

Российская Академия наук
Институт философии

В.В. Мильков

**Осмысление истории
в Древней Руси**

Москва
1997

ББК 87.3
М 60

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.Ф.Пустарнаков*
кандидат филол. наук *Г.С.Баранкова*

М 60

**МИЛЬКОВ В.В. Осмысление истории в
Древней Руси. — М., 1997. — 197с.**

В монографии рассматриваются различные историософские концепции древнерусских мыслителей. На примере переводных текстов и их комментирования в книге исследуются канонический и неканонический истоки христианских историософских идей средневековой книжности. Большое внимание уделено оригинальной русской историософской теории “казней божиих” и ее влиянию на отечественное летописание. Детально анализируются историософские воззрения Илариона, Серапиона Владимирского и других древнерусских мыслителей.

ISBN 5-201-01924-2

©В.В.Мильков, 1997

©ИФРАН, 1997

ПРЕДИСЛОВИЕ

Для всех христианских стран, к числу которых с конца X в. принадлежала и Русь, философия истории задавалась библейской концепцией всемирно-исторического процесса, согласно которой общий ход мировой истории предопределен. Сам принцип историзма, в смысле выстраивания строгой линейной последовательности чередующихся “задних” и “передних” событий, своим появлением обязан христианству, равно как и история получала свое начало вместе с созданным Богом миром. В исторической перспективе раскрывающаяся в будущее цепь событий выглядела сворачивающейся. История как бы деградировала, ибо она неумолимо двигалась к своему завершению. Согласно христианской философии истории, получив начало в акте творения, мир и человечество идут навстречу своему концу, который будет ознаменован пришествием Спасителя и Страшным судом. Но движение исторического бытия запечатлевается в памятниках письменности, которые отражают работу мысли, часто не укладывающуюся в рамки христианской историософии. Простор творчества открывал широкие возможности популяризации наряду со святоотеческими истинами и неканонических идей.

В строгом научном значении христианские представления о начале мира определяются термином “креационизм” (от лат. слова — “создаю”), тогда как ожидание конца мировой драмы обозначается термином “финализм” (производное от лат. слова — конец). В рамках креационистско-финалистического христианского мировоззрения магистральный ход истории представляется предопределенным извне однонаправленным процессом, исходный и итоговый момент которого сливаются в вечности. Подчиненная в своем развитии божьему закону, дей-

ствительность представляется отмеченной печатью временности и тленности, тогда как смысл бытия для человечества сводится к нравственной подготовке грядущей встречи с вечностью. Вот тут-то христианский провиденциализм (или, говоря иными словами, предопределенность божественного промысла) сопрягается с нравственным учением о свободе воли, учением, в котором личный независимый выбор пути добра и зла ставится в связь с воздаянием после Страшного суда. Общая предопределенность истории, таким образом, не распространяется на всю множественность конкретных исторических событий и личных свободно волеизъявляемых поступков людей. История на каждом своем отрезке слагается из совокупности самовластных действий индивидов.

Христианские мыслители по-разному пытались решить проблему рассогласования библейской историософии с нравственным ядром вероучения. Августин, например (а вслед за ним и идеологи западнохристианской церкви), склонен был распространять принцип божественной предопределенности на поступки людей. В восточном христианстве действия промысла прилагались к странам и народам только в переломные, поворотные моменты истории. Правда, некоторые мыслители придерживались и более строгих, последовательно провиденциальных позиций. Как те, так и другие взгляды нашли отражение в древнерусской письменности. Надо сказать, что древнерусские мыслители не только проявляли свойственную ученикам робкую избирательность готовых формул, но и давали порой блестящие образцы творческой оригинальной проработки историософской проблематики, отталкиваясь при этом не только от канонических положений, но и от идей, не освященных авторитетом церковного предания.

Канонические рамки оставляли мало возможностей для развития самостоятельных историософских концепций. Но вместе с тем открывались большие перспективы в осмыслении исторического бытия на конкретных примерах современности. Реалии действительности при этом выполняли роль иллю-

страций к тем или иным положениям вероучения. Не всему можно было найти адекватное объяснение в Священном Писании. Надо отдать должное древнерусским мыслителям, проявлявшим творческий подход и находчивость в умении приспособить догматические принципы к складывавшимся на Руси ситуациям. В этих условиях нюансы, которые несли в себе апокрифические идеи, выглядели весьма привлекательно. Порой именно они давали толчок к развитию оригинальной, не умещавшейся в плену канона мысли.

КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ И ИХ ИСТОЧНИКИ

В общем и целом летописцы Древней Руси, равно как и другие авторы, обращавшиеся к исторической тематике, воспроизводили в своих трудах христианскую схему мировой истории. Апокрифические штрихи привносили в схему определенные колебания вокруг истин вероучения, но не обязательно ломали его основы. Рассмотрим в качестве примера “Повесть временных лет”. В ней, а затем и в более поздних летописных сводах, история страны подключалась к всемирно-историческому процессу. События давно минувших эпох воспроизводились по Хроникам, восходившим в древнейшей своей части к библейской истории. Правда, заостряя внимание на судьбах родной страны, первые наши историки давали значительно меньший, по сравнению с масштабами Хроник, охват событий. Отталкиваясь от спрессованного очерка всей предшествующей истории, они подробно прорисовывали современную им жизнь (точнее, те стороны ее, которые находились в поле зрения), притом гораздо меньше, чем византийская историческая философия, уделяли внимания ожидаемому эсхатологическому будущему.

Сменялись летописцы, невольные соавторы коллективного труда, сплетавшие словами единую многовековую нить повествования, нить, проходящую через их горячие, небезучастные к болезням времени сердца, ту нить, которая в преемственности своей даже применительно к малому событию обнажала глубинный стержень связи времен, неизменно открывавший в частном общее. Но в рамках даже отдельного летописного труда единого подхода в осмыслении истории так и не сложилось. Налицо разброс авторских точек зрения как в понимании механизма исторического про-

цесса, так и в источниках, на которые ориентировались мыслители, теоретизируя в области истории.

Разные летописи, как известно, не походили друг на друга. Их неоднократно перекраивали, редактировали, из нескольких источников создавали новые своды. Редакторы-сводчики “склеивали” разнородные куски авторскими вставками, дополняли исторические композиции ремарками и обобщениями, стремясь придать новообразованному тексту цельность. Но даже в результате кропотливой редакторской работы непротиворечивости между отдельными механически объединенными кусками полностью добиться не удалось. Сравнение редакций выявляет порой идейные расхождения и ориентацию сводчиков на разные религиозные (в рамках христианства, естественно) традиции. Можно говорить и о наличии апокрифического влияния в летописной традиции, на очевидных следах которого мы теперь и заострим внимание.

Пролистаем “Повесть временных лет”. Всего несколько десятков страниц отделяют отмеченное апокрифическими вставками “Повествование о волхвах” от нового вторжения апокрифической струи в летописание. Интересующая нас запись приурочена к 1096 г. Тяжелое, мрачное время испытаний. В районе Киева хозяйничают половцы, сея пожары, смерть и опустошение. Нашествия степняков тревожили южную Русь и раньше, но теперь на смену печенегам пришла воинственная половецкая орда. Летописец подчеркивает преемственность между прежними и нынешними врагами страны, одновременно объединяя вопрос происхождения воинственных степняков с толкованием религиозно-символического значения бедствий. Со ссылкой на “Откровение Мефодия Патарского” вводится апокрифический рассказ об изгнании библейским Гедеоном в Ефратскую пустыню воинственных племен. В апокрифе побежденные Гедеоном нечистые народы называются измаильянами либо агарянами — наследниками Агари и ее сына Измаила (родившегося от сожительства Агари с Авраамом), к роду которого наш летописец относит печенегов, торков, торкмен, куман и половцев¹.

Надо сказать, что попытка отождествить заклятых врагов Руси с нечистыми народами, вышедшими из пустыни Етравской, является домыслом автора летописного текста. По летописи степняки оказываются потомками двенадцати сыновей Измаила, о чем в “Откровении” никаких сведений не содержится. Зато уподобление половцев измаильтянам дало основание говорить, что бедствия, которые принесли с собой половцы-измаильтяне, — это божья кара, ибо явление нечистых народов согласно апокрифу происходит по воле Бога, в наказание за грехи и в ознаменование последних времен.

Следом за генеалогией степняков летописец приводит рассказ новгородца Гюряты Роговича, в котором тонкие и точные наблюдения над бытом северных народов переплетены с легендарными апокрифическими сведениями о народах, “заклепанных” Александром Македонским².

Вполне достоверный рассказ, воспроизведенный Гюрятой со слов новгородских землепроходцев, ходивших в далекие земли финно-угров и торговавших там, искусно соединен летописцем с апокрифическим сюжетом (общим для “Откровения” Мефодия и Сербской “Александрии”) о нечистых людях из племени Иафета. По апокрифу, эти люди жили нечисто, ели все нечистое и их, ради очищения земли от скверны, Александр Македонский заключил за горами великими, заперев вход несокрушимыми “вратами синклитовыми”, не поддающимися разрушению ни огнем, ни железом. Уральские горы летописцем-интерпретатором уподобляются легендарным горам, северные племена — нечистым народам: Гогу и Магогу, которые согласно апокрифическому преданию должны выйти в мир в преддверии конца света³.

Летописная запись 1096 г. представляет собой прелюбопытный образец соединения повествовательной части, входящей к реалиям русской действительности, с толкованиями, основанными на заимствованиях из неканонического источника. Смыслоразличная идея, в данном случае общая для обеих частей — выход нечистых народов — является во-

лей божьей. Измаильтяне несут наказание нравственно падшему обществу, хотя время Гога и Магога не пришло.

От того времени, когда летописцы делали свои первые извлечения из Мефодия Патарского, полных списков его сочинения не сохранилось⁴. На основании вкраплений идей и сюжетов “Откровения” в летопись учеными делается вывод о распространении текстов апокрифа по крайней мере с начала XII столетия⁵. Этим временем датируется завершающая редакция “Повести временных лет”, составитель которой активно обращался к Мефодию Патарскому. По заключению В.М.Истрина, который в деталях установил все обстоятельства бытования апокрифа в христианской рукописной традиции, в тот же самый период появляется древнейший славянский перевод “Откровения”⁶. Сопоставляя ранний славянский текст Мефодия с известными греческими редакциями и латинскими переводами, исследователь, кроме того, установил, что среди выделенных им четырех греческих редакций⁷ этого произведения греческого прототипа древнейшему славянскому “Откровению” не имеется⁸.

В.М.Истрин текстологически восстановил внелетописную традицию бытования “Откровения” в древнерусской письменности. Согласно его наблюдениям интерес к памятнику оказался настолько значительным, что “Откровение” переводится вторично. Этот второй, отличный от предыдущего, перевод был сделан в Болгарии и дошел в списках XIII–XIV столетий⁹. К болгарским спискам восходят существовавшие независимо от летописной традиции русские копии “Откровения”. Правда, широкое распространение на Руси получили не эти, восходящие через болгарское посредничество к греческим текстам, переводы. Здесь особым почитанием пользовалась возникшая в XV в. переделка “Откровения” (его так называемая интерполированная редакция)¹⁰. Эта редакция, представленная списками XVI–XIX вв., включала в себя целый ряд дополнительных апокрифических деталей, заимствованных, в частности, из неканонического рассказа о потопе, а также из сказания о

пришествии Антихриста. Здесь ряд сведений восходит к апокрифическим “Видению Даниила”, “Слову Ефрема об Антихристе”, “Хождению Зосимы к рахманам”¹¹. Таким образом получается, что в одном произведении как бы спрессовываются несколько взаимопересекающихся и дополняющих друг друга апокрифических блоков.

С появлением русской интерполированной редакции, которая по времени совпала с брожением умов накануне ожидавшегося в 1492 г. конца мира, резко повысилось эсхатологическое звучание памятника. В.М.Истрин вслед за А.Н.Веселовским пришел к выводу, что в этот период существовавший прежде сугубо исторический интерес к памятнику угас, но одновременно резко повысился спрос на заключенные в “Откровении” эсхатологические идеи¹². Забегая вперед, скажем, что после несостоявшегося конца света интерес к эсхатологическим памятникам, в том числе к “Откровению”, ослаб. В дальнейшем — с распространением старообрядчества — XVII—XVIII вв. стали временем нового взлета популярности эсхатологического апокрифа.

Наблюдения В.М.Истрина всегда глубоко аргументированы, а выводы убедительны. В данном же случае исследователь проявил, как нам кажется, чрезмерную категоричность, попеременно выделяя влияние то одной, то другой заключенной в “Откровении” идеи. Богатство смыслозначимого содержания памятника вне сомнения.

Чтобы убедиться в этом, необходимо историческое, легендарное и религиозно-символическое содержание апокрифа рассмотреть в контексте духовной жизни Древней Руси. Для начала обратимся непосредственно к содержанию “Откровения” и проанализируем его состав в том виде, в каком произведение получило распространение у нас в стране. Это тем более необходимо, что славяно-русские тексты значительно отличаются от греческих и латинских¹³.

“Откровение Мефодия Патарского” можно поставить в один ряд с апокрифическими откровениями-видениями типа “Откровение Варуха”, “Откровение Авраама”, “Виде-

ние апостола Павла”, “Видение Даниила”, “Книга Еноха”^{*}. Все перечисленные здесь апокрифы объединяет то, что главные персонажи этих произведений постигают тайны мироздания чудесным образом. Передача этих сокровенных знаний и составляет содержание апокрифов.

В содержательно-тематическом отношении “Откровение” Мефодия представляет собой эсхатологический апокриф, который можно рассматривать как развернутое дополнение к положениям Св. Писания о конце мира. Если такие типологически родственные “Откровению” Мефодия апокрифы, как “Видение апостола Павла”, “Книга Еноха”, “Вопросы Авраама” и “Хождение Богородицы по мукам”, как бы осуществляют прорыв в будущее, раскрывая судьбу мира и человечества после второго пришествия, то “Откровение” Мефодия и тесно примыкающее к нему “Видение Даниила”, напротив, охватывают судьбы мира и человечества до Страшного суда и кончины мира. В сумме же они дают единую, целостную концепцию судеб мира и его бытия.

Первая группа апокрифов сосредоточивает внимание на посмертном существовании душ, рисует картины рая и ада. “Откровение Мефодия Патарского”, наоборот, не покидает пределов мира поюстороннего. Апокриф “заземлен” на реалии действительности, насыщен историческим содержанием. Однако событийность в нем раскрывает свою смыслозначимость через предзнаменование того, что должно быть. Как следствие, оставаясь на почве исторической действительности, “Откровение” переполнено переживанием будущего.

* Жанр откровений был весьма распространен в переводной апокрифической книжности Древней Руси. “Откровение Варуха” появилось в домонгольский период. Большое внимание в нем уделено небесной части мироздания, в частности движению светил. Той же теме посвящено “Откровение Авраама”, древнейший русский список которого датируется XIV в. “Видение апостола Павла” и “Книга Еноха” к тому же кругу вопросов добавляют сведения о будущем мира, о чем речь пойдет подробнее в своем месте.

Формально “Откровение” можно рассматривать как краткий, сжатый исторический очерк, объемлющий земной путь человечества от Адама и его потомства до царств “последних времен”. Но на этом перетоке от начала к финалу мировой драмы историческая часть трансформируется в пророческую, повествуя о приуготованном будущем. По существу, в произведении создается преисполненный глубокого символического значения образ мировой истории, в соответствии с которым времясобытийная последовательность земного бытия человеческого дробится на семь тысячелетий, последнее из которых подводит к неизбежной встрече с вечностью.

Первый тысячелетний отрезок охватывает время от Адама и Евы до разделения рода Сифа и рода Каина. Второе тысячелетие включает в себя события от убийства Каина до потопа, третье — жизнь потомков Ноя, включая рождение изобретателя астрономии Мунта, вражду сынов Хамовых и Невродовых, вавилонское столпотворение. На четвертое тысячелетие приходится борьба потомков Хама с Невродом, завоевание Невродом Египта и победа потомка его, Хозроя, над сынами Хама. Пятым тысячелетием датируется поход потомка Мунта — Сапсикара через Египет до пустыни Савской, откуда им вытеснены происходящие от Агари потомки Измаила, бежавшие в Етрив. Затем повествуется о войнах и пленении измаильянами земли обетованной и об изгнании Гедеоном воинственных племен назад, в Етривскую пустыню¹⁴. В этом месте историческое повествование разрывается введенным в него пророчеством, где говорится об исходе измаильян из Етривской пустыни в преддверии конца мира. Согласно предсказанию, наследники Агари будут владеть всеми странами и никто не сможет победить их до истечения седьмой тысячи лет (“до времен седмиричных”). Единственным непокоренным царством называется богохранимое царство Греческое.

В описании шестого тысячелетия воспроизводится последовательность смены великих царств: царство исполинс-

кое времен Неврода и Перса, затем идут Персидское и Вавилонское царства, их сменяет царство Медийское и, наконец, царство Александра Македонского. В этом месте вводится рассказ о нечистивых народах Гога и Магога, которые были заключены Македонским за северными горами. Судьбы носителей скверны увязаны с эсхатологическими ожиданиями, ибо конец заточения и явления в мир Гога и Магога должны произойти согласно апокрифическому предсказанию в “последние времена”. Далее, после этой вставки, возобновляется рассказ о царстве Римском и царстве Греческом. Здесь же говорится о подчинении христианскому Греческому царству египтян, евреев, персов, македонян. Повторяется мотив непобедимости христианского царства, которое падет только с истечением седьмой тысячи лет, а его властитель передаст царство Богу. Другими словами, вновь вводится пророчество об измаильтянах, о которых специально говорится, что время их в шестой тысяче лет еще не прошло.

Седьмое тысячелетие кульминационное и финальное в истории человечества. На нем фокусируются смыслозначимые для рода человеческого события. Подробно повествуется об исходе измаильтян и опустошениях, вызванных этим нашествием. Торжество иноплеменников объясняется не благосклонностью к ним божества, а возмездием христианам за прегрешения. Рассказ об измаильтянах венчает яркая картина ужасающих бедствий “последних времен”. Затем является греческий царь-освободитель, порабащивший измаильтян, после чего устанавливается мир. Мирное время обрывается новым знамением светопреставления — выходом из заключения Гога и Магога, несущих очередную волну страданий, беззакония, бесчестия. После этого посланный Богом архангел побивает нечистые народы. Далее в “Откровении” повествуется, как в Иерусалиме воцаряется греческий властитель, с правлением которого совпадает явление Антихриста, затем следует самостоятельный рассказ о происхождении Антихриста и его власти в мире. После победы над Антихристом последний властелин передает

Богу регалии земной царской власти, которые возносятся на небеса. Этим земная история завершается.

В литературе давно был показан сложносоставной характер “Откровения”, очерчен круг непосредственных источников и идей, повлиявших на содержание памятника, ибо “Откровение”, как из мозаики, было составлено из уже готовых элементов и блоков. Указывалось, например, на то, что предсказания о “последних временах” сближают апокриф с “Пророчествами Сивиллы” о золотом веке и мировом царстве. Пророчества Тибуртинской Сивиллы* включают появление Гога и Магога, пришествие Антихриста, Страшный суд. Идеи эти были предвосхищены ветхозаветным мессионизмом, отраженным в “Письмах Соломона” и “Видении Даниила”. В христианстве представления о мировом царстве соединялись с идеей конца света (Апокалипсис, Послания Павла к солунянам)¹⁵. Историческая часть представляет собой краткое изложение библейской истории и наиболее значимых исторических событий, описание которых кочует из одной средневековой Хроники в другую. Самостоятельное происхождение имеют легенды о царе-устроителе и Антихристе¹⁶.

Непосредственно автору-составителю “Откровения” принадлежит, по всей видимости, рассказ об измаильтянах, части которого вкраплены в разные места апокрифического повествования. Они объединены идеей приурочения конца мира к нашествию враждебных народов. Это эсхатологическое толкование, венчающее рассказ об измаильтянах и помещенное в заключительном разделе “Откровения”, является идейным ядром всего произведения.

* Сивиллы (сибиллы) — в греческой мифологии прорицательницы будущего. Сивиллы получали имена по месту обитания. В Древней Греции наиболее известна была Дельфийская Сивилла, в Риме особо почитались Куманская и Тибуртинская Сивиллы. Предсказания Куманской Сивиллы были записаны в 10 книгах, к которым были присоединены записи пророчества Тибуртинской Сивиллы, представлявшие собой смесь греко-римских, иудейских и христианских верований.

Мысль об отождествлении опустошительных нашествий неведомых свирепых племен с кануном второго пришествия возникла, как считают исследователи, под впечатлением ужасов и бедствий от нападений арабов. Апокрифическая легенда скорее всего отражает страх и растерянность от успехов распространявшегося ислама, на пути которого остается последний оплот — царство Греческое.

Столкновения Византии с арабами приходятся на VI—VIII вв., а наиболее сокрушительные поражения датируются 634 и 638 гг. В последнем греческом царе видели то воинствующего Ираклия (сначала проявлявшего бездействие, перенесшего древо честного креста в Константинополь (634 г.), а затем одержавшего ряд побед над врагами), то кроткого Михаила III¹⁷.

Мотив с нашествия беззаконных народов являлся странствующим сюжетом, кочевавшим из произведения в произведение и в зависимости от времени и места получившим различные исторические приурочения. Так в “Слове Ефрема об Антихристе” врагами христиан выступают не арабы, а персы. В армянской редакции “Видений Даниила” измаильтян заменяют гунны¹⁸.

Аналогичный процесс подстановки происходил и на Руси. Если в 1096 г. “нечистые” народы отождествляются с половцами, то в 1223 г. Лаврентьевская летопись, как бы забывая уроки “Повести временных лет”, в описании первого столкновения с татарами на Калке уже уподобляет измаильтянам новую страшную, разорительную для Руси силу: “Явишас язьци их же никтоже добре ясно не весть кто суть и отколе изидоша, и что язык их, и которого племени сут и что вера их. И зовуть я Татары, а инии глаголють Таумены, а друзии Печенези. Ини глаголють, яко се сут ... ишли ис пустыня Етриевьскы суще межю востоком и севером, тако бо Мефодии рече, яко к скончанью времен явитися тем яже загна Гедеон, и попленья всю землю от востока до Ефранта и от Тигр до Понетьскаго моря, кроме Ефиопья. Бог же един весть их кто суть и отколе изидоша. Премудрии мужи ведать я добре кто книги разумно умееть, мы же их не вемы кто сут, но сде вписахом о них памяти ради”¹⁹.

Читатель уже мог убедиться, что нигде нами апокрифическая природа “Откровения” не была поставлена под сомнение. Вместе с тем нельзя умолчать, что существует также иная точка зрения, хотя она и не является господствующей. Поскольку “Откровение” Мефодия занимает центральное место в наших построениях, связанных с освещением влияния апокрифов на древнерусскую историософию, необходимо остановиться на выяснении идеологической характеристики этого произведения особо.

Еще публикатор и исследователь текста памятника (В.М.Истрин) самым категорическим образом возражал против того, чтобы зачислять “Откровение” в разряд апокрифических писаний. По его убеждению, произведение не содержит ничего такого, что не имело бы себе соответствий в Новом и Ветхом заветах. Исследователь допускал исключение только для рассказа о сыне Ноя Мунте (этот рассказ как апокриф существовал в качестве отдельного произведения). По его мнению, данный сюжет единственный и потому он оказал весьма незначительное влияние на несомненно каноническую окраску произведения²⁰. В доказательство своей точки зрения автор ссылается на то, что произведение с самого начала своего возникновения не вызывало сомнения с точки зрения его истинности и поэтому не попало в ранние индексы запрещенной к чтению литературы²¹. Не находит В.М.Истрин достаточных оснований считать произведение апокрифом только на основании одного позднего Индекса из Соловецкого собрания № 191.

Имеются, однако, и иные соображения, с которыми приходится считаться.

Во-первых, Индексы не всегда отражали реальное положение дел в идейно-религиозной жизни, при том что и рекомендации их были далеко не всегда обязательны. Нельзя недооценивать и то обстоятельство, что апокрифы не только порой не противоречили положениям Св. Писания, но даже дополняли и разъясняли его²². Не будем спешить сбрасывать со счетов и указание Соловецкого Индекса, возник-

шего на русской почве и непосредственно отражавшего ценностные ориентации средневекового русского общества. К тому же речь в запретительной статье идет не только о Мефодии, но и о близких в идейно-тематическом отношении “Откровению” “Житии Василия Нового” и “Житии Андрея Юродивого”. Запретительная статья, избегая излишней категоричности, рекомендовала у сведущих “вопросити”, насколько истинны перечисленные сочинения. Данные произведения В.М.Истрин считал безусловно каноническими, поэтому он сближал их с “Откровением” и ссылался на эту близость как на доказательство истинности сочинения Мефодия Патарского²³.

Спрашивается: можно ли просто так отмахнуться от того, что в XV–XVI вв. содержание “Откровения” и тематически пересекающихся с ним житий вызывало сомнение в каноничности? Недоверие В.М.Истрина к позднему Индексу, как нам представляется, противоречит наблюдениям самого исследователя над бытованием “Откровения” в письменной традиции. Во-первых, Индекс налагает запрет на русскую интерполированную редакцию, составленную русским автором в XV в. (ни в греческих текстах, ни в славянских переводах “Откровения” нет отмеченного в Индексах указания на то, что в конце мира земля будет гореть три дня). Этот штрих имеется только в русской интерполированной редакции, а она-то уж оказалась перенасыщена вставками из бесспорных апокрифов, что В.М.Истрин блестящим образом показал в своей работе²⁴. Следовательно, категорическое заключение о том, что “Откровение Мефодия Патарского” следует изъять из разряда апокрифических и отреченных книг и отнести в разряд книг, предназначенных для чтения верующих²⁵, оказывается далеко не бесспорным, особенно в отношении русской интерполированной редакции.

Во-вторых, славяно-русские переводы “Откровения” при ближайшем рассмотрении оказываются не лишены некоторых, присутствующих в них неявно, апокрифических черт. В передаче эсхатологических знамений “последнего време-

ни” “Откровение”, например, имеет общий источник с бесспорно апокрифическим по своему происхождению “Видением Даниила”. Кроме этого апокрифического “родимого пятна” укажем также на отмеченное в свое время А.Н.Веселовским пересечение сочинения Мефодия Патарского с апокрифом “О двенадцати пятницах”. Из этого апокрифа в “Откровение” перекочевало обозначение пятой и восьмой пятниц как несчастливых, приуроченных к нашествию измаильтян²⁶. Судьба “Откровения Мефодия Патарского”, которое в Греции не считалось книгой запрещенной и в Киевской Руси было популярно, в общем и целом соответствует казусу “Палеи Толковой”, когда произведение считалось истинным, а отдельные составляющие его части проходили по ведомству неканонической книжности, чтение которой если не преследовалось, то по крайней мере не поощрялось. Скорее всего “Откровение”, как и другие резко не расходящиеся с истинами христианского вероучения апокрифы, было открыто для чтения.

Содержащиеся в “Откровении Мефодия Патарского” неканонические сведения не подрывали церковной доктрины, а, наоборот, служили делу наглядной пропаганды христианских идей. Думается, можно назвать “Откровение” Мефодия лояльным к истинам христианства апокрифическим произведением, а содержащиеся в нем неканонические идеи — “доброкачественными”, поставленными на службу комментирования положений Св. Писания о финале мировой истории.

Более резкую апокрифическую окраску русская интерполированная редакция получила за счет введения неканонических подробностей о кознях дьявола против Ноя во время потопа. Рассказ о явлении Антихриста заимствован из “Слова Ефрема Сирина об Антихристе”, но он пересекается с такими апокрифами, как “Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской” и “Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе”²⁷. Укажем также на вариант “Откровения”, где легенда о царе-победителе переплетена

с апокрифическими сведениями о земном рае, почерпнутыми из “Хождения Зосимы к рахманам”: “... приидеть время царя Михаила во граде Риме и во Иерусалиме Цареграде царствовати будет и во всеи Вселенней. Тои же царь святый безгрешен и праведен, а востанет царь отрок отроков Маковицких идеже близ рая живяху адамови внуци. Безгрешнии же суть сии человецы, а (не) носят одеание, но яко родишися тако и хождаху, не укрывашеся наготу свою, а пищу принимаху от древес виноградных оных, а сымаху плод на всякой год по четыре краты... в то же время и тот царь Михаил родитца в мести том от колена царя Иосия Маковицкаго...”²⁸. Этот любопытнейший рассказ о царе Михаиле со вмещен в цитируемом памятнике с повествованием об Антихристе. Во всех деталях текст соответствует пространной русской (интерполированной — *В.М.*) редакции, в которой нет только указания на происхождение Михаила от нагомудрецов*. Зато в интерполированном варианте “Откровения” неизменно присутствует мотив пребывания победоносного царя Михаила на острове, неизвестный по греческим спискам вообще. Русский автор-составитель помещает царя-победителя на острове едва ли не под влиянием апокрифической легенды о земном рае, который согласно апокрифическим сведениям тоже находился на острове.

В решении вопроса о каноничности или неканоничности памятника вряд ли достаточно ограничиваться только механическим подсчетом апокрифических элементов, хотя само по себе присутствие их, как мы убедились, довольно значительно и говорит о многом. Фиксируя сюжетные сплетения апокрифических мотивов, важно не упустить из виду присущую произведению методологию осмысления действительности. Принципиальной отличительной чертой “Откровения” является то, что оно имеет легендарную фоль-

* Легендарное племя праведных людей, о котором говорится в “Александрии” в связи с походами Александра Македонского. Нагомудрецов отождествляют с рахманами — жителями Индии.

клорную основу. История в этом памятнике как бы поэтизируется, привлекая необычайностью и сказочной таинственностью. Например, чудесное рождение Антихриста напоминает появление на свет сказочного героя. Или возьмем в качестве другого примера сформулированную в “Откровении” идею вечного Византийского царства, переживающего попеременно периоды взлета и падения. В глубинной своей основе оптимистическая вера в несокрушимую державу отражает представления о вечном обновлении и воспроизводит схему циклического круговращения. В памятнике, правда, циклическая идея не выдержана, круг событий оказывается разомкнутым и они выводятся к эсхатологической встрече с вечностью. Другими словами, сказочно-фольклорные, легендарные блоки повествования оказываются вправленными в христианскую провиденциалистскую рамку. В философии истории господствует библейский элемент, покрывающий эпический слой и поэтику фольклора религиозными формулами благочестивых назиданий. Противоречивости вроде бы и нет, она снята. Но говорить о приглушенном синкретизме фольклорных циклических мотивов с финализмом Священного Писания приходится. В этом и заключаются непоследовательность и идейная, с точки зрения ортодоксальности, невыдержанность “Откровения”. Хотя и незначительны чужеродные включения, каждое из них является избыточным по отношению к истинам христианской доктрины и дает основание для вывода об апокрифической природе памятника.

Вернемся снова к “Повести временных лет”. Если сравнить летописный отрывок 1096 г. с содержанием “Откровения”, на первый взгляд может показаться, что из Патарского там заимствовано совсем немного, всего несколько расширяющих кругозор читателя фактических данных. Но здесь как раз тот случай, когда невидимое гораздо существеннее того, что бросается в глаза. Случайно ли отобран сюжет с “нечистыми” народами? Ведь он замыкает на себе все идейно-смысловое содержание апокрифа. На легендарных исто-

рических примерах “Откровение” учит, что торжество беззакония и победы варварских нашествий Бог являет в предзнаменование “последних времен” в наказание за распостранившееся в мире поругание веры и благочестия. Это мысль и взял древнерусский летописец, обратив ее к осмыслению потрясений и нравственного состояния древнерусского общества. Непосредственным побудительным толчком к уподоблению степняков измаильтянам явился впечатляющий устрашающими сведениями о неведомой истребляющей силе рассказ “Откровения”, в котором легко узнавались раны, страдания и бедствия, наносимые стране степняками. Кроме того, авторитетное в христианской традиции произведение помогало найти оправдание торжеству “нечистых” народов в собственном социально-историческом опыте, в приумножающихся пороках современников.

Религиозно-философская установка, пришедшая в летопись из апокрифа, связана с трактовкой Бога как грозного и карающего судьи. К анализу общественных событий установка эта применялась в целях комментирования и истолкования конкретных бедствий 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 и 1110 гг., связанных с природными и социальными катаклизмами, массовыми смертями, нападениями половцев. Исторические отступления в летописном тексте, объясняющие действие “божьего батога”, получили в литературе название теории казней божиих. Обработка “Повести временных лет” с позиции так называемой теории казней божиих осуществлена скорее всего на завершающей стадии формирования этого летописного памятника, т.е. в 20-х гг. XII столетия²⁹.

Причинность событий в рамках этой своеобразной историко-философской теории объясняется действием надприродной божественной силы в отношении стран и людей. Карой воздается за грехи самовластному человечеству. Божья кара всегда исторически точно обусловлена, ибо во все годы универсальной причиной бедствий, по мысли проповедника, являлось неизжитое языческое “поганство” во всех его формах.

В 1068 г. полемическая энергия автора летописного комментария порождалась ненавистью к языческим обычаям, которых продолжали держаться русские, несмотря на крещение: “се бо не погански ли живем, аще усрести верующе? ... Но сими дьявол лстить и другыми нравы, всячьскими лестьми превабля ны от бога, трубами и скоморохы, гульми и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людей много множество на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленого дела, а церкви стоят; егда же бывает год молитвы, мало их обретается в церкви. Да сего ради казни приемлем от бога всячския и нахоженье ратных, по божью повеленью приемлем казнь грех ради наших”³⁰. Под пером летописца в бич божий обращается нашествие половцев. Но наряду с этим в бич божий обращается и вызванный неурожаями голод. Это страшное бедствие, усугублявшее последствия нашествий, коснулось почти всего населения страны. Представители теории казней божиих “природную” аргументацию приспособляли к целям религиозной агитации и перевоспитания тех, кто только “словом нарицающесе хрестьяни, а поганьски живуше”. К ним обращены слова: “Взищете мене зли, и не обрящете; не всхотеша бо ходити по путем моим; да того ради затворяется небо, ово ли зле отверзается, град в дождя место пуская, ово ли мразом плоды узнабляя и землю зноем томя, наших ради злоб”³¹.

Дидактическими приемами проповедник подводит к мысли о могуществе христианского Бога, от которого зависят как благосостояние, так и бедствие. Именно он — а не языческие боги — является властителем стихий, грозным распорядителем над жизнью и смертью людей. Читателю внушается необходимость покаяния и уверования в могущество Творца, что является основным условием перемещения божьего гнева на милость.

Главная публицистическая мысль теории казней, ее социальный резонанс вырастают на этической религиозной основе призыва к покаянию и покорности. В описании напастей заключалось суровое предостережение воздержаться от противных новой вере дел, как злых и неугодных Богу. В

силу этого и свершившиеся несчастья необходимо принимать со смирением, ибо Господь не карает дважды: “душа бо, сде казнима, всяко милость в будущий век обрящеть и лготу от мук, не мьстити бо господь дважды о том ... Се уже не хотяще терпим, се с нужею, и понеже неволею, се уже волею”³². Даже самое страшное бедствие, обрушившееся на человека, предписывается воспринимать как благо: “се бо на ны бог попусти поганья, не яко милуя их, но нас кажа, да бяхом ся востягнули от злых дел. Сим казнить ны нахожем поганых; се бо есть батог его, да негли встягнувшесе вспомянемся от злаго пути своего ... Сего ради вселеная предасться, сего ради гнев простреса, сего ради земля мучена бысть: ови ведуться полонени, друзии посекаеми бывають, друзии на месть даеми бывають ... друзии голодом умаряеми и водною жажею ... И се притранее (удивительнее — *В.М.*) и страшнее, яко на хрестьяньсте роде страх и колеланье и беда упространися. Праведно и достойно есть...”³³.

С точки зрения рассматриваемой концепции исторического развития любое бедствие оправдано, если оно способствует преломлению упрямства язычников, вызывает уважение к вероучению и почтительное отношение к Богу. В завоевании доверия к догматам вероучения и состояло основное назначение этой теории: “... тако да накажемся, тако веру имем, кажеми есмы... Да нахожем поганых и мучими ими владыку познаем...”³⁴. Если в этом отношении сравнить нашу летопись с апокрифическим первоисточником, то надо признать, что древнерусские полемисты, отталкиваясь от “Откровения”, намного превзошли своего учителя Мефодия Патарского в назидательном пафосе учительного слова.

Летописные статьи двуплановы, поскольку к изложению событийной стороны добавлен нравоучительный комментарий. Цикл записей 1068, 1092-1095, 1096 гг., несмотря на хронологический разброс, связан единым авторским комментарием. В совокупности перечисленные статьи составляют довольно цельный и взаимосвязанный рассказ о массовых бедствиях, терзавших страну. Рассказ этот венчает

помещенный под 1110 г. текст, объясняющий причастность к истории ангельского чина. В нем не только раскрываются картина мира и причинность происходящих в нем событий, но и объясняется также механизм действия божественной силы в отношении стран и людей. Согласно летописному разъяснению к каждому человеку и каждому народу Богом приставлены ангелы. За пренебрежение заповедями ангелы по божьему приказанию карают отступников. Действиями одних ангелов наводятся страдания и напасти, силою других сохраняется благополучие достойных.

Таким образом, существенной частью разработанной древнерусскими книжниками на основе переводных сочинений концепции было учение об ангелах, придавшее теории казней более стройный и достаточно зрелый, с точки зрения христианского богословия, вид. Отчасти этому способствовало обращение к авторитетному в христианском мире Епифанию Кипрскому. В летописи под 1110 г. прямо говорится, что установки учения об ангелах принадлежат ему: «Яко же пишеть премудрый Епифаний: «К коеи же твари ангел приставлен; ангел облаком, и мъглом, и снегу, и граду, и мразу; ангел гласом и громом, ангел зимы и зноеви, и осени, и весны, и лета, всему духу твари его на земли, и тайныя бездны, и суть скровены под землею, и преисподнии тмы, и суци връху бездны, бывшия древле верху земля, от нея же тмы, вечер и ночь и свет и день». Ко всим тварем ангели представлени»³⁵.

За Епифанием Кипрским в воспроизведенном летописцем отрывке, как и вообще за древнерусской ангелологией, стоит солидная апокрифическая традиция. Из-за стремления выглядеть безусловно благочестивым или из-за каких-то иных соображений создатель летописных записей 1096—1110 гг. ни одним намеком не выявил апокрифических параллелей тем мировоззренческим принципам, которые выдвинуты в «Повести временных лет» как опорные при истолковании событий отечественной истории. Вместе с тем только в домонгольской Руси в дополнение к истинным со-

чинениям, касающимся вопросов ангелологии, находился в обращении целый ряд не входивших в канон сочинений, которые, во многом совпадая с каноническими, в более яркой, образной и легко доступной неискушенному читателю форме излагали роль ангелов в истории стран, судьбе человека, в жизни природы и в движении небесных светил.

Но в первую очередь надо все же сказать о том, какие сведения об ангелах, их природе и назначении в мироздании содержали Св. Писание, а также толкования на него в святоотеческой и учительной литературе³⁶. В ветхозаветной части Библии ангелы представлены подчиненными воле Бога служебными духами и вестниками, посредством которых Создатель являет в мир свое бытие³⁷. В Новом завете Бог чаще всего действует в мире напрямую, без посредников. Ангелы же присутствуют в описании Благовещения, Рождества, Воскресения и Вознесения Христа, а также в апокрифической сцене Успения Богородицы. В новозаветных текстах, кроме того, неоднократно встречаются описания бесед ангелов господних с тем или иным новозаветным персонажем, посредством которых открываются воля, желание или тайна божья.

В наиболее развитом виде христианская ангелология представлена Апокалипсисом. Здесь ангелы действуют как провозвестники грядущего пришествия, одновременно олицетворяя собой небесное воинство, которое выходит на брань с силами Антихриста³⁸. Их могущественное воздействие распространяется на природную часть мироздания и человечества.

Библейская ангелология в силу ее разрозненности и несвязанности единой концепцией ангельского чина вызывала немало вопросов и сомнений, которые нашли отражения и в древнерусской литературе. Например, на вопрос “когда и откуда и како быша ангели?” размышляющему над проблемой происхождения и назначения ангельского чина давалось следующее разъяснение: “Ниже откуда, ниже како быша ангели, рещи невозможно есть естеству человечесо-

му, разве сие точно: яко от небытия в бытие словом Божиим быше. А еже когда, то овии реша в первый день, инии же глаголют прежде первого дня, во святых же отец наш, Епифаний Кипрский, в своем слове на Павла Самосацкого в Панаарийских сказах, купно с небом и землею сим созданы быти”³⁹.

Если обратиться к “Книге Бытия”, то она действительно не даст ответа на затронутые вопросы, ибо в ней вообще ничего не говорится о творении ангелов и рассредоточенные в разных местах сведения, поясняющие отношения между Богом, ангелами и миром, в сумме своей недостаточны, чтобы дать стройную концепцию.

Целостное учение об ангелах принадлежит Епифанию Кипрскому (IV в.) — общепризнанному авторитету в области христианской ангелологии. Целостность эта, надо признать, достигается за счет восполнения элементами апокрифическими. Еще В.Н. Мочульский отмечал, что сведения о единовременном творении мира и ангелов, управляющих природными стихиями, Епифаний заимствует из апокрифического “Малого Бытия”, пересекающегося, в свою очередь, с “Книгой Еноха” и “Заветом Адама”⁴⁰. Намеченный в самых общих чертах в Апокалипсисе принцип подчинения природной части мироздания Богу через бесплотных посредников у Епифания приобретает вид законченной схемы, с подробным разъяснением “механики” ее действия (и притом не только в “последние времена”).

Епифаний считает, что силы природы, светила, атмосферные и погодные явления — все в созданном мире поставлено в подвластную зависимость от специальных ангелов, посредством которых Творец управляет своим творением. Другие ангелы сопутствуют странам и народам. Кроме того, своего ангела-хранителя имеет всякая живая душа. Часть небесного воинства предназначена для кары тем, кто отступает от заповедей и не ходит путем Господним.

Источниками всех этих деталей и подробностей служили такие апокрифы, как “Хождение апостола Павла по мукам”, “Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской

горе”, “Заветы двенадцати патриархов”. Каждый из названных здесь апокрифов в вопросах ангелологии, в свою очередь, восходит к “Книге Еноха”. В этом древнейшем, датированном еще II в. до н.э., иудейском апокрифическом памятнике наиболее полно освещен круг вопросов, связанных с обязанностями ангелов-посредников. В конечном счете из апокрифического “Еноха” выросли представления об ангелах светил, снега, росы, грома и разных других природных явлений. Добавим также, что иные апокрифические персонажи странствуют по небесным кругам в сопровождении ангела, другим героям неканонических произведений бесплотные огненные посланцы являются во сне, открывая ту или иную тайну бытия. Возможно, эта информация также бралась в расчет при разработке христианской ангелологии.

Поскольку древнерусские представления об ангелах-посредниках формировались не только при чтении Библии, Епифания Кипрского и соответствующих мест в “Книге Еноха”, но проникали к читателю также и из других произведений неканонического круга, видимо, будет полезно и уместно хотя бы кратко остановиться на тех дополнительных сведениях, которые поставляла апокрифическая литература и которые могли нелетописным путем воздействовать на читателя.

Заметное внимание уделено вопросам ангелологии в “Заветах двенадцати патриархов”, которые были включены в состав палейных сборников по крайней мере уже в домонгольское время⁴¹. Жизненные поступки объясняются в этом памятнике влиянием особых духов, благодаря которым практически все без исключения действия человека оказываются результатом внушения. Все духи делятся на милостивых и злых. Влияние духов зла, например, тесно связывается с телесной природой человека⁴². В этом апокрифе много сведений, пересекающихся со сведениями из других апокрифов. Так в завете Левия говорится о помещении на третьем небе сил, которые предназначены для дня суда⁴³. Здесь же говорится о том, как Бог направляет небесных посланников на отмщение отступникам

от заповедей⁴⁴, в чем завет соотносится с “Книгой Еноха”, “Видением апостола Павла”, “Словом о казнях”⁴⁵.

Вообще эта сторона ангелологии разработана апокрифами едва ли не самым детальным образом. Выделяется особый ряд ангелов, “специализирующихся” на конкретных функциях. В “Откровении Авраама” ангелом казни назван Илоил. Он же является повелителем херувимов. В “Исходе Моисея” один и тот же ангел то выступает в роли покровителя Моисея, то принимает грозное обличье и намеревается погубить необрезанных Моисеем детей. С особым ангелом мы встречаемся в “Повести о плаче и рыдании пророка Иеремии”. Согласно этому апокрифу во власти ангела находятся войска, осаждающие город. В “Откровении Мефодия Патарского” есть сцена избияния ангелом измаильтян, которую исследователи переводят из символического плана в реальный и увязывают описываемые в памятнике события с 634–638 гг., когда арабам отошли Сирия и Римские провинции (погром Гога и Магога), а затем завоеватели потерпели страшное опустошение от эпидемии чумы⁴⁶.

Кроме карающих функций ангелы осуществляют небесное покровительство. В завете Иуды из тех же “Заветов двенадцати патриархов” встречаем рассказ патриарха о том, как в охотах и битвах ему сопутствовал “ангел силы”⁴⁷. Там же говорится о двух духах, следящих за человеком. Один назван “духом истинны”, другой — “духом заблуждения”⁴⁸. Если действия последнего соответствуют роли дьявола, то в первом случае дух истинны действует как ангел-хранитель.

Кроме “Заветов” образ ангела-хранителя в апокрифической литературе во всех деталях разработан в “Видении апостола Павла”, а затем уже на этой основе в “Житии Василия Нового”. В апокрифическом сказании “Хождение Агапия в рай” (вошедшем в “Успенский сборник XII–XIII вв.”) старцу Агапию сопутствует небесный покровитель, который водит его в течение сорокалетнего периода через моря, леса и пустыни, питая все это время единым райским хлебцем. “Заветы” показывают, что тема ангельского покровительства разрабатывалась параллельно в разных жанрах, но логика мысли шла в одном направлении.

К особому разряду ангелов относились духи светил. Представления об ангелах — водителях светил, восходящие к преданиям иудаизма⁴⁹, подпитывались такими апокрифическими текстами, как “Откровение Авраама”, согласно которому ангелам послушны звезды и стихии, или апокриф “О всей твари”, где действуют ангелы солнца, луны, звезд, ветра, а смена дня и ночи объясняется тем, что особые ангелы снимают и накладывают венец светила⁵⁰. В этом апокрифе, как и в “Беседе трех святителей”, фигурирует “громный ангел”. В сборнике Загребской академии (№ 111. XVI—XVII вв.), например, гром и молния толкуются как оружие ангельское, которым “агль господень диавола гонить”⁵¹. Каждый из приведенных примеров либо восходит непосредственно к “Книге Еноха”, либо развивает заключенные в ней сведения о звездных чинах, владеющих устройством небес и управляющих движением звезд и планет. Весь этот круг представлений вошел в “Христианскую топографию” Козьмы Индикоплова*, посредством которой через многие и многие списки популяризировалась идея ангельского управления миром.

В разработке апокрифической ангелологии из ряда родственных между собой апокрифов несколько выпадает “Откровение Варуха”, распространенное в славяно-русских списках XIII—XV веков⁵². Небеса согласно апокрифу населены гибридовидными существами, причудливо сочетающими в себе облик разных животных. В этих химерных созданиях, между прочим, воплощены те, кто прогневил Бога высокоумием и дерзостью. Нельзя не обратить внимание на то, что выведенный здесь принцип кары необычен для апокрифов и чужд христи-

* Козьма Индикоплов — известный византийский писатель, монах и путешественник (VI в.). Автор знаменитой “Христианской топографии”, написанной между 545 и 547 гг. и широко распространенной во всех христианских странах. В этом философско-богословском трактате заключены богатые географические, астрономические и биологические сведения. На основе Библии Козьмой была разработана система мироздания (образ четырехугольного мира со сводчатыми небесами). Особой популярностью на Руси сочинение Козьмы пользовалось в XVI—XVII вв., но идеи его получили признание и распространение много раньше.

анству вообще. Можно поставить вопрос о схожести сюжета с восточным принципом реинкарнации, усиленным введением смешанного облика для принимающих такое своеобразное воздаяние существ.

Не менее интересен созданный в произведении образ чудовища, пьющего воду из моря и тем предотвращающего наводнение всех источников и затопление земли. Образ этот можно сблизить с фольклорным, но он уже сам по себе исключает какую-либо причастность ангельского чина к управлению водной стихией, ибо водный уровень поддерживается исключительно аппетитом дракона.

“Откровение Варуха” включает в себе значительно видоизмененное, по сравнению с другими апокрифами, описание движения небесных светил. Солнце, как свидетельствует Варух, выезжает днем на огненной колеснице, движимой огненными ангелами. Впереди Солнца, согласно Варуху, шествует птица, которая названа хранительницей мира, ибо крыльями своими она закрывает землю от палящего Солнца. Имя птице — Феникс⁵³. Так же как Солнце восседает на небесной колеснице и Месяц. Колесницу эту приводят в движение волы (“волы те ангелы суть”). Эта часть произведения наиболее мифологична. Весьма характерно объединение ангелов с мифологическими животными, соотнесенность которых со светилами глубоко символична. Символика апокрифа не могла не быть близка и понятна недавним язычникам, олицетворявшим дневное светило в облике солнечной птицы, а символическим заместителем (мифологической метафорой) Луны считавшим быка⁵⁴. Мифологический пласт памятника соседствует с христианским, представленным в апокрифе описанием райских врат, на страже которых поставлен Михаил, получающий вести от ангелов (благоуханных и дряхлых) о том, покаются опекаемые ими грешники или нет.

Есть все основания говорить, что полуапокрифическая ангелология является органической составной частью теории казней, основывающейся также на невошедших в канон источниках.

Учитывая значительную апокрифическую окраску летописной теории, мы можем предположить, что летописец просто-напросто заслонился именем Епифания Кипрского, воспроизводя со ссылкой на авторитетного христианского писателя такой образ ангельского чина, каким его рисуют неканонические сочинения. Ведь совершенно очевидно, что апокриф, Епифаний Кипрский и летопись совпадают в трактовке исторического бытия. Общим для них является то, что приставленные к человечеству ангелы-хранители выполняют волю Бога и являются своеобразным двигателем истории. Есть свои ангелы-хранители и у природных стихий. Они также повинуются Господу, через них осуществляется управление природными объектами мироздания.

В апокрифических Откровениях и Видениях богословские положения облекались в доходчивую для читателя образно-сюжетную форму. Общие догматические положения оживали в рассказах тех апокрифических персонажей, кто по божьей воле был “восхищен на небо” и оттуда созерцал все тайны бытия. Таким образом, как бы обнажалось сокровенное и недоступное простому человеческому восприятию. Авторитет догматов, которым надо было слепо доверять, подменяется доверием к личному опыту свидетеля и очевидца. Путем такой подстановки удовлетворялись естественные запросы человеческой психологии, а истины усваивались легче.

Возникшая не без влияния апокрифов теория казней была разработана на страницах “Повести временных лет”, но влияние ее распространилось далеко за пределы XII столетия. С момента своего возникновения теория эта не сходила со страниц летописей, на многие столетия определив оценки исторической действительности. Правда, только дважды, в 1096 и 1223 гг., летописцы принцип теории казней божиих непосредственно связали с именем Мефодия Патарского. В дальнейшем этот принцип присутствует анонимно, становясь почти повсеместно общим местом в описании нашествий и катаклизмов.

ТЕОРИЯ КАЗНЕЙ БОЖИИХ КАК СПОСОБ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ

Пройдем по страницам летописей и убедимся, насколько сильным оказался в древнерусской мысли импульс, со-общенный библейско-апокрифической идеей.

Начнем с описания Лаврентьевской летописью татаро-монгольского разорения в 1237-ом и последующих годах. Автор летописных записей не находит в прошлом своей страны потрясений, которые можно поставить в сравнение с последствиями нашествия. Не надо быть большим знатоком истории, чтобы сделать неутешительный вывод: со времени крещения не знала Русь такого зла и напасти.

От скорбного повествования о печальной участи страны автор переходит к толкованию скрытого смысла, который, по его мнению, проявился в кровавых событиях. Силой, которая вершит судьбу народов, объявляется Бог: “За умножение беззаконий наших попусти Бог поганья не акы милоя их, но нас кажа, да быхом встягнулися от злых дел”⁵⁵. Но Бог не может быть источником зла и страданий. Божественное вмешательство в земную жизнь вынужденно, а напускаемые страдания — не самоцель. Русичи сами, впад в беззакония, навлекли на свою голову наказания. Творец, по глубокому убеждению древнерусского писателя, своими действиями, несмотря на всю их беспощадность, не только не являет агрессивность и зло божественной природы, а, наоборот, проявляет высочайшее человеколюбие: “Душа бо сде казнима всяко в будущий суд милость обрящет и лгыню от муки”⁵⁶. Так формулируется в памятнике один из важнейших нравственно-философских принципов теории казней. Согласно ему причина казни не в гневе, а в милости, которую оказывает Вседержатель казнимым ради их собствен-

ного спасения. Напасти, претерпеваемые людьми, таким образом, получают божественным судом санкционированное оправдание.

Божья кара, по мысли летописца, должна способствовать исправлению в первую очередь религиозного, нравственного состояния общества. Видимо, по понятию нашего книжника, отступления от правоверия приняли такой масштаб, что существованию православия на Руси угрожала реальная опасность. Ведь Бог вмешивается в ход событий, чтобы “не оскудела правоверная вера христианская”⁵⁷. Глубине заблуждения соразмерно суровейшее из возможных на земле возмездий. По мысли книжника, очистившиеся страданиями должны отрешиться от неверия и заблуждений. Страх и смирение перед карающей десницей — путь покорности божьей воле, ибо “очи... Господни на боящаяся его, а уши его в молитву их”. Этого, если судить по материалам проповедей, антиязыческих поучений, да и других источников о религиозно-бытовом состоянии общества, как раз и не было в домонгольской Руси.

В летописи находим несколько иные оттенки обоснования благости божьей казни. Например, в повествовании о гибели в 1238 г. в татарском плену ростовского князя Василька Константиновича мотив казни сливается с мотивом мученичества. Страдания, выпавшие на долю плененного князя, уподобляются возмездию, которое “Бог наведе грех ради мой (т.е. за прегрешения Василька — *В.М.*)”. Одновременно герой повествования вводится в состояние конфликта вер: “нудиша Василка много безбожнии Татарове в поганьской быти воли... он же повинуся обычаю их и никакож не прият и пици их ни питиа их, но сице противу им глаголаше...”⁵⁸. Переживая унижение и поругание Василько принимает эту небесную кару как мученический венец. Таким образом, перед нами не классический агиографический пример личного подвижничества и мученичества за веру, а нечто иное. Все свершается судом божьим (“...и тако скончашас те судом Божьим”)⁵⁹. При этом назначение

мученической кончины за веру и за грехи — служить примером другим русским князьям, чтобы “до конца не оскудела вера хрестьяньская”⁶⁰.

Ростовский князь своей смертью, которой предшествуют испытания, смывает прижизненные прегрешения. С одной стороны, мученичество в памятнике обрисовано как угодное Богу служение, с другой — истязания, которым был подвергнут в плену Василько Константинович, поставлены в один ряд с небесной карой. Если теперь сопоставить историю Василька с летописными оценками нашествия, то оказывается, что божья кара, постигшая русских, — это тоже своеобразное коллективное мученичество для всего народа. И в личном плане, как в случае с князем, и для всего общества мученичество и казнь одинаково открывали путь через страдания к спасению. Общим местом рассказа о мученической кончине Василька с летописными пассажами о “божьем батогѣ” оказывается нравственно-назидательное значение казни-мученичества: она должна служить укреплению православия и способствовать исправлению религиозной жизни в стране. Но есть и расхождения. Если мученичество в христианской традиции было показателем крепости веры, как это и было в случае с Васильком, то мучения, навлекаемые божьим судом на страну в XIII столетии, увязывались летописцем как раз с обратным — с недостаточной твердостью в вере или даже отсутствием таковой. Образ Василька соединил в себе муки грешного с высоким предназначением страстотерпца, принимающего смерть за веру.

В теории казней наряду с религиозным порой резко обнажалось социально-политическое предназначение божьей кары. Если для Лаврентьевской летописи, например, идеалом и гарантом благополучия Русской земли является высококонравственное поведение граждан, то уже Тверской летописный свод таковым идеалом считает справедливую и крепкую власть удельных правителей, от которой ставилась в зависимость судьба страны и народа. Межкняжеские раздоры объявляются главной причиной постигших страну бед-

ствий. “Гордости ради и величание русских князь попусти бог сему быти”, — пишет тверич о первом, трагическом для русских дружин столкновении с татарами в 1223 г. Авторская оценка событий наиболее четко сформулирована в полуполюгендарном рассказе о гибели последних русских богатырей, которые, служа различным князьям, истребляли друг друга и тем ослабили Русскую землю. Оставшиеся в живых не смогли противостоять натиску татарских войск на Калке. Согласно летописи все это происходит не само собой, а по воле Всевышнего, который сначала отнял силы у Русской земли (ее богатство), а затем уже послал расправу — Батыево нашествие 1238–1242 гг.

Характерно терминологически-смысловое оформление текста: Бог не казнит, а только смиряет Русскую землю. Причины поражения коренятся в раздробленности и вражде властителей — главных виновниках бедствий. Но и народ, на долю которого по вине князей выпали страдания, по мысли летописца, не менее достоин выпавшей ему горькой участи. Он не извлекает уроков из посланных в наказание за преступления бедствий и не желает обратить свои взоры к Богу. Летописец сокрушается, что люди русские снова и снова возвращаются ко злу, “яко пси на своа бльвотины”. Отсюда следует, что не только князья, но вся земля согрешила и достойна жестокого наказания.

Как видим, теория казней дает в данном случае расширенную трактовку исторического бытия: фольклорно-символический план переводится в конкретно-исторический. Кроме того, тверской летописец не ограничивается обличениями недостойной православия жизни народа, он смело распространяет критику на социальные верхи общества⁶¹.

Свой классический и законченный вид древнерусская теория казней получила в произведениях видного мыслителя, крупного политического и церковного деятеля Северо-Восточной Руси Серапиона Владимирского. Известно, что он был иноком Киево-Печерского монастыря, а в последние годы жизни занимал епископскую кафедру во Владимире

(1274–1275 гг.). Достоверно установлено, что его перу принадлежат пять Слов и Поучений, с которыми видный древнерусский проповедник обращался к своей пастве. Одно из них датируется 1230-м, остальные 1274 г.

Сквозная тема сочинений Серапиона — падение нравов и христианского благочестия. Ими, по убеждению древнерусского иерарха и проповедника, вызваны многочисленные беды, включая и утрату независимости страны. Самым опасным и самым распространенным грехом называется в Поучениях отступление от правоверия. Нашествия татар и стихийные бедствия, по аналогии с летописными комментариями, трактовались как наказание за уклонение общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, приобрело в то время массовый характер. В своих современниках он видит не христиан, а маловеров (читай: двоеверов — *В.М.*). Несмотря на то что уже несколько столетий назад Русь приняла христианство, продолжают действовать беззакония, творящиеся по “поганским” обычаям. Епископ призывает всем сердцем обратиться к христианству и отвести от себя беды и напасти. В противном случае от Бога последует еще большее наказание. Он подчеркивает, что народ сам навлек на себя ярость Вседержителя. Пламенное слово обличения бередило незаживающие раны, обнажая в памяти не забывшиеся еще трагические последствия разорения. Упоминание их в связи с неизбежностью небесной кары должно было устрашающе действовать на сознание народа, склонять его к покаянию⁶².

Еще до Серапиона в теории казней явственно проявлялся мотив непротivления и покорности постигшей судьбе. Вспомним хотя бы повествование о мученической гибели Василька, проявившего смирение и покорность перед выпавшей на его долю участью. Та же самая идея у владимирского епископа выражалась в утверждении, что божьему гневу невозможно противиться⁶³. С такой мыслью о смирении появляется один из защитников Русской земли на страницах Тверской летописи. Это владимирский воевода Петр,

остановивший 3 февраля 1237 г. готовых выйти навстречу татарам князей. В уста ему вложены следующие слова: “Несть мужества, ни думы, силы противу божия посещения, за наше съгрешения”⁶⁴. В условиях борьбы с внешними врагами подобные настроения вряд ли могли способствовать мобилизации сил для отпора захватчикам. Правда, мысли формулировались в летописи задним числом, как бы объясняя причины поражения. Но даже позже, в условиях практически безнадежных для оставшихся в живых, призыв Серапиона к всеобщей любви звучал как-то пораженчески, примиряя с утратой независимости страны⁶⁵. Конечно, нужно было накопить силы и от десятилетия к десятилетию проводить политику, завещанную Александром Невским, но можно ли было примирять с положением рабства, идеализируя поработителей? А ведь в конце XIII в. владимирский епископ ставит “безбожных” татар в пример погрязшим в грехах маловерия соотечественникам⁶⁶.

Если в XII в. сторонники теории казней не подвергали сомнению необходимость активного отпора внешним врагам, а проповедь смирения сливалась с призывом к прекращению розни, то в понимании Серапиона и его современников “ненавистное иго превращается чуть ли не в благодеяние, возвышающее душу народа”⁶⁷. И.У.Будовниц, подводя итог воздействию теории казней божиих на церковную политику периода татарского ига, может быть, несколько прямолинейно, но в общей тенденции справедливо утверждал, что “духовенство, рассматривая хана как «божий батог», непрестанно внушая народу мысль о смирении, слепой покорности завоевателям, глушило всякие проявления протеста против ига и считало неуплату дани тяжким грехом”⁶⁸.

Зададимся вопросом: могла ли в тех исторических условиях проповедь покорности вызвать сочувствие у населения страны? Сам Серапион вынужден был признать, что его призывы не достигают цели. В фольклоре и в целом ряде произведений периода татарского владычества звучал призыв к активной борьбе за независимость. Проповедь смирения шла

вразрез и с интересами государственной власти, мобилизовавшей силы для борьбы с внешней опасностью. Не случайно в XIV в., в связи с активизацией антитатарской политики и первыми успехами в борьбе с поработителями, происходит эволюция религиозно-философской концепции божьей казни.

Время показало, что не вечно царство смерти, скорби и печали на Русской земле. Успехи на Куликовом поле в 1380 г. не оставили ничего на долю “божьего батога”. Однако инерция объяснять события привычным образом продолжала действовать. Книжники приспособливают теорию казней к изменившимся историческим условиям.

В подновленном виде она присутствует в “Повести о Куликовской битве”, которая входила в состав Троицкого свода 1408 г., сгоревшего в пожаре Москвы 1812 г. С одной стороны, поход Мамай расценивается как казнь русскому народу за его грехи, с другой же — победа над татарами объясняется божьей милостью: “Се же бысть грех ради наших вьоружаются на ны иноплеменницы, да быхом ся отступили от своих неправд... Но милосерд бо есть бог человеколюбець, не до конца прогневается на ны...”⁶⁹. Из общего контекста следует, что русский народ не заслуживает благорасположения Творца. В развитие этой мысли достижение победы ставится в заслугу исключительно одному князю Дмитрию, который рисуется в чертах идеального правителя и образцового христианина. Всем изложением подчеркивается, что только достойным Бог дарует свое покровительство, а единственным достойным оказывается Дмитрий Иванович⁷⁰.

Согласно “Повести” отнюдь не ратным превосходством воинства и не личными качествами полководца решается исход битвы. Ход событий вершится вмешательством Промыслителя. Орудием божьей воли согласно памятнику является Дмитрий. За свое примерное смирение перед Богом, за чистоту правоверия он удостоивается всевышнего покровительства и победы: “Господь бог един вожаше его, и не бе с ним бог чюждь”⁷¹. Показана в сочинении и типичная для теории каз-

ней роль ангельского чина: на стороне христиан сражается небесное воинство, которое и побивает неверных татар.

Поход татарских войск на Русь представлен в “Повести” как поход против христианства. Поражение Мамаю — это казнь татарам за их безбожие, в отношении которых “божий батог” действует так же, как он действовал, если судить по предшествующим текстам, в отношении вероотступников и язычников на Руси. Божий гнев, падающий на голову татар, вызван той же причиной, что и многочисленные летописные (и вне-летописные) примеры небесной кары. В обоих случаях исходной причиной мучений и бедствий казнимых оказывается “поганство”. Дистанция между потерпевшими поражение неверными и все еще достойными божьей кары русскими в глазах автора сочинения о Куликовской победе невелика.

С тех же идейно-мировоззренческих позиций, что и “Повесть о Куликовской битве”, написано “Сказание о Мамаевом побоище”, датируемое началом XV столетия⁷².

“Сказание” трактует пришествие татарских войск в духе теории казней, но с введением поправок на милующую десницу Господню: “Нъ не до конца прогневается господь, не в веки враждует”⁷³. Оба произведения роднят и другие черты. Автор “Сказания” как бы абстрагируется от описания напряжения сил, которые были вложены в победу. Разгром врага приписывается единственно действию божественной воли: “И възвыси бог род христианский, а поганых уничиство и посрами их суровство... Подобаеть нам поведати величество и милость божию, како сътвори господь волю боящихся его, како поспособствова господь великому князю Дмитрию Ивановичю и брату его...”⁷⁴.

По убеждению автора произведения, победа обеспечивается не ратным превосходством, а безупречностью в делах веры: “Аще кто к богу веру з добрыми дельи и правду в сердци дръжыт и на бога упование възлагаеть, и того человека господь не дасть в поношение врагом быти и в посмех”⁷⁵. Причем достойными покровительства оказываются не люди русские, а князь. Довольно невысокому нравственному со-

стоянию общества здесь противопоставлен желаемый христианский идеал в лице великого князя. Автор “Сказания” подчеркивает, что благорасположение небесных сил Дмитрий заслужил тем, что строго исполнял заповеди, искренне покаялся в греховности, вручил себя воле божьей и страстными молитвами отвел от страны погибель. Христианская покорность ценится выше, чем талант полководца.

В рассматриваемом сочинении, точно так же как и в “Повести о Куликовской битве”, выпады против язычества адресуются татарам. В контексте сочинения, рисующего противоборство христианства с иноверцами, татары олицетворяют “поганство” вообще, в том числе и остатки славянского язычества. В этом отношении показателен тот факт, что Мамаю приписывается поклонение славянским языческим богам — Перуну и Хорсу. По логике произведения действующая в отношении иноверных захватчиков казнь угрожает всем, кто не примет благочестия, заповеданного высоко нравственным, идеальным Дмитрием. Автор “Сказания” как бы предостерегает: содействие Бога стране временно, милость может вновь перемениться на казнь, которая обрушится на головы непокорных.

Подходящие для того обстоятельства не заставили себя долго ждать. Вторжение войск Тохтамыша в 1382 г. трактуется в Троицкой летописи по аналогии с объяснениями, которые давал Серапион событиям полуторастолетней давности. В описании выпавших на долю страны потрясений уже ничто не напоминает о проявившейся двумя годами раньше милости божьей. “Си вся приключишася, — пишет о разорении столицы летописец, — на христианскомь роде от поганых за грехы наши... и бысть им (т.е. русским — *В.М.*) четверообразнаа пагуба, пръвое — от меча, второе — от огня, третье — в воде потопоша, четверътое — в пленение поведени быша”⁷⁶. Оказывается, население Москвы было достойно такой же казни, какую испытали на себе безбожные татары в 1380 г.

Как видим, в истолковании событий конца XIV—начала XV вв. русские книжники руководствовались теоретически-

ми принципами, разработанными в теории казней. Но поскольку они жили в период мужания национального сознания, во время надежд и переменных успехов, через которые Русь шла к своему могуществу, резко сокращалось количество потрясений, которые можно было уподобить “божьему батогу”. Кроме того, надо было дать объяснение успехам, победам и достижениям в деле государственного строительства. Все это ограничивало возможность толкования вмешательства небесных сил в ход земных дел, как вмешательством только деструктивного. Постепенно начал изменяться утвердившийся в XIII в. стереотип. В новой обстановке мысль о причастности сверхъестественных сил к происходившим событиям реализуется в формуле, где говорится о непрерывном попечительстве Творца над страной, выражавшемся то в казни, то в милости: “Аще и дасть врагом нашим время приити на ны, ранами смиряя неправды наша, милости своя не отведе до конца...”⁷⁷. Эсхатологические ожидания, как видим, из подобного взгляда на бедствия страны развиться не могут.

Из обширного спектра идей “Откровения Мефодия Патарского” и примыкающих к нему апокрифических памятников в древнерусской литературе, как видим, привилась и получила развитие идея сверхъестественной кары.

За три столетия отпочковавшаяся от апокрифов теория казней претерпела определенную эволюцию. По сравнению с первоисточником постепенно были смещены акценты в сторону провинциалистского истолкования бытия. После внесения поправок, допуская наряду с деструктивным также и благотворное вмешательство божества в земные дела, не оставалось ситуаций, в объяснении которых можно было бы обойтись без сверхъестественных причин. В XII–XIII вв. на исторический процесс смотрели как на сплетение случайностей, которое складывалось из поведения отдельных людей, поступавших согласно личному волеизъявлению. Предопределенность видели только в поворотных моментах жизни общества. Учение о самовлас-

тии человека исключало внешнюю детерминированность его действий.

После того как на рубеже XIV–XV вв. русские мыслители при объяснении всех событий стали руководствоваться принципом всеобщего божественного попечительства, единственным Творцом истории объявлялся Бог, который “елико хочет, ть и творить”. Согласно такой религиозно-философской концепции течение земного бытия предопределено от начала до конца во всех деталях. Поэтому в отношении Куликовской битвы говорится, что “сий день сътвори Господь”. Заранее определены сроки, исход и потери в сражении “богом изволенаго, в нь же имать пасти трупы человекая”. Предопределено рождение Дмитрия, о котором говорится, что он не мог родиться от других родителей. Эти и подобные им мысли присутствуют в “Сказании о Мамаевом побоище”, “Сказании о житии великого князя Дмитрия Ивановича”, сочинениях Епифания Премудрого и ряде других произведений, главным образом агиографического характера.

Согласно древнерусской теории казней ход жизни находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной хронологический отрезок времени. С переменами нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а сам ход перемен вершится по воле Творца. Из этого следует вывод, что даже самые страшные потрясения не грозят устоям человеческого существования. Поэтому и невзгоды не должны повергать в отчаяние. Надежды на лучшее будущее связываются с моральным перерождением общества. Для этого достаточно оставить неверие и строго следовать заповедям православия.

Теория казней возникла под влиянием импульса идей как апокрифической, так и канонической литературы и развилась в условиях разрушительных последствий войн, стихийных бедствий и дестабилизации устоев общественной жизни. Этим обуславливается ее мрачный, пессимистический характер⁷⁸. Под воздействием первых успехов в борьбе за

свержение татарского ига теологический пессимизм постепенно уступал место более оптимистическому взгляду на историю своей страны. Переменам обстановки соответствовало чередование оценок, смещение акцентов внутри провиденциалистической историософской концепции.

Провиденциализм в приложении к поведенческой мотивации действий сковывает личную активность человека. Поэтому с мировоззренческой основой теории казней самым тесным образом связана проповедь покорности божественной воле, включающей терпение и необходимость строгого соблюдения заповедей вероучения. Угодная Богу покорность, которая вырастает из смирения перед выпавшими напастями, создает установку на социальное и политическое непротивленчество.

ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ

Полемическая заостренность теории казней указывает на параллельное существование взглядов ей противоположных. В некоторых оригинальных произведениях древнерусской литературы, которую по их мировоззренческой ориентации можно назвать традиционной частью национального книжного наследия, историческое видение действительности восходит к иным, нежели теория казней, мировоззренческим основам. При этом есть основания говорить о значительном влиянии дохристианских традиций.

Самым ярким примером традиционного восприятия исторической действительности является “Слово о полку Игореве”.

“Слово о полку Игореве” прочно вошло в научный оборот как памятник исключительный в своем роде. Творец бессмертного памятника пользуется “старыми словами” (т.е. давно выработанными творческими приемами), но ставит перед собою новые задачи, которые были несвойственны его предшественнику. Повествование ведется “по былинамь сего времени, а не по замышлению Баяню”. Здесь прямо заявляется, что в центре внимания находятся новые (т.е. не песенно-эпические) герои и совершенно новые нетипичные для Баяна задачи, новые события. Из пояснения ясно, что берется обязательство следовать правдивому изображению жизни, тогда как творчество Баяна с его ритуальной направленностью была присуща, видимо, большая вольность в отношении к факту.

“Слово” значительно отличается от мифо-ритуального текста, сохраняя лишь его отдельные элементы. В произведении присутствует неподдельное, выстраданное осмысление событий, охватывающих значительный исторический период “от старого Владимира до нынешняго Игоря”. Ав-

тора волнуют перемены, которые привели к “первых времен усобице”, он скорбит об ушедшей в прошлое “дедней славе” и ищет причины крамолы, обессилившей Русь перед нашествием иноплеменников. Трагические последствия похода 1185 г. слиты с глубокой тревогой за судьбы родной земли. Все это исключало пение “славы” и скорее должно было вылиться в плач или заклинание. Но лишь элементы их присутствуют в “Слове”.

Итак, с самого начала определяется историко-аналитическая направленность интереса и принципы творчества автора. Глубоко печальные, взволнованные слова сам он назвал “трудной повестью”. По сути — это род исторического повествования близкого эпосу. В отличие от эпоса здесь нет места воспеванию подвига, причем не только подвига ратного (отомстить за раны Игоря), но и подвига самоотречения князей от властной гордыни и взаимного понимания (чтобы “розно” русским князьям копыя не пели, чтоб не приходили с победами враги на землю Русскую).

Автор “Слова о полку Игореве” не шел только по пути поэтической вырисовки канвы событий. Ему свойственен широкий сравнительный охват времен и событий, из чего вырастает оценочный подход к действительности и умение проникаться глубинной сутью происходящих явлений.

Автор “Слова” бесспорно величайший из мыслителей древности, хотя он велик не теоретическими рассуждениями, выраженными на языке философских понятий и категорий, а необычайной идейно-философской глубиной образов и замысла произведения. “Слово” заключает в себе органичное единство мысли и эстетически совершенной формы, оно рассчитано не столько на рациональное, сколько на эмоциональное восприятие.

В произведении можно выделить три уровня постижения действительности, каждому из которых соответствует особый способ познания — эмпирический, художественный и символический. Все эти три способа типичны для древнерусской культуры. Они характеризуют различные стороны

познавательной деятельности средневекового человека. В живом поэтическом слове различные творческие приемы, как правило, соединяются, дополняя друг друга, что можно видеть и на примере “Слова о полку Игореве”.

С одной стороны, автор очень точно воспроизвел реальности природного мира и исторической обстановки. Это как бы начальная стадия восприятия, предшествующая обобщению. Однако описательность для настоящего художника не самоцель. Им руководит идея, выражение которой начинается с образного, художественно-поэтического осмысления отдельных явлений жизни природного и социального мира.

Небольшое в объеме “Слово” уплотнено содержанием. Его формирует то, что принадлежит истории и в чем запечатлены подлинные черты минувшей эпохи. Однако автор, в силу своей гениальности, идет много дальше простого отражения. Констатация факта для него не самоцель, а средство проникновения в существо описываемых событий. Здесь уже срабатывают иные механизмы творчества. Сообразуясь с заданной эпохой нормой художественного постижения действительности и собственными эстетическими пристрастиями, он выбирает свой авторский способ соединения формы и содержания с творческой задачей.

Поэтический слой складывается из того, как оформляется мысль о действительности. Он включает в себя весь арсенал образных средств и художественных приемов, которыми пользовался автор. Главное же в многослойности памятника — это его идейно-мировоззренческий стержень. Им, собственно, и определяется, какова заключенная в тексте (его фактической сюжетной канве и образной структуре) мысль. Здесь можно найти ответ на вопрос о том, как автор воспринимал окружающий его мир и каковы были причины, вдохновившие его на создание бессмертного произведения, какими образными художественными средствами для этого он пользовался.

Общепризнанно, что в произведении преобладает историческая тема. Чисто внешне оно посвящено незначитель-

ному событию, связанному с неудачным походом Игоря на половцев в 1185 г. Событие явно не эпохальное, но выводящее на размышление об исторических судьбах страны.

Витиеватым узорочьем образов и поэтических обобщений очерчивается пространственно-временное поле исторической действительности. Внимание автора сосредоточено на пружинах, которыми были движимы исторические перемены. И тем не менее, несмотря на такую аналитическую направленность, мы нигде в “Слове” не встречаем рассуждений философско-исторического плана. Смысло-значимое содержание передано средствами эстетического обобщения. Постигание действительности в избранной автором “Слова” образно-поэтической форме отличается шириной эпохального охвата, глубиной обобщений, подлинно философской пронизательностью, соединенными с редким художественным совершенством.

Из содержания поэтического по своей природе памятника можно извлечь интересные выводы онтологического и гносеологического характера. “Слово о полку Игореве” являет собой редчайший пример того, как один человек сумел глубоко проникнуть в понимание существеннейших основ бытия, когда он, по существу, постиг закономерности своей эпохи и безошибочно на несколько столетий вперед определил основные тенденции исторического развития страны.

Облик познанной действительности запечатлен в яркой, образной форме повествования. Отражая различные стороны жизни, быта, социально-политическую и духовную обстановку в обществе, “Слово” отразило и философско-мировоззренческие ориентации той среды, из которой вышел этот памятник древнерусской письменности. Правда, само это отражение более соответствует нормам поэтики, чем принципам рационального постижения действительности. Информационная и смысловая насыщенность текста оказалась столь велика, что она давала и дает неисчерпаемый материал сотням и сотням исследователей, в том числе работающим в области истории философии и эстетики.

Чтобы понять символику “Слова”, его, так сказать, эстетический ключ, нужно попытаться проникнуть в заложенный автором смысл, постараться вскрыть мировоззренческое ядро текста, а для этого необходимо сопоставить памятник с иными текстами, касающимися похода 1185 г. На широком фоне сравнений четче выявляются черты родства и расхождения идейно-эстетических взглядов и мировоззренческих ориентаций авторов разных текстов. В общем контексте культуры обозначаются ближайшие мировоззренческие соответствия уникальному памятнику.

Сразу надо сказать, что все летописи дают прямо противоположную трактовку похода новгород-северского князя. То же самое касается и оценки политической системы уделов. В оценке событий лежат далеко не частные разногласия политического порядка. Принципиально не совпадает взгляд на мир. В соответствии с различием мировоззренческих установок различается и понимание задач творчества.

Если взять, к примеру, Лаврентьевскую и Ипатьевскую летописи, которые как древнейшие из дошедших до нас летописных сводов наименее пострадали от редактур и правок, то мы увидим, что они написаны с позиций так называемой теории казней божиих. Теория эта была разработана в среде печерского монашества, видимо, не без влияния греческих миссионеров. Через выученников монастыря, которые занимали высшие церковные должности и контролировали книжное дело, она получила широкое распространение в письменности.

Летописание наряду с повествовательной-исторической задачей несло нравственно-назидательную нагрузку. Отбор и трактовка материала, а также пояснительные рассуждения по ходу изложения событий, чередующиеся с пространными отступлениями общерелигиозного характера, дают возможность составить представление о “теории мира”, лежавшей в основе летописания. Летописная запись 1185 г., например, имеет оттенок злой насмешки над безрассудством князя, который “неведуще Божья строенья”⁷⁹ обрек себя и

дружину на поражение. В Лаврентьевской летописи поражение Игоря объясняется не превосходством половцев, а “божйим строением”: “побежени быша наши гневом Божьим”⁸⁰. То же самое касается причин освобождения князя из плена.

История представлялась большинству летописцев в виде однолинейного целенаправленного процесса. Пространственно-временное бытие мира согласно христианской историософии летописцев конечно, оно имеет начальную точку отсчета (творение) и финал (Страшный суд, встреча с вечностью). Каждое историческое событие, каждое составляющее его явление рассматриваются как часть общемировой драмы, развертывание которой имеет внешний источник. Национальная история “подключается” к общемировой, а та, в свою очередь, к новозаветной и ветхозаветной. Однако нельзя не отметить, что историческое мышление русских летописцев отличалось пристальным вниманием к дохристианскому периоду, что не свойственно христианской историографии.

Общий механизм исторических перемен, каким он представлен в летописном жанре, не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Провиденциальная установка сочетается с принципом самовластия и личной ответственности каждого за поступки. Казнь при жизни объясняется вмешательством божества в недетерминированное извне сплетение личных волеизъявлений. Прижизненное воздаяние выдается за очищение страданием: “хрисьянину бо многыи напастьми внити в царство небесное”⁸¹. Потустороннее как бы переносится в посюстороннее. Ориентация надежд на будущее притупляется. Здесь кроется причина общей мрачной тональности летописцев, накрепко связанная с падением интереса к посюстороннему миру.

Провиденциализм “теории казней” приучал мириться со складывавшимся положением дел. Высоким нравственно-назидательным смыслом объяснялись и оправдывались бедствия и напасти. По той же самой причине и порядок феодальной раздробленности принимался как должное и не

получал осуждения. О каком протесте могла идти речь, если в истории видели реализацию воли Всевышнего.

Идеал прекрасной в своем могуществе единой Руси в официальной книжности еще не оформился. Здесь “Слово” и народные ценности, отраженные эпосом, намного опередили свое время. В отличие от летописи там присутствует иная оценка социально-исторической действительности.

Каковы же причины идейного разнобоя?

В XII столетии, когда создавалось “Слово”, идеологический климат в стране все еще не устоялся. Большинство населения греческое православие воспринималось как чуждое, не свое*. В общественном сознании элементы христианских представлений соседствовали с многочисленными пережитками дохристианских воззрений.

Летописание относилось к официальной сфере культуры, которая как носительница нового мировоззрения насаждалась сверху. Иным было “Слово о полку Игореве”, свободное от догматических понятий и созвучное жившему в народе эпосу. Оно было близко и понятно самым широким слоям общества. Хотя “Слово” и является памятником книжной культуры, в нем не содержится выпадов против язычества и совершенно отсутствуют черты какого-либо возвеличивания и пропаганды христианства. На фоне других памятников письменности “Слово о полку Игореве” выделяется особым образным строем.

Давно замечено, что многие понятия и образы “Слова” никак не могут быть выведены и объяснены из христианского миропонимания. Автор пользуется мифологическим арсеналом для выражения своих мыслей без всяких оговорок. Он обращается с материалом свободно как с близким, своим и понятным всем, к кому обращалось “Слово”.

“Слово” донесло до нас отзвуки славянских мифов о богах. Здесь упомянут Стрибог как повелитель воздушной

* Это положение убедительно доказано Д.С.Лихачевым в его выступлении на научной конференции “800 лет Слова о полку Игореве” (Москва, 19 ноября 1985 г.).

стихии. К Солнцу применяется возвеличивающий эпитет — “тресветлое”. Сакральное отношение к природным святыням, видимо, сказалось и в создании ведущего образа всего произведения — образа Русской земли. По многочисленным материалам известно, что земное пространство обожествлялось славянами также как и небесное. Особенно почиталась земная влага, дающая жизнь, и разнообразие водные источники.

Для полноты представлений об отношении автора к дохристианской стихии добавим еще несколько наблюдений. Герои произведения носят языческие имена — славянские или варяжские*. Отраженное “Словом” эстетическое отношение к действительности, а также используемые Баяном да и самим автором повествовательные приемы (слава, плачь, песенная повесть) чужды письменности. Они ни в какой мере не соответствуют художественно-эстетическим требованиям христианства и восходят к нормам устной традиции словесного творчества.

Обилие дохристианских реалий в тексте “Слова” находит себе многочисленные соответствия в памятниках материальной культуры домонгольского времени. Все вместе характеризует такое состояние общества, в котором мифологическое мышление если и не было уже господствующим, то было еще достаточно широко распространено. Естественность, с которой автор “Слова” пользуется образами нехристианского круга, свидетельствует о том, что дохристианские понятия оставались в обиходе и два века спустя после введения христианства, что они не переставали быть привлекательными.

В “Слове о полку Игореве” много выражений и понятий, напрямую восходящих к эпическим традициям устного народного творчества. Эпическая основа просматривается в образе “битвы-пира”: “ту кроваваго вина недоста, ту пир

* В летописях нехристианские имена до XIII–XIV вв. также преобладают, но рядом с ними часто указываются и крещальные имена.

докончаша храбрии русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Русскую”.

В другом описании сражения также используется типичный для былин прием, где поле битвы представлено смертной нивой: “чръно земля под копыты костыми была посеяна, а кровью полъяна, тугою въздоша по Руской земли!”. В эпико-дружинной манере охарактеризованы “куряне” и “галичны Осмомысле”, которому как и былинным героям приписывается возможность метать “бремены (грузы, тяжелые предметы) чрез облаки”. Выдающееся место в ряду эпических персонажей, несомненно, занимает брат Игоря — Буй Тур Всеволод. Он как бы олицетворяет собой ратный дух русского воинства. Правда, в отличие от богатырства Всеволод более историчен, ибо действует не один, а вместе с дружиной⁸². Он сам проявляет высокие боевые качества и воплощает собой мощь натиска русского войска*.

В “Слове” присутствует сказочно-былинный образ путидороги, с которой связана традиционная для такого рода сюжетов тема испытания героя, попадающего в чужой мир и возвращающегося обратно. Здесь запечатлено пространственное восприятие мира. Как и в былине пространство замкнуто, но это уже не просто условность, а пространство

Существует мнение, что самоотверженное поведение в бою, которым отличался Буй Тур Всеволод и которое с помощью эпического приема было особо выделено автором “трудной песни”, должно трактоваться как самозабвение, аффект, как своего рода ратное безумие. Привлекается обширный материал из европейского эпоса, который призван доказать, что буйство специально культивировалось как почитаемый тип ратного поведения и являлось своего рода наваждением, напоминающим религиозное иступление шаманов. В воинских культурах многих народов с помощью специальных упражнений и приема наркотических веществ культивировалось особое состояние, позволяющее не чувствовать боли и совершать чудеса храбрости. А вместе с тем в “Слове” четко и ясно показано, что “буесть” понималась не как бессознательный аффект, но означала глубоко осознанную воинами самозабвенную храбрость в деле защиты своей земли — “храбрая мысль носит ваш ум ... на дело в буести!”.

своей, обжитой Русской земли. Ей противостоит чужой половецкий мир, отделенный от Руси водной преградой — Доном. Другими словами, живые реалии XII в. выстраиваются в произведении по традиционной былинной схеме — мир свой (Русь) и мир чужой (Половецкая земля), разделенные преградой (Доном).

К той же схеме восходит мифо-пространственное восприятие мироздания в целом, насколько это можно заключить по упоминавшемуся выше отрывку о тматороканском куре. Из сопоставления этих двух образных схем, одна из которых более общая (космологическая), а другая, построенная по тому же типу — конкретно-историческая, следует, что мир половцев характеризуется из сравнения с иным миром мифологической картины Вселенной, миром чужим, где господствует ночь и смерть.

В XII в. отчужденность русских и половцев как двух противоположных миров становилась все более условной, ибо “земля незнаемая” постепенно осваивалась в ходе военных столкновений, посольств, браков. Размежевание миров было вызвано публицистическими задачами произведения и одновременно являлось известной данью мифо-эстетической установке. Традиционное понятие в “Слове” превращалось в художественный прием.

Излюбленная в мифотворчестве троичность, по принципу которой строится повествование, проигрывается в теме световых образов “Слова” (свет угасающий — тьма — свет возрождающийся). Каждому из световых символов триады соответствуют события: неудачный поход — пленение — радостное возвращение (Игоря). Единая в данном случае сюжетно-символическая схема восходит к мифологеме древних ритуалов: жизнь — смерть — жизнь. Подобного рода поэтическая образность широко распространена в свадебном и даже лирическом фольклоре.

В приложении данной схемы к истории можно видеть происходившее затухание мифологической традиции. Смерть здесь как в игре подменяется пленом, а подобного рода подмены указывают на разложение мифологической основы.

По принципу троичности построено заклинание Ярославны. Троекратно обращение к Всеволоду Большое Гнездо. Даже история делится автором “Слова” на три больших периода: 1) “века Трояни”; 2) время дедов (Владимира и Ярослава); 3) время отцов и внуков, в котором живет автор и действуют герои произведения.

Рассмотренная здесь трехчастная мифологическая схема дает представление о том, как воспринимались в мифокультуре движение, развитие, всякого рода перемены в состоянии бытия общества и природы. Разложение событийной последовательности по типу трехступенчатого ряда, в котором конечный этап повторяет начальный, воплощает в себе идею вечного круговращения, сформировавшуюся из наблюдений за природой.

Перенесенный в социальную сферу циклизм формировал оптимистическое мироощущение. Смерть воспринималась как переход в новое состояние и по глубокому убеждению наших предков деды продолжали себя в деяниях внуков. В домонгольский период внукам часто давали имена дедов, веря в нерасторжимую связь (а возможно, даже и в превращение умерших в живых) родственников. Всякие невзгоды, неудачи, напасти под этим углом зрения воспринимались как временные, скоротечные. По аналогии со скрывшимся на ночь солнцем или непогодой из любого бедственного положения ожидался выход, связанный с надеждой на неизбежное восстановление нарушенного порядка.

На такой жизнеутверждающей мировоззренческой посылке базируется восприятие исторического бытия в “Слове”, сочетающееся с поражающей глубиной охвата времен, обозримость которых теряется в “веках трояних”.

Легендарная эпоха сменяется историческим временем, которое распадается на три, в ценностном отношении неравных, отрезка: время дедов, отцов и внуков. Данный этап объемлет собой исторически обозримую память поколений, хранителями которой были придворные песнетворцы типа творца “Слова”.

Если принять во внимание, что от прежде бывшего ожидалось возвращение на круги своя, можно предположить и существование надежды на утверждение в будущем величия новых “тroyных веков”, в недоговоренности о которых присутствует какая-то мифологическая ностальгия.

В ближайшей обозримой истории предпочтение отдается прошлому (“дедней славе”, “летам Ярославля”), но сознание ориентировано не вспять, а в будущее. Если настоящее (время отцов и внуков) связано с крамолами и междоусобицами, то будущее призвано оправдать надежды на ожидаемое возрождение страны путем укрепления ее независимости и могущества.

В циклическом видении время-событийной действительности заложен призыв к единению как исторически неизбежной необходимости.

Вряд ли обосновано безоговорочно характеризовать мифологическое восприятие истории как топтание на месте и видеть в нем такой тип мировоззрения, который односторонне ориентирован на прошлое и чужд идее развития. Для находящегося в рамках такого мировоззрения автора “Слова” не всякое прошлое идеал и норма. Осуждаются “первых времен усобицы”. Видимо, нет достаточных оснований видеть в эпическом циклизме “мифо-поэтические утопии”, не считающиеся с действительной историей⁸³. Если судить по “Слову”, автор ее знает и ценит прошлое, но он не смотрит только назад, наоборот, он целиком устремлен в будущее (хотя о будущем как о целеполагании не говорится ни слова). Определяя в качестве идеала единство, пережитое славное прошлое опрокидывается в будущее.

Идеи автора не были “безнадежно архаичны”⁸⁴. Он заглянул так далеко вперед, что призыв его не потерял актуальность и до сего дня. Можно сказать, основная идея “Слова” реализовалась лишь в эпоху Московской Руси.

Вряд ли можно говорить о том, что на призыв “Слова” никто не откликнулся и видеть в этом доказательство “утопичности” произведения для своего времени⁸⁵. Автора, несмотря на его пристрастие к символам и аллегориям, не

покидало ни чувство реальности, ни ощущение кровной связи с насущными проблемами своего времени. Это не раз доказано содержанием памятника. Более того, в свете последних исследований есть основания утверждать, что политические устремления, созвучные идеям “Слова” сохранялись в эпоху раздробленности как политическая реальность. Объединительные в общерусских масштабах устремления были свойственны Андрею Боголюбскому и Даниилу Галицкому, а из героев “Слова” Ярославу Осмомыслу и Всеволоду Большое Гнездо. Как доказал Г.К.Вагнер, возводимые ими постройки заключали в своем архитектурном образе собирательное значение, выражая идею единения и преемственности с киевским временем⁸⁶.

Думается, что заложенные в “Слове” критерии хронологического расчета, как и само поэтическое переживание исторической действительности, явно нехристианские. Однако и попытка приспособить в данном случае миф для воспроизведения схемы исторического процесса, а также для выявления смысла истории и их эстетической оценки представляется уже существенным отступлением от чистой мифологической культуры. Циклизм мифа не распространялся за пределы природы. В нашем же произведении природное уже существенно разведено с социальным, хотя между ними еще сохраняются определенные взаимосвязи и они во многом воспринимаются по сходным законам.

Историческое мышление автора выявляется через его отношение к Русской земле, которая выступает в произведении одним из центральных образов и которую справедливо называют “главным героем” “Слова о полку Игореве”⁸⁷.

В летописях, авторы которых принимали сложившиеся порядки раздробленности, после распада державы Ярослава Русью продолжали называть только юг страны, киевщину, которая противопоставляется другим землям и княжествам. Можно было бы ожидать, что автор, правдиво и точно отразивший обстановку своего времени, должен воспроизвести и эту черту геополитической реальности, ог-

раничив Русскую землю пределами Киевского и, быть может, Черниговского княжеств⁸⁸. Однако такая логика плохо согласуется с широтой устремлений, которой создатель “трудной песни” резко отличался от летописцев.

В годы, когда звучал вдохновенный поэтический пафос “Слова”, широкое понимание Руси продолжало существовать наряду с узким⁸⁹. Мы встречаем его там, где проявляли себя объединительные тенденции. Так уже Роман Галицкий и Всеволод Большое Гнездо претендовали называться властителями всея Руси. Даже привычное жителю юга понимание Русской земли как незначительного пространства, граничащего со Степью, на котором, собственно, и разворачиваются основные действия 1185 г., не означало сепаратного кругозора. Идея единения не была локально южнорусской, а призыв к сплочению был адресован ко всем князьям рюрикова дома.

В философии истории “Слова” заложена не узко местническая, а широкая общерусская идея единения. Призыв автора адресован тем землям, которые в последующем стали Русью Великой. Автор не замыкается только на южнорусских задачах. Он адресует горький поучительный пример княжествам, которые не страдали от нашествий, но которым вскоре пришлось пережить мощное вторжение татар, повторив участь разрозненной киевщины.

Учитывая историческую проницательность автора, не будем спешить с выводами об узком патриотизме заключенных в “Слове” идей и безоговорочно относить широкое понятие Русской земли в разряд исторических преданий XII столетия⁹⁰. Мы не можем сказать, что в этот исторический период патриотическая идеология получила повсеместно “локальный характер”⁹¹. Этот вывод был верным в отношении летописей (да и то не всех). Народный фольклор и былинный эпос, к которым по своему поэтическому настрою и ценностным установкам так близко “Слово”, продолжали оставаться общерусскими. Нашему памятнику была свой-

ственна забота о всех землях, включая и южную Русь, была свойственна и нашему памятнику.

Высокий идеал единения содержится в памятнике не в виде формальных лозунгов. Автор строит свое произведение так, что эмоционально-убедительно передается присущее ему чувство боли и тревоги. И это ощущение боли открывает единственный способ избавиться от нее — достичь обеспечивающего обороноспособность страны единства. Поскольку ни христианство, ни единство княжеского рода не устраняло усобиц, автор предлагает свой путь — достичь единения не на основе веры и династии, а объединиться по принципу принадлежности единой всем земли, земли-кормилицы, священного пространства погребенных в ней предков, нерушимые границы которой необходимо защищать не щадя ни сил, ни жизни.

К христианскому пласту в “Слове о полку Игореве” следует отнести отраженные автором реалии христианизировавшейся Руси (храмы Софии и Богородицы Пирогощи). С позиций христианина к некрещеным половцам прилагаются такие названия, как “дети бесовы”, “поганый половчине”, “поганья плъки”. Названия враждебных язычников погаными обычная черта древнерусской литературы. Возможен такой ход рассуждений, который объясняет поражение Игоря наказанием за преступление божьего знака — знамения*.

Обращает на себя внимание окружение, сопутствующее христианскому слою произведения. София упоминается одновременно с Дажбогом, другие христианские понятия пересекаются с дохристианскими пережиточными представлениями. Каков, к примеру, должен быть характер души,

* Неявную ориентацию автора на христианство иногда выводят из того, что поход приурочен к 23 апреля — дню небесного патрона Игоря. Это обстоятельство имело смысл для Игоря и летописцев. Автора не интересует число. Получается едва ли не наоборот — солярная судьба возобладала над христианскими надеждами.

если она характеризуется как вещая (“веща душа в дрзѣ теле” — о Всеславе Полоцком).

Все в “Слове” свидетельствует о том, что оно неоднородно со стороны заключенного в нем мировоззренческого содержания. Памятник отразил то переходное состояние древнерусской культуры, когда христианство в полном объеме еще не было освоено обществом.

Когда мифологические воззрения только начинали вытесняться христианством, сохраняя связь с общественным сознанием, миф, в изначальной своей общественной функции, умер, но на основе мифологических обломков возрос гениальный образец песенной, близкой к эпическому стилю поэзии. Хотя христианство и стало свершившимся фактом общественного значения, оно не перекроило мировосприятия целиком. Сложившаяся на образах мифа поэтика художественного творчества развивалась по своим законам, неподвластным эстетическим принципам христианства. Понять богатый образный строй и символику “Слова” мог только тот, кто не перестал (хотя бы в общих чертах) мыслить по-старому.

Непротиворечивое соединение в “Слове о полку Игореве” элементов язычества и христианства свидетельствует о существовании на Руси оригинального, глубоко национального по своему характеру направления мыслительной деятельности, следы которого позднее были вытеснены по мере утверждения в культуре греко-христианских мировоззренческих ориентаций. В самом же содержании “Слова о полку Игореве” свойственное христианским установкам отражение действительности и базирующиеся на них творческие принципы построения литературного произведения практически не получили применения. “Слово” по преимуществу произведение традиционное. В нем получили дальнейшее развитие архаические принципы художественно-эстетической культуры славян.

Мифологический пласт памятника вполне согласуется со сложившимися представлениями о мифокультуре. Есть все основания поставить вопрос о культурной преемственнос-

ти, который нередко подменяется тезисом о смене культур на рубеже I и II тыс. н.э.

Ослабленные, но типологически родственные “Слову” традиционные импульсы в осмыслении исторического бытия еще долго удерживались в древнерусской письменности. Существенное расхождение с официальной доктриной присутствует в некоторых произведениях при освещении темы татаро-монгольского завоевания.

Отличную от уже приводившейся трактовку событий дает “Повесть о разорении Рязани Батыем”. Она сохранилась в списках XVI в., но появление ее относят к более раннему времени. Содержание “Повести” лишено назидательных религиозных сентенций. В ней раскрывается зримая картина неравного противостояния столкнувшихся в противоборстве сил. Центром повествования является судьба страны, подвергнутой трагическим испытаниям. Здесь встречаются упоминания о вере и церквях, которые присутствуют в произведении как реалии действительности. Но не они являются главным предметом забот и рассуждений неизвестного автора, который был, безусловно, человеком православным, однако идеями православия, как будет показано ниже, он не проникся по существу⁹².

Лейтмотив произведения — возвеличивание мужества, стойкости и героизма защитников Русской земли. В “Повести” выражена идея жертвенного служения. Священная гибель оправдана даже в безвыходной ситуации, когда речь идет о защите Родины. В этом — надежда и залог будущей победы. Несмотря на боль и скорбь, которые были вызваны неведомым до того истреблением населения и опустошением, в “Повести” не содержится даже намек на покорность судьбе. Ничего подобного нет в рассматривавшихся выше летописных повестях, посвященных этой теме. Дело в том, что оценка сложившейся ситуации в них дается с точки зрения теории казней, а призыв к активному противоборству захватчикам идет вразрез требованию смирения перед промыслом.

В состав “Повести о разорении Рязани Батыем” включено описание подвигов Евпатия Коловрата. Эту часть “Повести” исследователи считают самостоятельным, восходящим к устной легендарной основе, произведением. Оно возникло не позднее XV в. и повествует об успешных действиях отряда Евпатия в тылу войск Батыея после падения Рязани. В “Повести” подчеркивается нравственное значение подвига обреченных на смерть людей, сознательно пошедших на гибель, хотя была возможность переждать грозу. В уста татарских мурз вложен уважительный отзыв о рязанцах: “Сии бо люди крылатыи, и не имеюще смерти: тако крепко и мужественно езда, бьяшесе един с тысящею, а два со тмою. Ни един от них может съехати жив с побоища”⁹³. Это важный в мировоззренческом плане текст, характеризующий взгляды составителя рязанского летописного цикла. Во-первых, здесь звучит эпический мотив богатырства. Во-вторых, выражен дохристианский взгляд, согласно которому доблестная смерть в бою предпочтительнее унижительного спасения. Кончина с оружием в руках являлась для язычника гарантией вечного блаженства в загробном мире. Остается добавить, что описание скорби по погибшим не соответствует православному чину. В “Повесть” включены плачи (“во псалмов и песней место”)⁹⁴. Они построены на мифологической символике светил и диалоге с умершими родичами, от которых ожидали покровительства. Здесь же находим восприятие смерти как сна и ритуальный дохристианский образ жертвенной чаши, который вторично встречается в “Похвале роду рязанских князей”. Позднее этот образ в живописи был воплощен Андреем Рублевым, который гениально соединил воинскую ритуальную символику с христианской идеей жертвенной любви.

“Повести о разорении Рязани Батыем” присущи черты эпического стиля, отразившего народное миропонимание. Главным его признаком считается воспевание подвига⁹⁵. Эпический герой всегда богатырь, олицетворяющий собой идеал ратного поведения. Обстановка, в которой он действу-

ет, так или иначе связана с обороной родной земли. С точки зрения эпического мировоззрения могущество страны обеспечивается богатырством. Появление сюжета о смерти эпического героя, по-видимому, связано с переосмыслением болезненного состояния общества, когда на Руси не осталось сил, способных выстоять перед натиском навалившегося врага. В описании чудес храбрости, которую проявляют воины Евпатия прежде чем пасть в неравной битве, звучит уверенность в том, что даже превосходящего по силам врага можно преодолеть.

Эпос и эпическая литература отразили историческое самосознание древнерусского, еще далеко не полностью христианизированного простонародья. В форме героического легендарного повествования высказаны близкие и понятные народной среде представления о соотношении коллективного и индивидуального начал в общественной жизни. Утверждалась высокая общественная значимость каждого отдельного, особенно выдающегося своими заслугами человека. В эпическом, то есть традиционном по типу, и родовом, по своему характеру, сознании личность не мыслится как абсолютно автономная единица. Богатыри, к примеру, олицетворяли собой весь народ, воплощая лучшие его качества. Их подвиги носят не личный, а общественный характер. Заметно отсутствие интереса к личной славе. Служение — это самопожертвование ради блага других. Как правило, оно мотивируется стремлением отвести угрозу от своей земли. В целом традиционное мировоззрение ориентирует на активное отношение к жизни.

Художественную эпическую условность автор “Повести” применил в отображении конкретной обстановки, сложившейся к середине XIII столетия. Этот его прием указывает на идейное пристрастие к архаике. Глубоко традиционное, а потому внецерковное, восходящее к родоплеменной эпохе мировоззрение прорывается сквозь христианскую фразеологию, которой наряду с древними понятиями пользуется автор. Двуслойность текста дает

основание считать сочинителя “Повести о разорении Рязани Батыем” двоевером.

К рязанским летописным записям о татарском нашествии примыкают сведения о новой месточтимой святыне — Николе Зарайском. Они восходят к отдельной “Повести о Николе Заразском”, возникшей в XIII в. Первоначальная основа произведения сильно изменена многочисленными переделками и вставками, осуществлявшимися вплоть до XVII в.

Согласно легендарной основе накануне вторжения татаро-монголов Никола переселяется из Корсуни в Рязанскую землю. С Николой связана антигреческая легенда о крещении Владимира, идеологически обосновывавшая автокефальность и политическую независимость Руси. Сначала Никола защищал христиан южной Руси. С переселением в рязанские пределы он призван исполнять ту же функцию в отношении населения княжества. В “Повести” говорится, что Николой посетил Бог землю людей своих, “не забы дело руку своею”⁹⁶. Не исключено, что “Повесть о Николе Заразском” возникла в обстановке тревожного ожидания, связанного с первыми известиями о могущественных полчищах татар. Еще не настал час скорби, еще никому не ведомы опустошительные последствия нашествия, еще можно возлагать надежды на всемогущего небесного покровителя.

Уже сама постановка вопроса о заступничестве исключает интерпретацию нашествия как казни. Идеиное звучание “Повести” поэтому резко дисгармонизирует с летописными откликами на вторжение степных орд. Характерно, что за всю историю иноземного владычества на Руси впервые после “Повести” идея заступничества зазвучала только с конца XIV—начала XV вв. Надежда на благорасположение высших сил появилась после первых побед над поработителями.

В описании некоторых чудес Никола действует не в традиционной для святого функции посредника между горним миром и миром дольным, а как всемогущее божество. Есть основания полагать, что истоки такой трактовки образа глубоко традиционны. Согласно пережиточным народным воз-

зрениям, отраженным фольклором, на Николу смотрели как на “русского Бога”. В иконописи его иногда изображали вместо одного из лиц Троицы. Существовало также поверье, согласно которому после смерти Господа миром должен править Никола⁹⁷.

Почитание любимого в народе небесного заступника очень близко напоминает полуязыческий богородицкий культ, введенный в XII в. ростовским еретиком Федорцом. Два века спустя тема покровительства в ортодоксальной письменности Московской Руси звучала уже совсем по-другому. С позиции теории казней давалось объяснение, что непосредственное участие в судьбах людских принимает сам Вседержитель, который попеременно изливает в мир то гнев, то милость. Рязанскому летописному циклу, в который входит “Повесть о Николѣ Заразском”, в принципе чужда идея божьей кары и восходящее к ней требование покорности и смирения божественному промыслу. Наоборот, в них вкладывается призыв к продолжению сопротивления, к жертвенному служению во имя родной земли.

В том же идейном ключе, что и рязанские “Повести”, написана “Повесть о житии Александра Невского”, созданная в первые десятилетия после утраты Русью самостоятельности. В этом памятнике в условиях иноземного порабощения прославлялась борьба с врагами страны. Блестящее отражение князем Александром происков европейских феодалов вселяло надежду, что и более сильный враг, каковым являлись татары, может быть побежден.

“Повесть” объединяет в себе черты воинской повести и биографии святого. В основу ее положены устные легендарные предания с ярко выраженными чертами эпического стиля. Героями выведены простые новгородцы, совершающие вместе с князем доблестные подвиги. Мотивировка событий в произведении реальна. Победа приписывается полководческому дару Александра и личной смелости его воинов.

На одном из этапов своего существования светская основа произведения подверглась переделке, насытившей

“Повесть” религиозными сентенциями. Согласно церковной версии малая новгородская дружина громит превосходящие силы противника с помощью ангелов (“полк божий на въздусе, пришедши на помощь Александрови”)⁹⁸. К воинскому портрету молодого новгородского князя добавлены христианские добродетели. Однако традиционного жителя так и не получилось. В “Повести” отсутствуют обязательные для житийного жанра описания чудес и детства.

По-видимому, мы имеем дело с церковной переработкой популярного в народе воинского сказания, добавившей к первоначальному тексту элементы ортодоксального мировоззрения. За вычетом их остается основа, идейное содержание которой выражено темой героизма, самопожертвования и деятельного вклада народа в борьбу за независимость страны. Подобные мотивы не встречаются в официальной церковной литературе того времени.

В качестве предисловия к “Повести о житии Александра Невского” всего в двух списках (XV и XVI вв.) дошло до нас “Слово о погибели Русской земли”. Это начало несохранившегося произведения о татаро-монгольском нашествии, которое появилось вскоре после падения русских княжеств. Судя по неведомому древнерусской книжности поэтическому проникновению действительностью, мировоззренческие позиции неизвестного автора в корне отличались от господствовавших в тот период в официальной литературе представлений. “Слово о погибели” представляет собой одновременно и плач, и похвалу родной земле в момент постигших ее испытаний. В нем резко проявляют себя черты воззрений, свойственных “Слову о полку Игореве” и более поздней “Задонщине”. Идеи этого небольшого, но емкого по мысли отрывка во многом созвучны “Повести о разорении Рязани Батыем” и “Повести о житии Александра Невского”.

В “Слове о погибели” создан величавый образ Русской земли, ее погубленной силы. Эта тема перекликается с летописным повествованием о гибели последних русских богатырей. В обоих звучит глубокая скорбь о своей стране,

которую некому защитить. Обращает на себя внимание эстетическая окрашенность восприятия трагедии. Гибель земли представлена как гибель красоты ее. В перечислении красот вера и церковь поставлены на последнее место. Не они занимают помыслы автора. Главная ценность для него — земля с ее месточтимыми природными святынями. Поэтическое описание красот родной природы вырастает едва ли не из пантеистического моления. В “Слове о погибели” перечисляются объекты глубоко традиционного пантеистического культа — озера, кладези, крутые холмы и дубравы. Так не свойственный православному трансцендентализму восторг перед величием и красотой тварного мира контрастирует с основной темой произведения, усиливая ощущение трагичности от нарушения привычного порядка бытия.

“Слову о погибели” чужд безысходный пессимизм. В нем заключается глубокая внутренняя вера в то, что загубленная красота родной земли должна возродиться. По извечному закону природы жизнь приходит на смену смерти. Похоже, автор считал, что и в обществе происходят перемены, подобные природной цикличности. Его идеал — сильная княжеская власть и единое государство, примером которого служил держава Владимира Мономаха. Судя по зачину, в несохранившейся части произведения надежды на возвращение политической независимости, видимо, должны были быть увязаны с единодержавием. Упоминание в тексте Ярослава Мудрого, Мономаха, Всеволода Большое Гнездо, то есть тех князей, при которых единством укреплялось могущество страны, являлось символом объединения княжеств и всех русских сил. Под надежной защитой Русская земля вернется к жизни, возродится ее красота, умножится слава. Власть временного смертного оцепенения отступит так же, как день приходит на смену ночи.

Неудивительно, что полный текст “Слова” не сохранился, а списки, содержащие вступление к нему, как и прочие тексты, отмеченные чертами эпического стиля, — единичны. Излагавшиеся в них идеи социальной активности и неде-

терминированности земного бытия надприродною силой не могли вызывать сочувствия у ортодоксально настроенных грамотников. Исследователям хорошо известно, как в процессе переписки из вновь составляемых сборников исключались произведения, содержавшие чужеродные в мировоззренческом и политическом отношении примеси.

В общем ряду текстов, дающих эпико-историческое осмысление борьбы с игом, особое место занимает “Задонщина”. Предполагают, что она была написана в 80-е гг. XIV в., хотя первоначального варианта этого, во многом основанного на традиционализме, памятника не сохранилось. Из шести дошедших списков преобладают тексты XVI–XVII вв., значительно исказившие древнейшую первооснову. Поэтому в изданиях памятника принято давать сводный, основанный на сопоставлении всех сохранившихся списков вариант. Но и в восстановленном виде авторский текст остается до конца не очищенным от позднейших редактур и вставок. Исследователи отмечают неоднократные перебои стиля. К этому следует добавить идейную чересполосицу, присутствующую в содержании. К ярким поэтическим образам фольклора добавлены рассуждения церковно-религиозного плана. Но даже несмотря на позднейшие напластования можно выделить целый ряд признаков, резко отличающих “Задонщину” от других произведений куликовского цикла.

В прославлении Донской победы четко выражена родовая идеология. Используя библейскую терминологию, автор битву 1380 г. представляет как столкновение двух народов, происходящих от рода Афета и рода Сима. В прочих произведениях поход Мамаю расценивался в плане противостояния вер. Здесь же действия Мамаю трактуются как выступление против земли и населяющего ее народа. Среди ценностей, которым угрожает опасность, вера (что показательно) не ставится на первый план. В произведении звучит тревога за судьбу страны в целом, в том числе и церкви.

В “Задонщине” содержится внецерковное истолкование причин победы. Дмитрию, как бы это не показалось парадоксальным с точки зрения господствовавшей тогда церковной идеологии, помогает природа, выступающая в роли благожелательного помощника: “Солце ему ясно на вьстоцы сияет и путь поведает”⁹⁹. Кроме этого, причисленные к лику святых предки — Владимир, Борис и Глеб “молитву воздают за сродники своя”¹⁰⁰. Родовой принцип покровительства соединен с дохристианской темой судьбы. В понимании автора удача наследственно закреплена за родом рюриковичей: “Братья и князи руские, гнездо есмя были великого князя Владимира Киевскаго. Не в обиде есми были по рождению ни соколу, ни ястребу, ни кречету, ни черному ворону, ни поганому сему Момаю”¹⁰¹. Такая постановка вопроса в корне противоположна принципам, сформулированным в теории казней божиих.

Сверхъестественное покровительство здесь не исключает, а, наоборот, предполагает личную удаль и смелость участников битвы. Дмитрий выступает против врага, чтобы славы себе добыть, упрочить честь мира сего. Князь в “Задонщине” предстает как наиболее достойный представитель своей земли, как раз в той роли, какую выполняли в эпосе богатыри. Княжеский образ с богатырским сближает также и то, что судьба им определена по рождению (ср.: “на роду написано”). При содействии благорасположенных к человеку сверхъестественных сил русское войско одерживает победу. Фаталистическая вера в судьбу и заступничество, гарантировавшее от действия “божьего батога”, нацеливала человека на активное отношение к жизни. Это оптимистическое (“действенное”) мировоззрение и нашло отражение в “Задонщине”.

С нехристианским отношением к действительности связаны архаичные по своему происхождению образы, многие из которых, как показали исследователи памятника, заимствованы из “Слова о полку Игореве”. В “Задонщине” присутствует мотив смертной чаши, плачи по погибшим, вос-

ходящая к мифологии символика природы. Добавим, что самому изложению, особенно в начальной, наименее подверженной переделкам, части произведения, придана форма песенной славы, возносимой в честь победы под звон гуслей. Представляется, что двоеверные воззрения, накладывавшие свой отпечаток на идейную жизнь средневековья, нашли какое-то отражение в рассмотренном сочинении.

Ситуация, в которой могли появиться “Задонщина”, “Повесть о разорении Рязани Батыем” и подобные им произведения, предполагает, что какая-то часть книжников была свободна от задогматизированного восприятия действительности и в своем творчестве не всегда следовала установкам восточнохристианского вероучения. В XIV в. этому способствовала атмосфера, порождавшая раннее еретичество, которое развивалось на основе двоеверия. Но и оно, в свою очередь, порождалось не вытесненным из сознания традиционализмом мировоззрения, традиционализмом, который не был стерт христианизацией и продолжал оказывать мощное влияние на идейную жизнь древних русичей.

В литературе, кроме уже названных сочинений, довольно безразличное отношение к судьбе греческой православной церкви отразила “Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.”. Гибель святынь и кощунства крестоносцев описываются беспристрастно, без тени негодования и осуждения. Когда в подобной ситуации оказалась Русь, летописцы сконцентрировали внимание не на событийной стороне дела, а на религиозно-нравственных выводах из случившегося.

Яркий пример восходящего к дохристианскому традиционализму вольномыслия дает “Хождение за три моря” Афанасия Никитина. Начнем с того, что тверскому купцу, путешественнику и писателю третьей четверти XV столетия, чужды представления религиозной исключительности. С любопытством познающего человека он вникал в обычаи и верования других народов. Его тезис — “а правая вера Бога единого знать, имя его призывая на всяком месте чисту”¹⁰² — отличает сходство монотеистических религий по принципу

единобожия. В трактовке единобожия Афанасий отступает от ортодоксальности, постоянно смешивая между собой лица Троицы. Он верит в могущественного и доброго Бога Русской земли, который хотя и выступает как судья, но не карает при жизни.

Некоторые высказывания Афанасия Никитина перекликаются с проблемами, которые резко обозначились в идейной жизни русского общества конца XIV столетия. Намаз он сравнивает с молением земле, зафиксированном, как известно, в учении стригольников. Призыв почитать Бога вне церкви (“на всяком месте чисту”) также восходит к учению еретиков, отвергавших институт церкви и развивавших пантеистический культ природных стихий. Требование очищения пространства для отправления ритуала совпадает с одним из пунктов учения греческого философа неоплатоника Плифона, который ставил данное требование в прямую связь с реорганизацией религиозного культа на основе разработанного им пантеистического вероучения.

Нет достаточных оснований говорить о прямой преемственности между идеями тверского мыслителя и новгородскими еретиками-стригольниками. Но какое-то созвучие неортодоксальным воззрениям, восходящим к синкретичной двоеверной, или, точнее сказать, традиционной, религиозности, несомненно имеется. По крайней мере, можно смело утверждать, что Афанасий Никитин придерживался представлений оппозиционных теории казней и не придерживался принципа религиозной исключительности православия, который последовательно проводился большинством идеологов древнерусской церкви.

Итак, круг литературных произведений, появившихся в XII—XV вв. и заключающих в себе черты традиционного мировоззрения и традиционной поэтики, очерчивается довольно четко. Основанием для выделения особой группы традиционных текстов служит общий для всех них набор признаков, таких как — признание дохристианских ценностей, следование родовой идеологии и присущие данным сочи-

нениям черты естественного и, как следствие, образно-поэтического, а не мистико-символического восприятия действительности.

Авторы эпико-исторических сочинений на каждое отдельное событие смотрели как на саморазумеющуюся данность (“случай”). В жизни они видели устойчивую форму существования, определенную постоянством цикличности. Природный принцип цикличности переносился на сферу социальной жизни и на осмысление истории. Поэтому на неудачи смотрели как на временное явление, как на нарушение привычного порядка, который неизбежно должен восстановиться. Сознание было постоянно нацелено на ожидание лучшего будущего, в том числе и после смерти. В этом — основа исторического оптимизма глубоко традиционного внецерковного средневекового мировоззрения.

Согласно рассмотренной мыслительной традиции смена конкретных исторических ситуаций детерминирована, она зависит от расположения неких высших, но необязательно надприродных сил. Движение событий — это цепь случайностей, которая складывается из сплетения отдельных судеб. Считалось, что жизнь каждого отдельного индивида определена судьбой (“долей”). Судьба, в свою очередь, определялась “случаем” — временем и обстоятельствами рождения, а также жизненными ситуациями, в которые попадал человек. На протяжении всего средневековья существовала довольно разветвленная сеть примет и предсказаний, через которые “случай” (каждая конкретная ситуация) получал истолкование. Вооружаясь иллюзорной уверенностью знания о будущем, человек подготавливал себя к предстоящим событиям. Накануне Куликовской битвы к гаданию на исход сражения прибегает сам Дмитрий Донской. В народе подобные способы приобщения к знаниям о будущем были распространены повсеместно. Вера в сверхъестественное покровительство, судьбу и приметы ориентировала на фаталистическое мировосприятие и активное деятельное участие в тех ситуациях, с которыми сталкивала жизнь.

В эпической оценке исторических событий отражена титаническая роль, выпавшая на долю народа (включая князя и дружину) в деле защиты своей страны. Идеал героя архаичен, в нем явственно проступают черты богатырства. Прославляется жертвенное служение ради блага земли и народа. Единство земли и рода скреплено могилами предков, защищать которые не щадя своей жизни считалось священной обязанностью каждого члена родового общества. Эпический богатырь олицетворял собой лучшие качества древнерусского воинства. Эпизация облика князей в литературе традиционного направления — результат общественного признания их заслуг перед Отечеством, свидетельство происходившего сближения различных социальных сил, которое наблюдалось в периоды возникновения общей для всех опасности.

Общественный строй, не знавший неравенства, в условиях которого князь являлся первым среди равных, в древнерусскую эпоху оставался в далеком прошлом. Эпический стиль возрождает воспоминание о старине, как желанном образце идеального социального устройства. Вместе с тем эпическое мироощущение воспринимает действительность такой, какая она есть. После Владимира Ясно Солнышко (Владимир Святославич, крестивший Русь в 988 г.) и Волха Всеславича (Всеслава Полоцкого, героя антихристианского выступления 1071 г.) в эпосе ни один из рюриковичей не был воспет как герой положительный. Былины рисуют натянутые отношения богатырей с властями, осложнявшиеся несправедливостью князей и их приближенных. Черты социальной неоднородности общества отражены сочинениями, авторы которых используют приемы фольклорной поэтики и симпатизируют идеалам равенства и справедливости, удерживавшимся в народе.

Мировоззренческая неоднозначность литературного наследия рассматриваемого периода отражает размежевание идейных сил в обществе. Большинство сохранившихся произведений выражают официальную точку зрения.

Написаны они с позиций финалистического провиденционализма. Оценка социальной жизни преимущественно сводится к выяснению ее религиозно-назидательного значения. Главным фактором, определяющим общественное развитие, объявляется нравственное совершенствование, которое должно осуществляться в соответствии с требованиями христианской морали. Пропагандируется такой тип отношений между личностью и обществом, в котором была заинтересована церковь в эпоху христианизации. Нормой для самовластной личности, судя по идеальным образцам из ортодоксально-религиозных сочинений, является христианское смирение и мученическая смерть за веру, которые открывают путь к личному спасению. Вырастающая на этой мировоззренческой основе позиция предполагает покорность божественной воле и терпение, из чего следует вывод о социальном и политическом непротивленчестве.

Как показало рассмотрение конкретных памятников, последовательно выдержать ортодоксальную направленность творчества древнерусским авторам не удалось. Слишком значительным оказался пласт апокрифической и традиционной книжности Древней Руси.

Произведения, дающие внецерковное осмысление действительности, немногочисленны. Их авторы наряду с христианскими понятиями пользуются традиционными приемами, типичными для народного эпоса. Они применяют архаические по своему происхождению образы и символы, близкие и понятные неохваченному ортодоксальным официозом простонародью, не утратившему после введения христианства традиционализма в быту, верованиях и представлениях. Мировоззрение представителей светской, пронизанной традиционализмом книжности, можно охарактеризовать как двоеверное. Двоеверие в XII–XV вв. сочетало в себе поверхностное (большей частью внешнее) освоение основных положений православной религиозности с привычными, уходящими корнями в родо-племенную эпоху воззрениями.

Причастностью дохристианского идейного наследия во многом и объясняется то обстоятельство, что несмотря на трагичность эпохи данные произведения написаны с позиций жизнеутверждающего оптимистического мировосприятия, которое при осмыслении истории, не оставляло места безысходному пессимизму, даже в пору самых страшных потрясений.

ВНЕЛЕТОПИСНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ ТЕОРИИ КАЗНЕЙ БОЖИИХ И ОТНОШЕНИЕ К ЭСХАТОЛОГИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Древнерусская теория казней божиих, если учитывать масштабы ее проникновения в культуру, не может быть сведена только к взаимодействию “Откровения Мефодия Патарского” с летописанием. Тема небесной кары довольно интенсивно разрабатывалась в пришедших на Русь переводных апокрифах. Кто может поручиться — под влиянием каких конкретно переводных сочинений появились на свет те или иные рассуждения о явлении в мир “божьего батога”? Многие, древнерусские по своему происхождению, тексты (слова, поучения, послания, письма, летописные повести и т.д.) заключали в себе соответствующие историософские установки без ссылок на первоисточники. Допустимо ли в таком случае не считаться с тем, что параллельно им существовал довольно обширный блок апокрифических сочинений, в содержании которых присутствовала идея воздаяния за грехи? Значительный пласт такого рода произведений в древнерусской письменности дает все основания говорить о существовании мощного идейного фона, который создавал вполне определенный настрой общественного сознания, ориентируя его на осмысление событий в духе теории казней. Количество в переводной литературе текстов, создававших такого рода мировоззренческую установку, было весьма велико, особенно в период с XIV по XVII вв. Соответственно сама собой отпадала необходимость ссылок на какой-то конкретный источник, как это было еще в XII—XIII вв.

Конечно, не только апокрифы несли мысль о неизбежности божьего суда, начинающегося задолго до смерти человека. Идея прижизненного наказания за преступление заповедей заложена уже в изгнании Адама из рая. Этот исходный момент человеческой истории превращается Биб-

лей в судьбоносный принцип всех последующих поколений. Обреченность на тяжкую земную жизнь, болезни и страх смерти — все это становится наследственной карой в отношении потомков Адама и Евы. Многочисленными примерами суровых расправ над богоотступниками изобилует ветхозаветная часть Библии, апофеозом которых можно считать главы о всемирном потопе¹⁰³. Суровым и беспощадным судьей в отношении заблудшего человечества выступает Господь в “Откровении Иоанна Богослова”.

Примеры неканонического круга восходят к библейскому принципу божественной прижизненной казни. Они как бы иллюстрируют ветхозаветное правило, расцветивая его разнообразием жизненных ситуаций и живописными приемами литературного творчества.

Обратимся к конкретным примерам и начнем с апокрифических житий, ибо нравственно-назидательная направленность их в соединении с принципом божественной казни выражена наиболее ярким образом.

В “Георгиевом мучении”¹⁰⁴ создан образ святого воина, принимающего страдания за веру христианскую. Здесь повествуется о том, как на своем жизненном пути герой проходит множество испытаний и искушений и наперекор им сохраняет непоколебимую приверженность Богу. Жизненный подвиг Георгия, как, впрочем, и других персонажей апокрифических мучений, вознаграждается: за стойкость свою он получает чудесное покровительство, благодаря которому и выходит невредимым из самых суровых жизненных переделок. И наоборот, притеснители героя-мученика, выступающие одновременно хулителями христианства, подвергаются за свое нечестие и “поганство” божественной расправе. В “Георгиевом мучении” такого рода пример касается взаимоотношений героя с отцом, которого Георгий склоняет к принятию крещения. За то, что отец великомученика выказал себя непримиримым врагом христианства и с негодованием отверг предложение сына, Бог посылает на него тяжелую болезнь, после чего с помощью Георгия он обращает свое сердце к истине и исцеляется¹⁰⁵.

Акт крещения отца в “Георгиевом мучении” имеет глубоко символическое и назидательное значение: поновление водой и Духом здесь представлено средством избавления от мук. Промыслитель отводит от истинного христианина отмщающий меч и прикрывает его от невзгод незримым щитом. Эта мысль неоднократно усилена в сценах мученичества, где преданный Богу и претерпевающий страдания за веру воин христов не чувствует никаких физических страданий¹⁰⁶. Покровительство здесь присутствует в чудесных избавлениях от смерти, а образ казни воплощен в болезни.

Если сопоставить апокрифическое “Георгиево мучение” с летописной теорией казней, то общим для них будет мотив прижизненного возмездия за неверие. О непосредственном заимствовании отсюда в летописание говорить не приходится, однако и в смысле сближения времени бытования, и с точки зрения философско-мировоззренческой направленности оригинальное русское летописание и переводной апокриф оказываются произведениями родственными. Имея разную жанровую природу, они смыкались в общей идейной направленности, согласно и однонаправленно воздействуя на сознание средневекового русского читателя.

К произведениям того же идейного звучания и той же полемической направленности относятся “Мучение Ипатия” и “Мучение Ирины”. В первом — противник святого и гонитель христианства игемон оказывается убитым силою божьего гнева, а идольский храм разрушен¹⁰⁷. В другом произведении мучители Ирины, заставлявшие свою жертву поклониться языческим богам, по наущению Господню оказываются погубленными посланным на отмщение ангелом. Присутствующий на экзекуции народ видит твердость Ирины в вере, а после того как все воочию убеждаются, что Бог своих последователей хранит, а хулителей обрекает на погибель, начинается массовое крещение¹⁰⁸.

Все приведенные здесь примеры имеют одну и ту же установку — привести “в страх веры”. Одновременно, как и в “Георгиевом мучении”, проводится мысль о том, что твердому в вере не грозит никакая кара. Герои апокрифических

житий проявляют фантастическое безразличие к физическим страданиям. Художественными средствами, доведенными до уровня сказочной гиперболизации, апокрифические мучения подчеркивают, насколько полярна дистанция между верой и неверием и насколько разительны последствия неверия для человека. С одной стороны, абсолютная защищенность, отражающая (даже вопреки здоровой практической логике) самые изощренные смертельные муки, с другой — неминуемая гибель.

Впечатляющие и устрашающие воображение примеры божьего гнева встречаем в апокрифическом сказании о Мельхиседеке¹⁰⁹ и в “Мучении апостола Филиппа”¹¹⁰. В “Сказании об Успении Богородицы” из рукописного Торжественника XII в. также в духе теории казней повествуется об уничтожении иудеев огненной силой, которая посылается с небес возмездием за намерение их сжечь дом Марии. Восходящая к апокрифической основе поздняя народная легенда “Странствие Богородицы с двумя женками” рисует Марию в традиционном облике попечительницы рода человеческого, но как бы вопреки функциям заступницы Богоматерь сурово наказывает тех, кто работает в праздники¹¹¹. Принцип запрета на труд, поставленный в связь с наказанием за преступление запрета, восходит к апокрифической “Епистолии о неделе”. Все сюжеты памятника, выражающие его центральную идею, построены на угрозах беспощадной кары всякому, кто не будет чтить воскресенья, среды и пятницы. Здесь, пожалуй, ярче, чем в каком-либо другом памятнике, делается ставка на запугивание тех, кто не будет следовать заповедям “Епистолии” и рискнет приступить к работе в запрещенные дни. В качестве примеров наказания приводятся все классические составные божественной казни: голод, болезни, нашествия и т.д.¹¹².

Моральному оправданию утверждения, что даже самое тяжелое страдание справедливо (как посылаемое в наказание Богом), вполне могло служить апокрифическое “Евангелие Фомы”, где повествуется о жестокой мести Иисуса обидчикам¹¹³.

Еще один весьма любопытный ракурс теории казней высвечивают не вошедшие в канон, но весьма популярные в древнерусской письменности “Заветы двенадцати патриархов”. В завете Левия отмщение за проступок возложено на Бога, но тот же самый проступок, в связи с раскаянием патриарха в содеянной им жестокости, попадает под санкцию всепрощения. Имеется в виду апокрифический сюжет о том, как Левий свершил месть за сестру Дину. Он заповедует потомкам не повторять ошибок и призывает к милосердию. Здесь нетрудно заметить двойственность нравственного завета. Ведь призыв Левия противоречит самой логике изложения, поскольку мщение осуществляется по наущению ангела. Сначала Левий видит во сне церковь небесную и получает благословение на святительство, а затем ангел вручает ему копье для отмщения¹¹⁴. Казнь, таким образом, оказывается богоугодной, а сам Левий выступает орудием божьей кары.

Обращает на себя внимание совершенно недопустимое для христианской морали благословение священнослужителя на пролитие крови. Правда, позднее в русской истории мы встречаем аналогичный прецедент, когда иноки Пересвет и Ослябя отправляются Сергием Радонежским в войско Дмитрия Донского для священной, а следовательно, богоугодной войны с безбожными татарами. Они, по сути дела, являются посланниками на казнь “поганым”. Судя по “Сказанию о Мамаевом побоище”, Сергию открыто провидение (“милость, которую показал Бог” Русской земле). Он предсказывает победу Дмитрия, а иноки, выполняя волю божью, вместе с ангельским небесным воинством выступают славными воинами за все православное христианство¹¹⁵. Они ведь тоже ангелы, но ангелы во плоти — так мыслился иноческий чин в средневековье.

Заложенная в “Заветах двенадцати патриархов” двойственность была отмечена в свое время А.Смирновым, который проанализировал этот ветхозаветный апокрифический памятник и показал, что некоторая терпимость, проявляемая иудеями к язычникам, компенсируется верой в то,

что семя Хамово будет с неизбежностью истреблено самим Богом¹¹⁶. На Руси та же идея божественной расправы еще более ужесточена, а ревниво оберегаемый принцип религиозной исключительности не срабатывает, ибо с отмщением за грехи приходит оправдание торжества неверных.

Обнаженное заветом Левия противоречивое несоответствие основных нравственных принципов христианской морали логике неотвратимого небесного возмездия справедливо будет адресовать любому произведению, написанному с позиции теории казней. Вопреки евангельскому принципу любви, сострадания и всепрощения теория казней оправдывает самые страшные бедствия и страдания, порою непомерно возвышая врагов христианства — “поганых”, и одновременно выявляя нравственное падение. Как в Заветах, так и в летописях божий суд свершается руками человека. Послушные посредники-исполнители божественной воли приводят праведные приговоры в исполнение, а ужасающие страдания и разорения получают оправдание высшим предназначением, каковым является спасение заблудших.

Можно ли объяснить рассогласование ценностных установок внутри теории казней божиих? Думается, что да. На греческой почве, например, те же самые сцены довольно органично сливались с эсхатологическими ожиданиями второго пришествия¹¹⁷.

В “Вопросах Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе”, так же как и в “Откровении Мефодия Патарского”, весь набор знамений “последних времен” соответствовал тому, в чем являет себя миру “божий батог”¹¹⁸. Апокрифы эти отражали реальные события византийской действительности. В кризисной обстановке безысходности, как считают историки, порождалось мрачное, пессимистическое мировосприятие. Эсхатологические апокрифы рисуют картины страха и ужаса. Гнев божий соразмерен беззакониям, а те, кто творит их, обречены на скорую и неизбежную погибель.

Венцом потрясений “последних времен” “Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской” рисуют ги-

бель всего живого, вознесение праведников, очищение земли огнем, с последующим за судом обновлением земли и превращением ее в земное райское царство, предназначенное достойных Бога¹¹⁹.

Дополняя друг друга, апокрифы создают суммарный образ конца мира, разделяя время, примыкающее к пришествию и непосредственно момент пришествия.

Независимо от того, какую стадию “последних времен” описывают перечисленные здесь апокрифы, они объединены общей идеей оправдания смерти и страдания высшей целью существования, духовным обновлением мира, справедливым воздаянием при жизни и после смерти. В переводной апокрифической литературе принцип возмездия за проступки логически вытекает из эсхатологии. В некоторых случаях допускался предварительный частный суд, когда душе умершего определяется мера наказания, которую она должна нести до второго пришествия, восстания из мертвых, всеобщего суда и воздаяния. Таким образом, казнь божья начинается при жизни, продолжается в связи с мытарствами после смерти, что в сумме своей составляет так называемую малую эсхатологию¹²⁰.

Эсхатологические предсказания возбуждали умы греков, но иной смысл в эсхатологических апокрифах интересовал древнерусских книжников. В Древней Руси, за исключением короткого периода накануне 1492 г., божья кара во всех деталях соответствовала потрясениям “последних времен”, но от ожидаемого финала мировой истории неизменно отсекалась. На протяжении многих веков теория казней являлась ключом к истолкованию движущих сил отечественной истории.

Развитие представлений о конце мира на Руси в связи с распространением влияния на общество теории казней следует рассмотреть особо.

Укоренение в сознании апокалипсического мировоззрения само по себе еще не возбуждает ожидания скорого конца мира. Примером тому служит освоение древнерусскими книжниками Мефодия Патарского. Если возникновение

апокрифического “Откровения”, равно как и периоды наибольшего интереса к нему со стороны византийского общества, были вызваны непосредственными эсхатологическими чаяниями, то древнерусские летописцы XII–XIV вв. воспроизводили заложенный в произведении эсхатологический принцип в качестве постулата, к которому они относились с доверием, но реализацию которого соотносили с отдаленным будущим.

Сопоставляя выпавшие на долю страны бедствия с апокалипсическими знамениями апокрифа, наши книжники ни запустение времен половецких погромов, ни ужасающие последствия татарского разорения не поставили в связь с предзнаменованием грядущего светопреставления. Умонастроения русских читателей “Откровения” переменились только в конце XV столетия в связи с истечением в 1492 г. седьмого тысячелетия от сотворения мира¹²¹. Именно в это время получают самое широкое распространение списки “Откровения Мефодия Патарского”, а общие для этого апокрифа с “Видением Даниила” и “Житием Андрея Юродивого” эсхатологические предсказания расписываются русским автором по конкретным годам, ближайшим к 7000 г. от сотворения мира (или к 1492 г. от рождества Христова). За 1460–1492 годы¹²² в пасхальных таблицах 1470 год обозначен как начало царствования Антихриста. К 1487 г. приурочено царствование последнего царя¹²³.

Одно из “предзнаменований”, обозначенных в эсхатологической литературе в преддверии завершения седьмого тысячелетия, “сбылось” в 1453 г. Таким событием стал разгром Константинополя, воспринятый современниками как начало осуществления пророчеств “Откровения” и близких ему эсхатологических памятников (пророчеств Андрея Юродивого, например). В Никоновской летописи по данному поводу подытожено: все, что написано “Мефодием Патарским и Львом Премудрым, и знамения о граде сем совершися”. Далее летописью делается вывод, что если одно знамение исполнилось, следует ждать осуществления других.

Еще В.М.Истрин, сопоставляя текстологические наблюдения с фактами исторической обстановки эпохи, очень точно и четко резюмировал: ““Откровение” Мефодия в факте падения Византии получило сильный толчок к распространению”¹²⁴. Другими словами, близость конца мира на Руси ощутили в первую очередь календарно, а не по аналогии с символическими переосмыслениями бедственных событий собственной истории, как это практиковалось у греков.

Итак, совершенно определенно можно говорить о разном восприятии памятника в разное время, равно как и о несовпадении идейного резонанса, который вызывался “Откровением”, в общественно-политических условиях Византии и у нас на Руси. В связи в этом встает закономерный вопрос: почему само эсхатологическое сочинение переводной апокрифической литературы, настраивавшее греков на обостренные переживания скорой встречи с вечностью, до конца XV в. не вызывало у русского читателя сходных чувств и тем не менее было популярно и широко распространено по крайней мере с XII столетия? Чтобы ответить на этот вопрос, надо хотя бы вкратце восстановить предысторию эсхатологических представлений в связи с конкретными именами и письменными памятниками Древней Руси.

Переживания скорой кончины мира вовсе не занимали первых отечественных интерпретаторов Мефодия Патарского. Ведь такие знамения эсхатологической развязки из “Откровения”, как смена властителей, воцарение Антихриста и тому подобные сказания, не попали на страницы летописей, содержащих извлечения из Мефодия. Другими словами, из эсхатологического сочинения не была взята именно эсхатология. Единственный воспроизведенный летописью мотив — это апокрифический мотив бедствий, связанных с появлением нечистых (т.е. языческих) народов; составной частью его является описание последующих побед над ними царства Греческого. По сути, он означает, что торжество врагов-язычников временное, а победа христианства неизбежна. Именно эта идея в первую очередь при-

влекала интерес древнерусских интерпретаторов Мефодия. Летописные измаильтяне не апокалипсический (в отличие от греческих первоисточников) народ. Они представлены только как гонители христианства. Эсхатологический постулат, увязывающий появление народов с концом мира, вводится в летопись, но присутствует там довольно формально. Эсхатологизм составители летописи относили в далекое будущее, ибо ожидание кончины мира “мало еще могло пугать воображение именно в силу своей отдаленности”¹²⁵.

Едва ли не впервые в древнерусской литературе мысль об ожидаемой скорой встрече с вечностью прозвучала в домонгольском “Слове о небесных силах”, приписываемом то Кириллу Туровскому, то Авраамию Смоленскому. Здесь говорится о приближающемся истечении семи тысяч лет. К этому времени число сверженных с небес ангелов, согласно “Слову”, должно пополниться душами умерших за это время праведников. После того как завершится этот “обмен”, настанет время суда (идея заимствована из “Жития Андрея Юродивого”)¹²⁶.

Эсхатологические ожидания нашли отражение в творчестве Епифания Премудрого*. В созданном им “Житии Сергия Радонежского” говорится, что светильник сей воссиял на скончании седьмой тысячи лет. То же самое говорится и о Стефане Пермском¹²⁷. Митрополит Фотий, занимавший кафедру с 1410 по 1431 г., называет свое время “последним”.

Приближение 1492 г., как отмечено выше, сказалось самым непосредственным образом на распространении эсхатологических сочинений. Для того чтобы убедиться, насколько разительны были перемены по сравнению с предшествующими столетиями, приведем только один весьма красноречивый пример, указывающий на кардинальное из-

* Епифаний Премудрый (вторая половина XIV—первая четверть XV в.) — крупный писатель Древней Руси. Автор житий, слов и некоторых других произведений, из которых наиболее известны “Житие Стефана Пермского” и “Житие Сергия Радонежского”.

менение переводной и редакторской деятельности в этот период. Новые редакции известных прежде памятников отразили резкое колебание общественного сознания в сторону переживания наступления “последних времен”.

В составе “Успенского сборника XII–XIII вв.” древнерусский читатель получил “Видение Исая”, в котором говорится о вознесении пророка на седьмое небо. Подробно описаны силы всех небес и посмертные судьбы умерших. Присутствующая в произведении идея преображения Господня служит утверждению христианского принципа воплощения Бога. В сербском списке XV в. открывается совершенно новая идейно-мировоззренческая тональность, привнесенная согласно духу времени в прежнюю сюжетную апокрифическую основу. Общим остается только описание строения небес. Исая, согласно сербской рукописи, узнает от Господа тайну мироздания, которая в деталях совпадает с пророчествами о “последних временах”, заимствованными у Мефодия Патарского и из легенды о последнем царе-победителе¹²⁸. Указанный памятник — сербский, а не русский, но если мы учтем его датировку и привнесение в текст заимствования из более ранних эсхатологических источников, то можем себе представить, насколько разительными были перемены в христианском славянском мире, происходившие во второй половине XV в.

Новый всплеск интереса к эсхатологии, к “Откровению Мефодия Патарского” и памятникам этого круга происходит в XVII–XVIII вв. в связи с распространением старообрядчества. Раскольники пользовались эсхатологическими образами апокрифов для доказательства осуществившегося уже прихода в мир Антихриста. На этом этапе развития эсхатологической идеи календарная основа ее сама собой отпала, а образ “последних времен” очерчивался с помощью традиционного набора эсхатологических предсказаний (смуты, неурядицы, осквернение святынь, нечестивые цари, пришествие Антихриста)¹²⁹.

На этом можно было бы завершить краткий экскурс в историю древнерусской эсхатологии и подвести итог наблюдениям за воздействием апокрифического “Откровения” на древнерусскую мысль. И все-таки для полноты картины хочется остановиться еще на одном идейном импульсе, сообщенном сочинением Мефодия Патарского вскоре после несостоявшегося светопреставления 1492 г.

Не без влияния Мефодия Патарского возникла оригинальная историсофская концепция, изложенная в “Послании” псковского старца Филофея¹³⁰ великому князю Василию III. В этом памятнике русской мысли дано теоретическое обоснование международного положения Руси, ставшей после завоевания турками Византийской империи крупнейшей христианской державой.

“Послание” Филофея, написанное между 1514 и 1521 гг. (т.е. в период, непосредственно примыкающий к пику эсхатологических ожиданий), совершенно очищено от всякой эсхатологии¹³¹, хотя и отгаливается от образов “Откровения Мефодия Патарского” и литературных источников апокалипсической тематики (“Книги пророка Даниила”, “Книга Ездры” и “Слово святого Ипполита об Антихристе”). Оно содержит популярную в средневековье идею смены мировых царств. В отличие от классической схемы четырех монархий Филофей располагает периодизацию мировой истории только по трем царствам, соотнося четвертое с царством Бога (т.е. эсхатологической вечностью): “Вся христианская царства снидошася в твое царство, посем чаем царства емуж нес конца”¹³².

Идея Филофея “Москва — третий Рим” отражала притязания на византийское наследство. Если говорить о происхождении этой идеи, то следует в качестве источника указать на “Откровение Мефодия Патарского”, принесшего с собой на Русь образ вечного царства, образ, который в самом памятнике до поры оставался незамеченным, так сказать, не востребованным русскими грамотниками¹³³.

Целую палитру идей нес в себе этот апокрифический памятник. Но заглохла острота конфликта с язычеством, от-

пала угроза завоевания страны языческими народами, а несостоявшееся пришествие Христа охладило эсхатологические ожидания (конец мировой истории снова переносился на неопределенное будущее); вот тогда-то и зазвучала идея вечного царства, не привлекавшая внимания умов в иных исторических обстоятельствах.

Не оправдавшиеся ожидания в связи с концом седьмого тысячелетия не отменили эсхатологии как таковой. “Откровение” явилось тем памятником, который давал объяснение (пусть задним числом) падению Византии — несостоявшемуся вечному Греческому царству. В ходе мировой истории произошел существенный поворот, и русская мысль тут же откликнулась, дав свое осмысление перемен. Русь, заявив, что третий Рим вечен, а четвертому не бывать, впервые в лице Филофея поставила вопрос о первенствующем положении своем, которое рассчитывала удержать до скончания мира¹³⁴. По образцу апокрифических календарных сказаний мыслитель предполагал вручение вечного российского христианского царства непосредственно попечительству Бога.

В итоговом выводе фундаментального труда, посвященного судьбе “Откровения Мефодия Патарского” в древнерусской литературе, В.М.Истрин делает заключение о двух периодах древнерусской биографии памятника: “Если в древнее время (до XV века — *В.М.*) при малом сравнительно интересе к эсхатологическим сказаниям, удовлетворявшемся к тому же другими памятниками и помимо “Откровения”, последним пользовались как исторической статьей — теперь (т.е. с конца XV в. — *В.М.*) начинает интересоваться соответственно с общим течением мысли именно эта эсхатологическая сторона памятника. Она поэтому и подверглась наибольшему распространению, тогда как историческая часть сократилась. Сама замена исторической части библейско-апокрифическими сказаниями (это о пространной интерполированной русской редакции — *В.М.*) может указывать на духовную среду, из которой вышла интерполированная редакция. На пробуждение эсхатологических сказаний, при-

урочивавших конец мира к концу XV в., ясно указывают замечания о последних царях... распределенные по годам... кончая 1492 г.”¹³⁵.

Спектр идейного влияния эсхатологического апокрифа на древнерусскую культуру, как мы стремились показать, все-таки несколько более обширный. Чисто исторический материал отсюда переносился только в Хронографы¹³⁶. В раннем летописании мы узнаем, конечно, пересказы тех или иных сюжетов апокрифа или прямое его цитирование. Но не только исторические сведения сами по себе интересовали древнерусских книжников. **Интерес к истории на Руси соединялся с поисками ее смысла.** По крайней мере, в исторической канве постоянно вычленяется нравственно-назидательное значение событий. Соотношение исторического и легендарно-пророческого в процессе восприятия памятника древнерусскими книжниками было подвижным. Книжника интересовала не столько чистая фактография событий прошлого, сколько их логика. По этой причине методология апокрифического памятника нашла отражение в философии истории, разрабатываемой древнерусскими мыслителями.

В домосковской Руси “Откровение” оказалось в стороне от проблемы “последних времен” только в силу того, что сама эта проблема отечественной мыслью была поставлена позже. Зато вместе с растиражированными историческими местами из апокрифа в нашу книжность входили другие идеи, разнообразие которых характеризует подлинное богатство содержания апокрифического памятника. Поэтому, бесспорно, прав В.М.Истрин, когда он утверждает, что “Откровение” в своей истории “отражает различные движения в политической и умственной жизни различных народов — византийцев, западноевропейцев и славян. Каждый народ в разное время различно смотрел на него и то проявлял к нему интерес, то опять равнодушно проходил мимо него. Но стоило лишь измениться обстоятельствам, как опять имя Мефодия выступало на сцену и носящее его имя произведение

читалось и переписывалось, одного утешая в скорби, другого утверждая в уверенности близкого конца мира¹³⁷.

Всякая религиозная идея имеет свой назидательный смысл. Думается, можно ставить вопрос и о возможном религиозно-учительном назначении теории казней, и говорить о приспособлении ее древнерусскими идеологами христианства к определенному воздействию на общественное сознание. Исторические примеры божественной мести вероотступникам, учитывая психологические особенности религиозного мировосприятия, могли оказывать большое эмоциональное воздействие на человека, побуждая его к размышлению над выбором собственных поступков. В исследовательской литературе отмечалось, что картина Страшного суда призвана была запугивать воображение¹³⁸. Насколько же сильнее должны были действовать соответствующим образом откомментированные примеры прижизненного воздаяния вероотступникам! В условиях новообращенной Руси конкретные, живые, находящиеся на слуху и на памяти события выглядели достаточно убедительно и могли пробуждать у вчерашнего язычника мысль о неизбежности воздаяния.

Задачи учительного назначения теории казней не вполне согласуются с краеугольными доктринальными основами христианства. К примеру, вызываемое наказанием чувство религиозного страха чуждо такой стороне духовной жизни православного христианина, как живое переживание безграничной любви к ближнему и всепрощение. Ради утверждения в сознании неизбежности наказания за совершение смертных грехов забвению придается идея милосердия¹³⁹.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОЛИ ВЛАСТЕЙ В ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЯХ

Философско-историческое осмысление действительности заключают в себе те сюжеты древнерусской литературы, в которых дается обоснование существующему общественному устройству, формулируется оценка внутривластного состояния страны, излагаются взгляды на характер светской и духовной властей, вырабатываются принципы отношений между священством и царством.

Встречаются различные толкования этих вопросов.

С позиций теологического мировосприятия, раздваивавшего мир и выделявшего в универсуме область быстротекущего переменчивого бытия и область вечных и неизменных идеальных сущностей, в земном стремились усмотреть отражение небесного. В русских переводах Иоанна Дамаскина и Иоанна экзарха Болгарского порядок и соразмерность, наблюдаемые в природе и обществе, приписывались мудрости Творца. В них усматривалось некое подобие небесному устройению. Сформулированный в Св. Писании принцип иерархии имел одновременно и религиозный, и социальный смысл. В произведениях русской средневековой письменности данная установка реализовывалась при разграничении авторами древнерусских текстов различных социальных групп, над которыми возвышался князь.

Часто князя как бы олицетворяли страну и ее население, им приписывались заслуги, достигнутые усилиями подданных (князь “пошел”, “взял”, “победил” и т.д.). При описании претворения воли князя в лучшем случае упоминаются его приближенные из числа феодальной знати или дружины. Прочие сословия выступают в виде обезличенной массы — владимирцы, псковичи, новгородцы. Лишь в редких случаях представители из народа называются в источ-

никах по именам. В описании Липецкой битвы 1216 г. Новгородская первая летопись называет Дмитра-псковитина, Антонина-котельника, Ивана Прибышинича-ткача. В описании осады Москвы Тохтамышем в летописании упомянут суконник Адам, сразивший стрелой “некоего князя ордынского”. Можно предположить, что подобные прорывы наблюдаются там, где к летописанию были причастны выходцы из демократических слоев.

В официальной литературе преобладает обобщенно-обезличенное восприятие народа, типичным примером которого является перечисление потерь в “Сказании о Мамаевом побоище”, описание боевых действий в “Повести о Куликовской битве”, владычном летописании и памятниках агиографии.

Князь рассматривался как полновластный властитель своей страны. Княжеское слово — закон. Его отношения с подданными чем-то напоминают небесное единоначалие. Более того, считалось, что действиями земного властителя руководит промысел. С одной стороны, идеологи древнерусской церкви утверждали авторитет светской власти, с другой — создавали образ идеального правителя. В произведениях XIII—XV вв. неоднократно подчеркивалось, что Бог благоволит христоролюбивому князю, а недостойного карает, от чего страдает и вверенная ему земля.

В литературе периода монгольского завоевания сформулирован принцип божественного происхождения власти, обладание которой не может осуществляться по человеческому само хотению вопреки божественному волеизъявлению. Новгородская первая летопись под 1217 г. повествует о вероломном убийстве Глебом Владимировичем и его братом Константином шести рязанских князей. Действия братьев осуждаются не с позиций христианской морали. Содержащаяся в летописной статье критика более глубока. По мысли автора корыстные замыслы Глеба и Константина противоречат промыслу Вседержителя: “И не веси окаяние божия смотрения: дасть власть ему же хоцеть, поставляеть цесаря и князя вышний”¹⁴⁰.

В XIV–XV вв. действием промысла объяснялись все исторические события, в том числе и принятие власти, с которой связывались политические, военные и прочие мероприятия в стране. Характерна в этом смысле теоретическая установка, содержащаяся в “Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича”, составленного не ранее середины XV века. Согласно этому произведению, помещенному в летописных сводах под 1389 г. в связи с известием о смерти героя Куликовской битвы, о московском князе говорится, что он “Богом дарованную прием власть и с Богом все творя велие царство створи и настолие земли Руской яви”¹⁴¹. Взгляд на природу и назначение власти целиком базируется на концептуальных установках теории казней божиих.

Божественное избранничество князя на общественное служение можно рассматривать как частный принцип божественного избранничества, детально разработанный в житийной литературе. Принятие бремени власти, равно как и подвижническая жизнь святых угодников, от рождения и до смерти ставятся в прямую зависимость от божественного замысла. Провиденциалистское объяснение княжения, как обязанности предуготованной свыше, предполагает священный авторитет власти. Однако вопрос не ставится так, что святостью и непогрешимостью обладает любой властитель. Древнерусские апологеты светской власти считали, что каждый князь должен оправдать свое предназначение приверженностью к христианским добродетелям. В религиозно-назидательных отступлениях летописных статей подчеркивалась связь между судьбой страны и нравственным обликом ее правителя. Произведения куликовского цикла отразили стремление некоторых авторов создать на примере Дмитрия Донского образ идеального князя. Ратные успехи и политический авторитет того или иного князя объяснялись тем, что Бог прославляет достойных.

Неудачи и бедствия, как уже говорилось, объяснялись действием божьего батога. Социальное звучание теории казней смыкалось с теоретико-богословскими принципами,

согласно которым всему в тварном мире уготовано свое определенное место, во всем господствует заложенный Творцом порядок. В соответствии с этим общественное устройство должно восприниматься как Богом данная реальность, отмеченная печатью божественной благодати и разумности. Поэтому и завоевание Руси в большинстве источников не было расценено как абсолютный социальный распад и дисгармония. В нарушении привычного течения дел видели определенным образом организованный порядок, что привело таких русских мыслителей как Серапион к оправданию бедствий и утрат, включая потерю политической самостоятельности страны. В представлении книжников русские князья оказались достойны выпавших на их долю испытаний. Они разделили единую со своими подданными участь. Все общество, о нравственном перерождении которого безуспешно заботилось духовенство, постигла суровая и справедливая, по мысли церковных писателей, кара.

Характерно, что и процесс дробления Руси на уделы, который предшествовал монгольскому завоеванию и явно шел вразрез с монархическими симпатиями православной идеологии, не вызывал тревоги в кругах церковных идеологов. Епископы, игумены и монахи-летописцы убежденно отставляли политические интересы того князя, на территории которого они жили. На изменение общественно-политической ситуации в стране смотрели как на предопределенность свыше. Призыв к объединению, содержащийся в таких памятниках как “Слово о полку Игореве” и летописный рассказ о гибели последних русских богатырей, являлся скорее исключением, чем правилом. Кроме того, процесс дробления, сопровождавшийся ослаблением светской власти и одновременным усилением церкви как единственной централизованной организации в условиях раздробленности, объективно подготавливал почву для последующего спора о священстве и царстве.

Вопрос о взаимоотношениях церкви и государства впервые встал тогда, когда русские князья осознали необходи-

мость выбора веры и крещения страны. Установленная Владимиром Крестителем десятина в пользу церкви, а также попытки введения автокефалии, связанные с именами Иллариона, Климента Смолятича и Федорца Владимирского, указывают на серьезные намерения светской власти полностью подчинить своей воле церковную организацию. Подобного рода тенденции были связаны с централизацией власти в руках князя и независимым активным внешнеполитическим курсом страны. Однако политические интересы Византии, поставившей кадры высших церковных иерархов, широкая организация монастырского образования на византийский манер, постепенное укрепление экономических и политических позиций духовенства — все это породило теократические устремления в среде церковных властей, а соответственно и идеологическое обоснование этих интересов. За свою многовековую историю церковь пережила состояние подчинения, союзничества, компромиссов и, наконец, прямой конфронтации с государственной властью. Начиная с подчинения нравственно-бытовой сферы жизни общества, церковь постоянно стремилась к расширению своего влияния. К концу XV в. со всей остротой встал вопрос — какая из двух сил в государстве является ведущей. Но открытому провозглашению тезиса о превосходстве священства над царством предшествовала подготовительная идеологическая работа.

В XIII—XV вв. в рамках теории казней разрабатывается идеология сильной церкви. Согласно образу идеального правителя, сформированного в соответствие с запросами духовной власти, светский властелин должен обладать такими главными качествами как послушание, смирение и глубокое уважение к церкви. Проведение данного принципа в жизнь должно было открыть неограниченные возможности контролирования деятельности властей, а затем и подчинения их интересам церкви. Распространяя свои взгляды через письменность, проповеди и личные наставления власть имущих, церковь стремилась к тому, чтобы князь отвечал

идеалу христианского монарха. Согласно собирательному идеальному образу властителя в древнерусской книжности светская власть должна была заботиться об утверждении правоверия, истреблять языческие пережитки и ереси. Деятельность в этом направлении государственного аппарата явно не удовлетворяла церковных идеологов, о чем свидетельствуют поучения иерархов князьям. Выдвигая такие задачи, церковь реально была вынуждена довольствоваться разделением функций, круг которых четко очерчивался светским и церковным законодательством.

Присутствовавшая в теории казней теократическая тенденция опережала время. Она свидетельствовала, что среди отдельных иерархов вызревали планы превращения государства во вспомогательный, всецело подчиненный контролю и воле духовенства аппарат.

Чтобы выработать в сознании правящего класса представления об угодном Богу и церкви служении, пропагандировались откомментированные соответствующим образом примеры мученической гибели русских князей в Орде, а также созданный в “Слове о житии” и памятниках куликовского цикла явно идеализированный образ московского князя Дмитрия. На смирение власть имущих была нацелена проповедь, развенчавшая “славу мира сего”. В религиозно-назидательных отступлениях теоретики божьего батога противопоставляли вечное — тленному, проходящему. Сила, которой обладает властелин, — земная слава, победы, почести и богатство обесценивались.

Выдвигавшееся в то время требование христианского благочестия и вручения себя попечительству промыслителя не могло вызвать симпатию государственных деятелей. Следование этой мировоззренческой установке лишало светские власти как самостоятельности, так и инициативы, столь необходимых в политических и военных мероприятиях. Сформулированный в религиозной литературе XIII—XV вв. идеал расходился с практикой. Ему не следовали ни Александр Невский, ни Даниил Галицкий, ни Дмитрий Донской, ни другие князья рассматриваемой эпохи.

В наиболее резкой форме идея превосходства духовной власти над светской сформулирована митрополитом Киприаном, находившимся в открытой вражде с Дмитрием Ивановичем. Великий московский князь сделал попытку своей волею поставить на митрополию Митяя и упорно не желал принимать поставленного на это место из Византии Киприана. В условиях борьбы за митрополичий стол и возникло послание, в котором резко осуждаются попытки светской власти по своему усмотрению распоряжаться делами церкви. Написанное в 1378 г. послание адресовано Сергию Радонежскому и Федору (племяннику Троицкого игумена, ставшего с 1390 г. ростовским епископом). Защищая свои права и сетуя на бесцеремонное выдворение митрополичей свиты из столицы, он обвиняет своих корреспондентов в малодушии и боязни княжеского гнева. По убеждению Киприана, боязнь власть придержащих может быть свойственна мирянам. Монахов же, которые отрешились от всего мирского, ни гнев, ни преследования со стороны властей не могут устроить.

В условиях столкновения интересов церкви и государства резкая критика князя, а также адресованный Сергию и Федору призыв выступить с критикой позиции, которую занимал Дмитрий, основывались на осознании превосходства духовенства над представителями государства. Аналогичную ситуацию предусматривал Трифоновский сборник XIV в. В интересах сильной и независимой от государства церкви в нем сформулировано требование обязательного церковного регулирования деятельности князей, тщательное контролирование соблюдения ими норм поведения. На духовенство возлагалась обязанность “непостыдну быти противу царем и князем и властителем непокоривым”. Отступивших от законов церковь призвана обличать, наставлять и направлять на путь истинный.

В литературе рассматриваемого периода имелись и иные высказывания. В “Житии Авраамия Смоленского” повествуется о том, как князь вершит суд по духовным делам, узур-

пируя юрисдикцию церкви. Факт нарушения церковных привилегий не вызывает негодования и осуждения у автора жития. Право князя вступаться в дела церкви обосновывает в своем послании Акиндин. Этих взглядов, очевидно, и придерживался Дмитрий, когда выдвигал кандидатуру Митяя в противовес Киприану. В противоположность такому мнению поддерживаемое Константинополем высшее духовенство ратовало за сильную церковь и стремилось установить контроль за деятельностью княжеской власти. Этим идеологическим задачам служила теория казней божиих.

Для произведений, стоявших вне ортодоксального круга, признаки социальной неоднородности общества не воспринимались по аналогии с небесной иерархией. В них чаще говорится о народе в целом, в чем проявляется архаичный социальный стереотип, возможно, восходящий к “золотой” дружинной эпохе. В таких произведениях, как “Житие Александра Невского”, рязанское предание о Евпатии Коловрате и “Задонщина”, наряду с чертами эпического стиля можно встретить такие сюжеты, где представители низших сословий поставлены в один ряд с выходцами из княжеско-боярской среды. Доблестно сражавшиеся за Русскую землю представители феодального сословия здесь предстают частью народа, вместе с которым они встают на защиту страны. Если эпический богатырь олицетворял собой лучшие качества всего народа, то эпизация облика князей в литературе отражала в идеализированном облике заслуги власти, в редкие моменты сближения верхов и низов общества перед лицом внешней угрозы. Немногочисленные эпические образы князей — Владимира Святославича да Волха Всеславича — ностальгическое воспоминание о патриархальной эпохе с ее порядками всеобщего равенства.

Если в центре внимания теории казней находилось религиозно-нравственное состояние древнерусского общества, то представители традиционной историософии, отталкиваясь от иных мировоззренческих установок, болезненно реагировали на бедствия страны, резко осуждая смуты, удельные неуряди-

цы и войны. Принимая близко к сердцу пагубные последствия их, идеологи патриархальной ориентации звали к деятельному участию в защите Русской земли и оздоровлению жизненных устоев в стране. В произведениях этого идейно-религиозного направления резко проявилось неприятие порядков (равно как и их идеологического оправдания), подрывающих единство страны и ее могущество.

Образцом властителя представлялся сильный и справедливый князь, который способен обеспечить целостность и независимость Русской земли. По этой причине “Слово о погибели” не признает факта раздробленности страны. Произведение проникнуто оптимистической верой в восстановление единой державы, образцом которого выступают наследники Владимира Святославича — Ярослав Мудрый, Владимир Мономах, Юрий Долгорукий.

На протяжении XII—XV веков для многих древнерусских авторов символом независимости являлся древнекиевский период истории. В целостности страны и в поддержке княжеского единовластия виделось безмянным сочинителям будущее Руси. Единство государственной власти и народа показало свою силу при Святославе и Владимире, а позже при Невском и Донском. Оно воспето в былинах и увековечено воинскими повестями и внецерковными эпическими сказаниями. В них отразилось такое восприятие действительности, которое в силу мировоззренческих причин было чуждо древнерусским писателям мистико-аскетического направления, толковавшим события с позиции теории казни божиих.

ИСТОРИОСОФИЯ ОПТИМИЗМА ИЛАРИОНА

Гармонизация тварного человечества с Богом была свойственна эпохе апологетов¹⁴². Аналогичные установки, видимо, имели место и в древнерусский период. По крайней мере, в “Притче о расслабленном” Кирилл Туровский утверждал неизбежность небесной кары (“... несть бо земля, могуща божию казнь переменить”), направляя свой полемический выпад в адрес тех, кто считает, что устрашение несовместимо с христианством.

Тут мы выходим еще на одну проблему — проблему идейного противоборства сторонников и противников теории казней. В спорах на эту тему вскрывается разное понимание взаимоотношений Бога и мира. В одном случае Господь представлен грозным и беспощадным судьей, в другом он видится как добрый попечитель, заботящийся и оберегающий свое создание.

Начнем с наиболее яркого и показательного материала, свидетельствующего о распространении в обществе недоверия к догмату воздаяния, а вместе с ним и к учению о божьей каре: “О, горе гадящим святых книги... сами ся лихо льстяще, да егде услышат о суде и муце то смеющися глаголють, дееши ли аз есмь добре всех человек, идеже вси человеци ту и аз ... наслаю точью добра века (!) ... кончавшую же ся року житья сего (!) посланный ангел иже изметь душу глаголя, кончася уже житие твое в веце семь, поиди уже в друкыя человеки”¹⁴³. Если верить процитированному источнику, то теории казней противопоставлялось восходящее к язычеству воззрение о перевоплощении душ.

Есть основания говорить не только о сдержанном, но и о принципиально неприемлемом отношении к теории казней божиих какой-то части древнерусских книжников. Мотив казни совершенно отсутствует в таком богатом идейным

содержанием памятнике, как “Изборник 1076 г.”. И наоборот, в нем вопреки теории казней утверждается, что выпавшие на долю человека невзгоды не могут служить средством принуждения к покаянию: “обычай несть богу егда съгрешаем не тыгда мстить грехом, нь терпить дая нам время покаянию”¹⁴⁴. Та же идея проводится в статьях, содержащих мотив милования грешников¹⁴⁵.

Наряду с широким распространением теории казней убеждение в возможном спасении еретиков, язычников и прочих грешников удерживалось в литературе, подрывая саму идею воздаяния и суда. Внесли свою лепту и апокрифы. В “Хождении Богородицы по мукам”, датируемом XII–XIII вв., если и не решается, то по крайней мере ставится вопрос о несовместимости наказаний с человеколюбивым обликом божества. Мария молит Бога о прощении грешников. Правда, в апокрифе речь идет лишь о временной передышке в муках грешников, зато в народных духовных стихах это ограничение преодолено. Весьма характерно в данном случае само развитие апокрифических идей, их сближение с умонастроениями народа.

О неприятии казней божиих заявил Иларион, но прежде чем перейти к примерам, необходимо рассмотреть историософию мыслителя, которая во всех отношениях оригинальна.

Мыслитель-митрополит историческое бытие своего отечества сопоставил с судьбами других народов, хотя всемирная история как таковая его мало интересовала. Вместо обычного для христианской историографии подключения национальной истории к истории человечества, начинающейся с описания творения, экскурсов в ветхозаветную, новозаветную и последующие обозримые эпохи, Иларион всецело сосредоточивается на причинах тех эпохальных изменений, которые переживала Русь в конце X – начале XI вв. Вместе с тем он обращает внимание на аналогичные примеры из жизни других народов, сопоставляя повторяющиеся в разных странах преобразования общественной и религиозной жизни. Благодаря такому приему выявляется общая тенденция мировой истории в связи с христианизацией.

Иларион стремится проникнуть в смысл и значение событий далекого прошлого славян и дать всестороннюю и глубокую оценку современной ему действительности. Но мысли философствующего писателя тесно в современности и она устремляется в будущее. Глубокая мировоззренческая убежденность, что в мире царствует благорасположенная к человечеству сила, дает основание оптимистической вере в великое предназначение, предуготованное его стране.

Несмотря на религиозную форму содержание дошедших до нас произведений далеко выходит за пределы собственно религиозных понятий, хотя и не порывает с ними, существует в этой характерной для своей эпохи оболочке. Как бы ни старались некоторые исследователи перевести творчество Илариона в план “чистого богословствования”, остается очевидным, что вся, за немногим исключением, содержательная наполненность его сочинений касается изложения историософских воззрений знаменитого Ярослава грамотника.

Глобальный ход истории сводится Иларионом к преемственному движению состояний, переживаемых народами. Выделено два периода — эпоха “идольского мрака” (в отношении иудеев соответствующий период назван эпохой “законна”) и время “благодати”, то есть христианства: “прежде закон, ти по томь бл[а]г[о]д[а]ть, прежде стень, ти по томь истина” (Л. 170 а)*.

В образной форме неизбежность наступления “благодатной” эпохи раскрывается с помощью библейской притчи о Сарре и Агари, судьба сыновей которых (первенца сына рабыни Измаила и свободного наследника Авраамова — Исаака) как бы знаменует неизбежную перемену в состоянии народов. Согласно притче Измаил олицетворяет собой минувшую эпоху рабства и заблуждения, а в судьбе Исаака ви-

* Здесь и далее тексты Илариона цитируются по древнейшему и наиболее сохранившемуся Синодальному списку № 591 с указанием листов в рукописи.

дится Илариону предвестие наступления времени, когда “будут наследовать” свободные.

Поставив в один ряд и почти уравнив “закон” и “идольскую лесть” (в противопоставлении ее “благодати”), Иларион тем не менее не ставит между ними знака равенства. “Закон” иудеев рассматривается как начальная веха в исторической жизни иудейского народа. В других “языках” этому периоду соответствует “мрак”, “сушь” и “лесть” — черты, которыми оценивается господство “во всех человецех” язычества: “по всей бо земли суша бе прежде, идольстей лесть языки одержашти” (Л. 174 б). Постепенно “источник благодатный”, под которым понимается христианство, “наполяет” всю землю, и народ за народом выходят на арену исторического развития: “сп[а]сение бл[а]го и щедро простирая на вся края земныя” (Л. 173 б). За этими рассуждениями теряется начальная точка исторического отсчета, определенная в христианском учении шестью днями творения и положившая начало “бытию сего мира”.

Приобщение к вере во Христа является для Илариона показателем исторической зрелости того или иного народа. По его представлению, каждая страна и населяющий ее “язык”, следуя свыше предначертанной очередности, в свое время минует порог перехода к “благодати”. Творец выступает в роли попечителя, который не дает погибнуть “творению своему” в “служении бесам”.

За рассуждениями Илариона скрыта глубокая идея непрерывности движения. Страны поочередно переходят из несовершенного прошлого в совершенное настоящее. Возцарение “благодати” в постепенно расширяющихся пределах, куда попадает Русь, порождает оптимистическую веру в будущее благополучие “новых народов”. Таким образом, в национальной истории отражается ход вселенских перемен.

Принцип предопределенности событий выражен в “Слове о законе и благодати” несколькими способами. Его можно вычленить там, где Иларион обращается к истолкованию событий. Христианизация, к примеру, сопровождается сле-

дующими пояснениями: “Бог... сътвори избавление людемь своим, яко не презре до конца твари своеа идольскимь мраком одержиме быти” (Л. 168 а). Или — “въсхоте и сп[а]сены и в разум истинный приведе” (Л. 181 а). “Слову” свойственны и такие мировоззренчески значимые выражения, как: “Богу тако изволиша”, “тя сотвори Господь благоверья твоего ради”, “благоизволи отец ваш небесный” и т.п. Одновременно провиденциальная установка передается с помощью особым образом организованной подачи материала. Так набор библейских пророчеств, с которыми соотносятся те или иные события земной истории, указывают на то, что должно быть. Весьма показательны, что только в плане параллелизма, а не прямой преемственности, события имеют для Илариона историософский смысл. Всем строим, всеми приемами подчеркивается, что история осуществляет свой ход через повторение уже бывшего согласно свыше предначертанному плану.

В исследовательской литературе обычно считается, что Иларион выстроил трехчастную схему исторического развития (“идольская лесть”, “закон”, “благодать”). И все-таки точнее было бы говорить о двучастности в восприятии древнерусским мыслителем исторической перспективы. Ведь иудейская история сопоставляется с двухчастной схемой (“идольское служение” — “закон”). Русь, как и многие другие народы, миновала этап Луны (“закона”). Период “идольского мрака” сопоставляется с господством “закона” лишь как два различных проявления заблуждения, противостоящих наступлению “благодатного крещения”. При ближайшем рассмотрении оказывается, что по отношению к “благодати” даже “идольский мрак” находится в положении более благоприятном, нежели “закон”. В “Слове” говорится о том, что приверженцы “закона” сами лишили себя возможности приобщения к вере во Христа и связанного с ней “обновления”.

Едва ли не намеренно повествование насыщается выдержками из Библии, подчеркивающими близорукость “богоизбранного” народа, который более всех других народов был

“почтен” Творцом, но в “гордыне” своей слеп оказался. Распяв “Бога истинного”, народ Израиля вместо пути спасения избрал путь погибели. Притчей о виноградаре и пророчествами Иларион показывает, как лучшие представители иудейского народа сами предрекли будущее своим единоплеменникам. Не им, которым явил себя Спаситель, но молодым языческим народам, по мысли идеолога древнерусского христианства, принадлежит будущее. Ведь представители “от язык” в лице волхвов поклонились Христу, тогда как иудеи искали его, чтобы убить. В содержание, таким образом, вводится объяснение — почему провидение благосклонно к “новым народам”, удостоенным “благодати” и почему ее Творец “утаил еси от премудрых и разумных и открыл еси младенцем” (Л. 175 б).

Суммируя рассмотренные здесь мысли и идеи, можно сказать, что Иларион дает религиозно-философское осмысление размежевания иудейства (как национально замкнутого образования, представители которого претендуют на исключительность) и христианства (как национально безразличной религиозной общности), доказывая исторически тупиковое состояние первого в сравнении со вторым. Автор предостерегает об опасности притязаний народов на превосходство. Попытки, подобные тем, которые делают приверженцы “закона”, губительны, ибо они отсекают народ от постепенного приобщения человечества к истине^{*}. Не случайно, видимо, прошлому молодых народов отдается предпочтение перед “ветхостью” “законной”: “Лепо бе бл[а]годати и истине на новы люди вьсиати. Не вливають бо по словеси г[о]с[под]ню вина новааго учения бл[а]г[од]а[т]ьна в мехы ветхы, обетшавши в иудестве. Аже ли то просядутся меси и вино пролеется. Не могше бо закона стена удержати, но многажды идолом поклонявшесе, како истинныа бл[а]г[од]а[т]и удержать учение. Не ново учение — новы мехы — новы языкы” (Л. 180 а).

^{*} Показательно, что при всем своем светлом мироощущении только в отношении иудеев оправдана божественная казнь — рассеяние.

Во второй, центральной, части “Слова” получает дальнейшее развитие тема противопоставления “новых” и “ветхих” народов, углубляются мотивы предопределенности исторического развития (см.: Л. 181 б-182 а). Национальная русская история в этой части соединяется автором с мировым историческим процессом, в рамках которого Русь, наряду с другими народами, переживает изменение своего исторического состояния: “вера бо бл[а]г[о]д[а]тьнаа по всеи земли простреся и до нашего языка рускааго доиде...” (Л. 180 б).

Как в отечественной истории, так и во всемирной Иларион выделяет два этапа — дохристианский и христианский, с которым соотносится обновление страны. Сквозной линией проходит сопоставление исторически значимых для Руси перемен с соответствующими преобразованиями в жизни других народов. Восхищение открытостью “новых народов” “благодатному учению” перерастает в проповедь всеобщего равенства и равноправия населения стран — “въ всех языцех сп[а]сение твое” (Л. 184 а). Эта мысль подкрепляется подборкой пророчеств о вселенском характере христианства. По сравнению с первой частью значительно усилено обоснование того, что “спасенного” учения удостоились язычники (см.: Л. 182 а), а в отношении “закона” даются более беспощадные оценки, чем в отношении “языческой лести”. Мыслитель следует намеченной в зачине цели развести иудейство и христианство и при всяком удобном случае подчеркивает, что между ними не осталось ничего общего.

Провозглашенная в “Слове” идея равенства допускает некоторые исключения. В конкретных жизненных обстоятельствах, как оказывается, принцип всеобщего равенства не дает основания для уравнивания без разбора всех национальных, религиозных и политических различий. Сохраняется неравенство исторического плана. Оно условно и преходяще — на смену рабству идет свобода, “закон” постепенно, но неизбежно сменяется “благодатью”.

Для Илариона-мыслителя, идеолога и политика, принимавшего самое деятельное участие в общественной и внеш-

неполитической жизни страны, важно было доказать и утвердить равноправие “молодого народа” (народа без прошлого, с точки зрения греков) с народами, богатыми своей культурой, такими как византийцы и римляне. В теории и практике этот принцип впервые провели в жизнь славянские первоучителя Кирилл и Мефодий. Из христианской теории равенства Иларион сделал полезный для Руси вывод: не притязая на первенство (что “погубило” иудеев), он поставил русский и другие “новые народы” в один ряд со старыми, богатыми христианской традицией и культурными достижениями. Современники Илариона завоевали это право силой оружия. Есть основание в таком развитии мысли видеть определенную антивизантийскую заостренность.

Чувство гордости за достигнутые родной страной успехи приписывается влиянию “благодати”. Оно настолько всеобъемлюще, что распространяется и на дохристианскую историю и в итоге выливается в историческое оправдание языческого прошлого Руси.

Исключение, которое делается для непознавших “спасенное учение” предков Владимира, нарушает общую тональность всего произведения, построенного на противопоставлении дохристианской истории периоду “благодати”. Если же принять во внимание успешные войны рюриковичей с Византией, то слава победам рода служит доказательству равенства Руси с Византией. Предки Владимира внесли свой вклад в утверждение могущества страны, так или иначе подготавливая почву для будущих преобразований. По мнению Илариона, тем самым они стали причастны великому делу Владимира.

Дохристианское прошлое страны подается Иларионом в нескольких значениях. По замыслу Похвалы, оно выступает также в качестве прообраза будущего могущества Руси, в которое со всей силой убежденности верит автор “Слова о законе и благодати”. В отечественной истории язычество выступает в том же значении, что и эпоха “закона” для христианства в целом. Таким образом, Иларион высказывает мысль о непрехо-

дующем значении прошлого вообще. Слава прошедших лет, соединенная с величием современных Илариону дней, внушает надежду и уверенность на новые достижения.

Сформулированная в двух начальных частях “Слова” мировоззренческая позиция подкреплена в Похвале примерами из жизни, которые во всей наглядности представляют историософские воззрения мыслителя. События мировой истории и их движущие силы объясняются через соотнесенность с деяниями близких и далеких предков. С одной стороны, история Руси рассматривается как часть истории человечества, с другой — как богатая собственными историческими событиями.

Вытекающее из возвеличивания дохристианского прошлого противопоставление Руси Византии в политическом плане доходит до религиозного противопоставления православия русских — православию греков. Иларион признает преемственность, но это признание не служит обоснованием единства восточнохристианского мира под эгидой Константинополя. В “Слове” не содержится ни единого намека на миссионерство, а участие греков в деле распространения новой веры сводится на нет. По мысли автора, всей своей историей русские доказали несостоятельность притязаний своих единоверцев-греков на первенствующее положение в православном мире. Иларион в буквальном смысле слова утверждает право русского и других “молодых народов” на восприятие “благодати”, которую пытались присвоить себе византийцы, пренебрежительно воспринимая христианизируемых ими в политических целях варваров. Славным прошлым Русь оправдывает предназначение стать “новыми мехами для нового вина”.

В своей концепции истории Иларион формулирует принцип “постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианской”¹⁴⁶.

Мыслителю свойственна широта исторического кругозора, определяя который он намного превзошел даже отца диалектики Гегеля. Распространение “благодати” на Русь не является для Илариона завершением мировой истории.

“Благодать” — это не предел, достигнутый в жизни того или иного народа, она — “слуга будущему веку”¹⁴⁷. “Нового учения благодатного” ждут новые народы и новые острова (см.: Л. 184 а-184 б).

Через описание распространения “благодати” раскрывается еще одна особенность мировоззрения Илариона. История подается в “Слове” как пространственное движение, которое как бы физически включает в себя новые народы и земли. Благодать и истина наполняют всю землю, покрывая ее подобно воде морской (см.: Л. 175 а). Утонченная философско-богословская идея здесь передается средствами конкретного, осязаемого пространственно-временного восприятия.

Выведенные в “Слове” божественный и земной планы онтологически резко не противопоставляются один другому. Они предельно сближены, почти взаимно проникают друг в друга¹⁴⁸. В итоге восприятие бытия органично, а историческое мироощущение лишено психологического надрыва, порождаемого нацеленностью на преодоление онтологического разрыва земного и небесного, временного и вечного. Ход истории ровен и надежен. Из осознания этой сверхъестественной надежности вырастает оптимистическая вера в грядущее. Вопреки христианской традиции грядущее не переносится в надприродный план вечности, в нем Иларион видит продолжение земной истории¹⁴⁹.

На всем обозримом пространстве отечественная история представляется Илариону все нарастающим накоплением удач и успехов. В мире, каким он представляется мыслителю, царит добро. Онтологический статус зла в его произведении вообще сведен на нет. Прошлое выступает не столько в виде зла, сколько являет собой несовершенство (см.: Л. 181 б-182 а). По мере неизбежного исторического развития менее совершенное состояние бытия сменяется более совершенным.

Исторические перемены изображены в движении образов и понятий, которыми обозначается время. Идеальное время для Руси — это время перемен, время Владимира и Ярослава. Оно в значительной мере подготовлено дедами-

предками. Соответственно предшествующее не уходит в небытие, оно органически вырастает в настоящее. Поэтому не будет преувеличением сказать, что Иларион первый в отечественной мысли выдвинул идею сквозной связи времен. В его модели времени прошлое и будущее как бы стянуты к настоящему. Эта модель чем-то напоминает вечно длящееся время мифологического сознания.

Представляется, что жизнеутверждающее мироощущение древнерусского мыслителя было вызвано по крайней мере двумя обстоятельствами — действительными успехами страны и осмыслением перемен, причины которого религиозно ориентированное сознание могло усматривать в силах надприродного порядка. Объяснение успехов страны покровительством Бога могло предназначаться и для укрепления веры вновь обращенных (ср.: “кто не поклонится величию славы его?”). Так могла оформиться идея о связи достигнутых страной успехов с христианизацией ее.

Очевидно, этим обстоятельством обуславливается то, что в сочинении киевского первосвященника четко проступают следы адоптионизма, то есть такой позиции в объяснении действительности, согласно которой Богом даруется божественное усыновление стране и людям, ее населяющим. Соответственно подразумевается и покровительство и, в итоге, спасение усыновленных. По мысли Илариона, такового усыновления удостоились все его соплеменники (см.:Л.181 б, 190 а)¹⁵⁰.

В произведениях Илариона практически повсеместно снимается тема суда и воздаяния. Формально она прозвучала лишь в “Исповедании веры” и вскользь промелькнула в “Молитве”^{*}. Но согласно преобладающему в этих произведениях идейному звучанию, крестившиеся имеют все основания надеяться на суд без кары и на помилование в этой жизни от напастей и казней: “помилуй ны призываа грешники в покаяние и на страшнемъ твоємъ суде деснааго сто-

^{*} Перу Илариона принадлежат три сочинения: “Слово о законе и благодати”, “Молитва”, “Исповедание веры”.

яния не отлучи нас, нъ бл[а]гословления праведныхъ причасти нас” (Л. 198 а). Как следствие, не развиты понятия греховности и воздаяния. Требование благих дел ограничивается чаще всего милостынею (Л. 189 б, 190 а, 194 б).

Крещение предполагает новые нормы поведения, но, как признает Иларион, в практике они отсутствовали (см.: Л. 175 а—176 а, 194 а—197 а). Однако оказывается, что и безнравственное состояние общества не может служить основанием для казни. В своем молитвенном обращении к Богу Иларион предостерегает Творца(!), что всякая угроза в отношении новообращенных опасна — “да не отпадут от веры нетвердии верою. Мало показни, а много помилуй” (Л. 198 б). В свете этих фактов становится понятно, почему при извлечении выдержек из Библии Иларион опускал ссылки, упоминавшие о божественной каре в отношении народов (см.: Л. 182 б—184 б). Многократно обращаясь к Псалтыри, он не приводит ни одного примера суда и наказания в отношении неверных и отступников, которыми изобилуют псалмы.

Разработанное в учении христианства понятие суда утрачивает в передаче Илариона свое прямое назначение. Надежда на попечительство в жизни вытесняет заботу о будущем суде: “не въниди в суд с рабы своими, мы людие твои” (Л. 196 а), “яко от тебе оещение есть, яко от тебе милость и много избавление, и души наши в руку твоею, и дыхание наше в воли твоеи” (Л. 197 а). Здесь присутствует мысль, что вследствие провиденционализма даже вина за проступки перелagается на Бога. На место требования покаяния ставится угроза отпадения верующих от Бога: “не тръпить наше естество дълго носити гнева твоего” (Л. 198 б). И добрые дела и спасение — все возлагается на Бога: “ч[е]л[ове]колюбче, ты бо еси г[оспод]ь вл[а]д[ы]ка и творецъ и в тебе есть власть или жити нам или умрети” (Л. 196 а), “терпе нас, направляя ны на истину твою” (Л. 197 б).

Переосмысление догмата о суде и воздаянии сильнее всего проявилось в “Молитве” Илариона, которая религиозную обстановку в стране рисует не столь парадно, как “Слово”. В молитвенном обращении Иларион печется не о жизни

будущего века, а о насущном, испрашивая необходимые жизненные блага для жителей страны. Предполагается, что наряду с божеством заступником должен выступать и умерший Владимир, содержащаяся в “Слове о законе и благодати” Похвала которому напоминает окличку умершего* родича о содействии его потомкам.

Обходя вопрос о будущем суде и воздаянии, древнерусский мыслитель рисует образ доброго, терпеливого к беззакониям и максимально приближенного к человеку Творца. Человеколюбивый Бог действует как заступник и попечитель и в этом своем проявлении мало чем отличается от древних славянских божеств-покровителей. Бог, по Илариону, призван быть источником милости: “Вси бо уклонихомся, ... несть от нас ни единого о н[е]б[е]сных тшашася ... Не сотвори нам ... по делам нашим ... но терпе на нас, и еще долго терпе” (Л. 197 а-б). Иларион отдавал себе отчет в том, что новообращенные люди не могут выполнить всех заповедей христианства: “Аще въздаси комуждо по делом, то кто спасется?” (Л. 197 а). И выход был один — уповать на милость и благорасположение Господа: “аще и добрых дел не имеем, но многыа ради м[и]л[о]сти твояе спаси ны ... Не остави нас, аще и еще блудим ... съгрешаемъ ти, ... не възгнущаися, аще и мало стадо...” (Л. 195 б).

Теория “казней божиих” ориентировала на мистико-аскетический идеал христианского благочестия. В этой религиозно-философской концепции подчеркивалось назначение Бога как грозного карающего судьбы. Образ Бога здесь вполне соответствовал ветхозаветному. В сочинениях митрополита содержатся прямо противоположные взгляды, чем у сторонников теории божьего батога. Строгому, бескомпромиссному и карающему даже за малые прегрешения (при жизни и после смерти) небесному судье противопоставлен Бог милующий: “И донеле же стоить мир не наводи на ны

* Языческий обряд обращения к умершему. В пережиточной форме существовал и после введения христианства.

напасти искушения, ни предаи нас в руки чуждых, да не прозоветься град твои град пленен и стадо твое пришельци в земли не своей, да не рекуть страны: кде есть б[ог] их. Не попущай на ны скорби и глада, и напрасныа смертии ... да не отпадуть от веры нетвердии верою. Малы показни, а много помилуи, малы язви, а милостивно исцели... продължи милость твою на людех твоих, ратныа прогоня, мир утверди ... вся помилуи, вся утеши, вся обрадуи..." (Л. 198 а-199 а). Настрой "Молитвы" созвучен "Слову", в котором присутствуют мотивы спасения всех принявших крещение, а это уже само по себе исключает для них божью кару в принципе.

Если теория казней требовала смирения, покорности, слез и страданий, которые призваны были стать необходимыми условиями спасения, то Иларион, напротив, провозглашал такую программу общественного развития и такой нравственный идеал, в которых не было места пессимизму, слепому смирению, крайней аскезе и религиозной неприимиримости к отступникам правоверия.

По всем пунктам у Илариона изложена точка зрения, противоположная тому, что говорится в связи с объяснением летописью бедствий 1096—1110 гг. Богу карающему Иларион противопоставляет доброе божество.

О первом митрополите из русских можно сказать, что он, безусловно, учитывал мощное влияние традиционализма на древнерусское общество, а отдельные, явно не вступающие в противоречие с православием элементы традиционализма были свойственны творчеству этого выдающегося древнерусского мыслителя. Конечно, сама постановка вопроса о присутствии в текстах церковного иерарха элементов дохристианского наследия парадоксальна. И тем не менее отдельные уступки дохристианской традиции в период смены вер вполне понятны и объяснимы. Речь, собственно, идет не о языческих симпатиях или прямом отступлении в язычество митрополита Илариона, а о тех сюжетах, где дохристианские идеи и образы сливались с христианскими на основе некой схожести их восприятия. Поэтому традициона-

лизм у идеологов русской церкви там, где он уловим, замаскирован. Он значительно менее явно выражен, чем традиционализм средневековой городской культуры, и уж совершенно незначителен в сравнении с традиционализмом сельской народной культуры.

Что же можно отнести в творчестве Илариона на счет влияния традиционализма? В первую очередь то, что Иларион единственный из высших представителей иерархии древнерусской церкви не занимал воинственную, резко обличительную позицию в отношении язычества. Более того, “идольский мрак” славянского язычества приближен к “истине” и “благодати” новой веры, тогда как обычно выше язычества ставился ветхозаветный “закон”. С точки зрения критического отношения к дохристианскому прошлому оценки “закона” беспощадны, тогда как “идольская лесь” представлена едва ли не заблуждениями детского возраста “молодого народа”. Языческое прошлое Руси Иларион не только не приравнивает к небытию, как того требовала христианская методология, но, напротив, с явным чувством гордости повествует он о языческих предках Владимира Крестителя, подчеркивая не противоположность по вере и делам, а возвеличивая единство рода по славе и благодати: “сий славный от славных рожься, благороден от бл[а]городных” (Л. 185 а).

Явно выражен родовой, сугубо традиционалистский принцип единства правящего рода: “похвалим... великаго кагана... вьнука старааго Игоря, с[ы]на же славнааго Святослава, иже в своа лета владычествующе мужьством же и храборьством прослуша в странах многах, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не в худе бо и неведоме земли владычстваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли” (Л.184 б-185 а). Оценивая историческую череду представителей рода рюриковичей, Иларион в Похвале, которая является идейно-смысловой и композиционной вершиной “Слова о законе и благодати”, даже формально, в качестве дани

церковной традиции, не противопоставляет князей “поганых” христианским властителям Руси. Владимир предстает достойным наследником славы и величия прародителей, преумножившим делами своими славу рода рюриковичей, который вне зависимости от идеологических оценок выступает как единое целое.

Христианизация как бы наложилась на родовой традиционализм, когда из предков выделена первая христианка Ольга, последователем которой стал ее внук Владимир, а затем и Ярослав (см.: Л. 191 б). Однако и здесь подчеркнута наследственность, и семейная христианская традиция представлена как традиция родовая. Таким образом, с одной стороны, мы видим как в творчестве Илариона бережно сохраняется родовой принцип историзма, а с другой стороны, мы видим как эта архаичная модель мировосприятия христианизруется. С точки зрения буквы вероучения (чисто фразеологически) это выглядит как христианство, но по сути, по духу своему это по-христиански перефразированный традиционализм.

Из других более мелких мет традиционализма следует отметить восприятие смерти как сна, в той части Похвалы, где он обращается к умершему Владимиру, призывая его восстать из гроба и порадоваться успехам христианизации (Л. 192 б). У Илариона, в данном случае, явное несогласование с христианским представлением о том, что тело по смерти разлучено с душой. Но именно такую связь предполагают сохранившиеся до XX века плачи по мертвым, оклички умерших и сопровождающий их ритуал на могилах предков, рассматривавшихся как жилище мертвых (заснувших) прародителей или вход в царство смерти (сна).

Венчает Похвалу Владимиру самая типичная, почти народная, окличка умершего (Л. 195 а). Иларион обращается к Владимиру, чтобы он выступал покровителем в делах своего сына Ярослава. Элементы родового культа в такого рода обращении налицо. Правда традиционная форма

оклички значительно христианизирована путем превращения родича-покровителя в посредника между человеком и Богом.

В традиционной культуре умерший предок непосредственно наделяется сверхъестественными свойствами покровителя. У Илариона от предка-покровителя зависит благорасположение Бога. В строго ортодоксальном смысле Владимир не мог выступать просителем за своих потомков, ибо к тому времени он еще не был канонизирован. Поэтому есть все основания говорить, что в новой христианской оболочке в “Слове о законе и благодати” продляли свою жизнь идеи и представления, восходящие к древним родовым культам. Более примечательно то, что давал им вторую жизнь идеолог древнерусского православия, являвшийся высшим должностным лицом отечественной церковной иерархии.

В завершение добавим, что в данном сюжете мы соприкасаемся с центральной смысловой идеей произведения, идеей заступничества, которая формулируется с позиции антиказни. Владимиру, равно как и его сродникам, Борису и Глебу, приписывается покровительство над всей Русской землей. Они как своеобразный оберег призваны предохранять от “всякоа рати и пленения”. Этой теме милования и заступничества специально посвящена “Молитва” Илариона, обширные примеры из которой приведены выше. Для нас здесь важно подчеркнуть, что подробно разработанные и широко популярные на Руси взгляды — назовем их теорией антиказни — напрямую увязываются с переработкой традиционных идей.

Опасения насчет благотворного воздействия аргументов “божьего батога” на умонастроении верующих высказывались даже в кругах книжников, не отвергавших теорию казни. При этом исходили из того, что казнь при жизни может быть расценена как жестокость Творца и повлечь отпадение от православия нетвердых в вере. С другой стороны, среди смертных нет ни одного человека абсолютно безгрешного, а поэтому никто не гарантирован от воздаяния. Как бы сум-

мируя все эти умонастроения, компромиссный вариант предлагала “Пчела”*: “Но не надо всеми сде бог мечь творить, дабы не отчаял въскрешения и отложил суд яко все zde дающий суд”¹⁵¹.

* Пчела — под таким названием в древнерусской книжности были распространены переводные сборники изречений апокрифического характера, появившиеся в XII–XIII вв.

НЕБЕСНЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ

(культ святых и оптимистическое восприятие действительности)

Непопулярность теории казней, с одной стороны, и аполлогию этой теории — с другой, отразила литературная судьба “Жития Бориса и Глеба”. Один и тот же религиозный культ породил две противоположные концептуально-мировоззренческие трактовки, изложенные соответственно в “Сказании” и “Чтении” о святых русских князьях. Идеи-ные несоответствия “Чтения о Борисе и Глебе” и “Сказания” отражают размежевание интеллектуальных сил древнерусского общества по различным идейным направлениям. Оба произведения появились во второй половине XI—начале XII вв. и запечатлели в своем содержании все особенности мировоззренческой ситуации эпохи.

“Чтение о Борисе и Глебе” написано в классическом агиографическом стиле. Характеристики князей трафаретны: это “образцовые святые, стремящиеся чуть ли не с рождения к мученичеству”¹⁵². Сюжетная линия подчинена одной морально-назидательной идее — смирения и послушания. Мученическая гибель князей приравнивается к подвигу Иова и Лазаря. По мысли автора “Чтения”, русские князья, как и библейские герои, — божественные избранники на мученичество, а избранничество предполагает терпение. Терпение проповедуется как высший моральный принцип, как средство спасения. Общеморальный принцип угодного Богу смирения в преломлении к социальной действительности выливается в проповедь повиновения, на которую как на одну из своих основ опирается феодальная идея иерархичности: “ни паки смею противитися старейшему брату,

егда како суда Божия не убежю...”¹⁵³; “Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стежаста святая к старейшу брату”¹⁵⁴.

“Чтение” убеждает в недопустимости сопротивления божественной воле и божественным заповедям, преступление которых предполагает возмездие. Особенно акцентируется внимание на том, что повиновение брату приравнивается повиновению Богу: “Идея слепой и безграничной покорности старшему брату так величественна и возвышенна, что лучше умереть за нее, чем, нарушив ее, спасти свою жизнь”¹⁵⁵.

Примеру святых должно следовать в практической земной жизни — к такому заключению приходит автор “Чтения”. Важен моральный смысл затронутых в произведении событий. Вообще, “Чтение” как бы игнорирует историческую действительность, в нем “исторические интересы стоят на последнем месте”¹⁵⁶. Изложение событий и описание природы ведется беспристрастно, лишь как необходимый фон для выражения стержневой моральной доктрины. “Чтение” построено так, что сам культ русских святых обращается в прославление христианского Бога, в тени славы которого меркнут авторитет и сила почитаемых на Руси князей-мучеников.

В отличие от “Сказания” чудеса совершаются как бы помимо святых, по прямому произволению Бога, что надо понимать как последовательное проведение принципа монотеизма. Чудеса, приписываемые сверхъестественной силе князей, — лишь “молитвы ради святого Бориса и Глеба” — бывают, но свершаются неизменно “силою Господнею”¹⁵⁷. Поэтому и славить надо сначала Бога, а потом уж святых: “прославиша Бога”, давшего благодать “святыма своима”¹⁵⁸. Роль святых в чудесах ограничивается посредничеством. Таким образом, “Чтение” отводит Борису и Глебу промежуточную роль связи между миром людей и трансцендентным божеством, что функционально близко назначению ангельского чина.

“Сказание” по всем основным положениям расходится с “Чтением”. Если в “Чтении” все события развиваются на

фоне отвлеченного мира, то в “Сказании” все конкретно. Автор не уходит от наболевших проблем современности¹⁵⁹. В качестве иллюстраций рассмотрим чудо с дорогобужской вдовой, которую наказывают святые за уклонение от служб. Согласно тексту вдова оказывается неповинной, а страдания незаслуженными. Мораль — несправедливость и незаслуженность казней.

Лейтмотив “Сказания” — заступничество святых. Идея, связанная с обоснованием необходимости наказания за проступки, ставится под сомнение. В сюжете (чудо с невинно заключенными), который, по мнению исследователей, отражает обстановку восстания 1068 г., Борис и Глеб становятся “на сторону оклеветанных, проявляя невиданную дерзость и подрывая авторитет власти”¹⁶⁰.

Известно, что Борис и Глеб погибли в первой междоусобной войне. “Чтение”, отталкиваясь от этого факта, обратило историческую реальность в абстрактно-моральный нравоучительный пример. Судьбы государства остались неотраженными, штрихи современности расплывчатыми. “Сказание” подает события такими, какими они были в действительности. Автор “Сказания” не уходит от современности в мистику и морализацию. Появление “Сказания” было полным боли откликом на события. По мысли автора отсутствие внутреннего единства делает страну беззащитной. В произведении звучит тревога за судьбы страны, могущество которой зависит от внутривосточной ситуации и ослабляется крамолами. Жертвы междоусобиц Борис и Глеб обращаются в защитников, как “оружие и Земли русской забрала”¹⁶¹.

Согласно “Сказанию” независимо от божественного покровительства святые князья сами выступают защитниками своей земли. Они при этом защищают все население, не отделяя христиан от нехристиан. Они “противу вьстающая държавьно побежаютъ... и борета по своемъ отъчстве и пособита”¹⁶². Кроме того, святые князья как бы соперничают своим могуществом с самим Богом. Борис и Глеб без боже-

ственной помощи свершают чудеса, поэтому их покровительство и чудесные исцеления больше похожи на действия добрых языческих божеств, чем на действия христианских святых. Охранительные, защитные черты культа святых роднят борисоглебский культ с богородицким в том его виде, в каком он был развит самозванным епископом владимирским Федорцом.

Произведение стояло на защите церковной самостоятельности от притязаний Византии. “Сказание” вселяет надежду, что благодаря святым заступникам “не придет на ны многа гордыня и рука грешьнича (т.е. грека) не погубить нас, и всяка пагуба да не наидеть на ны. Глад и озлобление от нас далеече отженета и всего меча браньна избавита нас, и усобичьныя брани чюжи сътворита, и всего греха и нападения заступита нас”¹⁶³. Сама мысль о заступничестве исключает истолкование напастей как божьей кары. Приписываемые святым покровительственные функции нейтрализуют всякую возможность применения “божьего батога”. Да и сам Бог “Сказания” милующий, а не карающий: “...не ослаби ны преданом быти грехы нашими, ни уснути, ни умрети горькою съмьртью, нь искупи ны от настоящааго зла и дажь ны время покаянию, яко многа беззакония наша пред Тобою, Господи... и не сътвори нас в понос, нь милость излей на овца пажити твоя”¹⁶⁴. Мотив человеколюбивого, терпеливого к беззакониям и слабостям людским Бога здесь сформулирован так же, как в “Изборнике 1076 г.” и у Илариона.

Взаимоотношения “Сказания” и “Чтения” представляются нам отражающими идейное противоборство двух направлений в русском православии. Приведем еще несколько соображений, касающихся отношения “Сказания” и “Чтения” к идейной борьбе того времени. Празднование для Бориса и Глеба было введено 2 мая 1072 г. и явилось идеологическим мероприятием в ответ на антицерковные выступления конца 60-х — начала 70-х гг. XI в. Компромиссный, полуязыческий смысл вновь введенного церковного культа давно отмечен исследователями. Само празднование не свя-

зано с датами памяти князей и приурочено к весеннему языческому празднованию первых всходов. Представляется, что характер культа, каким он отражен в “Сказании”, совпадает с данными о двоеверном почитании святых¹⁶⁵.

Ни с самим полуязыческим культом, ни с его отражением в “Сказании” не могло мириться греческое духовенство, предпринявшее резкие нападки на борисоглебский праздник. Важно отметить, что нападки на новый церковный праздник включены и в “Слово о казнях божиих”. Этот факт со всей определенностью указывает на конфронтацию двух концепций: “Чтения” и теории казней, с одной стороны, “Сказания” со стоящей за ним полуретической церковной традицией — с другой.

Летописное “Слово о казнях божиих” праздник Бориса и Глеба трактует как наказание: “Сего ради в праздники бог нам наводит сетованье, якоже ся створи в се лето первое зло на Възнесенье господне, еже у Трьполя, второе же въ праздник Бориса и Глеба, еже есть праздник новый Русьскыя земля. Сего ради пророк глаголаше: «Преложю праздники ваше в плачь и песни ваша в рыданье»”. Далее развенчивается именно охранительный смысл праздника, словами пророка внушается тщетность надежд на заступничество: “Падете пред врагы вашими, поженуть вы ненавидящии вас, и побегнете, никому *женущу* вас (т.е. защитить; выделено мною — *В.М.*). Скрушу руганье гордыни ваша, и будеть в тщету крепость ваша, убьеть вы приходяй мечь, и будеть земля ваша пуста, и двори ваши пуси будут. Яко вы худи есте и лукави, и аз поиду к вам яростью лукавою”¹⁶⁶.

В свою очередь, “Сказание” посрамляет греческого митрополита, высказавшего сомнение в святости Бориса и Глеба. То, что было неприемлемо для греческого духовенства, видимо, оказывалось вполне допустимым в кругу русских церковных деятелей того времени, опиравшихся на отдельные языческие идеи для утверждения автономности русской церкви. Из приведенного материала следует, что греческой ортодоксальности в XI в. противостояло оптимистическое, заземленное и веро-

терпимое идейно-религиозное направление, не следовавшее в русле патриаршей церковной политики.

Итак, мы считаем возможным утверждать, что защитная направленность культа Бориса и Глеба в контексте идейной борьбы своего времени была полемически ориентирована против теории казней.

В кругу неканонического чтения можно было встретить произведения, идейно-полемический заряд которых подрывал основные принципы теории “божьего батога”. Другими словами, можно назвать переводные апокрифы, мировоззренческие установки которых по ряду позиций сближаются со взглядами противников теории казней. В количественном отношении таких апокрифов по сравнению с текстами, пропагандирующими идею божьей казни, немного. Самым выдающимся памятником такого рода является “Хождение апостола Павла по мукам”. В его первой части воспроизводится плач природы, в котором от лица светил, земли и вод звучит призыв покарать погрязшее в грехах человечество. Земля, к примеру, не в силах терпеть скверну человеческую, просит Бога отнять плоды, а светила, дабы искоренить умножившиеся преступления, просят у Бога разрешения употребить в отношении человечества те вразумляющие меры, которые заложены в их природных возможностях: “повеле нам и сътворим на них по силе нашей, да познають, яко ты еси един бог”¹⁶⁷.

Не трудно видеть, что, если бы Господь дал возможность природным стихиям реализовать их карательные намерения, мы бы имели весь набор природных бедствий (мор, болезни, землетрясения, затмения, падение светил), который от традиционного пакета казней отличается лишь отсутствием вражеских нашествий.

В ответ на жалобы природы Бог призывает к терпению и ожиданию покаяния (“дондеже обратятся”)¹⁶⁸. Заблудшему человечеству оставлена согласно сформулированной апокрифом мысли возможность спасения как от прижизненных напастей, так и от напастей после смерти (в случае обраще-

ния на праведный путь): “Человеколюбие мое ожидает сих, дондеже обратятся и покаются, ащели не придуть ко мне, аз им сужу”¹⁶⁹. И далее: “моя благость ожидает их, дондеже обратятся ко мне...”¹⁷⁰. В данном случае создается установка не на прижизненное воздаяние, а на отдаленный суд.

Требованию немедленной расправы (немедленного суда) в апокрифе противопоставлена проповедь терпения, ненасилия и милости. Все это является сильным (и притом воплощенным в высокохудожественную литературную форму) постулатом, который не только отходит от основополагающих принципов теории казней божиих, но в прямом смысле является выражением прямо противоположных взглядов.

Милости отдается предпочтение перед казнью в апокрифе “Смерть Авраама”. В нем рассказывается, как Авраам возносится на облаке на небеса, откуда он видит врата в “живот” (рай) и в “палубу” (ад). И еще видит Авраам сверху чудовищные беззакония, которые так ужасают его, что он взывает о свершении немедленной мести грешникам. Господь же, видя намерение Авраама истребить грешников, вмешивается и защищает творение свое: “Обрати Авраама на землю, аще ли тако видит многих творяща злобы и погубит землю всю и не даст ему отходити всея земля юж створи, не милуеть бо никого же не сотворил бо их ее и негли обратятся от своих грех и спасутся”¹⁷¹.

В апокрифе, как видим, присутствуют уже известные нам из “Хождения апостола Павла по мукам” идеи о том, что, с одной стороны, человечество своим поведением заслужило гибель и смерть, но, с другой — Бог не оставляет своего попечения над “делом рук своих”, ожидая покаяния грешников. Божество, согласно этим апокрифическим произведениям, с любовью и терпением оберегает творение, предпочитая миловать за проступки, а не казнить.

Теория казней, как говорилось выше, зиждется на “трех китах”: кара при жизни, кара сразу после смерти и, наконец, приговор Страшного суда и вечные страдания. “Хождение апостола Павла по мукам” самым решительным об-

разом отвергает необходимость прижизненных устрашающих мук; правда, при этом сохраняется принцип двойного суда. Это видно из того, что во второй части произведения детально повествуется о посмертных мытарствах души (так называемый малый суд), а затем идет подробное красочное описание ада и рая, с точностью обрисовывающее то, что ожидает людей после второго пришествия. Трехступенчатая схема воздаяния в итоге заменена двухступенчатой, причем ликвидировано звено, составляющее базовую, отличительную особенность теории казней.

Заявленный во вводной части апокрифа мотив милования грешников проигрывается в произведении вторично. Он присутствует в сцене, повествующей о том, как потрясенный страданиями грешников Павел выступает ходатаем перед Богом и по его просьбе осужденные на вечные страдания получают отдохновение от мук раз в неделю: “еще даю вам покой сущим в лице, покой и в день и в ночь святая неделя”¹⁷².

Идея, в которой присутствует мысль об отказе от жестокой прижизненной божьей кары, проводится в памятнике последовательно. Она получает завершение в финальной части апокрифа, где введены персонажи-заступники, выступающие посредниками между Богом и миром. Вместе с апостолом Павлом в роли покровителей человечества выступают архангел Михаил и Илья¹⁷³. Их функции однозначно охранительные, и этим они принципиально отличаются от ангелов-посредников из теории казней, посылаемых в мир с карательными намерениями.

Для полноты представления об идейной направленности “Хождения” добавим, что апокрифические посредники-защитники имели свою специализацию, которая совпадала с народным пониманием персонажей. Так на Илью была возложена обязанность оберегать мир от бездождия, или, другими словами, предупреждать действие засухи. В такой роли он выступает защитником от бедствия, которое обычно связывается с карой господней. Персонажи-защитники в апокрифе выступают в роли своеобразного оберега, что сближа-

ет их с образами древнерусских святых-защитников — Бориса и Глеба, Николы, Богородицы.

В апокрифических сочинениях несколько раз встречаются аналогичные Павлову хождению примеры заступничества лиц, выполняющих роль посредников между миром и Богом¹⁷⁴. С просьбой отвести карающий меч от людей обращаются ангелы к Богу в “Исходе Моисея”¹⁷⁵. Укажем также на ветхозаветную апокрифическую легенду “Соломон и Китоврас”, включенную в состав “Палеи” и репликой отразившуюся в рассказе о бесах из “Повести временных лет”. В данном случае представляет интерес тот сюжет апокрифа, в котором говорится, что во время шествия Китовраса ко дворцу Соломона он выводит слепого из терновника. Поступок сопровождается нравственной сентенцией, объясняющей мотивы действия в духе полемики с теорией казней. Китоврас подчеркивает, что человек по смерти должен получать наказание, а не при жизни, ибо с неба было сказано: “не нужно наказание при жизни”¹⁷⁶. Характерно, что летопись, отредактированная в духе теории казней, вобрала в себя некоторые мотивы апокрифа, включенные в рассказ о бесах, но совершенно опустила идеологию антиказни.

Просьбу о помиловании грешных находим в “Варфоломеевых вопросах Богородице”¹⁷⁷ и в популярном у древнерусского читателя “Хождении Богородицы по мукам”¹⁷⁸. С “Хождением апостола Павла по мукам” они совпадают в части описания того, как грешники раз в семь дней получают отдохновение от мучений.

Совершенно тот же самый образно-смысловой блок присутствует в “Житии Василия Нового”. Согласно этому памятнику, впитавшему в себя ряд апокрифических черт, в защиту осужденных на муки выступает спустившаяся с неба отроковица, которая названа “возлюбленной Божьей милостыней”, но в которой легко узнаваем облик и действия Богоматери из апокрифического “Хождения”. Так же как и в “Хождении Богородицы по мукам”, в “Житии Василия Но-

вого” речь идет об освобождении от мук тех, кто при жизни не скупился на милостыню¹⁷⁹.

“Хождение Богородицы по мукам” оказало едва ли не магическое влияние на исследователей. Дело в том, что поднятый в памятнике мотив предстояния и мольбы Марии за грешников в целом ряде работ выдается за наиболее яркий апокрифический пример обоснования идеи всепрощения, милости и заступничества. По убеждению Н.К.Бокадорова, в “Хождении Богородицы” этот мотив даже более развит, чем в “Хождении апостола Павла по мукам”, в котором, как указывал автор, идея милования перекрывается смакованием инквизиторских приемов наказания. Поскольку в апокрифе о Богородице пыток нет, а “милосердная идея легенды далеко не заслонена эпизодическими описаниями мучений... читатель легко может заметить в Хождении следы древнехристианского милосердия к грешникам”¹⁸⁰. В целом апокрифический образ Богородицы наделяется в процитированной работе чертами непрестанной заступницы, ходатайствующей перед Богом за всех, кто признает имя ее. По убеждению Н.К.Бокадорова, сила этого заступничества такова, что ее состраданием к грешникам побеждается суровый “закон воздаяния”¹⁸¹.

Тех же взглядов придерживается А.Кирпичников, по заключению которого ни в одном сочинении идея заступничества Богородицы не выражена сильнее, чем в апокрифическом описании путешествия Марии по мукам¹⁸². Развивая свою мысль, исследователь приходит к выводу, что под непосредственным влиянием неканонического “Хождения Богородицы по мукам” в иконографии возникает композиция деисуса* с ярко выраженной идеей посредничества. С введением деисуса в композицию Страшного суда тема предстояния трансформировалась в апологию заступничества¹⁸³.

* Деисус — в переводе с греческого “моление”. В иконографии это парнофигурные композиции святых, в молитвенной позе предстоящих Христу.

Наблюдения и выводы А. Кирпичникова во многих отношениях точны, интересны и справедливы. Действительно, если в теории казней ангелы выступают посредниками в деле наказания, то святые в композиции деисуса из посредников превращаются в защитников.

Однако проверим, можно ли безоговорочно выводить древнерусскую апологию заступничества только из апокрифического “Хождения Богородицы по мукам”.

В исследовательской литературе по данному вопросу существуют достаточно взвешенные оценки. Такой крупнейший знаток апокрифической и отреченной книжности, как Н.С.Тихонравов, вопреки четко проявившемуся в иных работах соблазну к однозначным и прямолинейным выводам все-таки более склонен был считать, что мотив милования “слабо пробивается в нашем Хождении”¹⁸⁴. Он убедительно показал, что фактов для категоричного заключения об апологии апокрифом идеи милосердия недостаточно, тем более что мотив этот существует на фоне основополагающей и последовательно проводимой через весь апокриф темы неизбежного и сурового наказания грешников. Вывод автора следующий: на основе единичного примера милосердия, идущего вразрез с основной идейной направленностью произведения, Богоматерь не может олицетворять собой идею милосердия¹⁸⁵. На той же точке зрения стоит и В.П.Адрианова-Перетц. В своем исследовании древнерусских апокрифов она приводит соображения о том, что в тексте “Хождения Богородицы по мукам” образ милостивой матери не выдержан¹⁸⁶.

Думается, ближе к истине стоят Н.С.Тихонравов и В.П.Адрианова-Перетц. Однако и у них проблема не разрешена до конца. Посмотрим, что получается. С одной стороны, идея божественной казни в “Хождении” ослаблена, но она не отменена совсем. С другой стороны, идея милости только робко заявлена апокрифом. Тезис о возможности прощения грешников никак не отменяет конечного воздаяния. Возможность освобождения от мук в “Хождении” ока-

зывается всего лишь кратким отдыхом и, кроме того, не предполагает отмену наказания как такового.

Для общего понимания идейной нагрузки апокрифического образа Богородицы весьма немаловажно то обстоятельство, что в апокрифическом “Хождении Богородицы по мукам” вовсе отсутствует описание рая. Как метко охарактеризовал эту особенность апокрифа Н.С.Тихонравов, Богородица “не перешагнула черты ада”¹⁸⁷. Мария видит одни только муки, а проявленная ею милость выборочно-ограниченна: о полном и всеобщем прощении в произведении нет и речи. Временное послабление в наказании могут получить только христиане. Милость Богородицы не касается ни язычников, ни иудеев, чья вина перед ее сыном не имеет прощения. Согласно жестким, непримиримым установкам этого апокрифа наказания заслуживает большая часть человечества.

Учитывая эту заключенную в памятнике односторонне карающую тенденцию, можно говорить, что “Хождение” нельзя безоговорочно поставить в один ряд с другими памятниками, развивающими близкую раннехристианской литературе тему божественного всепрощения и милости. В общем и целом “Хождение Богородицы по мукам” не противостоит в идейном плане тем апокрифам, которые подпитывали теорию казней. Хотя в апокрифе ничего не говорится о деструктивном вмешательстве божества в мир (казнь при жизни), а муки ада в “Хождении Богородицы” в отличие от “Хождения апостола Павла по мукам” описаны в общих чертах, налицо другой факт, более важный в методологическом плане — “забвение христианской идеи милосердия перед описанием семи смертных грехов”¹⁸⁸.

Приведенные выше апокрифы заключают в себе мысль о неизбежности казней и доказывают истинность и справедливость мучений. Идея милости в них только-только намечена. Наиболее радикально развита эта идея в “Хождении апостола Павла по мукам”, но и оно ограничивалось лишь отрицанием прижизненных мук и в лучшем случае могло

привлекаться в качестве аргумента против теории “Божьего батога”. Возможности апокрифической легенды о хождении Богородицы в этом смысле были еще ограниченнее. Зато оба этих памятника вполне могли использоваться в целях укоренения в сознании веры в конечное воздаяние за грехи. Ничего более доходчивого по данному вопросу для неискушенных в догматике “простецов” христианская литература того времени не давала.

Есть еще один вопрос, который требует специального рассмотрения. Он касается попыток выведения древнерусского образа Богородицы-заступницы непосредственно из апокрифов. Для того чтобы установить, насколько эта точка зрения отвечает действительности, посмотрим, как происходило становление богородицкого культа в Византии, а затем на Руси и каково в этом участие литературных источников. В поисках ответа на этот вопрос важно определить соотношение в складывавшемся культе исходных его составных и установить, что надо относить на счет собственных продуктов духовной жизни, а что на счет литературных заимствований.

В исследованиях неоднократно указывалось, что апокрифическое “Хождение Богородицы по мукам” возникло в сложной обстановке религиозных споров по проблемам христологии¹⁸⁹. Апокрифическое сказание о “Хождении Богородицы по мукам” возникло скорее всего после “Хождения апостола Павла по мукам” и испытало на себе сильное его влияние. Наряду с этим апокриф отразил одну из сторон развития богородицкой легенды вообще, куда “Хождение” внесло элемент сокровенного и таинственного. Справедливо будет поэтому отнести апокриф к категории особых жизнеописаний Богородицы.

Толчком к созданию богородицких апокрифических легенд послужила исключительная скудность источников о Богоматери, а также широкое распространение устных сказаний о Марии, которые восполняют пробелы евангельских сведений о матери Христа. Литературное же оформление их

шло рука об руку с распространением культа Марии. Особый интерес ко всему, что касалось Богородицы, проявился в V столетии, когда вследствие пропаганды Нестория под сомнение была поставлена божественная природа Христа, но богородичная тематика в христианской традиции развивалась и раньше. Праздник Успения существовал уже в IV в., а становление рождественских праздников приходится на IV–V вв. “Сказание об Успении Богородицы”, приписываемое Иоанну Богослову, возникло уже в конце III – начале IV вв. и как апокриф было определено декретом папы Геласия (ум. 496 г.). Сказания о рождении Богородицы, как считается, получили распространение еще раньше, на исходе III в. В IV в. сооружаются первые храмы в честь Рождества, а праздник в честь этого события упоминается под 418 г. Рассказы о введении во храм относятся к VIII в., в это же время устанавливается праздник Введения, создаются канон, песнопения и живописные изображения события. Большое распространение получил канон Богородице, составленный Козьмой Маюмским (ум. 776 г.). В общем к началу II тысячелетия культ и обслуживающие его богослужебные тексты в основном сложились¹⁹⁰.

Теперь посмотрим, как в рамках этого культа развивалась тема заступничества, получившая свое выражение в “Хождении”, но существовавшая и за рамками этого апокрифа. Исследователями установлено, что древнейшие сведения о ходатайстве Марии за людей перед Богом содержатся в Сивиллиных книгах, датируемых II в. В VII–IX веках (т.е. значительно позже создания “Хождения Богородицы по мукам”) Марии приписывается избавление от внешних врагов и успехи греческого оружия¹⁹¹. Вмешательством Богородицы объяснялись неудачи персидского царя Хозроя, который напал на Византию при императоре Ираклии в 626 г. В 662 году, в правление Константина IV Пагонита и Льва Исавра, буря разметала флотилию агарян, что было также отнесено за счет чудесного заступничества Богородицы. В 866 г. та же судьба

постигла напавшие на Византию дружины русов, что вновь было объяснено вмешательством Богородицы.

В “Житии Андрея Юродивого” литературно была закреплена идея особого покровительства Богородицы Константинополю. В этом произведении, в частности, утверждалось, что под покровительством божественного заступничества Константинополь останется невредимым и недоступным врагам до скончания мира. На основе “Жития” сложилось особое “Сказание о Покрове Богородицы”, вошедшее в литературу как самостоятельное произведение.

После всего здесь сказанного нет нужды специально доказывать, что покровительственные функции Богородицы в реальной практике религиозной жизни Византии оказываются в некотором роде шире тех, о которых рассказывается в “Хождении Богородицы по мукам”. По крайней мере верующие возлагали надежды на повседневную посюстороннюю помощь матери Христа.

На основании этого с большой степенью вероятности можно заключить, что связанная с именем Богородицы идея заступничества в религиозной мысли развивалась вне влияния апокрифа. Скорее всего в “Хождение” эта идея попала не на ранней стадии бытования апокрифа, а само включение сюжета милования грешников отразило широко распространенные в обществе представления о покровительстве Марии человечеству. Кроме того, идея милости и покровительства так и осталась несогласованной с основной для апокрифа установкой на неизбежность грядущих кар.

Такой вывод подтверждается и сравнением “Хождения” со сводной редакцией апокрифического “Сказания об Успении Богородицы”, где образ заступницы прорисован, в отличие от “Хождения”, четко и недвусмысленно. В этом памятнике, в частности, утверждается, что Господь “во всем слушает рабу свою”¹⁹². О многом говорит и характер просьб, с которыми обращается Мария к сыну в момент, когда он принимает ее душу: “Всякому человеку, который станет призывать, или умолять, или называть имя мое, подай ему по-

мощь Твою...”. И далее со ссылкой на то, что плоть Богородицы носила в себе Бога, доказывается, что все тварное достойно снисхождения: “Помилуй мир и всякую душу, призывающую имя твое...”; “... всемогущий на небе и на земле... в каком бы месте не вспоминали имя мое, освяти Ты место сие, прославь прославляющих Тебя через имя мое, освяти Ты место сие и прославь прославляющих Тебя через имя мое, прими всякое их приношение, всякую просьбу, всякую молитву”¹⁹³.

Если сопоставить смысл этих просьб, так сказать, заключенную в молитвенном обращении смысловую подопку с аналогичным сюжетом из “Хождения Богородицы по мукам”, то мы увидим в первую очередь отказ от жестокого размежевания верных и неверных, достойных и недостойных. Все в мире земном, все без исключения, достойны божественного покровительства и защиты, что, в свою очередь, создает и определенный оптимистический настрой, и жизнерадостное мироощущение: “Радуйся... всякия душа призывающая имя Твое, не постыдится, но обретет милость и утешение, воздаяние и дерзновение перед отцом моим небесным в настоящем веке и в грядущем”¹⁹⁴. Ничего подобного, даже в ближайшем приближении, в апокрифическом “Хождении Богородицы по мукам” не содержится, зато буквально каждый тезис соответствует Владимирскому богородичному культу, сложившемуся во Владимирско-Суздальской Руси во второй половине XII столетия.

“Сказание об Успении” уже отечественный памятник богородичного цикла, хотя он состоит из нескольких предшествующих ему независимых источников. Элементы, восходящие к переводной литературе, значительно переработаны, а произведение в целом несет на себе отпечаток русской действительности. Здесь самое время поставить вопрос о специфических русских чертах богородичного культа, выяснить, что можно в нем отнести за счет греческой основы, что в древнерусской редакции сохранено и что переосмыслено, а также за какими текстами те или иные представления закреплены.

В данном случае мы не будем специально останавливаться на генезисе древнерусского образа Богородицы-заступницы, укажем лишь на то, что идейно-мировоззренческая основа культа Богородицы самым тесным образом была связана с двоеверием, с процессами переходного характера в идейной жизни страны. Как следствие — в обслуживающих богородичный культ текстах остро не обозначена проблема религиозной исключительности, что открывало возможность распространения религиозного заступничества на все население русских земель, да и сама Богородица предстала в облике, напоминающем старое доброе языческое божество, действующее в отношении своих подопечных русичей так, как действует в отношении каждого отдельного человека оберег. Конечно же, на формирование облика Богородицы большое воздействие оказала литературная традиция, в том числе и апокрифическая, однако переводные идеи подверглись существенному переосмыслению в соответствии с местными религиозными условиями.

Вот некоторые примеры.

Самым непосредственным образом апокрифические сюжеты повлияли на развитие духовного стиха. Этот род близкой фольклору литературы можно считать одним из непосредственных преемников неканонической книжности. “Сон пресвятой Богородицы” (записан в XIX в.), например, вобрал в себя сразу несколько апокрифических сюжетов богородичного цикла. На его содержании отразилось и сказание о Крестном древе, сюжет Успения Богородицы, и др. Так же как и в апокрифической легенде о Саломии Богородица в духовном стихе предвидит рождение и распятие Христа. Мотив заступничества за людей звучит в финальной, завершающей части стиха о сне Богородицы. Правда, покровительствующие функции с Богородицы переносятся на текст “Сна”, которому приписываются охранительные способности амулета. Владельцу стиха обещаются избавление от мук и доступ в Царствие небесное¹⁹⁵. Таким образом, стих-амулет оказывается одновременно еще и своеобразным ключом

от врат рая. Если судить по литературным памятникам богородичного цикла, то там надежды на покровительство связывались непосредственно с Марией. Духовный стих, приближенный к простонародной среде, сохраняет эту веру, но распространяет ее с образа Богородицы на текст, посвященный богородичной тематике.

В прошлом столетии А.Н.Веселовский обратил внимание на то, что по своему ритуальному назначению “Сон Богородицы” предназначался для помощи в родах:

*Станет рожаница младенца родить,
Проговорит Богородицын Сон,
Не даст ей Господа долгое мучение,
А даст ей Господа скорое души рождение*¹⁹⁶.

В такой интерпретации духовный богородичный стих превращается, по сути дела, в заговор.

С одной стороны, вера в благотворное влияние “Сна Богородицы” восходит к “Хождению Богородицы по мукам”, в котором утверждается следующее: «Егда рожается человек и глаголетъ: “святая Богородица, помилуй мя”»¹⁹⁷. С другой стороны, здесь отчетливо проступают народные представления, восходящие к двоеверному рожаничному культу¹⁹⁸. В рамках культа образ Марии оказался слит с чертами женского языческого божества. Богородицу рассматривали как человекородицу, покровительствовавшую рожающим женщинам.

На двоеверный рожанично-богородичный комплекс представлений и верований богородичного культа указывают обличающие его памятники учительной литературы и антиязыческие проповеди. Вытесненный из церковной жизни, богородично-рожаничный комплекс долго удерживался как пережиточное суеверие на периферии религиозной жизни. Тема заступничества Марии в оригинальных русских памятниках обрела небывалый и неизвестный греческим образцам богородичных текстов пафос. Из посредницы между Богом и людьми, которая вымалывает послабление наказания греш-

ным, Мария превратилась в могущественную покровительницу всего рода русского. Одно имя ее несло могучую сакральную силу, соединяясь с заговором и превращаясь в оберег. Этот религиозно-мировоззренческий принцип, провозглашенный еще в “Сказании об иконе Владимирской божьей матери” (XII в.), проник в былинку о Василии и Батые, где Богородица представлена “стеной-матерью городской”, т.е. защитницей города в прямом и переносном смысле.

Только в народной фольклорной трактовке апокрифический образ заступницы вырос в образ Богородицы-заступницы, объект истового поклонения в Древней Руси¹⁹⁹. В условиях русской жизни мысль наших писателей отталкивалась от заложенных в переводной богородичной литературе мотивов милования и поднялась до могучей по силе воздействия идеи всеобъемлющего заступничества-покровительства самой Богородицы, такого покровительства, которое приближает достойных, но равно всех ограждает от невзгод силой могучей десницы своей. Глубокое убеждение во всеобъемлющем несокрушимом покровительстве коренилось в народной вере, а фольклорные мотивы, обнаруживающие этот комплекс, традиционно представленный двоеверными суевериями, были оправлены в литературную сюжетно-тематическую оболочку, сотканную на основе заимствований из переводных произведений богородичного цикла.

Возникает закономерный вопрос: какое место заняли привнесенные на Русь апокрифами идеи среди существовавших в то время религиозных течений и направлений? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо хотя бы вкратце очертить сложившуюся в домонгольский период идейно-религиозную обстановку.

С принятием христианства на Руси распространились необходимые сочинения, излагавшие основы христианского мировоззрения. Кроме библейских, евангельских и церковно-служебных книг появились переводы (готовые переводы на первых порах поставляла Болгария), специально предназначенные для религиозного и нравственного просве-

щения недавних “идолослужителей”. Типичными можно считать “Изборник 1073 г.”, “Шестоднев” Иоанна экзарха Болгарского. Они не были перегружены отвлеченным догматическим материалом и давали необходимую минимальную сумму христианских знаний. Параллельно получили распространение жития святых восточнохристианской церкви, церковные и монастырские уставы и поучения, принадлежавшие перу представителей мистико-аскетического богословия. Уже самим набором произведений задавалась разная идейная ориентация.

Направление, отталкивавшееся от так называемой александрийской традиции в богословии, авторитетами которой были Иоанн Златоуст, Афанасий Александрийский, Ефрем Сирий, Иоанн Синайский, сосредоточило преимущественное внимание на противопоставлении мира сверхъестественного, надприродного, где царствует Бог, реалиям чувственного мира²⁰⁰. На этой основе развилась мораль аскетизма, ибо единственным путем к спасению признавался путь отречения от суетной действительности и устремления к надприродному идеалу. К этому направлению можно отнести труды агиографа Нестора, авторов Киево-Печерского патерика и составителей многочисленных безымянных поучений мистико-аскетического содержания²⁰¹. На дуалистических крайностях человеческого существа сосредоточивал свое внимание выдающийся мастер красноречия и талантливый проповедник Кирилл Туровский²⁰². Вслед за Нестором он учил об абсолютном превосходстве духовного начала над плотским. Первопричиной греховности человека он объявил тело, очищение которого суровыми аскетическими упражнениями должно поднять духовность и открыть наиболее прямой путь к спасению²⁰³.

Мистико-аскетическое направление в христианстве, начиная с трудов его основателей, было последовательно иррационалистично²⁰⁴. Познавательный интерес переориентировался с мира реального на мир идеальный. Христианский иррационализм исключал возможность постижения тайн мироздания

силой познавательных способностей разума. “Простота” ценилась выше мудрости. Единственным достоверным источником знаний о мире объявлялось откровение.

Думается, именно в этой среде скорее всего могли проявлять пристрастный интерес к дуалистическим апокрифам. Общим было отрицательное отношение к плоти и противопоставление ей духовного светлого начала. Апокрифические видения также вписываются в эту традицию, ибо чувственному познанию в них противопоставлено откровение. В “Видении Исайи” проводится одна незамысловатая идея: желающий жить во плоти не поднимется до божественного. Идеал аскетического монашества как ангельской жизни очень выразительно обрисован в “Хождении Зосимы к рахманам”.

Теория казней также разрабатывалась представителями аскетического направления средневековой русской мысли. Ход истории они ставили в прямую зависимость от нравственного состояния человечества, противопоставляя высокие образцы духовности плотскому прозябанию в страстях. Действие в отношении народа “батого божьего” обусловлено той “механикой” мироздания, какую в согласии с Епифанием Кипрским предлагали “Книга Еноха” и “Откровение Мефодия Патарского”. Различные примеры божественной казни поставлены были древнерусскими авторами в связь с пороками своих современников. Их сетования и разочарование в деле просвещения народа показывают, насколько несовместимым с реалиями быта оказался провозглашенный монашеской аскетической доктриной высоко-нравственный духовной идеал²⁰⁵.

В древнерусском обществе домонгольской поры существовало также и другое направление идейных ориентаций. Дохристианские мифологические представления в это время еще не утратили своей власти над общественным сознанием, в рамках которого они существовали параллельно с православием, вступая одновременно во взаимодействие с ним. Соприкосновение двух традиций давало начало новым синкретическим образованиям. В ортодоксальной культуре новообразования

были более христианскими, в народной культуре четче проступал мифологический компонент. Складывающееся при таком подвижном двоеверии миропонимание было чуждо дуализму духа и плоти. В результате соприкосновения и взаимодействия двух этих традиций мировосприятия дуализм духа и материи был значительно смягчен, что и отражено в оригинальных произведениях русских писателей.

Усреднение идейных ориентаций наложило заметный отпечаток на творчество первого русского митрополита Илариона, на русские по происхождению статьи “Изборника 1076 г.” и несколько в меньшей степени на произведения Владимира Мономаха. Мономах руководствовался “Шестодневом” Иоанна экзарха Болгарского, и под его влиянием трактовал божество одновременно и как трансцендентное, и как имманентное, пронизывающее весь мир начало, в чем обозначилась склонность в сторону пантеизма²⁰⁶.

Из произведений древнейшей русской литературы гармоничным мировосприятием отличаются сочинения Илариона и некоторые из статей “Изборника 1076 г.”. В них идеальное и материальное онтологически не разведены, но расцениваются как равнозначные основы действительности. Стержневой принцип этих произведений — непротиворечивое единство внутреннего и внешнего, соответственно духовного и плотского начал бытия. Принцип дуальности мироздания, свойственный другим древнерусским произведениям, не получил здесь развития²⁰⁷.

Усредненность идейных ориентаций в эпоху двоеверия имела прямой выход в теологический рационализм. Если, с точки зрения иррационалистов, истинное знание отождествлялось с божественным даром, то гносеологическая установка “Слова о законе и благодати” Илариона совсем другая. Мыслитель противопоставил закон благодати, утвердив превосходство внутренней свободы над внешними предписаниями. Иларион избегает ссылок на божественное откровение и утверждает за разумом право быть источником знаний и веры одновременно²⁰⁸. В “Слове о чтении книг” из

“Изборника 1076 г.” источником знаний объявляется книга, а посюсторонняя действительность предстает объектом и конечной целью познания²⁰⁹.

То направление развития древнерусского православия, у истоков которого стоял Иларион, связано совсем с иным, нежели в теории казней, осмыслением истории. К сочинению Илариона примыкает одна из древнейших редакций “Повести временных лет”. Роднит их гордость за дохристианский период истории своей страны, который вопреки установкам монотеистического вероучения не противопоставляется времени, падающему на период после крещения²¹⁰. Историческое мировоззрение оптимистично, в нем не остается места эсхатологизму²¹¹. В обоих произведениях отдается дань родовой традиции. Чувствуется и влияние адопционизма, которое проявляется в уверенности, что крещение и добрые дела открывают путь к спасению. Историческая теория казней наряду с Иларионом и десятичной летописной традицией противостоят “Изборник 1076 г.”, “Сказание о Борисе и Глебе” и идейно-родственный “Сказанию” древнерусский культ Богородицы-заступницы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Суммируя изложенный материал, надо признать, что в древнерусской мысли можно выделить два не совпадающих между собой типа осмысления исторической действительности, за каждым из которых стоят различающиеся историко-философскими установками апокрифические соответствия*.

Теоретико-богословские установки апокрифического “Откровения Мефодия Патарского” и идейно родственных ему неканонических сочинений послужили толчком для разработки древнерусскими мыслителями оригинальной концепции отечественной истории, которая по своим характерным признакам получила название теории казней божиих. В основу этой историко-философской концепции положен провиденциалистский принцип миропорядка, согласно которому всему в тварном мире уготовано свое определенное место, надо всем господствует воля Творца. Как следствие общественное устройство и исторические судьбы страны воспринимались как Богом данная реальность, отмеченная печатью божественной благости и разумности. Поэтому даже завоевание Руси татарами в большинстве источников названной здесь философско-мировоззренческой ориентации не было воспринято как необратимый распад жизненных устоев. В бедствиях видели прежде всего нарушение привычного, гармоничного течения земных дел. С одной стороны, тут заключена скрытая жизнеутверждающая установка на стойкость, терпение и выживание, но, с другой стороны, этот “неявный жизненный оптимизм” подвел такого мыслителя, как Серапион, к оправданию бедствий и утрат, включая утрату политической самостоятельности страны. В представ-

* При более детальном исследовании не совпадающих между собой вариантов и типов философско-мировоззренческих направлений будет больше.

лениях теоретиков “божьего батога” русские князья заслуженно разделили участь со своими подданными — все общество, о нравственном совершенствовании которого заботилась церковь, постигла достойная (по делам), суровая и справедливая кара.

В XII–XV вв. в рамках традиции, ориентирующейся на теорию казней, закладывается идеология сильной церкви. Согласно выработанным в рамках этой традиции нравственно-религиозных установок все — начиная от светского властителя и кончая простым мирянином — должны обладать такими качествами, как послушание, смирение и почтение к церкви. Внедрение соответствующих требований в сознание предполагало налаживание духовного руководства многочисленным “стадом христовым”, что, в свою очередь, имело наряду с религиозным и политическое значение. Распространяя свои взгляды через письменность, проповеди и личные наставления власть имущим, соответствующие церковные круги стремились к тому, чтобы князь по мере возможности приближался к такому идеалу светского властителя, образ которого задан древнерусскими житиями и повестями. С точки зрения идеологов теории казней светская власть призвана быть орудием церкви в миру: заботиться об утверждении правоверия, истреблять языческие пережитки и ереси, соотносить внутреннюю и внешнюю политику с требованиями вероучения, а также следовать указаниям иерархов.

Теория казней хороших хорошо иллюстрирует переработку и творческое развитие “заемных” из апокрифической переводной литературы идей, положенных в основу древнерусской философии истории. Религиозно-мировоззренческие принципы сочинения Мефодия Патарского наши древнерусские писатели и переводчики воспроизводят добросовестно, но на вооружение берут и творчески разрабатывают всего лишь один и притом далеко не главенствующий для апокрифического “Откровения” принцип (принцип наказания бедствиями как божьего наказания за преступления). Конечно, эту идею несли не только апокри-

фы — она подпитывалась многими произведениями. Но если “Откровение” и родственные ему неканонические сочинения соединяли посмертное воздаяние с наказанием при жизни, то на Руси обозначилась тенденция к подмене первого вторым, а точнее говоря, наблюдалось смещение центра тяжести на прижизненное воздаяние, правда, ради облегчения посмертного.

В раннехристианской Руси эсхатологический тезис апокрифов (да и не только их) неоднократно воспроизводился наряду с другими основополагающими принципами христианского вероучения, но непосредственное ожидание конца мира захватило умы древнерусского общества довольно поздно, только в связи с календарными сроками истечения седьмой тысячи лет от сотворения мира. Финалистическую идею конца мира и Страшного суда в определенном смысле компенсировала идея прижизненного воздаяния. Это способствовало притуплению эсхатологических переживаний, переориентировало сознание с будущего на настоящее²¹².

Поскольку ожидание конца мира древнерусскими мыслителями переносилось на неопределенно далекое будущее (настолько далекое, что его реальность едва ощущалась), то эсхатологическая идея “Откровения” отрывалась от пришедшего на Русь в комплексе с этой идеей набора знамений “последних времен”, образы которых тем не менее оказались весьма значимыми для древнерусских книжников. Они превратились в некий штамп, с помощью которого прорисовывались исторические конфликты и потрясения в стране, получавшие освященное авторитетом религиозных текстов истолкование. От прежнего, разработанного в исторических условиях Византии, предсказательно-эсхатологического комплекса древнерусские интерпретаторы оставили только увязку бедствий с божественной карой. Таким образом, в результате выборочного цитирования и переработки переводных текстов было существенно переосмыслено изначально присущее апокрифическим первоисточникам идейное звучание.

В перенесении посмертного воздаяния на воздаяние прижизненное ни малая, ни большая эсхатология как таковые не отменялись, но они отодвигались на трудно обозримую и почти не ощущавшуюся в реальной жизни периферию сознания. В итоге общая схема наказания за прегрешения получалась не двухступенчатой, как это было свойственно христианской традиции (мытарства — Страшный суд), а уже трехступенчатой: сначала казнь при жизни, потом сразу после смерти во время мытарства (малая эсхатология), а затем Страшный суд. Данную трехступенчатую модель можно считать оригинальной русской²¹³.

Если в центре внимания теории казней находилось религиозно-нравственное состояние древнерусского общества, то их оппоненты, отталкиваясь от иных историософских установок, болезненно реагировали на бедствия страны, резко осуждая смуты, удельные неурядицы и войны. Принимая близко к сердцу пагубные последствия их, идеологи “антиказни” звали к деятельному участию в защите Русской земли и оздоровлению жизненных устоев в стране. В произведениях этого идейно-религиозного направления резко проявилось неприятие порядков (равно как и их идеологического оправдания), подрывающих единство страны, силы и способность народа к самозащите.

Большие надежды возлагались на установление в стране сильной и справедливой власти, способной обеспечить цельность и независимость княжеств, включая и их свободное духовное развитие. По этой причине “Слово о погибели Русской земли” (XIII в.) не признает факта раздробленности страны. Произведение проникнуто оптимистической, жизнеобновляемой верой в восстановление независимого единогодержавия. Начиная с этого произведения и на протяжении тяжелых и смутных веков символом независимости и могущества становится древнекиевский период истории. В целостности страны, ее процветании и высоком международном авторитете виделось безымянным сочинителям будущее Руси. В осмыслении

последствий разорительных войн во главу угла поставлен призыв к жертвенному служению и подвигу (“Задонщина”, “Повесть о житии Александра Невского”). Эти идеалы воспиты в былинах и увековечены в высоких образцах воинских повестей и некоторых внецерковных сказаний (легендарный рассказ о Коловрате).

Все перечисленные здесь особенности в силу мировоззренческих причин были чуждыми древнерусским писателям, толковавшим события с позиции теории казней. Теоретические принципы “антиказни” формулировали активную жизненную позицию, закрепляли в сознании чувство исторического оптимизма. Не имеющий никакого отношения к покорности и смирению призыв объединиться и консолидировать силы для отпора завоевателям содержится в “Слове о полку Игореве” и летописном рассказе о гибели последних русских богатырей. Но такие памятники в древнерусском рукописном наследии являются скорее исключением, чем правилом. По крайней мере, сохранилось их прискорбно мало.

В заключение мы можем констатировать, что разные по своей идейно-мировоззренческой направленности историософские взгляды на Руси сопоставимы с идеями переводной неканонической книжности. Апокрифы, попав на Русь, оказались созвучными сразу нескольким направлениям в русской средневековой мысли. В толковании истории на апокрифический материал могли опираться как сторонники, так и противники теории казней. Каждой из этих точек зрения находились соответствия в апокрифической литературе, хотя и не каждый из известных переводных апокрифов (как, например, “Откровение Мефодия Патарского”) можно увязать с конкретными памятниками оригинальной отечественной письменности.

Но есть еще и другая сторона: не всякое творческое взаимодействие и переработка апокрифического материала узнаны в авторских текстах. В этом направлении исследователей ожидают еще многие и многие открытия. Выводы носят пока еще предварительный характер. Материал книги предлагается в качестве постановки вопроса и с целью заострить внимание на незаслуженно обойденной вниманием исследователей про-

блематике. Нет сомнения, “биографии” каждого апокрифического памятника со временем будут детально проработаны. Но уже теперь факт широкого распространения, а также мощный мыслительный потенциал, который несли не включенные в канон произведения (хотя бы на уровне предварительных философско-мировоззренческих соответствий древнерусской культуре), мы игнорировать не можем. Некоторый опыт, накопленный в этом направлении, и предлагается на суд читателя.

Изучение распространения редакций и скрупулезный текстологический анализ памятников уточнят, возможно, место каждого апокрифа в идейной жизни Древней Руси. Думается, что наблюдения над мировоззренческой стороной межкультурных контактов (по линии оригинальные русские — переводные апокрифические памятники) имеет свой резон. Вне учета идеологического фактора историко-филологические (или любые другие) специальные исследования неизбежно будут оторваны от духовной атмосферы эпохи и дадут неполное, одностороннее представление о ней.

Вклад древнерусских мыслителей в развитие христианской историософии выходит далеко за пределы прямого копирования переводных идей. Попавшая к нам из стран христианского региона литература сообщила мощный импульс философско-мировоззренческим ориентациям древнерусских книжников. Соотношение оригинального и заимствованного символически можно представить следующим образом. Переводные сочинения несли с собой сумму идей, которую можно сравнить с партитурой. Но в специфических русских условиях партитура эта “проигрывалась” авторски, или, другими словами, занесенные на русскую почву идеи приобретали оригинальные оттенки, а порою даже новое (так сказать, авторское) звучание. Собственно, в результате “аранжировки” нескольких исходных богословских и апокрифических религиозных идей появилась как древнерусская теория казней божиих, так и противостоящая ей историософия оптимизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 234.
- ² См.: Там же. С. 234–236.
- ³ В летописи потомки Иафета Гог и Магог не названы, но в апокрифическом источнике, которым пользовался летописец, “нечистые” народы отождествляются именно с ними. Сведения о Гоге и Магоге восходят к еврейским преданиям о враждебных народах (Иез. 38, 39). Прообразом легендарных гор была Дербентская стена, построенная, по преданию, Александром Македонским с целью защиты от нашествий диких народов. Эсхатологическое значение Гога и Магога обозначено в Апокалипсисе (Отк. 20, 7). (См.: *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4. С. 313).
- ⁴ См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I. XI—первая половина XIV в. Л., 1987. С. 283–284 (далее: *Словарь ...*). Вопрос об авторе произведения столь же сложен и запутан, как и проблема составных, разновременных по происхождению частей памятника. Известны два Мефодия: 1) Мефодий — епископ Патарский, живший на рубеже III–IV вв. н.э. (ум. 310 г.); 2) Мефодий — патриарх Константинопольский в 842–846 гг. Вторая кандидатура отпадает, ибо древнейший латинский список “Откровения” датируется VIII в., первая — также не подходит, ибо исторические реалии указывают на создание текста в VII–VIII вв. (см.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 97–98). На этом основании предложено назвать автора “Откровения” Псевдо-Мефодием (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897. С. 9–14).
- ⁵ См.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и летопись / ИОРЯС. Т. 29. 1925. С. 380–382; *Шахматов А.А.* “Повесть вре-

менных лет” и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. 1940. С. 92–103.

⁶ См.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 121. По мнению этого исследователя, древнейшим является Сборник Афонского Хиландрского монастыря (№ 24. XII–XIII вв.). Этот список издан В.М.Истриным (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифического видения Даниила... С. 84–100).

⁷ В.М.Истрин выделяет первую греческую редакцию, распадающуюся на две группы списков, отличающихся друг от друга несущественными деталями и датируемых XIV–XVII вв. Вторая греческая редакция восходит ко второй группе первой редакции и включает заимствования из апокрифического “Видения Даниила”. Она отличается сокращениями исторической части и излагает в основном эсхатологическое учение о конце мира по истечении седьмого тысячелетия. Третья редакция датируется X–XIII вв. Она, в отличие от второй, безразлична к теме конца мира, имеет светский характер преимущественно исторического повествования. Церковно-назидательные акценты приглушены за счет усиления акцентов социально-политических, поскольку в центр внимания поставлена судьба греческого царства. Четвертая редакция, как и вторая, образовалась из первой. На место сокращенной исторической части введено описание явления Антихриста, восходящее к “Видению Даниила”. Были и латинские переводы, датируемые IX–XIV вв. (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 8, 94–105, 108–110).

Если сопоставить греческие редакции, то можно видеть, что в разное время переписчиков и читателей интересовали разные идеи произведения. Либо из “Откровения” извлекалось преимущественно историческое содержание, либо в центре внимания оказывался его религиозно-назидательный аспект. На Руси такого явного разделения смысловых пластов, видимо, не было. Живейший интерес к истории у русских книжников сочетался с почтительным вниманием к нравственно-назидательной тематике.

⁸ В общих чертах славянский перевод соответствует второй груп-

- пе первой греческой редакции, от которой он отличается свободной передачей содержания памятника. Отход от буквализма и нацеленность на передачу смысла говорят о большой древности перевода (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 32).
- ⁹ Болгарский перевод отражен следующими рукописями: Синод., № 38 (1345 г.); Синод., № 682 (XV в.); Сб. Афонского Хиландрского монастыря, № 179 (XVI в.) (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 174). Как установил этот исследователь, ни к одному из двух выявленных им славянских переводов тексты Мефодия Патарского в “Повести временных лет” не относятся. Не исключено, что летописью в свободном пересказе воспроизводится неизвестная пока редакция “Откровения” (ср.: примечание 8).
- ¹⁰ См. об этом: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 241.
- ¹¹ См.: Там же. С. 194–195, 231–232.
- ¹² См.: Там же. С. 242.
- ¹³ Русская редакция “Откровения” отражена в следующих рукописях: Синод., № 591 (XVI в.); Увар., № 66 (XIX в.); Синод., № 682 (XV в.). Расхождения внутри славяно-русской рукописной традиции незначительные.
- ¹⁴ Как отмечает В.Сахаров, измаильтянами здесь по ошибке названо племя мадианитское, которое было побеждено Гедеоном (см.: *Сахаров В.* Указ. соч. С. 100).
- ¹⁵ См. об этом: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 10; *Веселовский А.Н.* Указ. соч. С. 304.
- ¹⁶ Первоначально легенда о царе-строителе существовала в Риме, где связывалась с именами Нерона и Августа. Позднее эта легенда получила греческую окраску, точно так же, как принцип мирового царства, выработанный в Риме, был перенесен затем на Византию (см. об этом: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 17).

Сложно-составной характер “Откровения Мефодия Патарского” осознавался древнерусскими читателями. В этом смысле весьма символично и показательно, что в одном из поздних списков распространенной редакции апокрифа переписчик произвел деление произведения на части, большинство которых соответствует первоисточникам произведения: о царстве Антихриста, о “днях последних”, о царе Михаиле, о трех нечестивых царях, о безбожной царице Маймоне (см.: *Соболевский А.* Материалы до русской литературы апокрифической О.М.Калитовского // ЖМНП. 1881. № 9. С. 161).

Объединение готовых элементов, из которых соткано “Откровение”, и рассредоточение различных частей одного источника по тексту привели как к повторам, так и к нарушению логической непротиворечивости повествования. Дважды являются на историческую сцену Гог и Магог, повторяются сведения об измаильтянах, идея вечности Византийского царства явно противоречит общему эсхатологическому звучанию апокрифа. Отмечаются различия в перечислении стран, через которые должны пройти измаильтяне (подробнее см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 8).

¹⁷ См.: *Веселовский А.Н.* Указ. соч. С. 314; *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 14; *Сахаров В.* Указ. соч. С. 108–109.

¹⁸ Гуннам уподоблял Гога и Магога Андрей Кесарийский (ум. 565 г.) в толковании на Апокалипсис (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 11–14).

¹⁹ ПСРЛ. Т. 1. С. 445–446.

²⁰ См.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 5–8.

²¹ См.: Там же. С. 6.

²² Об этом неоднократно писали такие исследователи апокрифов, как Н.С.Тихонравов, В.П.Адрианова-Перетц.

²³ См.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокри-

- фические видения Даниила... С. 6–7.
- ²⁴ См.: Там же. С. 177–178.
- ²⁵ См.: Там же. С. 8.
- ²⁶ См.: *Веселовский А.Н.* Указ. соч. С. 336–337.
- ²⁷ См.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 232.
- ²⁸ Там же. С. 195.
- ²⁹ А.А.Шахматов возникновение теории казней связывал со сводом 1093–1095 гг. Б.А.Рыбаков не отвергает этой даты, но более склонен время появления свода относить к 1073 г. Н.Н.Воронин считал вероятным 1068 г.
- ³⁰ Повесть временных лет. Т. 1. М.; Л., 1951. С. 113–114 (далее: ПВЛ).
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С. 147.
- ³³ Там же. С. 145–146.
- ³⁴ Там же. С. 146.
- ³⁵ Там же. С. 188–189.
- ³⁶ В христианской традиции ангелы воспринимались как бесплотные существа, но иногда им приписывалось обладание особым духовным телом. В таких случаях существо ангельское уподоблялось огню или ветру, а в еврейском языке сохранилось отражающее это представление отождествление понятий “дух” и “ветер”. Видимо, не без влияния этих восходящих к иудейству представлений в “Шестодневе” Иоанна экзарха Болгарского дух божий уподоблялся ветру, носившемуся вверху вод до творения мира. Подобные представления получили распространение и в период подъема так называемой ереси жидовствующих.
- ³⁷ См., например: Быт. 28, 12–13.
- ³⁸ В христианской ангелологии антиподами ангельского чина выступают силы Антихриста (бесы, духи зла), которые до отпадения Сатаны и его воинства были обычными ангелами божьими, за гордость и непокорство отвергнутыми от Создателя.
- ³⁹ Цит. по: *Мочульский В.Н.* Апокрифический элемент в “Вопросах и ответах Святого Афанасия князю Антиоху”. Одесса, 1900.

- С. 14. Приурочение творения ангелов к первому дню мироздания соответствует иудейской традиции, отраженной в “Книге Юбилеев”. О появлении ангелов прежде создания мира учил Иероним (IV–V вв.) (см.: Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 77–78). Представления о существовании ангелов до начала творения могут отражать и гностическую традицию, согласно которой ангелы-эоны принимают участие в создании видимого мира. В древнерусской апокрифической традиции эту близкую гностической концепцию ангельского чина воспроизводит “Книга Еноха”. О предсуществовании ангелов говорится также в Соловецкой редакции “Палей”.
- ⁴⁰ См.: *Мочульский В.Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 12, 240.
- ⁴¹ См.: *Смирнов А.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова: Введение и русский перевод. Казань, 1911. С. 10–14.
- ⁴² См.: Там же. С. 38–40.
- ⁴³ См.: Там же. С. 115.
- ⁴⁴ См.: Там же. С. 116.
- ⁴⁵ См.: Там же. С. 42.
- ⁴⁶ См.: *Сахаров В.* Указ. соч. С. 108–109.
- ⁴⁷ *Смирнов А.* Указ. соч. С. 153.
- ⁴⁸ Там же. С. 172.
- ⁴⁹ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 77.
- ⁵⁰ См.: Памятники отреченной русской литературы/ Собраны и изданы Н.Тихонравовым. Т. II. М., 1863. С. 349 (далее: Памятники...).
- ⁵¹ *Мочульский В.Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 57.
- ⁵² См.: *Иванов Й.* Богомилски книги и легенды. София, 1925. С. 191–199.
- ⁵³ Образ солнечной птицы подробно разработан в других апокрифах. В “Книге Еноха” создан образ Феникса, пению которого вторят все земные птицы, приветствуя утренний выход Солнца (см.: *Соколов М.И.* Славянская книга Еноха Праведного // ЧОИДР.

1910. Кн. 4. Отд. 2. С. 13). В апокрифе “О всей твари” Фениксу соответствует кур, перья которого омываются в океане, а голова достигает небес, в “Стихе о Голубиной книге” — “Страфаил-птица, прикрывающая своими крыльями мир” (см.: Памятники ... Т. II. С. 349–350; *Бессонов Н.А.* Калики перехожие: Сборник стихов и исследование. М., 1861. С. 273). Образ кура нашел отражение в “Слове о полку Игореве”, где он также поставлен в связь с водной стихией.
- ⁵⁴ Быки и волы издревле у всех индоевропейских народов связаны с культом Луны, тогда как конь являлся атрибутом солнечных культов, даже олицетворял собою Солнце. Образ огненно-водной небесной птицы синонимичен образу солнца-коня, хотя его природа не вполне ясна.
- ⁵⁵ ПСРЛ. Т. 1. С. 462.
- ⁵⁶ Там же. С. 464.
- ⁵⁷ Там же. С. 469.
- ⁵⁸ Там же. С. 519.
- ⁵⁹ Там же. С. 521.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ Характерно, что “Житие Авраамия Смоленского”, касающееся описания тех же самых событий и составленное в 30-х гг. XIII в. (автор не был еще знаком с трагическими последствиями погрома конца 30–начала 40-х гг.), также рассматривало появление степных орд в 1223 г. как божий гнев. Одновременно в “Житии” присутствует вера в божественное попечительство государству и народу, его населяющему. Вера эта связана с надеждами на то, что гнев божий еще возможно укротить. Прозвучавший в произведении мотив переменчивости божьего расположения получит более широкое распространение в благополучные века русской истории, но исходные основы его, как видим, были заложены в ранних русских текстах, касающихся темы божьей кары.
- ⁶² См.: ПЛДР. XIII в. М., 1981. С. 440–454. Поучения Серапиона можно сближать с целым рядом полемических слов и антиязыческих поучений, взявших на идейное вооружение теорию каз-

ней. Теория исключала всякую возможность идейных компромиссов, призывая отступников к беспрекословному покаянию и повиновению церкви: “аще ли к тому рече осуждаете я заповедии моих то наведу на вы мечь отомщаючи вся суды моя ... и будет земля ваша пуста” (Рукопись РНБ. Софийское собр., № 1262. Л. 73). Появление этой теории с самого начала было вызвано потребностями идейной борьбы с отступлениями от ортодоксальности и уклонением в язычество. Антиязыческая заостренность не потеряла своей актуальности ни в XIII в., ни позже. Согласно “Измарагду” (XIV в.), “зде многа скверныя мучит Бог, аще злб ся не останут и не покаются истинною” (Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. IV. Казань, 1890. С. 135. Далее: Творения ...). “Слово Иоанна Златоуста яко несть грешным муки” свидетельствует, что в древнерусском обществе не верили в учение о посмертном воздаянии за грехи: “некый грехолюбца глаголюща, яко на страх токмо мукою претит” (Творения... С. 134). Поскольку абстрактные, далекие от привычных воззрений на загробное существование положения вероучения не имели признания, идеологи православия обратили в аргументы наглядные уроки истории. Свой метод они определили так: “и зде Бог мучит. Да егда глаголом не веруете прещения поне делом веруйте мучения” (Творения... С. 135). Суд при жизни - что может быть нагляднее для увещевания привыкших конкретно мыслить вчерашних язычников!

Всякий возможный упрек в несовместимости жестоких наказаний с божественным человеколюбием предусмотрительно снимался введением тезиса свободного уклонения человека ко злу. По “Златострую” “сами на ся гнев божий приводим наших ради злб, от Бога всегда казни приходят на нас ...” (Творения... С. 212). Все невзгоды человек вызывает на свою голову сам, и как бы ни повернулось колесо истории, верным оказывается пророчество: “Праведен еси, господи, и прави суди твои”. Величие народу и земле даруется тогда, когда беспрекословно выполняются божественные правила: “Тогда нам вся блага строение от Бога подаваема бывають. Мир в земли, оби-

- лие плодом и врагом отдаление” (Рукопись РНБ. Софийское собр., № 1262. Л. 72).
- ⁶³ См.: ПЛДР. XIII в. С. 444–448.
- ⁶⁴ Там же. С. 164.
- ⁶⁵ См.: Там же. С. 448.
- ⁶⁶ См.: Там же. С. 454.
- ⁶⁷ Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси: (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 326.
- ⁶⁸ Там же. С. 327–328.
- ⁶⁹ ПЛДР. XIV–середина XV в. М., 1981. С. 126.
- ⁷⁰ Здесь уместно сопоставить трактовку “Повести о Куликовской битве” с рассказом о гибели последних русских богатырей из Тверского летописного свода. И тут, и там расположение Бога к земле Русской поставлено в зависимость от нравственного облика ее властителей. Только в одном случае оценка дается со знаком плюс, а в другом со знаком минус. Соответственно в первом случае Творец проявляет благосклонность, а во втором — посылает казнь.
- ⁷¹ ПЛДР. XIV–середина XV века. С. 120–122.
- ⁷² Памятник включает в себя много устных преданий, но церковный элемент в нем решительно преобладает над фольклорной поэтикой.
- ⁷³ ПЛДР. XIV–середина XV века. С. 134.
- ⁷⁴ Там же. С. 132.
- ⁷⁵ Там же. С. 136.
- ⁷⁶ Там же. С. 200. В процитированной летописной записи получил дальнейшее развитие принцип зависимости благосостояния страны от нравственного облика ее правителя. Описывая бегство Дмитрия в 1382 г., летописец не скрывает своей антипатии к московскому князю, выставляя его главным виновником случившегося. Вчерашний победитель татар по воле толкователя событий выводится из-под божественного покровительства, и тем самым он выставляется виновником бед, выпавших на долю страны.
- ⁷⁷ Там же. С. 254.

- ⁷⁸ В некоторых произведениях древнерусской литературы историческое видение действительности восходит к иным, нежели теория казней, мировоззренческим основам (см. разделы: “Традиционные способы осмысления истории”, “Историософия оптимизма Илариона”, “Небесные покровители: культ святых и оптимистическое восприятие истории”).
- ⁷⁹ ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 398.
- ⁸⁰ Там же.
- ⁸¹ Там же. С. 400.
- ⁸² См.: *Лихачев Д.С.* Слово о полку Игореве: Историко-литературный очерк. М.; Л., 1955. С. 131–132.
- ⁸³ См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 118
- ⁸⁴ *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1980. С. 308.
- ⁸⁵ См.: Там же. С. 327.
- ⁸⁶ См.: *Вагнер Г.К.* Архитектура “Слова о полку Игореве” и ее заказчики // “Слово о полку Игореве” и его время. С. 282–321.
- ⁸⁷ Термин А.С.Орлова (См. его работу: Слово о полку Игореве. М.; Л., 1946. С. 48).
- ⁸⁸ См.: *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси. С. 219 и след.
- ⁸⁹ См.: *Рыбаков Б.А.* Древние русы // СА. 1963. Вып. XVII. С. 39.
- ⁹⁰ См.: *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси. С. 234.
- ⁹¹ Там же. С. 236.
- ⁹² Исключения составляют несколько упоминаний о божьей каре (ПЛДР XIII век. С. 184, 190, 192). Нравственно-религиозный тезис воздаяния не переведен в план историософского принципа. Более того, данные вкрапления в текст явно чужеродны, они дисгармонируют с общим строем произведения. По-видимому, они были вставлены во время одного из промежуточных копирований оригинала.
- ⁹³ Там же. С. 192.
- ⁹⁴ Указ. соч. С. 194. Характерно, что при такой же ситуации в “Сказании о Куликовской битве” даны церковные песнопения.
- ⁹⁵ См.: *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

С. 63 и след.

⁹⁶ Указ. соч. С. 182.

⁹⁷ Архаические напластования на христианский образ Николы проанализировал Б.А.Успенский. К внецерковной первооснове относится приписывавшееся “русскому Богу” покровительство земле, земледелию и бедным. Отмечена его связь с земными водами. Широко распространены скульптурные изображения Николы, хотя духовенство запрещало изваяния, напоминавшие о языческом кумирслужении (См.: *Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей.* М., 1982. С. 34 и след.).

⁹⁸ ПЛДР XIII в. С. 434.

⁹⁹ ПЛДР XIV—середина XV века. С. 102.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Указ. соч. С. 100.

¹⁰² *Хождение за три моря Афанасия Никитина.* 1466–1472 гг. М.; Л., 1948. С. 28.

¹⁰³ Библейские примеры божественной казни сведены в назидательных целях Серапионом в его “Слове о маловерье”, где проповедником создается устрашающий образ карающей десницы божьей: “О неразумнии! Вся Бог творит, якоже хошет; беды и скудость посылает за грехи наша и наказая нас, приводя на покаянье. О маловернии, слышасте казни от Бога: в первых родех потопа на гиганты, огнем пожжени, а содомляне огнем же сожени, а при фараоне десять казней на Египет, при ханании камене огненное с небесе пусти, при судях рати наведе, при Давиде мор на люди, при Тите плен на Ерусалим, потом трясенье земли и паденьем града. И в наша лета чего не видеом зла? Многи беды и скорби, рати, голод, от поганых насилье. Но никако же применимся от злых обычай наших ...” (ПЛДР. XIII век. С. 452).

¹⁰⁴ Если судить по датировке житийных икон Георгия, в основу иконографического типа которых положено “Георгиево мучение”, то текст его должен был получить широкое распространение на Руси никак не позднее начала XIV в. Этим временем

датируется великолепный образец древнерусской живописи (“Георгий с житием”), восходящий к неканонической литературной основе (см.: *Лазарев В.Н.* Русская иконопись: Новгородская школа и “северные письма”. М., 1983. Ил. № 30). На довольно раннее время знакомства древнерусского читателя с Житием указывают также внесение памятника в славянский индекс XII в., сохранившийся в сборнике XIV в., и присутствие отдельных извлечений из “Георгиева мучения” в “Палее Толковой” Александро-Невской лавры (см.: *Тихонравов Н.С.* Отреченные книги Древней России // *Тихонравов Н.С.* Соч. Т. 1. М., 1898. С. 77–78).

¹⁰⁵ См.: Памятники ... Т. II. С. 101.

¹⁰⁶ См.: Там же. С. 105.

¹⁰⁷ См.: Там же. С. 137.

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 161–162.

¹⁰⁹ Апокриф о Мельхиседеке вошел в состав “Великих Миней Четых” и в “Пролог” под 22 мая. Самые ранние списки, содержащие апокриф, датируются XV–XVI вв. (Рукопись РНБ. Q1. № 1130; Рукопись РГБ. Румянц., № 453, № 321; Рукопись ГИМ. Увар., № 307/77) (см.: *Словарь ...* С. 62). Согласно этому апокрифическому рассказу земля по молитве Мельхиседека поглощает род Мельхиседека вместе с другими участниками идолослужения, во время которого брат Мельхиседека должен быть принесен в жертву (см.: Памятники... Т. I. С. 26–31).

¹¹⁰ В этом произведении, так же как и в апокрифе о Мельхиседеке, по божьей карающей воле разверзается земля. Она поглощает тех, кто мучил Филиппа (см.: *Великие Миней Четые.* СПб., 1899. Стлб. 1991, 1996–2002, 2016–2022).

¹¹¹ См.: *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в Древней Руси // *Христианские чтения.* 1888. № 11–12. С. 645.

¹¹² См.: Памятники ... Т. II. С. 315–316. С этим апокрифом пересекается также “Хождение Богородицы по мукам”, где к неотмолимим наказуемым грехам причислено непосещение церкви в воскресенье и пятницу (см.: *Веселовский А.Н.* Указ. соч. //

ЖМНП. 1876. № 3. С. 68). Интересно, что в сравнении с “Епистолией” в “Хождении Богородицы” опущена среда. Этот день не почитается в западной церкви, что, быть может, указывает на западное происхождение памятника. Такая связь тем более вероятна, что западные литературные произведения изобилуют запретами на труд в другие означенные апокрифом дни.

- ¹¹³ Идея воздаяния тем, кто не чтит Бога, в “Евангелии Фомы” предельно расширена. Предвосхищая будущее возмездие на суде, Бог карает своих обидчиков при жизни. В апокрифе ребенок Иисус — это воплощенное грозное божество, которое, присутствуя в этом мире, во время первого своего пришествия творит грозный, беспощадный суд и расправу. Иисус безжалостно иссушает сына книжника в наказание за то, что тот разрушил построенную им плотину, а затем предает смерти отрока, проявившего крайнее непочтение и вскочившего на плечо к нему. В “Евангелии детства” описана также сцена ослепления всех, кто жаловался родителям на Иисуса и возмущался жестокостью ребенка. Правда, Иисус не только проявляет беспощадность, но и совершает разнообразные чудеса. Он оживляет отрока, упавшего с крыши, исцеляет отрубленную пятку и спасает от укуса змеи, воскрешает разбившегося строителя и оживляет умершего ребенка. Суровость как бы уравновешивается благодеяниями. Но во всех случаях божья кара в “Евангелии Фомы” чрезвычайно нещадная. Можно провести и определенную параллель с древнерусскими летописными текстами, содержащими теорию казней. И в том, и в другом случае божья кара мотивирована неуважительным отношением к Господу и небрежением верой (см.: *Яцимирский А.И.* Апокрифическое Евангелие Фомы в славянских списках // *Яцимирский А.И.* Из славянских рукописей: Тексты и заметки. М., 1898. С. 97-103).

А.И.Яцимирскому, исследовавшему “Евангелие Фомы”, были известны списки XIV–XVI вв. (см.: там же. С. 95). Сопоставляя славяно-русские тексты с греческими, он указал на появление в переводных текстах неизвестных ранее сюжетов. Только в славянских списках повествуется о падении камня с язы-

ческого храма, о разрушении этого храма и чудесном возведении на прежнем месте нового, очищенного от демонов святилища. Неизвестно греческим прототипам и чудо с исцелением слепого глаза (см.: там же. С. 126–127). Вместе с тем эти сюжеты несут чрезвычайно важную идейную нагрузку: ведь прозрение и смена храма в христианской традиции означают приобщение язычников к вере. Все это дает основание поставить развитый апокрифическим “Сказанием о детстве Иисуса” мотив божьей кары в связь с актуальными для новообращенных славянских народов задачами антиязыческой пропаганды. В контексте славянской редакции казнь божья должна служить тому, чтобы люди, познакомившись с апокрифическими примерами, оставили сомнения маловерия и уверовали в Господа.

¹¹⁴ См.: Памятники ... Т. I. С. 104–105. “Заветы двенадцати патриархов” являются ветхозаветным апокрифическим сочинением, которое по своему идейно-религиозному содержанию занимает промежуточное положение между иудейской и христианской традициями. На примере назидательных случаев из жизни того или иного патриарха в нем излагаются принципы, которые в сумме представляют собой нравственные заповеди морального кодекса. В силу абстрактности своей они не имеют непосредственного отношения к какому-либо конкретно из названных вероучений. Но именно этой своей промежуточностью, часто довольно противоречивой, они и представляют для исследователя наибольший интерес.

¹¹⁵ См.: ПЛДР. XIV–середина XV в. М., 1981. С. 104–146.

¹¹⁶ См.: *Смирнов А.* Указ. соч. С. 18 и след.

¹¹⁷ Термин “эсхатология” происходит от греческого *eshatos*, что значит “краткий”, “последний”. Им обозначается учение о конце мира, наиболее полно и последовательно развитое христианством, но исторически, корнями своими восходящее еще к иудейским сказаниям о Мессии (см.: Ис. 52, 1; 60, 1; Иез. 34, 23). Одним из основополагающих источников эсхатологических чаяний были пророчества Даниила, под прямым влиянием которых возникла апокрифическая “Книга Еноха”, создан-

ная еще в дохристианский период, а затем выполнявшая роль образца для последующих апокалипсических сочинений. Если судить по древнерусским переводам “Книги Еноха”, ее отвлеченно-неопределенным формулировкам, то далеко не сразу можно установить, что речь здесь идет не о втором пришествии Спасителя, а о пришествии Мессии. Соответственно заимствованные отсюда мотивы попадали во многие произведения как канонического, так и неканонического круга.

В раннехристианский период представления о конце света выражались в хилиазме (от *chilioz* – тысяча) – учении о тысячелетнем царстве божьем, которое будет предшествовать окончательной победе над Антихристом, светопреставлению и суду. В I в. н.э. возникло учение Керинфа о царстве праведных на земле, в котором люди с приходом Мессии-Христа должны, по уверениям хилиастов, обрести блаженную телесную жизнь. Епископ иерапольский Папий связывал с пришествием Христа наступление тысячелетнего царствия божьего.

Идеи хилиазма развивали монтанисты, выделявшие в мировой истории периоды детства, юности и экстаза, соответствовавшего тысячелетнему царству. Ересь эта возникла в середине II в. и просуществовала до VIII столетия (основатель – фригиец Монтан). Последователи его придерживались уравнильно-аскетических правил и ожидали второго пришествия в ближайшем будущем. Много последователей хилиазма проживало в Египте. Тех же взглядов в IV в. придерживался Аполлинарий, осужденный на II Вселенском соборе (Константинопольский, 381 г.). Хилиастское учение о тысячелетнем царстве было объявлено ересью.

К хилиазму склонялись далеко не одни еретики. Во II столетии хилиастских взглядов придерживался Иринеи, учивший о пришествии Христа и установлении тысячелетнего царства праведных, после которого последуют воскресение мертвых и Страшный суд. Лактанций рисовал седьмое тысячелетие временем мира и покоя, которое завершится пришествием Антихриста и концом света. Эти и подобные им ожидания тысячелетнего царства поддерживались авторитетом Апокалипсиса,

в 20-й главе которого говорится, что дьявол будет связан на тысячелетие и явится вновь лишь перед судом, чтобы прельстить языки.

Хилиазм, так же как и мессианизм, восходит к иудейской традиции. Согласно Талмуду, шесть дней творения символизируют шесть тысяч лет страданий. Седьмой день — день праздника субботы — являет собой прообраз тысячелетнего царства Мессии, в которое допускались только иудеи и которое мыслилось как достижение плотских удовольствий, достатка и радостного блаженства.

Хилиастские взгляды были осуждены и христианская доктрина освободилась от них, сохранив, однако, некогда тесно связанное с хилиазмом учение о семи тысячелетних эпохах мировой истории, стало стержневой основой всех эсхатологических сочинений. Христианские мыслители, следуя талмудической традиции, уподобляли день тысячелетию, при этом они отталкивались от Библии, где говорится, что один день перед Богом равен тысячелетию (см.: Ис. 89, 4; Пс. 89, 5; II Пет. 3, 8). В четкой форме идея кончины мира на исходе седьмого тысячелетия оформилась в трудах Иринея Лионского, Иустина, Лактанция. Эсхатологическую, с мотивами хилиазма, модель рисует пророчество Тибуртинской Сивиллы, согласно которому мировая история заканчивается с завершением седьмой эпохи, соответствующей по времени седьмому тысячелетию. Она ознаменована явлением Антихриста, на обличение которого придут Енох и Илья, затем последует пришествие Господа, которому поклонятся цари земные и наступит период всеобщего благоденствия.

К истечению седьмого тысячелетия приурочивает конец мира основанное на апокрифическом “Видении Даниила” “Житие Андрея Юродивого”. Кончина мира здесь соединена с представлениями о падении Византии. Тот же круг идей воспроизводит и “Откровение Мефодия Патарского”. Все остальные произведения христианской литературы на данную тему в основе своей являются производными от этого древнейшего ядра эсхатологических идей (подробнее см.: Сахаров В. Эсхатоло-

гические сочинения ... С. 5–26; *Бондарь С.В.* К пониманию проблемы “человек — история — время” в “Изборнике 1073-г.” (Опыт реконструкции на основе фрагмента “О шестом псалме”)// Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1987. С. 67–69).

- ¹¹⁸ Памятники ... Т. I. С. 197–198. Неотъемлемой составной частью христианской эсхатологии является описание прихода Антихриста, которое комбинируется с различными вариантами предсказаний о последних царях. Эсхатологический образ “последнего времени” в различных апокалипсических сказаниях имеет свои индивидуальные черты, но набор составных элементов, как правило, единообразен. Если у Ефрема Сирина (вслед за Иринеем) с Антихристом связывается власть одного из 10 последних царей, а сам Антихрист происходит из колена Данова и имя ему 666, то в апокрифах описание финала мировой драмы более детально: приводятся легенды о происхождении Антихриста, подробно воспроизводится смена череды благочестивых и нечестивых царей. Одновременно отдельные блоки повествований соответствуют канве Апокалипсиса: производимые Антихристом прельщения, власть его над людьми, убиение посланных для обличения Ильи и Еноха.

¹¹⁹ См.: Памятники ... Т. II. С. 177–181.

- ¹²⁰ Малую эсхатологию со свойственным теории казней ожиданием кончины мира (включая набор признаков “последних времен”) содержат также восходящие к неканоническим источникам памятники: “Слово на пришествие господне, на скончание мира и на пришествие антихристово” Ефрема Сирина, “Житие Василия Нового”, за которым стоит апокрифическое “Хождение апостола Павла по мукам”.

- ¹²¹ Если на Руси преобладала календарная эсхатология, то в Византии, наоборот, мысль о конце мира не обязательно связывалась с ожиданием конца седьмого тысячелетия. Суммируя знамения “последних времен” и фокусируя их на конкретных исторических событиях, “Откровение” являлось для греков

книгой утешения, которая обещала освобождение от потрясения в ближайшем будущем.

¹²² См.: Рукопись ГИМ. Синод. собр. № 316 (XV–XVI вв.).

¹²³ См.: *Тихонравов Н.С.* Указ. соч. С. 230; *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 197.

Вряд ли позднее пробуждение эсхатологических переживаний может служить основанием для вывода о слабой укорененности в общественном сознании веры в неизбежный финал мировой истории. Хотя противоположные этим постулатам мировоззренческие установки вместе с пережитками язычества держались в разных слоях населения довольно долго. Для тех, кто принял христианское мировоззрение, представление о начале и конце мира, как правило, служило отправным пунктом религиозных рассуждений.

Показательно, что в народной среде духовные стихи о конце мира и об Антихристе не получили широкого распространения. Это свидетельствует о том, что среди населения Руси эсхатологические чаяния долго находились вне сферы религиозного интереса (см.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения ... С. 247).

¹²⁴ *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила ... С. 233–234.

¹²⁵ Там же. С. 240. Кроме календарных причин отсутствия на Руси интереса к эсхатологии можно указать также и на обстоятельства объективно-исторические. Во вновь обращенной стране, делавшей существенные успехи на пути христианизации, в общественном сознании больше было оснований для чувства оптимизма, чем для мрачной, пессимистической доктрины. Чувство это блестяще выразил в “Слове о законе и благодати” еще в конце XI в. Иларион. И хотя у него были оппоненты, придерживавшиеся иных религиозно-мировоззренческих взглядов, были и последователи. Причем как те, так и другие могли черпать идеи из “Откровения”. Чувство оптимизма, например, укрепляла содержащаяся в апокрифе мысль, что царство христианское не может погибнуть от неверных.

¹²⁶ См.: *Тихонравов Н.С.* Указ. соч. С. 229.

- ¹²⁷ См.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения... С. 53-55.
- ¹²⁸ См.: *Тихонравов Н. С.* Апокрифические сказания // СОРЯС. 1894. Т. LIVIII. № 4. С. 32-47.
- ¹²⁹ Интересен пример народной легендарной эсхатологии, только восходит она не к “Откровению Мефодия Патарского”, а к неканонической “Книге Бытия”. По одному из вариантов этого произведения Земля стоит на китах и постоянно расширяется. Гибель мира здесь связывается не с божьим судом, а с тем неизбежно приближающимся временем, когда киты будут не в состоянии удерживать непомерно разросшуюся Землю (см.: *Городицов П.А.* Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. Кн. 80. № 1. С. 53).
- ¹³⁰ Филофей (ок. 1465-1542 гг.) был игуменом Елеазарова монастыря в Пскове.
- ¹³¹ Преднамеренное очищение от эсхатологии тем более очевидно, что до Филофея идею третьего Рима выдвинул митрополит Зосима в приложении к составленной им Пасхалии на период после 1492 г. (т.е. на восьмое тысячелетие). В нее под впечатлением эсхатологических чаяний кануна 1492 г. он в изобилии включил финалистические мотивы.
- ¹³² ПЛДР. Конец XV—первая половина XVI в. М., 1984. С. 438. Можно, конечно, спорить, что больше повлияло на Филофея — сочинение Ипполита или Мефодия Патарского, хотя в вопросе смены царств принципиального различия между ними нет. Об обращении к идеям Ипполита говорят ссылки на этого автора, содержащиеся в тексте. Непосредственное влияние апокрифического “Откровения” просматривается в уподоблении турок агарянам, а также в отождествлении царского венца Василия III с регалиями последнего христианского царя, передающего согласно “Откровению” свое царство Богу. Из этого апокрифического источника впоследствии развилась самостоятельная легенда о шапке Мономаха (см.: ПЛДР. Конец XV—первая половина XVI в. Комментарий. С. 734-735). В связи с выявлением фактов взаимосвязи “Послания” Филофея с эсхатологическим апокрифом, большой интерес представляет

- обнаруженный В.М.Истриным список рукописи (Уваров. собр. № 2054), где послание Филофея прикрито авторитетным именем Мефодия Патарского (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила ... С. 240).
- ¹³³ Переосмысление конкретно-исторической привязки вечного царства уже имело исторический прецедент. Если первоначально предсказания Сивиллы, к которым восходит соответствующий легендарный мотив “Откровения”, связывали конец мира с Римским царством, то после возвышения Византии образ вечного царства стал ассоциироваться с ней. Это и закреплено “Откровением” Мефодия Патарского. Той же самой логике следовал и Филофей, отражая доработкой легенды новые исторические реалии.
- ¹³⁴ Стабильное и крепкое во времена Филофея общественно-историческое положение государства, как и в первые века после введения христианства на Руси, объективно не способствовало распространению эсхатологических переживаний.
- ¹³⁵ *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 242.
- ¹³⁶ Заимствованные из “Откровения” Мефодия места отмечаются в “Александрии” в описании “нечистых” народов и во второй редакции Еллинского и Римского летописца (см.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 239).
- ¹³⁷ Там же. С. 249–250.
- ¹³⁸ В наиболее категоричной форме эту точку зрения выразил Н.К.Бокадоров (см.: *Бокадоров Н.К.* Легенда о хождении Богородицы по мукам // *Изборник Киевский.* Киев, 1904. С. 63–66).
- ¹³⁹ См.: *Бокадоров Н.К.* Указ. соч. С. 64.
- ¹⁴⁰ ПЛДР XIII век. С. 128.
- ¹⁴¹ ПЛДР XIV–середина XV века. С. 224.
- ¹⁴² См.: Там же. С. 69-70.
- ¹⁴³ *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. III. Казань, 1890. С. 22.
- ¹⁴⁴ *Изборник 1076 года.* М., 1965. С. 430.

- ¹⁴⁵ См.: Там же. С. 505–510.
- ¹⁴⁶ *Лихачев Д.С.* Русские летописи как исторический источник. М.: Л., 1947. С. 57.
- ¹⁴⁷ Выступавший в той же роли, что и “благодать”, “мировой дух” Гегеля “застывает” вместе с тем предельным состоянием, которого достигла во времена философа Германия.
- ¹⁴⁸ Это проявилось не только в трактовке истории, но и в понимании божества, которое вырастает у Илариона едва ли не на мифологической почве. Сближению божественного и земного специально служит христологическая тема, включающая, однако, предостережение о несмешении Христа с человеком (см.: ЛЛ. 176 б–178 б).
- ¹⁴⁹ В Похвале во всем преобладает интерес к насущным проблемам сегодняшнего дня. Естественная для любого христианского мыслителя тема будущего связывается с грядущим судом. Выражается надежда на лучшее в настоящем, которое должно иметь продолжение и в последующем. Нет оснований говорить, что установка на вневременное случайно не была претворена в творчестве мыслителя. В тех произведениях древнерусской литературы, где она действительно присутствует, она становится лейтмотивом повествования. В Киево-Печерском патерике, например, за счет отхода от историчности увеличивается доля символического осмысления грядущего как вечности, раскрывающейся в явлениях посюстороннего бытия.
- ¹⁵⁰ Идея адоптионизма сквозной нитью проходит через все части “Слова”. Христианизация не открывает путь к спасению, она почти тождественна ему: “вся языки сп[а]се ева[нг]елиемь и кр[е]щениемь” (Л. 168 б); “кр[е]щение же с[ы]ны своа препущаеть на вечную жизнь” (Л. 169 б). Не столько добрые дела, сколько “порождение водою” открывает возможность “сыны своа в нетленные облачить” (Л. 175 а) и “чадом б[о]жием быти” (Л. 175 б).
- ¹⁵¹ *Семенов В.* Древняя русская “Пчела” по пергаменному списку. СПб., 1893. С. 48–49.
- ¹⁵² *Воронин Н.Н.* “Анонимное сказание” о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. Т. 13. 1957. С. 48.

- ¹⁵³ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 10 (далее: Жития.).
- ¹⁵⁴ Там же. С. 25.
- ¹⁵⁵ Будовниц И.У. Указ. соч. С. 160–161.
- ¹⁵⁶ Воронин Н.Н. Указ. соч. С. 48.
- ¹⁵⁷ Жития. С. 15.
- ¹⁵⁸ Там же. С. 19–23.
- ¹⁵⁹ См.: Воронин Н.Н. Указ. соч. С. 52–53.
- ¹⁶⁰ Там же. С. 30.
- ¹⁶¹ Жития. С. 49.
- ¹⁶² Там же. С. 49–50.
- ¹⁶³ Там же. С. 51.
- ¹⁶⁴ Там же.
- ¹⁶⁵ Ранняя иконография Бориса и Глеба отразила языческую суть культа святых, заместивших собою каких-то добрых и могущественных языческих богов, почитаемых как покровителей земледелия и чествовавшихся в начале мая. Это нашло отражение на эмалях, когда святых изображали в окружении ростков-кринов и с зелеными нимбами (см.: Рыбаков Б.А. Славянский весенний праздник // Новое в археологии. М., 1965. С. 254–257).
- ¹⁶⁶ ПВЛ. Т. 1. С. 145–146. Византия последовательно выступала против попыток создания пантеона святых. Византия всячески стремилась сковать движение провинциальных церквей к независимости и ревниво относилась к созданию местных культов, чреватых отступлением от догматических основ верования. Как мы убедились, именно таким — наполовину христианским, а наполовину языческим — и был культ братьев-мучеников. Конечно, приходилось мириться с популярностью святых, адаптируя культ ближе к ортодоксии. Эту тенденцию отражает “Чтение”. Оно подчеркивает божественное всеисие, перед которым меркнет могущество святых, — все чудеса свершаются Господом. “Сказание” в большей мере отразило черты народного культа. Кроме того, на нем сказалось западнославянское влияние.

- ¹⁶⁷ Памятники ... Т. II. С. 40.
- ¹⁶⁸ Там же. С. 40–41.
- ¹⁶⁹ Там же. С. 40.
- ¹⁷⁰ Там же. С. 41.
- ¹⁷¹ Там же. Т. I. С. 87.
- ¹⁷² Там же. С. 56.
- ¹⁷³ См.: Там же. С. 57–58.
- ¹⁷⁴ Роль посредников в защите от наказания изложена в Номоканоне следующим образом: “Вопрос: кое добро имать человек почитати святых. Ответ: Кое его святого наречеть человек почитати ты стый десятькуеть грехи человеку тому и измолить их перед богом” (*Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 54).
- ¹⁷⁵ См.: Памятники ... Т. I. С. 87.
- ¹⁷⁶ Там же. С. 174.
- ¹⁷⁷ См.: Там же. Т. II. С. 20.
- ¹⁷⁸ См.: Там же. С. 28–29.
- ¹⁷⁹ См.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения... С. 180.
Обращает на себя внимание, что условием спасения поставлена милостыня. Это имеет свои соответствия в древнерусской культуре. На Руси в раннехристианский период путем к спасению объявлялись покаяние, милость и добрые дела.
Развитие этой темы в рамках византийской литературы мытарств проследил Ф. Батюшков. Он показал, что в “Житии св. Антония” (вторая половина IV в.) содержится рассказ об исходе души, спор за которую ведут демоны и ангелы. Согласно рассказу Александра-отшельника о видении, которое было Макарию, два ангела ведут разговор о том, как душа два дня остается рядом с телом, на третий поклоняется Богу, шесть дней обходит селения и т.д. Ни о каких мытарствах речи не ведется. Независимо от того, праведна или грешна душа, ей одинаково показывают рай и ад. Впервые о мытарствах упоминает в V в. Кирилл Александрийский, который в “Слове об исходе души и о втором пришествии” пересказывает “Видение Макария”,

вводя тему допроса, в ходе которого души сортируются на праведных и грешных (см.: *Батюшков Ф.* Сказания о споре души с телом в средневековой литературе // ЖМНП. 1890. № 9). В “Видении Макария” душа грешника получает пропуск к Богу добрыми делами, покаянием и милостыней. Общая тональность произведения светлая, гуманная. Только одни самоубийцы осуждаются на погибель. Произведение пронизано верой во всепрощающую справедливость суда. Отсюда видно, что даже тема “малого суда” совершенно несовместима с идеей милостивого божества. Видимо, в “Житии Василия Нового” и в апокрифических мытарствах она сохраняется как анахронизм. Логически выраженная таким образом идея милости подводит к адопционизму. Смысл отказа от воздаяния хорошо подмечен в “Житии Нифонта”: “аще достоин сему спасаю быти, то примет весь мир спасение и все грешнии...”. Здесь это слово оппонента ангела-хранителя, но это же и точка зрения тех, кто встал на позиции теории казней.

¹⁸⁰ *Бокадоров Н.К.* Указ. соч. С. 62.

¹⁸¹ Там же. С. 58.

¹⁸² См.: *Кирпичников А.* Деисус на Востоке, Западе и его литературные параллели // ЖМНП. 1893. № 11. С. 15.

¹⁸³ См.: Там же. С. 14-15.

¹⁸⁴ *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги древней России. С. 202.

¹⁸⁵ См.: Там же. С. 202-204.

¹⁸⁶ См.: *Адрианова-Перетц В.П.* Апокрифы // История русской литературы. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 81.

¹⁸⁷ *Тихонравов Н.С.* Отреченные книги древней России. С. 204.

¹⁸⁸ *Бокадоров Н.К.* Указ. соч. С. 70.

¹⁸⁹ Время появления “Хождения Богородицы по мукам” исследователи ставят в связь с выяснением отношений церкви и несториан в V в. (см.: *Бокадоров Н.К.* Указ. соч. С. 50; *Адрианова-Перетц В.П.* Указ. соч. С. 81).

¹⁹⁰ См.: *Смирнов И.* Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 586; *Барсов Е.* О воздействии апокрифов на обряд и иконо-

- пись // ЖМНП. 1885. № 12. С. 102-103; *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания... // Христианские чтения. 1888. № 3-4. С. 290-292.
- ¹⁹¹ См.: *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания... С. 319-322; *Бокадоров Н.К.* Указ. соч. С. 50-52.
- ¹⁹² *Смирнов И.* Указ. соч. С. 39. Интересное преломление идеи божественного заступничества встречаем в “Повести о Темир Асаке” (создана в окружении великого князя Василия I Дмитриевича в период между 1402-1408 гг.). Здесь говорится, что нашествие Тимура отведено от страны Владимирской Богоматерию и самим Богом: “Не мы бо их гонимом, но бог прогони их невидимую силою своею и пречистыя его матери” (ПЛДР. XIV-середина XV в. М., 1981. С. 231). С точки зрения мировоззрения, провиденциалистский принцип божественного вмешательства, восходящий к теории казней, объединен со связанным с богородицким культом принципом заступничества Марии за людей.
- ¹⁹³ *Смирнов И.* Указ. соч. С. 601.
- ¹⁹⁴ Там же. С. 602.
- ¹⁹⁵ См.: *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 77-78.
- ¹⁹⁶ *Веселовский А.Н.* Указ. соч. С. 345.
- ¹⁹⁷ Там же.
- ¹⁹⁸ См.: *Мильков В.В., Пилюгина Н.Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 270.
- ¹⁹⁹ Половинчатый, непосредственно к апокрифам восходящий образ Богородицы встречаем в сказании “Странствие Богородицы с двумя женами-мироносицами из града Иерусалима в город Киев и по всей Руси”. В этом произведении заключена идея, что Мария ни при жизни, ни после смерти не оставляет своего попечительства над родом человеческим. Но одновременно она не только выступает заступницей, но и действует как “божий батог”, сама наказывая за проступки (см.: *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания... С. 643). Недо-

статочность небесного покровительства Марии проявилась также в “Легенде о св. Меркурии”, где не без влияния “Хождения” Богородица представлена спасительницей Смоленска. Согласно легенде от ее лица действует “угодник божий Меркурий”. Избранный на подвиг Меркурий является в город и освобождает его от врага. Характерна ремарка автора, вложенная в уста Меркурия: “Разве недостало тебе небесных сил, о Владычица, победить злочестивого царя”. Из этой ремарки видно, что над темой заступничества размышляли в Древней Руси. Автора занимал вопрос, почему Марии, несмотря на то, что она сама могла избавить город от врагов, тем не менее потребовалась жертвенная гибель героя.

²⁰⁰ Онтологическая картина мира строилась на догматических основах привнесенного на Русь вероучения. В духе трансцендентной монотеистической религиозности развивались положения, указывавшие на дуализм мироздания. В компетенцию христианской онтологии входило определение высшей сущности — Бога — и установление иерархии сущностей (Бог—ангел—душа). В соответствии с дуалистической концепцией мироздания принцип иерархии переносился на природу и общественные отношения. Данный круг вопросов представляет собой основу христианского мировоззрения, впитавшего в себя отдельные идеи Платона, Аристотеля и пифагорейцев.

²⁰¹ Киево-Печерский монастырь был духовным центром аскетического монашества, “спасающегося” по самому жесткому из существующих уставов монастырской жизни (Студийскому).

²⁰² Суть монашеско-аскетической позиции заключалась в доказательстве преобладания духовного начала над плотским, точнее, принципиальной противоположности и вражде их. Кирилл Туровский, например, заявлял, что соединение с материальным отягощает и ослепляет душу. Только праведная жизнь и очищение от грехов в аскезе возвышают человека и дают ему основание надеяться на спасение. Вместе с тем оба начала — плотское и душевное — признаются одинаково ответственными за прегрешения (см.: “Кирила мниха притча о человечес-

кой души и о телеси, и о преступлении божия заповеди, и о воскресении телесе человека, и о будущем суде и о муце”. Опубликована: *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 340–347). Решение конфликта души и тела древнерусский проповедник видит в усмирении плоти и гордыни.

²⁰³ В вопросах гносеологии в отличие от иррационалиста Нестора Кирилл Туровский стоял на умеренно-рационалистских позициях. Он высказал мысль, что созданный Богом мир открывает перед человеком возможность богопознания (см.: *Еремин И.П.* Указ. соч. С. 34). Разрабатываемый им метод символического аллегоризма открывал определенные возможности для познания мира. Он не отвергал данных чувств и рассудка. Гносеологическую позицию Кирилла Туровского можно свести к формуле: осязай—познавай—веруй.

²⁰⁴ Несмотря на присущий христианству иррационализм, гносеологическая проблематика присутствует в подтексте практически каждого повествования. Если теоретико-познавательные вопросы не ставятся в произведении специально, то сам принцип изложения текста так или иначе свидетельствует о том, на каких позициях стоит автор: считает ли он возможным (и в каких пределах) познание Бога, созданного им мира, а также прошлого, настоящего и будущего.

Иррационалистические умонастроения культивировались преимущественно в среде печерского монашества. Но задолго до того, как печерское направление заняло господствующее положение в общественной мысли, на Руси распространялись иные идеи. Некоторые произведения, знакомившие древнерусского читателя с основами христианского вероучения (“Шестоднев” Иоанна экзарха Болгарского, “Изборник 1073 г.” и некоторые другие), несмотря на общее отрицательное отношение к античной мудрости, в целом ориентировались на познавательные способности разума, правда, при условии, чтобы доводы от разума не шли вразрез с догматами. В средневековой культуре подобного рода идеи имели положительное зна-

чение. На их основе развивался умеренный (теологический) рационализм, противостоящий “святому незнанию”. Благодаря этому направлению через древнерусские произведения распространялись сведения об античной мудрости, хотя греческая философия представлена там в существенно препарированном виде.

²⁰⁵ Подробнее см.: *Мильков В.В.* Идейные течения в философской мысли XI столетия // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 39–42. Теорию казней разрабатывали представители аскетического направления в монашестве, включая Нестора. В принадлежащих его перу сочинениях, а также в произведениях его единомышленников большое внимание уделено символическому плану истории, который все-таки не вытесняет окончательно конкретно-исторический. В этой религиозно-философской традиции тезис о неприятии земной жизни соседствует со зримыми реалиями земного бытия (см.: *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 184 и след.; *Еремин И.П.* К характеристике Нестора как писателя // Литература Древней Руси: этюды и характеристики. М.; Л., 1966. С. 28–39).

²⁰⁶ В позиции Иоанна экзарха, как совершенно справедливо отмечается в исследовательской литературе, “ощущается восходящая к ареопагитикам тенденция к деперсонализации Бога, к его пониманию, с одной стороны, как трансцендентного, единого, актуально бесконечного и неизменного по своей природе бытия, а с другой — как имманентному миру первоначала, наполняющего собой все сотворенное, всеохватывающего и всеопределяющего” (*Стратий Я.М.* Естественнонаучные представления Древней Руси и Болгарии и их место в истории отечественной натурфилософии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 111–112). Отсюда следует, что божество оказывается одновременно и над всем, и во всем, возвышая тем самым онтологический статус сотворенного и материального

мира. Такая установка не перечеркивала познавательного интереса к земной жизни и земным вещам.

Мономах прославляет красоту и разумность мира в своем обращении к Богу: “На рассвете, воздав богу хвалу, потом, когда солнце будет восходить и вы увидите солнце, прославьте бога с радостью и скажите: “Просвети очи моя, Христе-боже, который дал мне свет твой прекрасный!” (ПВЛ. Ч. 1. С. 156–158). В прозвучавшем в словах древнерусского князя порыве восторга перед миром как бы преодолевается разрыв между земным и божественным. Восхищение миром перерастает в гимн Творцу, привнесшему в свое творение гармонию и порядок. В данном случае, отгалкиваясь от “Шестоднева”, Владимир Мономах пошел, несомненно, много дальше своего первоисточника. В его “Поучении” восторг перед величием мироздания звучит как поэтический гимн мудрому устройству природы, в которой он видит отблеск божественной благодати (ср.: *Лихачев Д.С.* “Шестоднев” Иоанна Экзарха и “Поучение” Владимира Мономаха // Вопросы теории и истории языка. Л., 1963. С. 187–190).

Владимир Мономах придерживался умеренно-рационалистических позиций. Судя по его высказываниям, он проявлял светский интерес к жизни, а к знаниям относился сугубо утилитарно. Князь, по его мнению, обязан знать больше других и хорошо разбираться во всех вещах. Мудрое разумение укрепляет силу и авторитет властителя. Большое внимание Мономах рекомендует уделять практическим вопросам, отдавая, естественно, должное и требованиям веры (см.: ПВЛ. Ч. 1. С. 153–154, 163–165).

²⁰⁷ Какаясь соотношения духовного и материального в этих сочинениях, нельзя обойти вниманием сюжеты, в центр которых поставлен человек. Именно человек являл собой связующее звено материального и духовного начал жизни. В трактовке антропологической проблематики выявились расхождения между представителями различных религиозно-философских направлений. Но как бы ни расходились взгляды различных

мыслителей по вопросу о природе человека, нельзя не отметить, что в целом в культуре Киевской Руси преобладало стремление к уравниванию начал человеческого естества, к утверждению высокого статуса личности.

Глубоко оптимистический взгляд на человека в древнерусской культуре первых двух веков после принятия христианства — это проявление жизнеутверждающего синкретического мировоззрения граждан страны, вышедшей в число первых держав мира.

²⁰⁸ Иларион утверждал, что высокие познавательные возможности разума не должны быть скованы навязываемыми предписаниями (законом). Разумность, по мнению мыслителя, может быть свойственна не только христианину, но и язычнику. Ведь оказался же князь Владимир способен “от тьмы языческого прозябания” “смысленностью” своей подняться до познания бытия Бога.

²⁰⁹ Русский автор, составивший вошедшее в “Изборник 1076 г.” “Слово о чтении книг”, ставит в качестве цели познания обретение премудрости и практических знаний (см.: Изборник 1076 года. М., 1965. С. 151–206). В этом памятнике читатель ориентируется не на трансцендентный, а на посюсторонний, реальный мир. Мировоззренческой основой такой ориентации византийское христианство быть не могло.

В русле традиции “Изборника 1076 г.” и Илариона развивается творчество Климента Смолятича — второго после Илариона русского ставленника на независимую от Византии митрополию. Уже сам факт неканонического поставления выказывал определенное неуважение к авторитету вероучения. Это, видимо, сказалось и на общей мировоззренческой позиции автора, который, отступая от вероучительных установок, рассматривал действительность не в качестве средства, а как цель и объект познания. Данная точка зрения существенно отличается от требования познать Бога по его творению. Климент отвергал мысль о дуалистической разорванности мироздания. Цитируя Соломона, Климент Смолятич пишет, что Премудрость присутствует в мире как в храме. При этом он толкует Премудрость как божество, а храм — как человечество. Из этого

следовали доверие к чувствам, уважение к разуму и признание авторитета античной философии.

В домонгольский период соперничество философской и антифилософской ориентаций в богословии завершилось победой антифилософии.

- ²¹⁰ Успехи Киевской державы, борьба с политическими притязаниями Византии и принятие христианства — основные темы древнейшей летописи и творчества Илариона. Широко используя образы новой религии и принципы греческой историографии, древнерусские философы истории, подключая национальную историю к общемировой, выходят за рамки заданной христианством схемы. Хронологическая глубина русской истории значительно увеличена за счет включения в исторический процесс дохристианского периода как равноценного всей последующей истории “крещеной” Руси. Важное место в этих произведениях занимает идейно чуждое представителям теории казней прославление языческих князей.
- ²¹¹ Вопрос о сколько-нибудь отдаленном будущем в летописании обычно не ставился. В центре внимания древнерусских мыслителей находились события текущего дня. “Вещной” историей могла быть только современность, включающая в себя момент прошлого. Данная философско-мировоззренческая особенность проявилась в родовой традиции восприятия истории, в которой поступки современников встают в длинный ряд деяний отцов и дедов. Каждое поколение как бы фокусирует в себе судьбу всего рода.
- ²¹² Безразличие к будущему как типичную черту древнерусской мысли выявил на памятниках не апокрифического круга В.С.Горский (см. его работу “Философские идеи в культуре Киевской Руси XI—начала XII в.” Киев, 1988. С. 160—161).
- ²¹³ В дальнейшей своей эволюции древнерусская эсхатология вышла из-под пресса идеи прижизненной казни. Принцип воздаяния слился с утопической мечтой о торжестве справедливости. Народная фантазия определила в места мучений судей, бояр, чиновников и всяких притеснителей малого человека, отказав им в спасении и в смягчении наказания.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Теория казней божиих в памятниках древнерусской письменности

РГБ. Ф.218 (732)

Нижегород. собр. №613(38)¹

(Приписано Серапиону Владимирскому)

Л.239

**Не(д)л. л̄зю поученіе іѡа(н) зла(т)ѹста ѡ ка(з)-
не(х) в̄и(х) і ѡ стрѣ(х). г̄и в̄ви ѡ.**

Братіе таготѹ греховнѹю ѡрасше ѡ себе. вос-
праше(м) га(к) ѡ сна та(ж)ка. ѡ безаконіи(х) на-
ши(х) собла(з)нѣ в ни(х) же пограсше не може(м)
возникноу(ти). ни возрѣти на высоту не(с)нѹю
но в безаконіи(х) н̄ши(х) живѹще. хоше(м) вса дни
своа скончати. в лѣности греховней. пребывающе.
і ласкосер(д)не(м) омрачивше ср(д)ца своа не по-
мышляюще ка(з)ни бжїа. и(ж) по вса дни находѡ(т)

1 Подготовила Р.В. Бахтурина

на ны за грѣхи нѣа. ввог(д)а ведро(м). иногда же
множество(м) до(ж)да. иног(д)а мразы стѣдены.
ввог(д)а гладо(м) и сланою ввог(д)а моро(м) и
многими болѣ(з)нь ми. ввог(д)а ратми частыми.
бе(с)численными напасть(ми). иног(д)а пожаро(м).
тѣ(м)ны искѣшени, бѣ(з) нака(з)оуа. і вбращаа к
себѣ. і ка(з)ни на ны, посылает(т) временныа хота
ны избавити. вѣ(ч)ныа мѣки. аще покааше(с)
зло(б) и вбрати(м)са. на прв(д)ное житіе. в не(м)
же всег(д)а ны вели(т) бѣ(з) жити. то сп(с)ни бѣде(м).
гѣ(з)тъ къ на(м) пр(о)р(о)ком. вбратите(с) ко мнѣ
всѣ(м) ср(д)це(м) ваши(м). постои(м) плаче(м). и
вопле(м). аще сна в на(с) бѣде(т) то надеждѣ има(м)
ѿ всѣ(х) грѣ(х) прощено(м) бывшіа. ѿраду при
нати. невиди(м) бо. часто при(з)бирающе црква(м)
не возрающеши(с). ѿ грѣ(х) свои(х) но аки сви(н)ѣа
пр(с)но в кале.

Л.239об.

валяюще(с) грековне(м) і паки псиаа своа блевот
тины. тако пребываете вы. тѣм же не терпа бѣ(з)
вѣ(ш)и(х) зло(б) гѣ(з)тъ нам пр(о)р(о)ко(м) ісаіе(м). аще
послѣшаете мене блга земнаа снѣсте аще ли не
послоушаете вроужіе(м) вы поастѣ. Ѹста г(с)на
гѣ(з)тъ сѣа. вѣ(ш)и(х) бо де(л) ма зло(б) гѣ(з)тъ гѣ. едн(н)
предѣ(л)а вдо(ж)дихѣ. а ино но не (до) ж(д)и(х) исше.
и порази(х) вы зное(м) і порази(х) вы разли(ч)
ны(ми). газами і мразы стѣдеными но і таковы не

Ѡ(в)ратите(с) ко мнѣ но го(р)шаа сотвористе. того
 ра(ди) не ѡдѡчаете прощенїи свои(х) ег(д)а моли-
 те(с) а Ѡ зло(в) (ся) не ѡдалаете. того ра(ди) ви-
 ногра(д) вѣш аї смоквы. і нивы сотрѡ. глѣть гѣ все-
 держи те(л). а зло(в) вѣши(х) не могѡ стерти ї по-
 слю на вы болѣ(з)ни ра(з) личныа, ї смѣрти тл(ж)ки
 ї на косте(х) ваши(х) казнь свою показа(х) ї на
 чаде(х) вши(х) и на рабѣ(х). но і тако не ѡ(в)рати-
 сте(с) но ї насы тисте(с) зл(в) вѣши(х) рѡки бо
 вѣша ї ноги вѣша ѡславлены сѡ(т) к црква(м) і на
 мо(л)вѡ к бѡ. а на ігрища (ж) и на позоры ѡбощре-
 ны ї на проклаттаа мыслї пласанїа, да како ны бѣ
 хоще(т) помилова(ти) бесо(в)скаа ѡгода твораше.
 нѣ(с) бо на(с) на злобѡ ни на проны(р)ѡство бѣ
 сотвори(л) но снѡвство себѣ. поносѡ (ж) нѣшемѡ
 невѣ(р)ю. са(м) хс. бѣ нѣшь рече(ч). аще е(с)мѡ Ѡць
 ва(ш). то гдѣ м(н) е(с) Ѡцѡ слѡва Ѡ ва(с), аще (ли)
 же есми гѣ вѣшь то г(д)ѣ е(с) бол(з)нь моя на ва(с)

Л.240

тако до(в)рын ра(ви) боатъ(с) гдїи свои(х) ѡба(ч)
 нарицаете. ба на земли. нї в река(х) нї во їсто(ч)ни-
 це(х) нї на езерн. а(з) бо рѡкою моею ѡтве(р)ди(х)
 нѡ. а(з) на вода(х) землю ѡснова(х). а(з) поточи(х)
 їсто(ч)нїки ї реки. а(з) прорасти(х). зе(м)лю на пїщѡ
 члѡ(м). ї ското(м). а(з) созда(х) члѡка. ї всѡ
 покори(х) под нози(х) єго. і да(х) емѡ зако(н)
 боати(с) ї трепетати Ѡ лица моего. вы (ж) ѡклон-

їсте ѿ рѣстїи мои(х). ї собла(з)ністеса глѣть гь.
сего ра(ди) бѣде(т) свидете(л). ско(р) (на) проти(в)ныа.
ї на прелюбо(ди)ца. ї кленѣща(с) і мене(м) мои(м)
во (л)жѣ і на пишающа(г) мз(д)ы наїмника. ї
наси(л)ствѣюща сироти і в(д)овїци. ї на сѣдѣщаа.
покривѣ. почто не встанете(с) зло(б) свои(х). но
ѣклонисте законы своа ї не сохранисте и(х). ї
вбратисте(с) ко мнѣ. ї вбращѣ(с) а(з) к ва(м) глѣть
гь вседе(р)житѣ(л). и а(з) ва(м) ѿверзѣ хлѣбини
не(с)ныа, і во(з)ращѣ(с) ѿ ва(с) гнѣ(в) свои ї вса
вбїлїа ва(м). не їмѣт, во(з)немоци і виногра(д)
вша. ї нивы новы шѣ(ж)цастѣ словеса злаа глѣща
на ма. ї сѣте(н) вса(к) работами бѣ. тѣ(м) же
вижу вы іако ѣсты. точїю при(б)лижаєте(с) ко
мнѣ. а ср(д)це ваше далече ѿстои(т) ѿ мене. глѣть
гь ег(д)а призовете ма тог(д)а не послѣшаю ва(с).
взыщете ме не злѣ но не в(б)ращете не восхотїша
во хо(ди)ти пѣте(м) мои(м)

Л.240об.

но ѣклонїша(с) вслѣ(д) лѣкавы(х) бѣ(с). ї сотворї-
ша волю и(х). и(ж) є(с) блоу(д) ї прелюбо(ди)ниє.
зависть. лжа та(т)ба. ї клевета братоненави(ди)-
нїє. всѣженїє гнѣвде(р)жанїє злопомїнанье. граб-
ленїє наси(л)є прочаа злыа дѣте(м) того во ра(ди)
затворѣ(т)са нѣо. ввог(д)а зли ѿверзае(т)са
гра(д) в до(ж)да мѣсто поущаа ввогда (ли) сла-
ною плоды їзбавлїан, ввог(д)а землю ведро(м)

тома н̄ши(х) де(л)ма зло(б) но ащ е(с) пре(д)ре-
 ченны(х) всѣ(х) зло(б) ѿверже(м) и. то га(к) ча-
 до(м) свои(м). пода(с) на(м) вса прощенїа н̄ша,
 и(х) же требѹе(м) ї ѡдо(ж)дитъ на ны до(ж)дь
 ра(н)ныи ї поз(д)ныи. спо(л)натца гѹмна пшени-
 ци, ї пролиютъ(с) точила в ви ннаѡ ї ѡлѣїнаѡ. ї
 вса в̄ша прошенїа исполнитъ, г̄лть г̄в вседе(р)жи-
 те(л). сїа наказанїа слышаще бра(т)е возлю(б)лен-
 наѡ по г̄лѹ г(с)ню. встанете(с) ѿ зло(б)ъ в̄ши(х)
 навькнете добро творити взыщете сѹ(да) избави-
 те вби(ди)маго. на покаанїе ѹстремисте(с). ї вы-
 тра теченїа ногама в̄шима. сотворїте на (до)бро-
 дите(л). нїкомѹ (ж) дающе зла за зло нї клеветы
 за клеветѹ. но прїлепїте(с) любовїю г(с)ѣ в̄се
 в̄ше(м).по(с)то(м) і рыданїе(м) слеза(ми) ѡмывающе
 вса прегрешенїа ѿ всакоа злобы ѿгребающе(с) бла-
 зе(м) же прилепляюще(с) братолю(б)ец ветъще. не
 то(ч)ю послѹшающе ѹчнїа

Л.241

но творѡща повелиннаѡ на(м). не слово(м) то(ч)ю
 ѿрицающе хр(с)тїане. Ѧ пога(н)скїа живѹще никто
 (ж). слышанїе(м) ѡправ(д)ае(т)са ѿ б̄а. но творѡ.
 правдѹ сп(с)нѣ бѹде(т). а на то(г) г̄в. б̄ъ вчи
 ѿве(р)зае(т). ї оуши свои к м̄тѡвѣ е(г) прилагае(т) не
 вса(к) бо бл҃гаѡ г̄лѡ ими г̄и г̄и вниде(т) в цр(с)тво
 неб(с)ное. но творѡи волю ѿца мое(г). се (ж) е(с)
 вола ѿца не б(с)наго ч(с)тота воз(д)ержанїе. пока

аніє пw(с). мло(с)тыни ми(р) любо(в). смиреніє по-
кореніє. послѣшан(ь)є. і прочаа до(в)раж дѣла. се
(ж) слышу многи гл҃ща сице. что зло є(с) сотво-
ри(л). да w че(м) ми. кажти(с) є(с). но тои (ж)
сатана гл҃ть величаніє(м). злобою ѿпаде сл҃вы вїа
лица. то что дїю єсмь сотвори(л) бѣ̄ но да слыши-
те дѣла є(г). како ти соу(т) помысли все бѣ̄ гл҃а.
ѿк да поста(в)лю пр(с)тл҃ь свои на звѣз(д)ами. і
боудѣподобе(н) вышнемѣ. да того ра(ди) све(р)женъ
бы(с) с нѣси со ѿстѣпными его сила(ми) и(ж) пре-
(л)щеніє(м) ѿ бѣ̄ ѿстѣпися і би смѣрти претвори-
ша(с) не довлѣ(ж) ємѣ своа злоба, но і адама в
ран. сѣща пре(л)сти і пристѣпніка бѣ̄жа заповѣди
сотвори є(г). второе (ж) смѣрти пови(н)на створи.
г. є(ж)є бѣ̄гт сѣ твори лестїю всѣ соврати(т) с
оу(т) бѣ̄и

Л.241об.

і мѣци вѣ(ч)нїи пови(н)ни соу(т) створи ны. єдина
ко всѣ(м) ро(в) пагѣ(в)нын їскопы є(г). тако є(с)ть
злоба непрїѣ(з)нена. таково неїсто(в)ство и(х)
пр(с)но злѣ радѣє(т)сѣ. а до(в)ро сѣ ѣдаллє(т).
премноги(ми) во ка(з)ньми враги бѣ̄ чл҃ки со-
творѣ(т) всѣчески(ми) лесть(ми) преѣдолланы ѿ
бѣ̄ трѣбами їскомраха. їными безаконїи їгра(н)ми.
влекїи к себѣ. гл҃альми свери(л)ми і пл҃санїи
сраще(м) ко(в)ми во(л)шество(м). клевета(ми)
та(т)бами разбоє(м) блѣдо(м) пїа(н)ствы. зави-

стьми вра(ж)дами гнѣво(м) і гравленеє(м). ї про-
чими злы(ми) дѣлы. воувоужн(в)ше(с) на н̄. побе-
дити. но ї мы єдинакоко всакои злобе є(г) прара-
ще(м). часто і славно пріємле(м) злонравы. козни.
і да то(г) ра(ди) пр(с)но в казни б̄ѣа впадає(м) нода
во(з)ненавиди(м) єго іс пре(л)щеными є(г) сила-
ми. ї дѣлы злыми. іако (ж) сѧ шбещахо(м) боу на
с̄то(м) крещенїи ркѹще ѿрецає(м) сѧ сотоны. ї всѣ(х)
дѣ(л) єго. і всн(х) словже(б) є(г). шбещає(м) сѧ
єдиномѹ бѹ сотворшемѹ. всю тва(р) видимѹю і
неви(ди)мѹю вѣрѹє(м) во стѹю і нераз(д)елимѹю ї
не заданнѹю тр(о)цѹ. во ѿца і с̄на ї с̄тго д̄ха. н̄не
і пр(с)но.—

РГБ. ф. 199. Никифор. № 60.
Измарагд. XVI век.

Л.135

Слѣво стѣго ꙗва(н̄) зл(т)ау(ста)го ѡ казне(х) бжїи(х).

ѡакѡ (ж) мл(с̄)рдїи врачеве не ѡждаю(т) да к нимъ болнии приходѣть егда в недоузѣ слезать. но приходѣще сами врачють. тако (ж) дшамъ и тѣло(м) ншы(м) блгыи вра(ч) гь іс̄ хс̄ на(с̄) видѣ злобою изнемогающа са(м) съ нбси на землю к на(м) прииде. того ра(ди) ре(ч)ѣ аще не бы пришелъ и глалъ имъ грѣха не быша имѣли. а ннѣ ни извѣта не

Л.135об.

имоу(т) ѡ гресѣ свое(м). всѣ бо на(м) извѣствованна соу(т) аще заповѣди бжїа сътвори(м) то спсѣмса. а не сотворше ѡсужени боудемъ. воспрѣне(м) аки ѡ сна тяжкаго ѡ согрѣшенїи нши(х) в нихъ (ж) погрѣзше возникнѣти не хоуе(м). но всю препровожае(м) жизнь нашу злобами. а казни бжїи не боимса ꙗже на ны всег(д)а за грѣхи нахоуд(т). ѡвог(д)а ведро(м) казна на(с̄). иног(д)а пожаро(м) иног(д)а дож(д)ѣ мно(ж)ство. ѡвог(д)а студеными мразы и стр(с̄)тьми различными. ѡвог(д)а ратьми и инѣми многими бѣдами. тѣми бо искушеньми наказает ны бѣ. и казни посылаетъ

на ны временныа хотѣ на(с̄) избавити ѿ вѣчны(х)
моукъ. аще бо обрати(м)са на

Л.136

праве(д)ное житие покаанне(м). то сп(с̄)ні будемъ.
глт̄ь. г̄ь. прр(о)кв(м) обрати(с)са ко мнѣ всѣ(м)
ср(д)цемъ ваши(м) и обрати(с)са к ва(м). не ви-
ди(м). бо. ва(с̄) ко цр̄кви собирающася ни ѿ грѣ(х)
обращающася. но тако свинна в калоу валлющеся
во грестѣ(х) въ піаньствѣ и в прочи(х) злоба(х).
тѣмъ (ж) не терпѣ г̄ь неправдъ ншы(х) глт̄ь к
на(м) прр(о)кв(м) исане(м). аще послушаете мене
бл҃гаа земнаа сн҃бсте аще ли не послушаете мене
вроужье вы погасть оуста бо г(с̄)на глаша сиа. и
ваши(х) дѣлаа злобъ мразы на вы стоудены по-
сла(х) и различныа гзвы. и на чадехъ ваши(х). и
на рабехъ и на скотехъ ваши(х) казнь посла(х) да
наоучите(с̄) добро творити. все бо се бывае(т) ва-
ши(х) дѣлаа неправъ(д) зане богатіи

Л.136об.

немл(с̄)тиви соу(т). единъ предѣ(л) вдожд(д)ихъ а
инаго не вдожд(д)ихъ, исше и поразивы и(х) зное(м).
и многими инѣми бѣдами. но ни тако не обрати-
стеся ко мнѣ. но горшаа сотвористе. того ради не
оулучаете прошеніи вашихъ. ег(д)а молитеся не
вставляете злобъ моляще(с̄). того ра(ди) виног-
рады ваша и нивы сотро(х) глт̄ь г̄ь а злобъ ва-
ши(х) немогоухъ стерти. и посла(х). на вы болѣзни

многы и поганыа языки попоустѣ(х) на вы. и быша чада ваша в расхущение и в полонѣ, а ннѣи повьени немл(с)тѣвно. но и таковы не вбратитесеа ко мнѣ ни встасте ѿ злобѣ ваши(х). рѹкы бо ваша и ноги вславленѣ ко цркви на

Л.137

молбы кѣ бгѹ. и на подание согбени рѹцѣ имате. а на гравление простертѣи. и на игрища и на позоры быстри нозѣ. и на проклѣтаа пласанѣа. да како бра(т)е и сестры помилует ны бѣ. волю бѣсовьскѹю твори(м) а не на то сотворилѣ на(с) бѣ. и. поноса бѣ невѣрѣю ншемоу ре(ч). аще ѿцѣ ва(м) есмь то гдѣ ми ѿ васѣ честь такоу ѿцѹ. аще ли гѣ ва(м) азѣ, то гдѣ богазнь моа на ва(с). тако же добрии раби г(с)дѣи свои(х) боатса. вы же не тако ѿцѣ послужисте ми. ни тако г(с)нѹ поработисте ми. сами бо са чюжааетеса. вбратитесеа и прѣимѹ вы, гдѣ гѣ прр(о)ко(м). се слышасте. азѣ моею рѹкою, нбо и землю оутвердихѣ, и море горьстѣю нальавѣ, и гѣско(м)

Л.137об.

вгради(х). азѣ рѣкы и источники прольахѣ. и землю на пищу животнымѣ прорасти(х). азѣ своими роуками члѣка сотвори(х) и вса емѹ покори(х) таже на земли и по воз(д)ѹхѹ и в вода(х), и емѹ (ж) законѣ предахѣ и заповѣдахѣ повѣлѣнаа творити, вы же почто воли моеа не творите. гдѣ гѣ токмо оусты ма чтете а ср(д)ца ваша далече ѿ

мене и ротою ма знаете. сего ра(ди) лютѣ боуде(т) прелюбодѣе(м) и всуднико(м). пианица(м) и кленущимса именемъ мои(м) во лжоу. и лишащи(м) мз(д)ы наемника и насилующи(м) вдовица(м) и сирота(м) и судящи(м) по мз(д)ѣ богаты(м) и немл(с)тивы(м) почто зло(б) ваши(х) не встанете(с). глтѣ гь прр(о)ко(м). вбратитеса ко

Л.138

мнѣ пощенне(м) и поклон(е)ние(м) и мл(с)тнею и покаание(м). творите прав(д)у. и избавите вбидима(г). и а(з) животъ ва(м) пода(м) миренъ и вбило вса ва(м) сътворю их же просите токмо волю мою сътворите и слущайте мои(х) заповѣдени. азъ пода(м) ва(м) дож(д)ь раннъ и поз(д)енъ. исполнатса гүмна ваша пшеници. и сианы сотворю винограды вша. и по сходѣ всюдѣ цр(с)тво нб(с)ное подамъ ва(м). аще в воли моеи поидете и аще мл(с)тивы и щедри будете к немущы(м) глтѣ гь вседержитель. сна наказания слышаще возлюбленіи по гл҃у г(с)ню встаните в злобѣ ваши(х), и навикните добро творити. взыщите суда и

Л.138об.

творите истину. и быстратеченна створи(м) ко цркви. елико бо црквен вбидеть члкъ во дне или в ноци то и стопы ногоу его что мы су(т) в сты(х) аггль. сеже с доброю мыслию и в гресѣ(х) скорбѣ. а же поустошнаа мысла то ничто посовиа нѣ(с).

писано бо е(с̄) лоуѣши твер(д)о спати, нежели шне подобны(х) трѹдити(с̄). ш гресѣ(х) же часто кантеса. зла никому(ж) не сътворите. клеветы (ж) и зависти гнѣва и та(т)вы шстанитеса. пощение(м) и поклонение(м). и любовию ш г(с̄)дѣ бзѣ прилѣплитеса. милостынею грѣхи шмывающе. и не токмо послушающе оучениа но и сътворяюще

Л.139

повелѣнаа. тако гъ ре(ч̄) блжнн слышаще слво бжїе и твораще е(г̄). не всакъ именуѣаса хр̄(с̄)тіанинъ спасетса. но твора и волю шца моего. се е(с̄) вола шца нѣ(с)нагш ч(с̄)тота плоти. покаанїе. милостыни. съ смирение(м) миръ покорение. любовь. послуша(н̄)е и прочаа. се (ж) многи слышѹ глающа что зло есмь сотворилъ ш чемъ. ми каѣтиса. то же и сатана глѣтъ величанїемъ и злобою слвы бжїиа шпадае, и адама в раи сѹща прельсти. и лестню многи ш бжїиа поѹти соврати. и вѣчнѣи мѹцѣ повинны сътвори. мнозѣми лестьми враги бгѹ члкы сотвораетъ. трѹбами. скоморохы гѹсльми. и пласанїе(м). лжами.

Л.139об.

сраццями. и волѹхованїе(м). блѹжение(м) и гравление(м) и прочими злобами. да того дѣла в казни бжїиа впадае(м) лютѣ всегда. но шврьземъ бра(т) злаа дѣла покаанїе(м) нелїцѣмѣрны(м) да цр̄(с̄)тво нѣ(с)ное подасть ны хс̄ бѣ. —

РГБ. ф. 199. Никифор. № 60.
Измарагд. XVI век.

Л.325

с̄л̄во с̄т̄го ефр̄ѣма в казнѣ(х) в̄и(х) и в ратѣ(х).

Оудиви(м)сѧ братіе и почюдимъ(с̄) ч̄л̄колюбію м̄л(с)тва-
го б̄га н̄шго в како не хоще(т) ны ни єдинаго

Л.325об.

на(с̄) см̄рти во гресѣ(х). и тако чадолюбивыі в̄иць
наказае(т) ны вѧко. и к себѣ приводит ны кими
вбразы не наказает ны. или како не запрети на(м).
вбог(д)а оучнїе(м) иног(д)а казньми. а мы никако
(ж) не вбратихомсѧ к немѸ. видѣвъ н̄ша непрв(д)ы
и безаконїѧ оумноживша(с̄) многа знаменїѧ пока-
за. и многъ стра(х) пущаше. но мы никако не на-
казахомсѧ на добро. того ра(дн) иноплеменики
наведе газы(к) лю(т). не щада юны(х) красоты ни
немощы стары(х). ни дѣтєи молодости сами во
приводимъ на сѧ гнѣвъ б̄жїи. и гарость егѧ приво-
ди(м) на сѧ. тако (ж) рече пр̄р(о)къ дв(д)ъ. вѣскорѣ
вѣзгоритсѧ гарость его. н̄ши(х) бо дѣла зл(в) и
с̄тыѧ цр̄кви wskверненї быша

Л.326

и раз(д)рѹшены и сосѹды с̄щныѧ быша в порѹга-
нїе, и ч̄(с)тныѧ кр̄(с)ты и иконы. и с̄тыѧ ниги.

попрана быша мѣста сѣла, попове и черньци
избьени мнози. птицамъ и звѣремъ в снѣ(д) трү-
пиа и(х). и кровь изблены(х) многа мѣста напои.
кнѣзи и воєво(д) крѣпш(с) и(х) изнеможе. а храб-
рин наполнишася страха и бѣжаша. и инѣ же в
полонъ ведени быша. и гра(ди) мнози шпүстѣша.
и села ладною поросли. красота нѣша погиве. и бо-
гатыство нѣше инѣмъ бы(с) в користь нѣшъ трү(д)
поганѣи наследоваша. земля нѣша иноплеменникомъ
в достояние бы(с). и выхомъ в посмѣхъ враго(м)
нѣшимъ. сами на сѣ приводи(м), и гаро(с) его дви-
гохомъ на сѣ. вне

Л.326об.

прав(д)ѣ во штопше. и во гресѣ(х) есмы заповѣ-
(ди) бжиа шврьгше ни оучениемъ ни казньми
выхомъ добрѣишы. сами швратихомъ великую
г(с)ню м(л)с)ть на гнѣвѣ. и щедроты его прело-
жихомъ на мръзость. нѣшими неправ(д)ами и
зловами. не дахомъ на сѣ зрѣти м(л)с)р(д)ыма
его шчима. ннѣ бо всег(д)а есмы казними за нѣша
грѣхы швог(д)а ратию. иног(д)а пожаро(м) и
ннѣми многими бѣдами. не шстане(м) бо сѣ
швычаевъ злы(х). и не каемсѣ ш безаконѣи
нѣшы(х). тѣмъ нешрестають зла шчаше ны.
неправ(д)а и зависть оумножишасѣ в на(с) зло-
ба премножены и величание вознесе оумъ нѣшъ.
злова в ср(д)це намъ вселнсѣ нена

Л.327

вистъ на дрѹгы. несытость имѣнна поравоти ны. не да(с̄) миловати сиротъ. ни родѹ своего ѹбогы(х). звѣри боаше насыщаютсѧ, а мы непрестаемъ беруѹще имѣнна и не можемъ его насытитисѧ аще бы мощно всѧ погоубити. и всѣв(х) имѣние себе собрати. и скоти бо насыщаютсѧ, а мы (ж) сѧ насытити не можемъ имѣннѧ свираѧ. инни свирають неправ(д)ами и рѣзонимство(м). грабленнемъ татвою и клеветою. разбое(м) сѹдо(м) неправы(м), и мз(д)он(м)ствомъ. аще бы в прав(д)ѣ пожыли своею силою имѣние стажающе. то нѣ(с̄) зла. зато на ны не гнѣвается бѣ. но слышите что гѣ прр(к)о(м) глѣтъ. с нѣси прирѣ гѣ видѣти. аще кто е(с̄) ра(з)у

Л.327об.

мѣваѧ. или взыскаѧ бѣга вси оуклониша(с̄) вкоупѣ. и не ключими быша. нѣ(с̄) творѧи бѣга ни ра(з)умѣють безаконие творѧще. снѣдающе в хлѣба мѣсто люди моѧ. рекше невиннѧ и оубогѧ продающе. и цѣнѹ и(х) гадѧтъ. сврати е ли не слышите что ап(с̄)лъ павелъ вопіеть беспрестани. не лститесѧ ни лихонмци ни грабители ни пѧници. ни блѹдници сѧи бо вси со идолослѹжители всѣдаѧтъ(с̄). ре(ч̄) бо монсию гѣ аще не прав(д)ою wzловите вдовѹ или сиротоѹ. и въ(з)зопниють ко мнѣ скоро ѹслышѣ и(х) и разгнѣваюсѧ на вы гаростью и мечемъ погублю вы, w братіе ли не збыстсѧ ре(ч̄)нное

Л.328

многи бо казни ꙗко ба на на(с) не ѡдинова. ни два-
ж(д)ы. но бесчисла на(м) бѣды. нѣши(х) дѣла не-
прав(д)ъ и многи(х) грѣховъ. ѡ любими бонтеса
ба и творите прав(д)у. да в болшии гнѣвъ бжїи не
впадемъ. рече бо гъ аще мене не послушаете во
блгыхъ поживете аще ли не послушаете мене.
ѡрѣжие вы поасть. уста бо г(с)на глша сиа.—

РГБ. ф. 247. Рогожское собрание.

№ 207. Измарагд. XVI век.

Л.285

слово ст҃го ѿца ефрѣма в казе(х) вѣжїи(х). и о ра-
те(х):

Оудивимса бра(т)е и почюди(м)са. чл҃коюбью и
мл҃ости ба нашего. како не хоще(т) ни ѿдинога на(с̄)
сѣмрти въ грѣсе(х). и тако чадолюбивын ѿць на-
казаетъ ны всако. и к собѣ приводи(т) ны кїми
вбразы не наказаетъ ны. ли како не запрети намъ.
овога(а) оучїнїе(м). иногда казньми. мы же никако
не вбрати(м)са к нему. видѣвъ наша неправды и
безаконїа. оумноживша(с̄) много знаменїи показа-
ше. много страха пѣщаше. нѣ мы никако не
нака(га)хо(м)са на добро. тога(а) на ны иноплемennыа
наведе гзыкъ лють. не щада оуны(х) красоты. ни
немощи стары(х). ни дѣтей молодости. сами бо
приводи(м) на са вѣжїи гнѣвъ. и гарѡ(с̄) его приво-
ди(м) на са. тако же прр(о)къ дв(д)ъ ре(ч) въскорѣ
разгоритса гарѡ(с̄) его. наши(х) бо дѣла злобъ и
сѣтя цркви wskвернены быша. и разроушены. сѣсо-
уди сїщенїи быша в порѡганїе. и ч(с̄)тныи кр(с̄)ть.
и сѣтя книги попра на быша мѣста сѣтя. попове
и чернцы избѣени мнози. птица(м) и звѣре(м) въ

снѣ(д) троупы и(х). кровь избъены(х) многа землю
напон. воєв(д)и кнзїи крѣпсть ищезе. а хоробрїи
страха наполньсѣа бѣжаша. инїи же въ полонѣ
быша ведени. гради мнози опѣстѣли соу(т). села
лдиною поросли. наша краса погыбе. и б(г)аѣ-
ство наше инѣмъ бы(с) въ корысть. нашъ троу(д)
поганїи наслѣдоваша. земля

Л.285об.

наша иноплеменник(м) въ достоинїе бы(с).
бых(м) въ посмѣ(х) враго(м) наши(м). сами на
сѣ приводи(м) гнѣвъ гнѣ. и гар(с) его двигохо(м)
на сѣ в неправдѣ бо штопшен въ грѣсѣ(х) есмы.
заповѣди бжїа ѿвер(г)ше. ни оученїемъ ни казнь-
ми не бых(м) добрѣше. сами швратих(м) ве-
ликою гнѣю м(с)ть. и на гнѣвъ ще(д)ро его при-
ложих(м). нашими неправдами и злобами. не да-
хо(м) зрѣти на сѣ. м(с)рдыма его очима. и ннѣ
бо и всегда ес мы казними за наша грѣхы. овогда
ратью. иногда пожаро(м). и иными бѣдами мноз-
ѣми. не встанемъ бо швычай злы(х). и не каемсѣ
ш безаконь(х) наши(х). тѣмъ и не престають злат
моучаще ны. неправ(д)а и зависть оумножисѣ в
на(с). злоба преможе ны. величанїе. възнесе оумъ
нашъ. злобо въ ср(д)це на(м) вселися. и ненависть
на дроугы. несытость имѣнїа поработи ны. не дастъ
миловати сир(т). ни родоу своего шбгы(х) и звѣри
бо гадъше насыщаютсѣ. а мы не престане(м) беро-

үще имѣнїе. и не може(м) его насытити(с̄) аще бы
 мощно вса погоубити. и всѣ(х) имѣнїе к собѣ
 събрати. и скоти бо насыщаются. а мы са насы-
 тити не може(м) имѣнїа. того добывше инага съби-
 рають. а неправдами рѣзонимство(м). гра(в)лени-
 е(м). татьвою клеветою. разбое(м). и неправы(м).
 соудо(м) работаще невиноватыа. аще быхо(м) въ
 правдѣ пожилн. своею силою имѣнїе берууще то
 нѣ(с̄) зла. зато на ны не гнѣвается бѣ. нѣ слыши-
 те что гѣ прр(о)кѣ(м) глѣтъ. съ нѣси призрѣ гѣ
 видѣти. аще кто е(с̄) разоумѣваа или возыскаа
 ба. вси оук

Л.286

ланиша(с̄) вкѣпѣ и неключими быша. нѣ(с̄) твор-
 аща бѣга. ни разоумѣвають безаконїе твораше.
 снѣдающе въ хлѣба мѣсто люди мога. рекше не-
 винныа и хоудыа цѣнѣще. цѣнѣ и(х) гада(т). ѡ
 бра(т)е чи не слышите. что ап(с̄)лѣ паоулѣ въпїеть
 безъпрестани. нельститеса. ни (лї)хоимци. ни гра-
 бители. ни пыаници си бо вси со идолослужители
 ѡсоудатса. рече бо маисѣю бѣ. аще ѡзловите вдо-
 вицю или сиротоу. взопию(т) къ мнѣ скоро въплъ
 и(х) оуслышу. и разгнѣваюса гаростью мече(м)
 вы погоубяю. ѡ бра(т)е чи не съвы(с̄)са ре(ч̄)ное.
 многы бо казни ѡ бѣ на на(с̄). не одинова ни дваж-
 (д)ы нѣ безъ числа на(м) бѣды наши(х) дѣла не-
 правдѣ. и многы(х) грѣ(х). ѡ любимїи бонтеса бѣ

И ТВОРИТЕ ПРАВДУ. ДАВЪ БОЛШІИ ГНѢВЪ БЖІИ НЕ
ВЪПАДЕМЪ РЕЧЕ БО ГЪ. АЩЕ МЕНЕ ПОСЛУШАЕТЕ ВЪ
БЛГЫ(Х) ПОЖИВЕТЕ. АЩЕ ЛИ НЕ ПОСЛУШАЕТЕ МЕНЕ ОРО-
УЖЬЕ ВЫ ПОПАСТЬ. БОУ НАШЕМОУ СЛАВА ВЪ ВѢКЫ
ВѢКО(М). АМИ(Н):—

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ И ИХ ИСТОЧНИКИ	6
ТЕОРИЯ КАЗНЕЙ БОЖИИХ КАК СПОСОБ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ	32
ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ	44
ВНЕЛЕТОПИСНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ ТЕОРИИ КАЗНЕЙ БОЖИИХ И ОТНОШЕНИЕ К ЭСХАТОЛОГИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ	75
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОЛИ ВЛАСТЕЙ В ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЯХ	90
ИСТОРИОСОФИЯ ОПТИМИЗМА ИЛАРИОНА	99
НЕБЕСНЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ	117
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	140
ПРИМЕЧАНИЯ	146
ПРИЛОЖЕНИЕ	177

Научное издание

МИЛЬКОВ Владимир Владимирович

Осмысление истории в Древней Руси

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *А.Н. Агарков*

Корректоры: *Е.В. Захарова, Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 16.07.97.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 6,18. Уч.-изд. л. 8,52. Тираж 500 экз. Заказ № 037.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.А. Бутузкина*

Компьютерная верстка: *Е.В. Захарова, С.В. Нефедкина*