследованию мест в Палестине, связанных с историей христианства.

К сказанному можно добавить, что духовные учебные заведения Киева, Одессы и других городов привлекали в XIX и начале XX веков многих учащихся из арабских стран, многие из которых вписали яркие страницы в историю культуры арабского народа.

РУМЫНСКО-РУССКИЕ

КУЛЬТУРНЫЕ И ЭККЛЕЗИАСТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ

отец Мирча Пэкуруариу

Тысячелетие принятия христианства на Руси, безусловно, является прекрасным поводом для более глубокого изучения обстоятельств, при которых произошло это крупное событие в истории Киевской Руси. Вместе с тем мы считаем, что такая годовщина должна повлечь за собой основательные исследования, посвященные связям, которые русская православная церковь поддерживала на протяжении столетий с другими братскими православными церквями, например, с румынской православной церковью.

Для лучшего понимания этой темы необходим хотя бы краткий очерк истории румынской церкви, как до, так и после принятия христианства на Руси. Согласно историческим источникам, на части территории Римской империи, расположенной между Дунаем и Черным морем, христианскую веру проповедовал апостол Андрей. Возможно, именно он назначил епископов, священников и дьяконов в этот географический район, как это делал апостол Павел во время своей миссионерской деятельности. Несомненно, что приблизительно в 300 году в Томисе существовала епархия, возглавляемая авторитетными иерархами, вошедшими в историю патристического богословия, как, например, Ветранион (IV в.), Иоан (V в.) и Валентиниан (VI в.). Выходцами из малой Скифии являются Иоан Кассиан (ок. 360–435 гг.) и Денис Малый (ок. 470–545 гг.), получившие известность благодаря своим произведениям и деяниям, первый в Марселе, а второй – в Риме; затем скифские монахи, жившие в начале VI в. – Леонтий, Иоан Максинс, Петр Диакрий и считающиеся "родоначальниками" румынского богословия. На остальной территории Румынии – Древней Дакии – христианское учение начало спорадически распространяться ок. 106 г., после ее завоевания римлянами.

Начиная с VI в. на территории нынешней Румынии поселились большие группы славян, которые со временем приняли христиан-

ство и ассимилировались с местным "проторумынским" или "дорумынским" населением. Этот процесс, завершился в VII – нач. IX вв. В тот период латинский язык, используемый и ныне румынами, в качестве языка богослужения, постепенно заменяется старославянским языком под влиянием внутренних и внешних факторов. В IX в. с развитием славянской культуры и языка в Великоморавской державе, а затем и в Болгарии, и в течение следующего столетия, когда зародилась культура Киевской Руси, румыны были окружены исключительно славянскими народами, принявшими экклезиастическую организацию (византийской традиции) и старославянскую организацию (византийского обрядового культа). Из трех языков богослужения – греческого языка далекой Византии, латинского языка Рима, ставшего мертвым языком даже для римлян, и славянского языка окружающего населения, который по политическим причинам и при поддержке Византии стал третьим языком средневековой европейской культуры, – румыны приняли именно старославянский язык. Приняв славяно-византийский обряд, румыны стали единственным народом, который несмотря на свои римские корни и латинский язык, отправлял православные обряды. Этот "синтез латинизма и православия" был подлинным подспорьем для румын на протяжении их истории, так как из-за своего неолатинского языка они не слились с окружавшим их славянским миром, и одновременно, благодаря православию, сохранили национальную самобытность и не слились с народами соседнего католического Запада¹. Румыны сохранили старославянский язык в качестве языка богослужения до XVII в., когда он постепенно был вытеснен румынским языком.

После X в. румыны жили в пределах небольших политических формирований – княжеств и воеводств – с соответствующей экклезиастической организацией, возглавляемой епископами и протоиереями. В XIV в. сформировались независимые "румынские феодальные государства": Валахия и Молдова, к которым присоединилась Трансильвания, ставшая в XII в. воеводством. В XIV в. завершилось оформление канонической организации православных церквей этих трех государств при участии константинопольского патриарха. Правда, в период румынского "средневековья" церкви этих трех государств были полностью автокефальными по сравнению с другими православными церквями. Автокефальной была и русская церковь после 1448 г.

Такая благоприятная обстановка обеспечивала румынам не только доступ к византийским патристическим и постпатристическим творениям в области культуры, но и контакты с другими православными славянскими церквями, включая русскую. Румыно-русские культурные и экклезиастические связи, имеющие многовековую историю, проявились в различных формах: через румынских иерархов и богословов, деятельность которых частично проходила в

лоне русской церкви, русских богословов, живших и работавших среди румын; в результате посещения румынами русских епископальных центров, а русскими – румынскими монастырями; посредством обменов монахами, книгопечатниками, иконописцами и певцами; перевода русских богословских произведений на румынский язык или распространения богословских книг и рукописей на церковнославянском языке среди румын. Невозможно рассказать о всех румыно-русских контактах в рамках одного исследования. Поэтому ограничимся изложением некоторых наиболее важных моментов и рассказом о личностях, деятельность которых имела последствия не только для русской и румынской церквей, но и для всего православия. Общая вера, одинаковый язык богослужения и географическая близость, общность интересов – освобождение от османского ига – все эти факторы неуклонно способствовали укреплению двусторонних контактов, установленных после введения христианства на Руси не прерывающихся и поныне. Так, например, летописец Нестор пишет о присутствии "валахов" на территориях, где они проживают, а также о сражениях валахов с венграми в 896 г.² Многие русские паломники по пути на гору Афон или в Святые места останавливались в этом румынском государстве и оставили после себя путевые заметки с интересными сведениями и о румынах, их обычаях и художественных памятниках. Известно и то, что несколько румынских иерархов были направлены дипломатическими посланниками при дворе русских царей в XVI–XVIII вв.

Всемирно известный ученый румынского происхождения Петр Мовилэ – Петр Могила – (1596–1646) возглавил и реорганизовал украинскую церковь в Польском королевстве после Брестской унии 1596 г. Он являлся автором знаменитой "Исповеди православной веры", утвержденной Синодом в Яссах в 1642 г. Согласно новейшим исследованиям "Исповедь" была первоначально напечатана на латинском языке в Амстердаме в 1643 г. под названием "Confessio fidei orthodoxae"; ее второе издание вышло в Лейпциге в 1659 г., а первое издание на греческом языке – в Амстердаме в 1667 г. Благодаря этому, западные богословы и ученые имели возможность ближе познакомиться с православием. Петр Могила (Петр Мовилэ) основал Киево-Могилянскую коллегию, будущую богословскую академию, а также другие коллегии, больницы и типографии (в которых печатались многие духовные книги), занимался восстановлением многочисленных православных храмов и монастырей. Деятельность митрополита Петра Могилы (Петру Мовилэ) не принадлежит ни румынам, ни русским, ни полякам; она была полностью отдана православию, хотя всей своей душой он был привязан к румынскому государству, где правили его отец, некоторые из братьев и членов семьи. Две книги П. Могилы были посвящены румынским воеводам, одна – Моисею Мовилэ, господарю Молдовы (с многочисленными полезными наставлениями для будущего князя), другая –

Матвею Басарабу – господарю Валахии и Василе Лупу – господарю Молдовы. На фронтиспise некоторых его печатных книг помещалась эмблема Мовилэ или эмблема Валахии и Молдовы. Митрополит Петр Могила отправил из Кымпулунга в Валахию, Яссы и Молдову печатные прессы вместе с книгопечатниками, а в высшую школу (славяно-греко-латинскую академию) в Яссах – первых преподавателей, отобранных из числа киевского просвещенного духовенства. "Исповедь православной веры" выдержала девятнадцать изданий на румынском языке (с 1691 по 1981 гг.). Она была переведена на многие европейские языки и стала широко распространенной книгой даже в неправославных церквях. Тем самым Петр Могила содействовал культурному возрождению не только православных украинцев, проживавших тогда на территории польского королевства, но и своих соотечественников из Валахии и Молдовы³.

Другим видным деятелем румынской культуры, участвовавшим в ецклезиастиеской жизни русских, был митрополит Молдовы – Досифей (Дософтей). Привезенный в Польшу королем Яном Собеским и заключенный им в Стрыйскую крепость возле Жолквы (в настоящее время Нестеров), он провел там оставшуюся жизнь до 1693 г., этот просвещенный митрополит участвовал в богословских спорах, которые велись тогда в русской церкви. По просьбе митрополита Варлаама Ясинского из Киева и патриарха Иоакима из Москвы он перевел с греческого на старославянский язык многие работы по патристике и постпатристике, касающиеся догматической полемики и прежде всего причащения. В числе других он перевел двенадцать писем святого Игнатия Теофора (из которых подлинниками были лишь 7 писем), "Житие святых апостолов", "Экклезиастиескую историю и мистическое созерцание Германа Константинопольского VII в." (или пояснение Святой Литургии), "Диалог против ереси" и "Наша вера" Симеона из Салоник, сборник проповедей святых отцов, сборник патристических и литургических текстов "О пресуществлении тела и крови господни"⁴.

Во время правления Петра I в России жили трое известных румынских ученых. Будучи светскими людьми, они писали и богословские работы, представляющие интерес для этих двух церквей. Одним из них был молдаванин Николае Спэтарул Милеску (Спафарий Н. Г.) (1636–1708), дипломат, историк, филолог, географ, этнограф и мемуарист, автор перевода на румынский язык Ветхого завета, включенного в Библию, изданную в Бухаресте в 1688 г. Николае Милеску (Спафарий) возглавлял царское посольство в Китае в результате чего появились книги: "Походный сибирский журнал" и "Описание Китая"⁵.

Дмитрий Кантемир (1673–1723) – еще один румын, жизнь которого тесно связана с Россией. В течение краткого периода (1710–1711) он был молдавским господарем. Дмитрий Кантемир известен как историк, философ, музыковед, востоковед, оставивший потомству

ряд крупных исторических работ, в том числе по богословию и философии. Назовем лишь "Loca obscura in Cathedisi quaé ab anonyme authore slaveno idiomate edita et Pervoe ucenie otrokom" intitulata est (Неясные места Катехизиса, изданного на славянском языке анонимным автором под названием "Первое учение отрока"), – книгу, которая была переведена на русский язык его секретарем Иваном Ильинским. Это был ответ (245 рукописных страниц) на Катехизис, изданный в 1720 г., по образцу протестантского катехизиса того времени, Феофаном Прокоповичем, епископом Московским, позднее архиепископом Новгородским и главой Синода, созданного Петром I для руководства русской церковью.

Кантемир разъясняет православное учение, недостаточно ясно изложенное Феофаном Прокоповичем, на которого оказали влияние протестанты, и высказывает возражения по плану и подаче материала Катехизиса⁶.

Современником Кантемира был и Теодор Корбя, сын священника из Брасова, учившийся в России. Завершив свою службу у гоподаря-Константину Брэнковяну, он переходит на службу к царю Петру I и поселяется в России. Он – автор сборника песнопений из 150 псалмов, посвященных царю⁷.

В XVIII веке в Киевской богословской академии учились многие молодые румыны; румынские иерархи, священники и монахи путешествовали по России с тем, чтобы лучше познать духовную и культурную жизнь этой страны, познакомиться с историческими памятниками Киева, Москвы, Новгорода, Санкт-Петербурга и других крупных центров. Многие русские богословские труды были переведены на румынский язык: некоторые из них были изданы, другие остались в рукописях.

Во второй половине XVIII века развертывает свою деятельность среди румын известный реорганизатор монашеской жизни старец Паисий Величковский из Нямца (1722–1794 гг.). Уроженец Полтавы он служит монахом в трех украинских монастырях, затем в трех монастырях Валахии, и затем в Афонском монастыре. После 1763 г. он окончательно поселяется в Молдове и живет в монастырях Драгомирнова, Секу (1775 г.) и Нямца (1779 г.), которыми поочередно руководит как старец. В эти монастыри он привносит новый дух, для которого характерны общинная жизнь, молитва, исполнение повседневных обязанностей и чтение проповедей, работа в поле или мастерских, оказание помощи больным. Наряду с этим он основал практическую "школу" переводчиков с греческого на румынский и славянские языки с того времени до нас дошли почти 300 рукописей, 40 из которых составлены им самим. Он написал также несколько оригинальных произведений, одно из которых посвящено "молитве сердца". Гавриил Петров, митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский издал на старославянском языке его "Philocalie" в Санкт-Петербурге в 1793 г.

В Нямце насчитывалось более 700 молдавских, валашских и трансильванских монахов, среди которых были русские, белорусы, украинцы, греки, болгары, сербы и даже евреи, обращенные в христианство. Сотни других братьев жили в Секу, Сихэстрия, Покрове, Сихла или в близлежащих лесах. Так зародилось подлинно обновленческое движение монашеской жизни, названное "паисянство" по имени монаха.

Правила, установленные старцем Паисием в трех молдавских монастырях, имели благотворное влияние не только в румынских княжествах (в результате деятельности старцев Георгия из Черники и Чэлдэрушаны и других учеников), но и в России. Последователи этого учения из числа русских, белорусов, и украинцев были направлены в более чем сотню русских монастырей и несли с собой, прежде всего, новаторский дух монашеской жизни (среди них монастырь на Валааме, в Соловках, монастырь Святого Александра Свирского на Севере России, монастырь Святого Александра Невского в Санкт-Петербурге, монастырь в Оптиной Пустыне в центре страны, Симонов монастырь и Новоспасский монастырь в Москве, Киево-Печерская Лавра в Киеве, Новый Афон на Кавказе, женские монастыри). Духовное движение паисинцев оказало влияние и на величайших русских мыслителей XIX века: Достоевского, Хомякова и многих других. Тем самым, старец Паисий содействовал возрождению монашеской жизни как в румынских княжествах, так и у себя на родине⁸.

В истории православного богословия первой половины XIX века особое место занимает сторонник православия Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854 гг.), родившийся в Яссах, в семье молдавских бояр. Его отец обучался в Лейпциге, был близок с известными греческими богословами – Никифором Феотокисом и Евгениасом Вульгарисом. После заключения Ясского мира между Россией и Турцией в 1792 г. Стурдза переехал со всей семьей в Россию и занялся дипломатической деятельностью. Он возглавлял царские посольства в различных странах Европы. К концу своей жизни поселился в Одессе, где развернул активную филантропическую и культурную деятельность. Большинство его богословских трудов были переведены на румынский язык вскоре после их выхода. Стурдза является автором различных произведений догматического, морального и пасторского характера, а также наставлений, как например, "Беседы о святой Евхаристии", "Вера и знания человека", "О деяниях проповедников русского православия".

С целью ознакомить западного читателя с жизнью и учением православной церкви Стурдза перевел на французский язык ряд русских богословских произведений, а именно: проповеди Московского митрополита Филарета Дроздова и архиепископа Харьковского, литургию Святого Иоанна Златоуста (Париж, 1846 г.), сборник молитв (Париж, 1852 г.) и другие работы. После смерти Стурдзы в

Париже было издано полное собрание его сочинений в пяти томах под названием "Посмертные религиозные, исторические, философские и литературные произведения" (1859–1861 гг.).

Имя А. С. Стурдзы занимает почетное место среди других вышеупомянутых представителей румынской культуры, часть деятельности которых проходила в России и которые своими богословскими трудами внесли важный вклад в понимание православия католическим и протестантским миром, в укрепление румынско-русских культурных и церковных связей⁹.

Переводы богословских трудов с русского языка на румынский и с румынского на русский способствовали взаимному знакомству двух церквей, выражали заботу о каждой из них. Некоторые румынские богословы, учившиеся в Киевской богословской академии, перевели на румынский язык или адаптировали учебники, используемые в богословских семинариях России, в то время, когда они сами работали преподавателями в этих богословских школах: Филарет Скрибан, Мелкиседек Штефэнеску, Теоктист Скрибан, Генадэ Энэчану, Иоан Чермэнэску. В 1881 г. в Бухаресте был создан факультет богословия. Его преподаватели переводили некоторые из работ крупных русских богословов XIX в. Архимандрит Герасим Тимуш, будущий епископ Арджеша перевел с парижского издания 1857 г. труд Макария Булгакова, бывшего ректора Петербургской богословской академии, а позднее ректора Московской академии, под названием "Введение в православное богословие". Он начал также переводить пятитомное издание "Православное догматическое богословие".

Отец Константин Назарий, директор латинской семинарии, позднее преподаватель факультета богословия в Бухаресте, перевел в 1897 г. двухтомный труд профессора Петербургской богословской академии Николая Рождественского "Христианская апологетика"¹⁰.

В свою очередь многие румынские богословские труды были переведены на русский язык. Например, "Краткое изложение канонического права" митрополита Андрея Сагуны из Трансильвании (Сибиу, 1868 г.). Эта работа была сначала переведена на немецкий язык, затем с немецкого издания на русский язык и вышла в Петербурге в 1872 г. под названием "Краткое изложение канонического права".

Во второй половине XIX века многие русские богословы начинают интересоваться прошлым румынского народа и румынской церкви. К ним относится ученый епископ Порфирий Успенский (1804–1885 гг.), автор солидного десяти томного труда "Христианский Восток", значительная часть которого была посвящена истории горы Афон и, в частности, помощи, которую оказали румыны святогорским монастырям. Профессор Московской богословской академии Евгений Голубинский написал историю болгарских, серб-

ских и румынских православных церквей (Москва, 1879 г.). Одна из частей этой работы, посвященная румынам, была переведена и напечатана в Яссах. Однако, ввиду содержащихся в ней ошибок, она была подвергнута критике со стороны румынских историков. Этот список можно дополнить рядом светских деятелей, посетивших Румынию с научной целью. Среди них был известный славист И. А. Ятимирский, автор многочисленных исследований по старославянским рукописям нашей страны¹¹.

Более известным богословом первой половины XX в., содействовавшим расширению знаний румынской церкви о русской богословской литературе, был Никодим Мунтяну (1864–1948 гг.), в прошлом семинарист Киевской богословской академии, епископ в Хуше, митрополит Молдовы и затем патриарх румынской православной церкви. Благодаря ему были изданы в переводе на румынский язык десятки томов произведений архиепископов Сергия Владимирского и Иннокентия Одесского, профессора А. Лопухина, отцов Константина Стратилатова, Григория Петрова и Сергея Четверикова, Льва Толстого и многих других авторов. На основе переводов патриарха Никодима румынские православные священники и богословы смогли познакомиться с вкладом русских богословов и иерархов в общее развитие православного богословия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Staniloae, D. Rolul Ortodoxiei in formarea si pastrarea fiintei popurului român si a unitatii nationale. *Ortodoxia*. XXX année, n°4, 1978, p. 599.
2. Izvoarele istoriei românilor. vol. VII, *Chronique de Nestor*. Traduction et commentaires, Bucarest, 1935, p. 22–23, 33–34, 38 et 47.
3. De la riche bibliographie consacrée au métropolitte kiévien, nous mentionnerons seulement quelques ouvrages concernant ses liens avec les Roumains: Panaitescu, P. P. L'influence de l'oeuvre de Pierre Moșhila, archevêque de Kiev dans les Principautés roumaines. Paris, 1926, 97 p. – Panaitescu, P. P. Petru Movila si românii. Dans: *Contributii la istoria culturii românești*. Bucarest, 1971, p. 575–595. – Mihaila, G. Doua scrieri literare ale lui Petru Movila adresate compatrioților sai. Dans: *Contributii la istoria culturii si literaturii române vechi*. Bucarest, 1972, p. 183–228.
4. Ciobanu, S. Dosoŭtei mitropolitul Moldovei si activitatea lui literara... Trad. du russe par Stefan Berechet, Iasi, 1918, IV + 220 p., avec des annexes documentaires. – Elian, A. Mitropolitul Dosoŭtei si literatura patristica. *Biserica Ortodoxa Româna*. vol. XCII, n°S 1–12, 1974, p. 1350–1375. – Vornicescu, N. Mitropolitul Dosoŭtei traducator si editorial unor texte patristice. *Mitropolia Moldovei si Sucevei*. vol. L, n°S 9–12, 1974, p. 748–752; *Scrieri patristice si postpatristice in preocuparile mitropolitului Dosoŭtei*. *Mitropolia Olteniei*. vol. XXVI, n°S 9–10, 1974, p. 718–731; *Dosoŭtei, mitropolitul Moldovei apator al epiclezei eujaristice*. *Biserica Ortodoxa Româna*. vol. XCV, n°S 7–8, 1977, p. 727–753.
5. Picot, E. Notice biographique sur Nicolas Spathar Milesco, ambassadeur du tsar Alexis Mihajlovici en Chine. Dans: *Mélanges orientaux*. Paris, 1883, p. 60. – Panaitescu, P. P. Nicolas Spathar Milesco (1636–1703). Dans: *Mélanges de l'Ecole roumaine en France*. I, Paris, 1925, p. 35–181 (version roumaine: Iasi, 1987, XLI + 110 p.). – Giurescu, C. Nicolae Milesco Spatarul. *Contributiuni la opera sa literara*. *An. Acad. Rom., Mem. Sect. Ist. s. III*,

- t. VII, 1927, p. 231–284. – Cristescu, D. Opera teologica si apologetica a spatarului Nicolae Milescu. *Ortodoxia*. vol. X, n° 4, 1958, p. 495–510. – Ciurea, A. I. Marturisirea de credinta a spatarului Nicolae Milescu: *Stella Orientalis Occidentali* spenden. *Ortodoxia*. vol. X, n° 4, 1958, p. 511–538. – Milescu, N. *Aritmologhia, Etica si originalele lor latine*. Edition critique, étude monographique, traduction, notes et indices par Pandele Olteanu, Bucarest, 1982, p. 408.
6. Cantemir, D. *Loca obscura*. Traduction et commentaire par Teodor Bodogae. *Biserica Ortodoxa Româna*. vol. XCI, n°s 9–10, 1973, p. 1063–1111 (en extrait).
 7. Metes, S. Din relatiile noastre cu Rusia. Fratii David si Teodor Corbea in slujba poporului român ca luptatori contra unirii cu Roma, ca diplomati si scriitori. *Mitropolia Ardealului*. vol. V, n°s 11–12, 1960, p. 836–862.
 8. Cetverikov, S. *Moldavskij starec Paisij Velicikovskij. Ego žizn', učenje i vlijanie na pravoslavnoe monašestvo*. Paris, YMCA Press, 1976, 307 p. – Hainsworth, C. D. *Staretz Paisy Velichkovsky (1722–1724). Doctrine of Spiritual Guidance*. Rome, 1976, p. 89. – Tachianos, A. E. *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth century*. Thessalonique, 1986, LV + 296 p.
 9. Menicovici, M. Un aparator al Ortodoxiei la Curtea tarului Alexandru I. *Viata româneasca (Iași)* vol. XVI, n° 9, 1924, p. 318–335. – Bezviconi, G. *Din trecutul nostru*. IV, Chisinau, 1936, p. 1–81. – Haivas, E. *Alexandre de Stourdza (1791–1854). Sa vie et son oeuvre*. Dans: *Mélanges de l'École roumaine en France*. XIV, 1938 (Paris, 1939). – Vasilescu, E. *Apologeti crestini, români si straini*. Bucarest, 1942, p. 136–144. – Prêtre Ioan Irimia. *Viata si opera religioasa a lui Alexandru Scarlat Sturza*. *Biserica Ortodoxa Româna*. vol. LXIII, n°s 11–12, 1945, p. 657–667 et vol. LXIV, 1946. – Buzdugan, C. *Alexandru Scarlat Sturza (1791–1854) si rolul sau in Biserica Ortodoxa*. *Studii Teologice*. vol. XXIV, n°s 3–4, 1972, p. 255–265.
 10. Pacurariu, M. *Traduceri românești din literatura teologica rusa pina la sfirsitul secolului XIX*. *Studii Teologice*. vol. XI, 1959, p. 3–4, 182–212.
 11. Bezviconi, G. *Contributii la istoria relatiilor româno-ruse*. Bucarest, 1962. – Pacurariu, M. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*. vol. III, Bucarest, 1981, p. 373–378 et 415.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Тодор Сабев

ВЕКОВОЕ СТРЕМЛЕНИЕ К ЕДИНСТВУ

Различные межконфессиональные контакты и встречи, совместные действия и взаимопомощь православных и неправославных верующих во время оттоманского ига способствовали осознанию необходимости христианского единства. Значительно окрепло представление о кафоличности и универсальности церкви. Начиная с XVIII в., этот процесс усиливался под воздействием свободного восприятия западно-европейской культуры и образования, двусторонних церковных связей, возрождения религии и богословия и формирования новых идеалов единства в XIX в. Настойчивое стремление к общехристианскому видению, обновлению и воссоединению церкви вдохновляло его первопроходцев, объединяло поборников веры Востока и Запада. Русская православная церковь включилась в это движение с самого начала и играла активную роль на всем длительном пути поисков и устремленности к христианскому единству¹.

РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОГО ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

В XIX – начале XX вв. видные представители русского богословия способствовали возрождению патристики, поддерживали различные творческие акции, направленные на сближение восточной и западной мысли. Митрополит Московский Филарет (1821–1867) в "Беседах об истине (православии) восточной греческо-русской церкви между ищущим и верующим"², отметил, как следует понимать основополагающие экуменические вопросы в отношении канони-

ческих и харизматических границ церкви: "... Я не считал бы неистинной церковь, которая проповедует, что Иисус есть Христос", – подтверждал он. Этот выдающийся иерарх был убежден, что промысел божий приведет церковь в виде богославного тела Христова к полному единству и совершенству. Позднее, митрополит Киевский Платон (Левшин) доказывал, что спор о разделении церквей ("наше земное деление") является земным делом, а не уделом небес.

В 1857 г. русская православная церковь вступила в Ассоциацию по содействию христианскому единству, а в 1863 г. – в Ассоциацию восточных церквей.

С 1871 г. представители Русской православной церкви принимают участие в различных совещаниях старокатолического движения. В 1892 г. для изучения вопроса о единстве была создана русская богословская комиссия.

В это же время (1888–1897) активизировались контакты между англиканской и Русской церквями, а в 1910 г. на Ламбетской конференции было решено ускорить процесс этого сближения. Поместный собор 1917–1918 гг. выступил в пользу изучения возможности заключения союза со старокатолическими и англиканскими церквями.

Две поездки д-ра Джона Мотта в Россию в 1899-м и в 1909-м гг. способствовали зарождению интереса к экуменизму и будущей деятельности студенческого движения. Русская православная церковь приняла участие в организации Всемирной конференции по темам "Вера и церковное устройство" и "Жизнь и деятельность"³.

В послании экуменического патриарха Иоакима III от 12 июня 1902 г. в адрес автокефальных восточных православных церквей затрагивались важные вопросы сотрудничества внутри православия, отношения с римскими католиками и протестантами, а также вопрос о новом церковном календаре. Русская православная церковь с пониманием отнеслась ко всему этому. В послании экуменической патриархии (1920), "Ко всем храмам Христовым", излагалась основная программа современного экуменизма и предлагалась ее организационная форма – Лига церквей. В послании содержался призыв к преодолению недоверия и горечи, прозелитизма и ненависти, к укреплению взаимной любви и созданию практических возможностей сотрудничества церквей, совместно борющихся против социального зла, во имя поощрения доброй воли, уважения принципов справедливости и любви.

В послании высказывалась мысль о том, что расхождения теоретического характера не должны исключать совместные действия церквей. Велением времени стало движение по пути более тесного братства и общехристианского выражения.

Эти идеи были с одобрением встречены Русской православной церковью, однако новая социально-политическая действительность в Советском Союзе, проблемы большой русской диаспоры в

Европе, вопросы законности и другие факторы сказались на межцерковных отношениях и экуменической деятельности вне страны.

УЧАСТИЕ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ В 20–60 ГОДАХ

Большинство церквей уже осознали целесообразность определенного евхаристического общения, о чем свидетельствовал "тот факт, что нас связывают определенные глубокие, основополагающие общие убеждения (впоследствии это было провозглашено на XXI Вселенском II Ватиканском соборе)"⁵. Иными словами 1920 г. ознаменовал новый период в истории экуменического движения. На протяжении двух десятилетий православная церковь активно участвовала в мероприятиях по линии движений "Вера и церковное устройство" и "Жизнь и деятельность" и в акциях Всемирного альянса за развитие международной дружбы с помощью церквей, основанного в 1914–1915 гг. Во многих европейских странах, особенно во Франции и в Соединенном Королевстве, усиливается христианское движение русских студентов, которое поддерживается американской организацией ИМКА (Христианский союз молодых людей). Большое впечатление на молодежь Запада произвели участие в студенческих конференциях и нескольких поездках русского студенческого хора, чтение лекций и богослужения, в которых евхаристия выступала главным элементом духовной жизни и экуменического познания. Укреплению отношений сотрудничества и единства в значительной степени способствовало создание Англикано-православного братства мучеников Албания и Сергия.

Представители русской диаспоры ("Русская зарубежная церковь") принимали активное участие в конференциях движения "Вера и церковное устройство" в Лозанне (1927) и Эдинбурге (1937), а также в конференциях движения "Жизнь и деятельность" в Стокгольме (1925) и Оксфорде (1937)⁷. Русское молодежное движение было представлено на конференциях в Амстердаме (1939) и Осло (1947), а также на первой ассамблее (1948) Всемирного совета церквей (ВСЦ)⁸.

Все эти экуменические мероприятия были подготовлены и проведены в тесном сотрудничестве с выдающимися богословами и философами богословского института преп. Сергия в Париже, основанного в 1925 г.

В длинном списке лиц, стоявших у истоков межцерковных отношений и экуменических встреч, особое место занимает первое поколение таких ученых, как Н. Бердяев, С. Франк, Б. Вышеславцев, В. Зеньковский, о. С. Булгаков, В. Лосский, Л. Зандер, о. Г. Флоровский, П. Евдокимов, Н. Зернов и многие другие. Вскоре к осуществлению той же почетной задачи налаживания диалога и поиска

единства подключилось и молодое поколение высококвалифицированных богословов: о. Н. Афанасьев, о. А. Шмеман, прот. Иоанн Мейендорф, о. Б. Бобринской, Н. Лосский, О. Клемент. Было опубликовано свыше 500 работ, написанных специалистами в виде монографий, сборников исследований и статей в ежегодниках и периодических изданиях культурных центров в Западной Европе и Нью-Йорка. К этому числу следует добавить научные исследования и статьи представителей русской диаспоры на Балканах и в странах Востока, где исповедуется православие; богословские исследования, выполненные в Советском Союзе патриархом Сергием, Отцом Павлом Флоренским, Иваном Поповым; периодические издания Московской патриархии и ее экзархата в Западной Европе. Необходимо также назвать научные труды и диссертации, выполненные в Загорской и Ленинградской духовных академиях.

По своему диапазону и содержанию эта многообразная литература охватывает многие богословские области и экуменические вопросы: экзегетика Священного Писания, история церкви, патристика, систематическое и практическое богословие. Все это свидетельствует о большом прогрессе в области догматики, нравственного богословия, социальной этики, духовности и литургической жизни, аскетизма и агиографии. Особое внимание уделяется Тринитарному богословию, Христологии, пневматологии, экклесиологии, творению и антропологии. В ходе совместного поиска возможностей улучшения взаимопонимания, примирения и единства между восточными и западными христианами активно использовался творческий подход⁹.

С начала 30-х и 60-х годов русские богословы и с полной мерой ответственности рассматривали такие основополагающие вопросы экуменической дискуссии, как "О действительном единстве разделенной церкви в вопросах веры, молитвы и таинств", С. Булгаков¹⁰; "Пути церковного объединения"¹¹ и "Духовное общение", Булгаков¹²; "Что есть единство" и "Вознесем вместе хвалу пресвятому духу", Л. Зандер¹³; "Предварительные заметки по экуменическому богословию", П. Евдокимов¹⁴; "Объединение церкви"¹⁵; и "Православная встреча: Христианский восток и экуменическое движение"¹⁶ М. Зернов. Отец Г. Флоровский играл важную роль в формировании Всемирного совета церквей и написал труд "Опасность раскола"¹⁷.

ЧЛЕНСТВО РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ВСЕМИРНОМ СОВЕТЕ ЦЕРКВЕЙ

С 40-х годов большинство православных церквей ощутили потребность в совместном рассмотрении проблем диаконии и задач веры и свидетельства в новом обществе. В 1946 г. Временный коми-

тет ВСЦ, учитывая желание русской церкви войти в его состав, выдвинули инициативу провести, в качестве подготовительной меры, встречу с представителями Московской патриархии. Патриархия попросила отложить такую встречу. Совещание глав и представителей православных автокефальных церквей, состоявшееся в Москве в июле 1948 г. и обсудившее отношения с римско-католической церковью, англиканской общиной и ВСЦ, постановило "отказаться от участия в экуменическом движении в его нынешнем виде". Для обоснования такой позиции были приведены примеры ориентации ВСЦ в социальных и политических вопросах. На учредительной ассамблее ВСЦ Амстердам 1948 г. присутствовал лишь русский экзархат в Западной Европе. (Русская православная церковь в Америке вступила в ВСЦ в 1954 г.) Руководители ВСЦ и делегаты Русской православной церкви собрались в Утрехте в 1958 г., где заложили основы новых отношений. Одновременно была достигнута договоренность об обмене визитами и устранены существовавшие препятствия. Московская патриархия вступила в состав Всемирного совета церквей на ассамблее в Нью-Дели (1961).

ВКЛАД РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ПРОГРАММЫ ВСЦ

а) Понимание концепции экуменизма. Единство как главная задача Всемирного совета церквей.

На совещании в Утрехте представители Русской православной церкви выразили стремление к единству церкви, "объединению всех христиан", общему свидетельству и совместным усилиям, направленным на решение таких международных проблем, как разоружение, сокращение атомных арсеналов и прекращение испытаний ядерного оружия, с целью установления "на земле мира, в котором царит справедливость и свобода"¹⁹. В своем послании Центральному комитету ВСЦ, совещание которого происходило на о. Родос (1959), митрополит Крутицкий Николай писал: "Наше благожелательное отношение к экуменическому движению... объясняется тем, что, несмотря на разделение, все христиане являются проповедниками слова Божьего... Основная задача экуменического движения заключается в "обеспечении единства веры, которое отсутствует по причине различных толкований. Мы, христиане, должны быть выше политических противоречий нашего времени и подавать разделенным народам пример единства и мира, братства и любви, не допуская каких-либо проявлений эгоистического изоляционизма и недружественного отношения к друг другу..."²⁰

В 1968 г. митрополит Никодим²¹ выказал убеждение, что "экуменизм призывает нас к постепенному сближению с другими конфессиями, обращая при этом особое внимание и понимание к под-

линно христианским ценностям, сохраненным благодаря этим конфессиям. Экуменизм должен помочь нам укрепиться в сознании необходимости более четкого определения, что является добром и благом”, что мы должны получить и передать другим церквям в процессе взаимопонимания и взаимообогащения. ”Только единая, святая, кафолическая и апостольская церковь... обладает полным единством..., вне этих пределов... она может быть неполной или даже исчезнуть... Полное единство может быть достигнуто всей экуменой только путем восстановления нарушенного единства, возврата к полному послушанию истине, а не путем простого ”заявления”²².

Во время посещения штаб-квартиры Всемирного совета церквей в Женеве в 1973 г. его святейшество патриарх Пимен ”выразил мнение, что ВСЦ должен быть более активным в областях, которые непосредственно затрагивают духовную жизнь верующих, особенно в вопросах догматики и конфессии”. По словам патриарха, стремление к укреплению международного сотрудничества и братства необходимо рассматривать в неразрывной связи со стремлением к восстановлению единства в рамках единой, святой, кафолической и апостольской церкви²³. Экуменизм обязан учитывать не только единство веры, присущее христианам, но также и настроения обособленности и враждебности, отличающие человека и формирующиеся в процессе творения.

Единство церкви и всех христиан передает образ единства, истины и любви Святой Троицы. Концепция тела Христова, живого организма, предполагает органическое единство в разнообразии. Объединение различных церквей не может быть достигнуто путем поглощения всех других одной церковью. Оно осуществимо лишь в евхаристическом возрождении, в общей конфессии апостольской веры, восстановлении доверия и духа всех принадлежащих к братству Божьему²⁴.

Б) Крупный вклад в раздел программы ”Вера и свидетельства”

Русская православная церковь осуществляла различные мероприятия по ВСЦ с самого начала этого нового периода участия в экуменическом движении. Особую приверженность она проявила делу наглядного единства и программе ”Вера и церковное устройство”.

Традиции в истории церкви являются выражением и проявлением божественной истины и действительности в ее различных формах. В этой связи важно воспринимать традицию не столько как исторический, а скорее как харизматический принцип. Адаптация традиции к конкретной эпохе и ее включение в жизнь – деликатная теологическая и экуменическая задача. Эта деятельность предполагает объяснение учения церкви при помощи современных понятий, которые соответствуют нуждам и пониманию людей. Это каса-

ется и вопроса о Евангелии и культуре. Церковь представляет собой культуру человека во всем ее многообразии, но ее нельзя отождествлять с каким-либо конкретным видом культуры²⁵.

В течение последних 20 лет русскими богословами написаны многие книги и проведены исследования, посвященные теме кафоличности свободного собрания – соборности, которая является исключительно важной проблемой экуменического диалога по экклесиологии, единству и общему свидетельству. Значение кафоличности хорошо передано Кириллом и Мефодием, которые перевели этот термин с греческого на старославянский как "соборная церковь". Сам термин обозначает церковь как собрание или "совет" (собор) и выражает целостный "соборный характер". Соборность означает единство, которое "превыше любой фрагментации и не зависит от нее", "полное и свободное единство духа и мысли" и "равную значимость всех членов церкви". Кафоличность церкви – это процесс постоянного открытия и одновременно постепенного осознания. Это неизменная аксиома для всех нас..., наша задача и цель..., неразрывно связанная с миссионерской деятельностью и свидетельством церкви²⁶.

В выступлениях и статьях его святейшества патриарха Московского и Всея Руси Пимена по экуменизму рассматриваются понятия свободного собрания и соборности. Свободное собрание отличается от кафоличности. Свободное собрание – это ряд исторических форм "церковного правления", осуществляемого путем различного рода советов, синодов и других коллегиальных органов. "Соборность не сводится к простой коллегиальности". Это – онтологическое качество церкви, которая видит в Христе не только смысл своего существования, но и конечную цель. Любая форма правления, с помощью которой внешняя организация осуществляет власть над церковью или внутри нее, но которая выражает воли свободного собрания и совести, исходящей из глубины церкви, чужеродна соборности²⁷.

В рамках этой темы соборности некоторые богословы рассматривали вопросы "главенства", "примата чести" и "примата юрисдикции".

Обновление церкви может и должно реализовываться с помощью экклесиологических средств, что требует развития духа соборности и упрочения у верующих осознания своей принадлежности к народу Бога²⁹.

Как отметил митрополит Никодим в 1968 г.³⁰, "православие по своей природе... предпочитает тихое *aggiornamento*. Было бы желательно, чтобы все аргументы, касающиеся необходимости обновления церковной жизни, были рассмотрены в ходе экуменической дискуссии; в официальных документах они должны быть представлены в абсолютно четкой форме, с тем чтобы избежать подозрения, недопонимания или чрезмерных обобщений". В этих условиях

станет ясно, что "православное богословие в качестве научной дисциплины" может также "развиваться и совершенствоваться". С этой точки зрения станет даже возможным "поэтапное развитие и обновление" экклесиологии. Однако этот процесс не следует связывать с какими-либо внешними нормами, которые накладывают официальные обязательства на жизнь Христовой церкви"³¹.

Русская православная церковь внесла весомый вклад в разработку повестки дня совещаний нашей организации "Вера и церковное устройство" (1971 г.), "На пути к совместному выражению апостольской веры в наше время", "Единство церкви и обновление общины", "Церковная община женщин и мужчин"³².

В рамках всемирных конференций и ассамблей ВСЦ, русская православная церковь внесла свой вклад в рассмотрение таких важных вопросов, как "Сотериология в православном богословии", "Взгляд православия на проблему: понятие единства и формы союза", "Исповедь Иисусу Христу в наше время", "Единство и миссионерство", "Иисус Христос – жизнь мира" и других. Некоторые из этих тем были всесторонне рассмотрены в работах и статьях русских иерархов и богословов³³.

Следует обратить внимание на то, как Русская православная церковь рассматривает "понятия единства и форм союза" (воссоединения), роль двустороннего диалога и многосторонних встреч. Христианское примирение играет важную роль в этом процессе на пути к наглядному единству. Экуменические диалоги, общее свидетельство и сотрудничество содействуют зрелости и росту братства местных церквей. "Соборное братство" является одной из целей и достойной задачей тех, кто стремится "к всеобщему единству". Требуется новая оценка современной экуменической ситуации, состояния и качества "дособорного периода".

По мнению патриарха Пимена ³⁴ "Всемирный совет церквей... может... оказать положительное влияние на ... развитие исторических форм соборного руководства и соборной жизни. Задача ВСЦ заключается в подготовке этого процесса, предшествующего этапу Совета, а не в созыве Экуменического совета. Делегации Русской православной церкви внесли значительный вклад в работу всемирных конференций "Миссия и евангелизм" в Бангкоке (1973) и в Мельбурне (1981 г.), семинара в Праге (1979 г.) по теме "Христианское свидетельство и евангелизация в Восточной Европе" и консультацию "Диалог в общине" (Чиангмай, 1977 г.). На этих совещаниях, в частности, рассматривались такие темы, как "Толкование миссионерской деятельности с позиций православия", "Возможности и средства евангелизма в социалистическом обществе", "Провозглашение и культ", "Миссионерство и единство", "Этические аспекты и социальные вопросы евангелизма", "Свидетельство и диалог с нехристианами и неверующими", "Вера и наука" и др.³⁵.

В 1968 году в Загорске (СССР) состоялось заседание Объединен-

ной богословской комиссии с целью подготовки исследования "Общее свидетельство и прозелитизм". Используя опыт русского богословия и миссионерства, Комиссия разработала основные принципы взаимоотношений и преодоления прозелитизма, как явления чуждого экуменизму и единению.

В своем выступлении "Диалог в обществе" на консультации в Чиангмае представитель Русской православной церкви обстоятельно рассказал о формах осуществления диалога с лицами другой веры, с группами неверующих и секулярными идеологиями. Это явилось поводом для обсуждения и разъяснения понятия "Мировое сообщество" и "Сообщество общин"³⁶.

Делегаты Московской патриархии на Всемирной конференции в Женеве по теме "Церковь и общество" (1966 г.) представили информационные документы "Диалог с римско-католической церковью по поводу современной мысли" и "Требования, предъявляемые к богословию, и его задачи перед лицом современных социальных революций"³⁷.

На последующей Всемирной конференции ВСЦ по теме "Вера, наука и будущее человека", которая была организована подразделением "Церковь и общество" в Кембридже, США, в 1979 году, два видных русских богослова представили доклады "Ответственность христиан за ядерное разоружение" и "Взгляд христиан на проблему сотворения в период неустойчивости экологической системы"³⁸.

с) Вклад РПЦ в раздел программы ВСЦ "Справедливость и служба".

В послевоенный период определяющими программы "Мир и справедливость", как главного направления деятельности Московской патриархии, были русская духовность, богословие и миролюбие. На этом строилась постоянная помощь, оказываемая Комиссией церковью по иностранным делам (КЦИД). В течение 25 лет Русская православная церковь активно участвует во всех важнейших консультациях по вопросам мира и разоружения, прав человека, мирного разрешения конфликтов, а также в разработке и представлении документов по этой тематике на ассамблеях ВСЦ. Особо следует отметить представителей Московской патриархии, которые внесли весомый вклад в данную область, проявив большой интерес и активное участие в программе "За разоружение, против милитаризма и гонки вооружений", в разъяснении вопроса "Насилие, гражданский конфликт". В своем докладе "Жизнь в единстве", посвященном основной теме шестой ассамблеи ВСЦ, состоявшейся в Ванкувере в 1983 году, проф. протопресвитер В. Боровой подчеркнул значение Тайной вечери для общинной жизни и социального свидетельства церкви. "Если хлеб причащения является хлебом вечной жизни, и преломляя его, мы входим в общение с Христом и друг с другом, то вполне естественно, что мы должны бороться против

голода, нищеты, болезней и других проявлений социальной несправедливости по отношению к другим людям, которые являются братьями и сестрами. Если нас призывают выжить в этом единстве, то любое проявление враждебности, дискриминации или разделение людей по расовым, национальным, этническим, языковым или культурным признакам, по признаку пола, социальному положению или уровню образования – несовместимо с христианской верой и принадлежностью к церкви”³⁹.

Другую приоритетную область деятельности Русской православной церкви составляют программы ВСЦ, осуществляемые Комиссией по участию церквей в процессе развития (КУЦР). Статьи и специальные материалы, подготовленные совместно с русскими богословами, придали новый импульс борьбе за социальную справедливость и человеческое достоинство и способствовали развитию темы ”На пути к обществу справедливости, соучастия и устойчивого развития”, выработке нового подхода в отношении темы ”Экуменического взгляда на этику в политике”, созданию нового журнала ”Благие вести для бедных”⁴⁰.

д) Связь с разделом программы ”Образование и обновление”.

На конференциях и ассамблеях ВСЦ делегаты Русской православной церкви проявили большой интерес к мероприятиям, касающимся таких тем, как ”Христианское и богословское образование”, ”Обновление и приходская жизнь” и ”Роль женщин в церкви и обществе”. В документах и публикациях русских богословов и экуменических деятелей рассматриваются следующие вопросы: культ и духовность; центральное место Библии в богослужении; требования, предъявляемые к новому образу жизни в советских обществах; постоянство и обновление церкви; убогие как полноправные члены церкви и общества. Некоторые из них стали темой богословских обсуждений и специальных консультаций ”Литургическая жизнь современной церкви, как исповедь Христу” (Эчмиадзин, 1975 г.), ”Православные женщины: их роль и участие в православной церкви” (Агапия, 1976 г.), ”Роль и место Библии в литургической и духовной жизни православной церкви” (Прага, 1977 г.) и ”Православное богословское образование на службе жизни и свидетельства церкви” (Базель, 1978 г.)⁴¹.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ИНТЕРЕСАХ РАЗВИТИЯ МЕЖПРАВОСЛАВНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Начиная с 1961 года Московская патриархия активно участвует в подготовке Святого и Большого совета восточно-европейских православных церквей. В 1971 году патриарх Московский и Всея Руси

Пимен заявил: "... наш святой долг состоит в том, чтобы укрепить все православное единство, сделать его более эффективным и плодотворным, способным отвечать потребностям нашего времени посредством самоотречения, любви. Обмен визитами руководителей церквей и церковных делегаций, предоставление стипендий зарубежным молодым богословам для обучения в русских богословских школах, постройка и ремонт "подворий" – церковных представительств в Москве и в других местных церковных центрах, укрепили единство и сотрудничество со всеми дочерними церквями⁴². После второй мировой войны Московская патриархия аналогичным образом возобновила старые связи, отношения дружбы и сотрудничества с нехалкидонскими православными церквями⁴³. Этот процесс открыл путь к проведению углубленных исследований по истории, экклесиологии и современному положению восточного православия, а также к участию РПЦ в предварительных богословских совещаниях (1964–1971 гг.) с целью установления официального диалога, а также более тесных и плодотворных межцерковных связей.

Используя СИНДЕСМОС (Всемирное братство православных молодежных организаций), Всемирную христианскую студенческую федерацию и другие связи, православное молодежное движение находит отклик и поддержку у Русской православной церкви.

ДВУСТОРОННИЕ ДИАЛОГИ С ЦЕРКВЯМИ

В рамках подготовки к проведению Всеправославного собора Московская патриархия приняла участие в работе Межправославной богословской комиссии по диалогам со старо-католической, римско-католической, англиканской, лютеранской и реформаторской церквями, а также в ряде совещаний с целью установления официального диалога между этими двумя семьями православных церквей⁴⁴. Наряду с этим Русская православная церковь поддерживает традиционные отношения двустороннего диалога со всеми теми церквями, которые своей деятельностью выполняют всеправославный диалог⁴⁵. (Именно такой характер имели беседы последнего времени между Русской православной и римско-католической церквями относительно диаконской функции церкви и экклесиальной общины как службы на благо мира.) Московская патриархия развивает диалог с евангелическо-лютеранскими церквями в Германии и Финляндии, а также с реформаторской церковью в Венгрии. Отношения дружбы и сотрудничества развиваются со многими другими церквями, римско-католическими епископальными конференциями и другими экуменическими партнерами в Европе, Америке, Африке, на Среднем Востоке и в Азии⁴⁶.

СВЯЗИ С РЕГИОНАЛЬНЫМИ И НАЦИОНАЛЬНЫМИ ЭКУМЕНИЧЕСКИМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ

В течение последних двадцати пяти лет Русская православная церковь занимала ведущее место в богословских исследованиях и внесла в них ценный вклад, а также активно участвовала в конференции европейских церквей с целью достижения наглядного единства, примирения, мира и обеспечения прав человека в Европе. Эта деятельность содействовала установлению прямых контактов с Советом европейских епископальных конференций⁴⁷.

Начиная с 1956 г. проводятся регулярный обмен делегациями и встречи по богословско-экуменической тематике между Русской православной церковью и другими церквями в Советском Союзе и Национальным советом церквей Христа в Соединенных Штатах Америки. Стороны продолжают сотрудничать в интересах укрепления взаимного доверия, мира и разоружения, расширения диалога и сближения церквей, народов и культур этих двух стран⁴⁸. Московская патриархия сотрудничает также с Национальной Епископальной конференцией Соединенных Штатов Америки.

За последние 20 лет Русская православная церковь установила рабочие отношения с региональными конференциями церквей в Африке и Азии, с Ближневосточным советом церквей и с большим числом национальных экуменических организаций, особенно в Европе. Русская православная церковь поддерживает также постоянные связи с Протестантской Федерацией Франции, Федерацией протестантских церквей Швейцарии и некоторыми другими организациями.

Русская православная церковь является членом Всемирного братства православных молодежных организаций и Экуменического совета молодежи в Европе.

СОТРУДНИЧЕСТВО С ХРИСТИАНСКИМИ И РЕЛИГИОЗНЫМИ МИРОТВОРЧЕСКИМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ

После своего избрания в 1971 г. патриарх Пимен подтвердил предыдущие заявления о том, что Русская православная церковь рассматривает службу на благо мира "как наиболее важное проявление активной любви к ближнему". В течение более чем 40 лет Русская православная церковь уделяла наибольшее внимание миротворческой деятельности, как основному аспекту экуменического движения.

Различным аспектам проблемы мира и справедливости посвящено огромное количество университетских исследований, диссертаций русских богословских академий и публикаций Московской патриархии. В них, в частности, рассмотрены такие важные вопросы,

как богословские основы мира и справедливости; трактование этих вопросов в Библии и отцами восточноевропейской церкви; примирение и мир в литургической жизни; миролюбивая роль церкви и ее экуменические последствия; диалог и сотрудничество в вопросах мира с другими нехристианскими религиями и с марксистами; ответственность христиан в обществе; воспитание на благо мира и справедливости; укрепление доверия и поиск общих взглядов; разоружение и всеобщая безопасность; деятельность, направленная на решение современных проблем в области окружающей среды; необходимость установления экономического и этического порядка в обновленном мире; уважение прав человека во всем их разнообразии, особенно уважение права на жизнь во всей ее полноте и другие. Этой тематике посвящены исследования и статьи иерархов, богословов и экуменических деятелей⁴⁹.

Опираясь на свой богатый опыт, Русская православная церковь внесла значительный вклад в работу третьего Предсоборного всеправославного совещания (Женева, 1896 г.) по теме "Вклад поместных православных церквей в победу христианских идеалов мира, свободы, братства и любви между народами и в ликвидации расовой дискриминации"⁵⁰. На основе Библии и патристического учения, экклесиологии общины и социальных последствий евхаристического общения, православие решительно утверждает ответственность церкви в борьбе за сохранение святого дара жизни, за развитие справедливости и свободы, за устранение голода и нищеты, антигуманных систем угнетения и расовой дискриминации. На этом совещании представители Русской православной церкви выступили с призывом к примирению, межрелигиозному согласию, сотрудничеству, устранению нетерпимости и любых проявлений фанатизма, к возрождению и обновлению человеческой личности и общества.

В 1952–1969 гг. Русская православная церковь организовывала в Троице-Сергиевой лавре в Загорске ряд конференций руководителей и представителей всех церквей и религиозных объединений СССР, которые посвящались вопросам защиты мира. В 1973 г. аналогичное совещание было проведено в Загорске, в нем приняли участие видные советские и зарубежные духовные деятели, участвующие в движении за мир и справедливость.

Русская православная церковь является членом-учредителем Христианской мирной конференции (ХМК) и принимает участие во всех ее мероприятиях в качестве "экуменического движения, подчеркивающего ответственность христиан за упрочение мира и социальной справедливости". Участие Московской патриархии и многих других православных церквей в ХМК открывает новые возможности для межправославного сотрудничества и содействует активизации участия во всемирном экуменическом движении, в диалоге с современными религиями и идеологиями, а также в проведении на-

учных исследований в области социальной мысли и "политической диаконии" в настоящее время⁵¹.

В период между 1984-м и 1987-м гг. было проведено пять конференций, в которых приняли участие религиозные философы и ученые мирового уровня, с целью обсуждения вопросов экономических и этических последствий наличия ядерного оружия, разоружения, мер по обеспечению коллективной безопасности и взаимовыгодного сотрудничества между странами⁵².

Вся эта деятельность направлена на содействие миру между общинами на национальном и мировом уровнях, на поддержку программ воспитания в духе мира, программ межкультурных и межконфессиональных обменов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Экуменическое движение имело огромное значение для культурной и религиозной жизни, для развития церкви и общества, для улучшения взаимопонимания между христианами Востока и Запада. Это влияние давно перешагнуло рамки геополитических границ и канонов русской церкви.

Русское православное богословие, духовность и верность взятым на себя обязательствам помогли развитию и обогащению ВСЦ и экуменического движения. Участие Русской православной церкви в экуменическом движении содействовало осознанию ею миссии обновленческой церкви, стремящейся к справедливости, миру и общине.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Флоровский Г. Православные церкви и экуменическое движение до 1910 г. История экуменического движения, 1517–1948. Т. 1, Лондон, 1954, с. 170–211; см. там же другие статьи, с. 281, 312; Русская православная церковь. М.: 1982, с. 18, 92, 142–145, 150; M. A. Fahey. Orthodox Ecumenism and Theology. – Theological Studies, 44 (1983), pp. 641–642.
2. Москва, 1933, с. 27–29, 135 (на русском языке).
3. История..., с. 410 ff., 528–529, 607, 650; Suzanne Martineau, Pédagogie de l'oecuménisme, Paris, 1965, pp. 287 sq., 298.
4. The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements, 1902–1975, ed. C. Patelos, Geneva, 1978, pp. 27–43.
5. W.-A. Visser t'Hooft, The Place of Bilateral Conversations in the Ecumenical Movement. – Les dialogues oecuméniques aujourd'hui. Etudes théologiques, 5. Ed. du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Chambésy, 1915, p. 137.
6. История, с. 605 f., 662 f., 668.
7. Там же, с. 423 f., 549–550, 654 ff., 668.
8. Там же, с. 667–668.
9. См. список работ преподавателей русского православного богословского инсти-

- тута в Париже, 1925–1965, т. 1–5, под ред. Л. А. Зандера; Ежеквартальный журнал Свято-Владимирской духовной семинарии. 1953–1961.: Иреникон XII. 1935 г.; "Журнал Московской Патриархии" (ЖМП) № 2, 1931, No 23–24; 1935. No 1. 1952; No 1–12. 1953. (и ряд других номеров за последующие годы). Теологические труды (1959–1988), издание Московской патриархии; The Church of God. An Anglo-Russian Symposium. London, 1934; A. Schmemmann. The Revival of Theological Studies in the USSR. – Religion in the USSR, Munich, 1960. pp. 29–43; Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale, 1959, no. 1.
10. Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius. No. 22, 1933.
 11. Соборность. No. 2. 1935.
 12. Там же. No. 4.
 13. Student World. No. 2, 1937; No. 2, 1939.
 14. Вера и жизнь. No. 6, 1947.
 15. London, 1952.
 16. London, 1961.
 17. Ежеквартальный журнал Свято-Владимирской... No. 1–2, 1955.
 18. Русская православная церковь и экуменическое движение. "Православная церковь", с. 266–268, 275.
 19. Communique of the Meeting of Delegates of the Holy Orthodox Church of Russia and Delegates of the WCC, Utrecht, August 7–9, 1958. – The Ecumenical Review (ER), Vol. XI, no. 1, 1958, pp. 79–80.
 20. Francis House. The Russian Phoenix. – Archives, Library of the WCC, p. 340; Minutes of the Central Committee at Rhodes, 1959, p. 208.
 21. О современных задачах богословия. ЖМП, n° 12, 1968, с. 63–67.
 22. Там же. Русская православная церковь. – С. 274, см. там же, выступление Г. Флоровского: "Непогрешимость и неделимость церкви" (в "Учение церкви и экуменический вопрос" – ER, Vol. II, 1950, n° 2, p. 157); Архиепископ Ливерий Воронов. Теологические основы православного понимания экуменизма (Доклад представлен на второй международной научной конференции церквей по богословию и духовности Русской православной церкви. Москва, 1987.).
 23. An Orthodox View of Contemporary Ecumenism. An address delivered by the Patriarch of Moscow and All Russia, Pimen, at the University of Joesuu (Finland) on 6 Maym 1974. – Archives. Library of the WCC, p. 3.
 24. Н. Зернов. Православная встреча, с. 34; Р. Р. Г. Флоровский. Тело Христово. Универсальная святая церковь. Невшатель-Париж, 1948, 10, 22 sq.; Бобринской. Православие в экуменическом движении. Соборность, No. 8, 1963, с. 435f.
 25. See The Fourth World Conference on Faith and Order. The Report from Montreal 1963, ed. by P. Rodger and L. Vischer, Faith and Order Paper, No. 42, pp. 13f., 16, 18ff., 41–90, 92–102, 115; Г. Флоровский. Соборность: кафоличность церкви. Церковь Бога... с. 62f; О. Иоанн Мейендорф. Традиция и традиции. Ежеквартальный журнал Свято-Владимирской... No. 3, p. 118f.; Bilan de la théologie du XX s., I, Paris, 1970, pp. 570–571; См. также ряд диссертаций русских богословов, представленных на соискание ученой степени и звания магистра богословия, которые в машинописном виде хранятся в Ленинградской духовной академии, а также статьи и исследования в периодических изданиях Московской патриархии (под ред. Альфа Иохансена). Труды богословов московской патриархии по экуменической тематике. "Журнал экуменических исследований", № 1, 1975. С. 29–31, 51.
 26. Сообщение в Монреале, 1963. С. 16; О. В. Боровой. Значение кафоличности. ER, Vol. XVI, 1963–1964, p. 26–32; Иоанн Мейендорф. Кафоличность и церковь. Нью-Йорк, 1983, pp. 7ff.; See Alf Johansen's review, op. cit., pp. 36–37, 50–51; N. Zabolotsky, Unité de l'Eglise – Unité de l'humanité. Une participation chrétienne responsable, Genève, 1982, pp. I sq. sq., 25 sq., 58 sq., 110 sq., 133 sq., 148 sq., 1022 sq. sq.

27. Патриарх Московский и Всея Руси Пимен. Взгляд православия. С. 6; Там же. Выступление на совещании в зале для заседаний ВСЦ в Штаб-квартире в Женеве. ЖМП, № 11, 1973, с. 47.
28. See Alf Johansen, *op. cit.*, pp. 36–37, 50–51; Several articles in *St Vladimir's... Quarterly*, Nos. 2–3, 1960.
29. Патриарх Пимен. Речь... С. 48.
30. Патриарх Пимен. Речь. Православная церковь... С. 277.
31. Там же. С. 271.
32. See in detail: Faith and Order Paper. Nos. 59, 71, 92, 93, 112, 113, 131; Churches respond to BEM. Vol. II, ed. by Max Thurian, Faith and Order Paper, No. 132, Geneva, 1986, pp. 5–12.
33. Альф Иохансен. С. 31, 50–52; Епископ Питирим. Основные проблемы современных богословских исследований. Богословские труды, № 5, Москва 1970; Augustin (Nikitin), *Traditionen der russischen Theologie. – Stimme der Orthodoxie*. No. 12, 1981, s. 33–50; Митрополит Киевский и Галицкий Филарет. Поместная церковь и универсальная церковь, No. 3–5, 1981; Архиепископ Владимир. Эклесиология в русском богословии по сравнению с экуменическим движением, ЖМП, № 10–12, 1979; Н. Заболоцкий. Апостольское наследие и некоторые вопросы современной экклесиологии, ЖМП, № 11, 1973; Рост кафоличности в результате диалога веры, надежды и любви – путь к единству, ЖМП, № 11, 1978.
34. Православное мнение. С. 4–7.
35. См. Архиепископ Минский и Белорусский Антоний. Всемирная миссионерская конференция в Бангкоке, ЖМП, № 3, 1973; С. 56–57. Там же, Митрополит Ленинградский и Новгородский. О миссионерстве и евангелизме, *Международный обзор миссионерской деятельности*. Т. LXIX, янв. 1980 – окт./янв. 1980/81, с. 477ff.; Миссионерство русской православной церкви вчера и сегодня. ЖМП. 1982. No. 5–6; *Christian Witness Today. A Consultation of WCC member churches in the socialist countries of Europe on questions of evangelisation*. Huss Seminar of the Comenius Faculty. Prague, 1979, pp. 3ff., 11ff.
36. See *Dialogue in Community, Initial points and conditions in Faith in the midst of faiths. Reflections on Dialogue in Community*, ed. by S. J. Samartha, Montreux, 1977 (*passim*); JMP, No. 10, 1977, pp. 59–67.
37. *Christians in the Technical and Social Revolutions of our Time. World Conference on Church and Society. Official Report*, Geneva, 1967, pp. 26–27, 43.
38. *Faith and Science in an Unjust World. Report of the WCC's Conference on Faith, Science and the Future*, Vol. 1, Geneva, 1980, pp. 80–86, 318–323.
39. *Gathered for Life. Official Report VI Assembly WCC, Vancouver (Canada)*, 1983, ed. by D. Gill, Geneva, 1983, p. 26.
40. See *Christians' Participation in Development in Socialist Contexts. – CCPD documents*, no. 18, Geneva, 1980; N. Zabolotsky, *Diakonia and the social responsibility of the Church*.
41. См., ЖМП, 1968. No. 12; 1973, No. 9; 1975, No. 9; 1976, No. 6; 1977, No. 4; 1981, No. 3, 10; 1982, No. 5, 7; 1984, No. 7; 1985, No. 2, 5; 1986, No. 4–5, 12; 1987, No. 11.
42. Русская православная церковь. С. 137–165.
43. Там же. С. 172ff.
44. See in detail *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui*. Ed. du Centre Orthodoxe, Chambésy – Genève, 1985 (*passim*).
45. *Ibid.*; Cf. V. Istavridis, *Historical Presuppositions of the Dialogues. – Ibid.*, pp. 142–162; *The Russian Orthodox Church*, pp. 168ff., 176ff.
46. *Ibid.*; *L'Osservatore Romano*, 1987, No. 45; Тысячелетие введения христианства на Руси. Религия в СССР, *Новости*, № 5, 1988.
47. Cf. T. Sabev, *The Contribution of the Local Orthodox Churches to the Realization of Peace. – Un regard orthodoxe sur la paix. Etudes théologiques*, 7, Chambésy, 1986, pp. 126–127.

48. Русская православная церковь. С. 121ff.; Митрополит Минский и Белорусский Филарет. Мы выбираем жизнь. Москва. 1987, с. 7ff, 25ff.
49. См. ЖМП 1971. Nos. 2, 4, 8; 1972, nos. 2, 3, 5, 8, 10; 1974, Nos. 2-4, 11; 1975, Nos. 2, 3, 10, 11; 1976. Nos. 2, 3, 6, 7; 1977, Nos. 5, 10; 1978, Nos. 4, 6; 1979, No. 11; 1980, Nos. 1-4, 10, 11; 1981, Nos. 1-4, 11, 12; 1982, Nos. 7, 9, 10, 12; 1983, Nos. 1, 2, 12; 1984, Nos. 3, 5, 7, 9; 1985, Nos. 3-5, 9, 10; 1986, Nos. 4-7, 9, 10; Диссертации О. М. Рязанцева и о. Валерия Захарова. Архивы Московской духовной академии. Митрополит Минский и Белорусский Филарет. Там же.
50. See *Episkepsis*, 1986. No. 366, pp. 1-23.

