

Российская академия наук  
Институт философии

**ПОСЛАНИЯ  
МИТРОПОЛИТА НИКИФОРА**

Москва  
2000

ББК 187.3  
УДК 211  
П-61

**Подготовка текстов и перевод:**  
кандидат филол. наук *Г.С.Баранкова*

**Ответственный редактор-составитель:**  
кандидат филос. наук *В.В.Мильков*

**Рецензенты:**  
доктор филос. наук *М.Н.Громов*,  
кандидат филос. наук *И.Ф.Худушина*,  
кандидат филос. наук *Н.Г.Мехед*

П-61 **Послания** Митрополита Никифора. — М., 2000. — 125 с.

В книге публикуются произведения философствующего митрополита Никифора — крупного мыслителя XII в., представлявшего теолого-рационалистическое направление древнерусской мысли. Тексты «Послания о посте» и «Послания на латину», которые были адресованы Владимиру Мономаху, публикуются по русским спискам XVI в., с переводом на современный русский язык и с подробными комментариями идейно-философского содержания памятников. В исследовательской части издания показана роль Никифора в трансляции идей античной философии на Русь. Воззрения мыслителя рассматриваются в контексте духовной жизни эпохи.

ISBN B-201-01988-9

© ИФРАН, 2000

© Г.С.Баранкова, перевод, подготовка текста, 2000  
© В.В.Мильков, составление, 2000

## **Древнерусская мысль в ее историческом развитии до Никифора**

Творчество Никифора приходится на период наивысшего расцвета раннехристианской древнерусской культуры. Принадлежащие его перу произведения — крупное, значимое явление духовной жизни, оказавшее заметное влияние на идейную обстановку эпохи. Наследие Никифора бесспорно относится к числу наиболее выдающихся достижений древнерусской мысли, наивысший подъем которой приходится как раз на первые два столетия после введения христианства. Чтобы лучше понять место, значение и роль мыслителя-грека в отечественной духовной культуре, а также для выявления идейно-философского своеобразия эпохи, уместно рассмотреть всю панораму идейно-религиозной жизни Древней Руси. Отечественная мысль домонгольского времени испытывала на себе воздействие внешних идейных влияний, среди которых первенствующими по значению были культурные импульсы, шедшие из Византии. Большое значение имел также фактор традиционализма, связанный с разнообразными формами двоеверия, развивавшимися на фоне эпохальной смены языческого мировоззрения христианским. К конкретной характеристике этих процессов мы и предлагаем обратиться.

### **Идейная жизнь Руси эпохи христианизации**

Крещение Владимира и его окружения в 988 г. положило начало новой культурной эпохе, характер и типовые черты которой определялись христианским мировоззрением. Христианизация, ставшая делом государственной политики, сверху внедрялась в общество, где веками господствовало язычество. Процесс смены веры и перестройки мировосприятия растянулся на многие столетия. Христианство не просто шло на смену языче-

ству. Обе религиозно-мировоззренческие системы взаимодействовали и в своем противоборстве порождали синкретические новообразования. Многие особенности национального мышления рождались в сплаве внешних влияний с глубинным традиционализмом. Без учета этого фактора нельзя понять ни древнерусского православия, которое было отлично от своего византийского прототипа, ни достижений в различных сферах отечественной культуры со свойственными им чертами явного и неявного двоеверия.

Что же представляли собой мировоззренческие идеи славяно-русского<sup>1</sup> язычества? Это вопрос не простой, потому что его изучение сопряжено с большими трудностями. Прямых письменных свидетельств о язычестве немного, при этом большинство источников — поздние, тенденциозные, и касаются они, главным образом, пережитков язычества. Поэтому о дохристианских воззрениях приходится судить на основании данных этнографии и фольклора, сохранивших в себе что-то от древней архаики, а также использовать свидетельства языка и археологии. Сегодня можно более или менее определенно говорить о самых общих идейно-мировоззренческих характеристиках язычества.

Языческая культура славян была культурой устной. Поэтому фольклор, за вычетом позднейших его наслоений, можно считать универсальной формой выражения общественного сознания всего славяноязычного этноса. Это была подлинно общенародная культура, в которой из-за неразвитости социальной дифференциации еще не оформилась элитарная сфера. Попытки Владимира Святославича приспособить язычество к идеологическим задачам классового общества закончились крахом. Как религия родоплеменной эпохи славянское язычество освящало отношения равенства. В рамках рода, общины, племени все были равноправными участниками (сотворцами) праздничных обрядов и религиозных ритуалов. Институт жреческого кастового сословия (волхвов, кудесников) находился в зачаточном состоянии. Язычество — это культура доклассового типа, имевшая мифологическое выражение.

Исторически язычеству соответствует такой способ отражения реальности, когда различные формы общественного сознания еще не обособились. Осмысление бытия выражалось не языком науки и философии, а языком мифа. Миф, со свойственным ему синкретизмом, отразил религиозный (связанный с

сакрально-ритуальной сферой), познавательный, духовно-практический, нравственный, исторический, художественно-эстетический и дидактический (связанный с передачей традиций) опыт народа.

Миф являлся древнейшей надобуденной формой познания действительности. По немногим сохранившимся фрагментам мифа можно заключить, что в дохристианской культуре он, наряду с религиозными, выполнял еще концептуально-мировоззренческие функции. Другими словами, заключая в себе наиболее общие представления о мире и человеке, миф фактически выполнял протофилософскую функцию. На этом основании некоторые исследователи начинают историю отечественной философии с дохристианской славянской культуры, в недрах которой усматривают зарождение элементов философского отношения к миру. Наличие философом в мифологии признавал даже такой строгий приверженец классического понимания философии, как Гегель.

Миф на том историческом этапе развития общества можно рассматривать как итог постижения действительности в системно-упорядоченных, хотя и весьма своеобразных и не всегда понятных нам представлениях о мире, его составных частях. Одновременно получали истолкование невидимые за внешней стороной жизни механизмы и движущие силы происходящих в природе перемен. Мифология – это специфическая форма самоосознания человеком своего места в мире на той стадии, когда человек еще не обособился от природы, не противопоставил себя ей.

Миф представлял собой религиозно-мировоззренческую систему, выраженную образно-поэтическими средствами. В основе образности лежало натуралистическое впечатление от внешних броских черт, в которых являла себя природа. Каждое явление получало свою описательно-смысловую характеристику через уподобление конкретно-чувственным образам. Свойства малых и близких человеку объектов действительности прилагались к природе. В результате мифо-поэтических уподоблений свойства и черты познанного переносились на непознанное.

Вселенная представлялась мифологическому взору в нескольких синонимичных, взаимодополняющих друг друга образах. Некоторые апокрифы, излагавшие в трансформированной форме древние мифы («Беседа трех святителей», «От скольких частей создан был Адам»), отождествляли Вселенную с огромным живым организмом, на который переносились свойства, присущие человеку. Наделив природу свойствами живого, высшего по отношению к себе существа, общество выработало принци-

пы, на которых базировались контакты между человеком и окружающим его вещественным миром. На обожествленный Космос смотрели как на партнера, который как бы читает язык действий, обрядов и ритуалов. Общение основывалось на принципе обмена (человек — природе, природа — человеку).

Были и другие образные модели Вселенной. Обожествленную природу представляли не только антропоморфно. Отдельные природные стихии олицетворялись в облике различных животных и птиц. Такое отражение действительности свойственно и фольклору, и прикладному искусству. Иллюстрацией многообразия воплощений могут служить различные ипостаси, олицетворявшие огненно-небесную стихию. Это и различные божества — такие как Перун, Хорс и Дажбог, и образ огненной небесной птицы, символизовавшей солнце, и образ сказочного златогривого коня того же значения, и гибридный образ утко-коня, который указывает на огненно-водную стихию неба.

Взятые в совокупности образы как бы отражали разные грани одного явления. Если рассматривать этот процесс на понятийном уровне, можно сказать, что для выражения одной и той же идеи применялись различные средства. Образы-дубликаты разными средствами выражали близкие или одинаковые идеи. Различные впечатления складывались в суммарное обобщенное описание, где объект виделся как бы под разными углами зрения. В мифотворчестве поэтому развился способ метафоричного и синонимичного формирования образов и понятий, с помощью которого мифологическое мышление доискивалось причин и сил, детерминировавших изменение форм жизни, а предмет мифологических описаний «во множестве синонимических выражений получал свое полное определение» (А.Н.Афанасьев). Создание обобщенного образа средствами синонимичности и метафоричности выполняло по существу гносеологические функции максимально глубокого (насколько это возможно для той эпохи) проникновения в сущность предмета (явления) на уровне его всестороннего описания. Можно назвать это чувствованием, художественным истолкованием предмета, но никак не строго научным определением его.

Наряду с уподоблением природных стихий частям человеческого тела, животным, птицам или даже графическим символам, существовали обобщающие образы широкого масштаба, каковыми являлись мифологические характеристики богов. Представления, которые были связаны с богами, заключали в себе

идеи ключевого мировоззренческого значения. Пантеон в своей совокупности воплощал картину мироздания, поскольку божества олицетворяли собой природные стихии.

1. Небо – хранилище небесной влаги и тепла (Стрибог, Сварог, Род, Перун).

2. Воздушное пространство и светила (Хорс, Дажбог). С этой сферой соотносятся атмосферные явления, связывающие небесное с земным (дождь, ветер, знамения), и представления о времени.

3. Обожествленная и все рождающая Земля, находящаяся в космическом браке с Небом (Мокошь, Рожаницы). Подземных божеств славяне, по всей видимости, не знали, как не знали самого подземного царства и иного мира. Обожествлялось все видимое пространство.

В сумме разные образно-мифологические модели (антропоморфная, систематизированная в пантеоне, а также графические изображения мироздания на археологических находках и этнографических объектах материальной культуры) восходят к представлениям о трехъярусном устройстве Вселенной.

Мифы о богах отразили почитание главного в природе – рождающего начала, что, в свою очередь, было не чем иным, как мифологически-образным истолкованием изменений, наблюдаемых в природе. Мировоззренческое ядро родоплеменных мифических представлений сводилось к пантеистической идее о космическом браке, из которого разворачивалась вся множественность мира. В мировоззренческом плане и функционально обожествление рождающего начала неотделимо от представлений о парности. Единство активного мужского и женского рождающего начал – непреложный принцип восточнославянской мифологии. Этому соответствовали образы Рода и Рожаниц и аналогичные пары других божеств (Ярило – Лада и т.д.). Язык и фольклорные тексты отразили древние представления о неразрывной связи небесного и земного. Если Земля воспринималась как рождающая мать, то с Небом связывалась идея оплодотворяющего начала. Отсюда такие понятия в языке, как дождь – «севень», жар солнца – «спорынья». Оба понятия включают в себе идею небесного семени и отражают представления о космическом браке<sup>2</sup>. Светоносное начало считалось одновременно и подателем жизни, и регулятором ее. Носители света – изблюбленные персонажи народного творчества, они объекты почитания и воспевания одновременно: Солнце как главный источник всего живого; Луна как мерило времени; звезды, а также утренняя и вечерняя заря, как выражающие идею рока и судьбы.

В воззрениях язычника мир в любом из своих образных уподоблений не мыслился хаотичным, не воспринимался как неупорядоченное эмпирическое многообразие явлений. Он предстает стройной взаимосвязанной системой, в которой господствуют порядок и соразмерность, поддерживаемые ритуалом. Несмотря на многоликую ипостасность образно-поэтического осмысления действительности мифологическое сознание исходило из принципов единства и равноправия всех частей мироздания<sup>3</sup>.

Органической частью мира являлся человек, личность которого не воспринималась автономной. Она была слита и с обожествленной природой (антропоморфизм), и с коллективом (единое родовое начало), из чего вытекают типичные для родоплеменных порядков представления о всеобщем равенстве и высоком, сакрализованном статусе коллективной личности. Социальные отношения в рамках такого мировоззрения строились на принципах справедливости. Являясь сакрализованной традицией, они трудно поддавались изменениям и не способствовали социальному расслоению общества там, где долго держались пережитки язычества.

Политеистической форме религиозных верований славян соответствовало обожествление всего многообразия природы. На пантеистическую особенность языческого мирозерцания, объединенную с политеистической формой его выражения, указывает «Слово св. Кирилла о злых духах», из которого явствует, что богов «нарицали» на земле, воздухе, реках, Солнце, Луне — точнее, во всех природных стихиях. В другом источнике говорится: «Они всё боги прозваше: слънце и месяц, землю и воду, звери и гады». Из тождества богов и природных явлений следовало, что вся природа оживотворялась и обожествлялась<sup>4</sup>. Это дает основание характеризовать языческое мировоззрение как пантеистический гилозоизм.

Пантеизм славян можно рассматривать как тип природоцентристского мировоззрения, для которого были характерны представления о единстве духовного и материального начал бытия. В картину мира включались только реально существующие природные явления, хотя характеристика действительности давалась в условно сказочной манере. Мифологические толкования действительности представляли собой смесь наивно-материалистических догадок с фантастикой<sup>5</sup>.

Внимание мифологического сознания было приковано к возобновляющемуся круговращению вечно живого, обновляющегося мира. Изменения в природе сводились к естественному



процессу смены состояний по типу рождение—зрелость—увядание—возрождение. В рамках мифологического мировосприятия время представлялось вечно длящимся настоящим, включающим в себя то, что было прежде. В этом циклическом круговращении, представление о котором сформировалось в результате наблюдений над процессами природы, нет места идее начала и конца. Циклизм, со свойственной ему верой в устойчивость мироздания, с его открытостью будущему и уверенностью в неизбежности возврата от нарушенного равновесия к состоянию гармонии, формировал оптимистическую мироустановку, усиливавшуюся еще и тем, что циклизм исключал понятие смерти. Уход из мира мыслился лишь как переход в иное качество вечной жизни.

Христианизация в корне меняла религиозно-мировоззренческую ориентацию и культурную ситуацию в стране. Крещение Руси положило начало новой эпохе. Впервые была разорвана замкнутость общества в самом себе. Новая вера была сопряжена с мощными внешними культурными импульсами. Возникли неведомые прежде славянам жанры творчества, связанные с Церковью. Христианство открывало перед вчерашними язычниками новый духовный мир.

Смена вер неслась с собой принципиально отличный от язычества взгляд на бытие. В новой религиозно-мировоззренческой концепции провозглашался принцип абсолютного превосходства идеального и вечного Первоначала над материальной реальностью. Бог, как сущность трансцендентная, выводился за пределы материальности. Образ мироздания раздваивался. Природному миру был противопоставлен иной мир, мир высших идеальных сущностей. Причем именно этот надприродный (иной) мир был наделен статусом высшей абсолютной реальности, которая «бесконечно реальнее любой реальности». Божественный абсолют выводит из небытия в бытие природу и человека, более низкому (по сравнению с идеальной сферой) ценностному статусу которых соответствуют прилагаемые к ним понятия креационизма и финализма.

Согласно христианской доктрине смысл существования каждой отдельно взятой индивидуальной жизни определялся приуготовлением к встрече с вечностью. В условиях онтологической разорванности бытия возможность контакта человека с надприродным Первоначалом переводилась в плоскость иррационально-мистическую. Предусматривалось преодоление материальной ограниченности в молитве, богослужении, а также в исполнении заповедей, обеспечивавших взаимодействие с Богом.

Христианство привнесло в общественное сознание несколько фундаментальных идей. Из дуальной онтологии следовал вывод об изначальной греховности человека, которая является следствием несовершенства его материальной природы. Бытийная неполноценность человека компенсировалась христологией, которая являлась ядром новой религиозной доктрины. С христологией связана идея искупления грехов человечества жертвенной смертью Христа, принявшего страдания за них. На этой посылке зиждилась также идея спасения. Путь к спасению открывало крещение и праведный образ жизни.

Сознание верующего переориентировалось всецело на нравственное восприятие жизни, оценивавшейся с позиции моральных максимумов: либо безусловное благо и добро, либо зло и порок. Полярность моральных ориентиров задавалась онтологическим разграничением духовного и материального.

В рамках христианской концепции спасения, также являвшейся следствием дуальной онтологии, бессмертие предполагалось только для идеальной человеческой субстанции — души. Вводился неизвестный язычеству элемент устрашения: либо наказание и вечные мучения в аду, либо наслаждение райским блаженством. Божество выступало в функции спасителя и мстителя одновременно. Воздаяние зависело от нравственного выбора личности. Не исключалось, особенно в отношении вероотступников, и прижизненное воздаяние. В качестве могущественного покровителя Бог преимущественно описывался в Евангелии. Грозным, карающим Судьей представляет Творца Ветхий Завет. Древнерусские мыслители впоследствии выбирали между заданными ориентирами идейных установок.

Христианская религиозность, в отличие от патриархального язычества, вполне соответствовала идеологическим запросам феодализировавшегося древнерусского общества. Действительность, как богоданная, со всеми ее изъянами и пороками, должна была смиренно приниматься такой, какая она есть. Протест против несправедливости переводился исключительно в план моральный, причем в качестве противодействия предлагались увещевания либо обличения. Разрешение несправедливости оказывалось возможным только в инобытийном плане, ибо связывалось исключительно с Судом Божиим по грехам.

С христианством пришло в сознание представление об иерархической упорядоченности бытия. Земную иерархию предписывалось воспринимать как отражение небесной. Вся картина мира

была построена по иерархическому принципу (Бог — архангелы — ангелы — человек — животный мир — неорганическая природа). При этом все подводилось под концепцию единоначалия и повиновения единоначалию.

Мировоззрение христианства прививалось средствами перекрестного воздействия Церкви на общество. Просветительские усилия миссионеров сопровождались распространением текстов Св. Писания, святоотеческих сочинений, богослужебной, житийной и нравственно-назидательной литературы. Внедрению новых верований и представлений способствовала «наглядная агитация» — храмовая архитектура, церковная живопись, проповедничество в разных формах, включая личные примеры праведной жизни подвижников.

В деле христианизации княжеско-боярской среды и создания собственной духовной элиты огромную роль сыграли книги, содержавшие в себе квинтэссенцию доктрины христианства. Среди древнейших рукописей присутствует значительный пласт произведений, каждое из которых как бы заменяло собой целую библиотеку, предлагая концентрированную сумму христианских воззрений. По характеру это произведения безусловно церковно-дидактические, но в силу обобщающего характера и общемировоззренческого их значения это наиболее философичные тексты древнерусской книжности.

Изложение основ библейско-монотеистических воззрений, актуальное в условиях христианизации Руси, давал «Изборник Святослава 1073 года». По составу труд представлял собой извлечения из сочинений апологетов и отцов церкви, среди которых предпочтение отдавалось представителям каппадокийского богословия, отличавшихся благосклонностью к интеллектуальным занятиям и античной мудрости. В сборник отобраны тексты таких философичных христианских авторов, как Ориген, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Федор Раифский. Наряду с чисто богословской проблематикой «Изборник Святослава 1073 года» содержит значительный объем энциклопедических знаний из области астрономии, географии, истории и т. д.

Памятник знакомил с христианскими представлениями о бытии и формировал у читателя правильное понимание догматических истин вероучения. Чтобы исключить искаженные представления о Божественном, вводились логико-философские пояснения, восходящие к «Категориям» Аристотеля. Здесь даны

определения таким общим понятиям, как сущность, сущее, природа, ипостась, род, вид и т.д. В категориях Аристотеля Бог характеризовался как самотождественное себе сверхсущее, как абсолютное бытие, не нуждающееся для своего существования ни в чем другом.

В соответствии с установками дуальной онтологии составитель «Изборника Святослава 1073 года» много внимания уделял соотношению бестелесной и телесных сущностей (Бога и мира). В текстах формулировался провиденциальный принцип божественного управления миром. Физическая природа, в силу низшей ее онтологической ценности, специально не интересовала составителя труда. Из всего тварного мира выделен человек — «Венец творения», который соединяет в себе две природы: духовную и материальную, что приближает его к Богу и возвышает над прочими творениями.

К объяснению строения плоти человека в памятнике прилагается античное учение о четырех стихиях. Тело человека представлено состоящим из сочетания элементов воды, земли, воздуха и огня. Здесь говорится, что по смерти тела распадаются на исходные первоэлементы. Относительно постэсхатологического будущего постулируется, что в момент воскресения по воле Бога должны вновь восстановиться преждебывшие комбинации разложившихся тел. В силу более высокого онтологического статуса души она, в отличие от элементов, характеризуется как простое неразложимое нематериальное целое. Простой идеальной сущности, в отличие от тела, не свойственны изменения. Следовательно, душа нетленна.

Характер памятника противоречив. С одной стороны, признается высокое предназначение разума в познании божественных истин, с другой — теоцентрическая гносеология суживает сферу его применения в деле изучения природной действительности. Лишая философию права на существование, составитель «Изборника Святослава 1073 года» тем не менее дает самое объемное в древнерусской письменности воспроизведение философских текстов. Методологическая непоследовательность объясняется тем, что дуализм плоти и духа не доводится до абсолюта, столь характерного для мистико-аскетического направления в христианстве. Умеренному дуализму в онтологии соответствует тип умеренного теологического рационализма.

Ключевым памятником эпохи христианизации славянства является «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского<sup>6</sup>. Он был создан в конце IX – начале X в. в Болгарии и не позднее XI в. получил распространение на Руси, оказав огромное влияние на духовную жизнь страны.

Для Руси «Шестоднев» Иоанна является прежде всего памятником общемировоззренческого значения. В нем наши предки получили квинтэссенцию христианского учения о мире, отражающего основные положения бытийных разделов Библии и их святоотеческих толкований. Кроме того, в обширном книжном наследии этот памятник оказался одним из весьма немногих, отличающихся подлинным богатством энциклопедического содержания. Благодаря «Шестодневу», древнерусский читатель получал понятие о христианской онтологии, натурфилософии и антропологии. Рационалистически настроенных грамотников не могла не привлекать собственно философская сторона изложения, которая обладала достаточно высоким статусом, хотя она и выполняла по отношению к богословскому пласту памятника сугубо вспомогательную, так сказать, дополнительную, роль, состоявшую в прояснении смысла истин откровения для лучшего их восприятия человеческим разумом.

Автор неоднократно делает экскурсы в историю древнегреческой философии. Критикуя неприемлемую для вероучения методологию античной мысли, автор много заимствовал у античных философов в частности.

Памятник получил широкое распространение благодаря мастерству автора-составителя, который смог сделать богословско-философские проблемы относительно доступными. Картину мира Иоанн экзарх воспроизводил по Василию Великому. Устройство Вселенной он представлял сферичным. Шаровидная Земля помещается в центре сферичного небесного свода, с наружной стороны которого располагаются воды, а с внутренней – светила. Широкий сравнительный взгляд на вещи позволял автору-составителю откорректировать библейскую космогонию с точки зрения наработанных в античности научных идей. Как следствие – описание космогенеза, структуры мироздания и природных процессов давало древнерусскому читателю представления о передовых для той эпохи знаниях.

В трактовке природы физического мира Иоанн соединяет библейский креационизм с учением о четырех элементах, объясняя многообразие сотворенного мира различными сочетаниями первоэлементов. Согласно «Шестодневу» сотворение Богом четырех элементов происходит одновременно с созданием Космоса. Источником творения названа воля Бога, а сам Творец в данном случае весьма сближен с Демиургом из платоновского «Тимея». Отличие лишь в том, что субстанциональная основа мироздания не является извечной, а Бог выступает и как Творец, и как преобразователь исходной субстанции бытия.

Многообразие мира «Шестоднев» объясняет с помощью идей Аристотеля о материи и форме. В приложении этих идей к догматам получается, что по замыслу Бога материя обрела конкретные образы (формы), превращаясь из потенциального бытия в реальное бытие многообразного мира.

Отличительной чертой памятника является то, что целый ряд восходящих к античности идей поставлены на службу монотеистической религиозности и используются для богословско-философского обоснования креационизма. В «Шестодневу» присутствует обширный пласт сведений о древнегреческой философии. По объему заключенных сведений о древнегреческой материалистической философии «Шестоднев» намного превосходит все известные произведения славяно-русской книжности.

Довольно подробно и без смысловых искажений характеризуются взгляды древнегреческих философов-материалистов: Парменида, Демокрита, Диогена, Фалеса. Иногда составитель «Шестоднева» описывает те или иные философские концепции, не называя имен авторов, однако они хорошо узнаются на основании точных характеристик воззрений. Подобным образом воспроизводятся взгляды Анаксимена, Анаксимандра, Анаксагора, Эмпедокла. На фоне довольно широкой панорамы античной мысли резко выделяются Платон и Аристотель, взгляды которых воспроизводятся очень подробно. Это основные авторитеты для автора «Шестоднева».

Подытоживая, можно констатировать, что «Шестоднев» являлся одним из наиболее философичных памятников древнерусской православной культуры. Доктринерская, внешне сугубо религиозная подача материала сочетается с философской про работкой проблем христианской онтологии, натурфилософии и гносеологии. Памятник отличала редкостная для древнерусской

религиозной литературы информационная плотность, насыщенность научнозначимым материалом и отсутствие отчужденности от внешней христианству мудрости.

В древнерусской книжности этот памятник являлся наиболее полной антологией античной мысли, включая ее материалистическое направление. Автор «Шестоднева» примыкает к той традиции христианства, представители которой не отбрасывали лучшие достижения дохристианского прошлого, обратив христианизированную философию на укрепление и распространение веры. Будучи памятником, емко концентрирующим в себе основы христианских воззрений, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского представляет собой высокий образец рационализированной вероучительной литературы.

Системное богословско-философское изложение христианской доктрины дает трактат «Источник знания» Иоанна Дамаскина. Составляющие его части («Диалектика», или «Философские главы», и сопоставимое по тематике и содержанию с «Шестодневом» «Точное изложение православной веры»), переведенные с греческого Иоанном экзархом Болгарским, получили распространение на Руси не позднее XIII в.

В описании картины мироздания памятник воспроизводит аристотелевско-птолемеевскую схему, помещающую шарообразную Землю в центре сферических небес. В объяснении природы физического мира используется античное учение о четырех стихиях. Источником космогенеза и всех происходящих в мире изменений является Бог. Божественная предопределенность не распространяется только на поступки людей, ибо их ответственность за нравственный выбор зависит от присущей им свободы воли. Наряду с натурфилософской и космологической проблематикой трактат в разделе «Диалектика» дает логические рекомендации о том, как правильно понимать доктринальные положения вероучения. Философским источником логических разделов, так же как и в «Изборнике Святослава 1073 года», является «Введение в категории Аристотеля» Порфирия. В разных местах трактата содержится информация об античной философии, которая, несмотря на заимствование ряда идей, оценивается достаточно критично.

В своеобразной, не укладывающейся в рамки ортодоксальности форме излагаются основы христианских воззрений в одной из древнейших датированных рукописей, известной под названием

«Изборник 1076 года». Этот памятник, так же как и «Изборник Святослава 1073 года», является некоей суммой исходных вероучительных истин. Отличие заключается в преобладании практических рекомендаций над теоретическими, в наличии неканонических мотивов.

Обращает на себя внимание необычная для большинства древнерусских текстов трактовка взаимоотношения Бога и мира. В тексте неоднократно говорится о возможности пантеистического слияния божества и человека, плоть которого определяется как «жилище Божие». Условием обожения названы молитва, пост и чистое житие. При этом требования, налагаемые на праведное поведение, весьма умеренные, далекие от строгих ограничений аскетизма: чистота телесная, нестяжание, воздержание, послушание, любовь, умение управлять эмоциями. Соединение с Богом при этих условиях – не что иное, как путь спасения малыми делами.

Особое внимание уделено мудрости, которая объявляется общим свойством Бога и человека. Стремление к мудрости приравнивается к стремлению к Богу, а истинная мудрость понимается как жизнь в Боге. Источником мудрости объявляются книги и искупленные наставники. Мудрость открывает возможность для единения с Богом. Общение с мудрым приравнивается общению с Богом, ибо мудрость является божественным свойством. Понимание мудрости как обожения (как преодоление сущностного разграничения тварного и надприродного) указывает на пантеистические основания столь своеобразной софиологии.

Идейно-мировоззренческое своеобразие «Изборнику 1076 года» придают содержащиеся в нем установки на фаталистическое восприятие действительности. В духе предопределенности судьба трактуется как воля Всевышнего. Делается даже вывод о бесполезности обращения к Богу за помощью. Идеи памятника можно сравнить с фаталистической концепцией Августина, согласно которой Бог ни на мгновение не оставляет своего управления миром. С точки зрения роковой предопределенности действия власти, бедствия, социальную несправедливость следует безропотно принимать как волю Промыслителя.

В целом «Изборник 1076 года» представляет раннее русское христианство, характерной чертой которого являлось то, что идеальная и материальная сферы воспринимались не как антиподы, а как части гармоничного взаимодополняющего друг друга единства. Отсутствие четкой онтологической разграниченности открывало возможность усыновления Богом или даже обожения.



Огромную роль в перестройке общественного сознания сыграла «Палея Толковая» — одна из древнейших книг отечественной письменности, знакомство с которой отразилось уже на составе «Повести временных лет». Памятник имеет универсальный характер, так как в нем затрагиваются различные аспекты бытия мира и человека: космогенез, сотворение Адама и устройство человеческого организма, взаимодействие души и тела, формы духовных сущностей, формы природных стихий, естественнонаучные трактовки физических явлений, библейский этап истории человечества, который излагается в апокрифической редакции с полемическими антииудейскими комментариями сюжетов. Тематически содержание памятника составляют ветхозаветные, естественнонаучные и исторические сведения, а концептуально в нем рассматривается натурфилософская и историософская проблематика, присутствующая в контексте богословского изложения. «Палея Толковая» отразила становление начальных форм теоретического мышления, обособление которых внутри религиозно-богословского контекста напрямую связано с обобщающе-установочным, общемировоззренческим назначением произведения.

Создатели «Палеи Толковой» сформулировали основные принципы средневековой онтологии, охарактеризовали сущностные стороны бытия. Поскольку онтологическая проблематика памятника была сопряжена с теологией, по сути дела, выражала ее, то, в полном соответствии со средневековыми представлениями, абсолютное бытие отождествлялось с Богом, как высшей, самоотжественной себе надприродной сущностью. В разделе, посвященном ангелологии, подробно характеризуются идеальные сущности более низкого порядка (так называемые чистые сущности), обладающие более высоким онтологическим статусом, чем природа, но более низким, нежели Бог. В силу двойственности (сопряженность идеальности с сотворенностью) они рассматривались в качестве связующего звена между Богом и материальным миром.

Материальный мир в религиозно-философской концепции бытия наделялся низшим онтологическим статусом. Предельными материальными основаниями бытия в «Палее...» названы четыре первоэлемента, представления о которых заимствованы непосредственно из античной философии. Стихии — это как бы потенциальное бытие, которое становится реальностью в акте творения мира. Материальные сущности описаны как времен-

ные (имеющие начало и конец), зависимые от внешних причин, изменчивые и стремящиеся к распаду (смерти). Соответственно материальная сфера мироздания характеризуется в понятиях креационизма, тварного несовершенства, финализма. Как некая вторичная ценность она всецело ставится в зависимость от идеального надприродного начала.

Влияние апокрифических источников проявилось в том, что «Палея...» в своей онтологии несколько отличается от ортодоксальной церковной концепции. Божество предстает здесь максимально приближенным к миру и человеку. Оно как бы одновременно находится и над миром, и присутствует в нем имманентно. В установке на сближение разноприродных онтологических сущностей «Палея Толковая» определенно близка «Изборнику 1076 года».

В описании космогенеза и натурфилософских комментариев к нему «Палея...» в основных чертах совпадает с «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского, ибо «Шестоднев» являлся одним из источников при составлении этого памятника. Однако сюжеты, посвященные толкованиям различных форм органической и неорганической жизни, роли ангельского чина, схематике мироустройства и антропологической проблематике, отличаются более широким кругом источников, использовавшихся при компиляции. Кроме апокрифического и античного элемента, они вобрали в себя заимствования из «Откровения» Мефодия Патарского, «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, «Паренесиса» Ефрема Сирина. Приверженцы геоцентризма в компиляции представлены, а геоцентризм нет. Мироустройство характеризуется не в соответствии с аристотелевско-птолемеевской геоцентрической сферической моделью (вслед за Василием Великим и Иоанном экзархом Болгарским), но в более примитивном варианте антиохийской космологии (Севериан Габальский, Козьма Индикоплов), где Вселенная представлена по образному подобию дома – с плоской Землей, на края которой опирается «комарный» свод неба.

«Палею Толковую» меньше всего интересует эмпирическая сторона исторических событий. В центре внимания глобальный ход истории как грандиозной драмы человечества, ее пружины и сокрытые смыслы. Все внимание в тексте сосредоточено на выявлении непреходящего значения ветхозаветной истории, которая во всех своих частностях и деталях рассматривается как символический прообраз новозаветных событий. Это не просто аллегорическое уподобление нескольких событий разных эпох.

Выстраивается грандиозная схема двух симметричных циклов, в которой ветхозаветная эпоха представлена прообразной моделью новозаветной. Правда, этот символический параллелизм касается только священной истории. Однако важен сам принцип, согласно которому событие утрачивает свойство неповторимости в линейной последовательности исторического бытия. Прошлое или то, что стало небытием и сохраняет связь с современностью лишь как факт памяти, получает возможность вновь актуализироваться на очередном витке исторического развития.

Историософии «Палеи...», с ее символично-аллегорическим методом осмысления действительности, близки идейно-мировоззренческие основы творчества некоторых ранних летописцев и митрополита Илариона. Совпадение наблюдается в оправдании прошлого вопреки идеологической отчужденности от него. По утверждению «Палеи...», ветхозаветная история присутствует в новозаветной. По убеждению Илариона и некоторых летописцев, славные деяния языческой эпохи наследуются и приумножаются христианскими преемниками. Получает признание непреходящее значение языческого прошлого в настоящем, которое с точки зрения ортодоксальной историософии приравнивалось к небытию, даже историей не считалось. «Хроника» Иоанна Малалы также включает языческое наследие в христианскую культуру, признавая тем самым его непреходящее значение.

Натурфилософских штудий в оригинальной русской письменности немного. Пример «Палеи Толковой» да некоторые аспекты творчества Кирика Новгородца являются скорее нетипичным исключением. Видимо, то, что давали древнерусским мыслителям материалы переводных трактатов на эту тему, считалось вполне самодостаточным. Немногое из имеющегося по данной проблеме в оригинальной древнерусской литературе — тот же Кирик Новгородец или «Палея...» — в большей своей части также зиждется на воспроизведении переводных трактатов. Иное дело — осмысление истории. В этой области отечественные мыслители в полной мере проявили и глубокие знания, и творческую индивидуальность, отказавшись от рабского повторения концептуальных схем византийской историографии.

К истории проявляли наибольший познавательный интерес в силу того, что это самая динамичная и совершенно непредсказуемая сфера бытия, которая фокусировала на себе внутри- и внешнеполитические, экономические, религиозные, этнические и многие другие пристрастия. История всегда актуальна, а жизнь

всякий раз ставит вопросы, на которые надо искать ответ, ибо общие положения библейской концепции не предусматривали толкования всех текущих событий. Историческая проблематика была наиболее актуальна в древнерусской литературе. С ней связаны многие жанры: летописи, хроники, жития, поучения, сказания. Историософия является той областью, в которой древнерусские мыслители свои творческие, оригинальные способности проявили в наибольшей мере.

Выдающимся представителем древнерусской историософии был Иларион — первый митрополит из русских, возглавлявший в 1051—1054/55 гг. независимую от греков церковь. Летописец характеризует его как выдающуюся личность: «...муж благ, и книжен, и постник». Иларион — крупнейший представитель отечественной мысли, в творчестве которого нашли отражение животрепещущие проблемы отечественной истории и те кардинальные перемены в верованиях и представлениях, которые обозначались на стыке язычества и христианства. Судя по творчеству, он отличался глубокими богословскими познаниями и был едва ли не самым образованным для своей эпохи.

Митрополит-мыслитель не во всем вписывался в рамки традиционных церковных схем и догматических предписаний. В православии он искал собственные пути для самовыражения и преуспел на этом поприще, проявив незаурядный ум и высокие литературно-публицистические дарования. Это подлинно национальный мыслитель. По праву он считается непревзойденным титаном отечественной мудрости.

«Слово о законе и благодати» Илариона формально посвящено сопоставлению Ветхого и Нового Заветов — т. е. той же проблеме, которая находилась в центре внимания «Палеи Толковой». На деле Иларион стремится проникнуть в смысл и значение событий далекого прошлого славян и дать всестороннюю и глубокую оценку современной ему действительности.

Вселенский ход истории, согласно Илариону, сводится к приобщению все новых и новых народов к «благодати» христианской веры. С крещением Руси частью мировой истории становится и история Отечества. Характерно, что речь идет не о конкретных событиях, а об эпохальных периодах, о переходе от «идольского мрака» к «истине». Всемирная история как таковая Илариона мало интересовала. В центре его внимания судьбы собственной страны, которые рассматриваются в контексте глобальной международной

действительности, причем в модели соотношения национального и общечеловеческого факторов исторического процесса византийская схема не соблюдена. 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 столетий. Вместе с тем он обращает внимание на аналогичные примеры из жизни других народов.

По его представлению каждая страна и населяющий ее «язык», следуя свыше предначертанной очередности, в свое время минует порог перехода к «благодати». За этими рассуждениями скрыта глубокая идея непрерывности движения. Страны поочередно переходят из несовершенного прошлого в совершенное настоящее. Таким образом, в национальной истории отражается ход вселенских перемен, а сама русская история соединяется с мировым историческим процессом, в рамках которого Русь, наряду с другими народами, переживает изменение своего исторического состояния: «...вера бо благодатьнаа по всеи земли простресе и до нашего языка рускааго доиде...». 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».

Согласно историософской концепции Илариона, каждому народу на его пути уготовано пройти две стадии, два состояния. В его интерпретации библейская притча о Сарре и Агари и судьба двух сыновей Авраама символизирует две эпохи. Сын рабыни Измаил олицетворяет собой эпоху рабства («закон»), а законно-рожденный Исаак – освобождение («благодать»). В данном случае мы видим, как свойственная «Палее Толковой» символично-аллегорическая методология осмысления исторической действительности проявляется в творчестве древнерусского мыслителя. Если «Палая...» распространяла параллелизм на соотношения новозаветного и ветхозаветного планов истории, то Иларион, может быть даже независимо от влияния «Палеи...», датируемой разными исследователями в пределах от XI–XII до XIII вв., раздвигает рамки соответствий до современности. Всем строем, всеми примерами подчеркивается, что история осуществляет свой ход через повторение уже бывшего.

В рассмотрении взаимоотношений «закона» и «благодати» мыслитель вводит третью существенную реалию эпохи. Если в общечеловеческом плане «закон» предшествовал «благодати», то в конкретных условиях Руси «благодать» шла на смену языческой «лести». Фактически за образными определениями вскрывается острейшая для Древней Руси проблема взаимодействия трех религий: иудейства, христианства и язычества. Это важнейшая идейно-смысловая линия произведения.

«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 человеках» язычества. Постепенно «источник благодатный», под которым понимается христианство, «напоает» всю землю и народ за народом выходят на арену исторического развития. В отечественной истории язычество выступает в том же значении, что и эпоха «закона» для христианства в целом. И тем не менее в отношении «закона» даются более беспощадные оценки, чем в отношении «языческой лести». Иларион дает религиозно-философское осмысление размежевания иудейства (как национально замкнутого образования, представители которого претендуют на исключительность) и христианства (как космополитической религиозной общности). 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.

Для Илариона в равной мере неприемлем узконациональный эгоизм иудейства и амбиции стремившихся к религиозному превосходству византийцев. Почти такую же, как и к «закону», категоричную неприязнь проявляет Иларион и к единоверцам грекам, кичившимся своим превосходством и претендовавшим на исключительное положение в христианском мире. Иларион считает, что это ничем не отличается от претензий на исключительность иудеев и ведет к противопоставлению православия русских православия 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 убеждению митрополита, всей своей историей русские доказали несостоятельность притязаний единоверцев-греков на первенствующую

щее 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. Достоинством своей истории Русь оправдывает предназначение стать «новыми мехами для нового вина».

Для Илариона-мыслителя, идеолога и политика, принимавшего самое деятельное участие в общественной и внешнеполитической 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 первоучители Кирилл и Мефодий. Из христианской теории равенства Иларион сделал полезный для Руси вывод: не претендуя на первенство (что «погубило» иудеев), он поставил русский и другие «новые народы» в один ряд со старыми, богатыми христианской традицией и культурными достижениями.

Ход событий автор «Слова о законе и благодати» рассматривал с позиций провиденциализма. Он исходил из того, что мировая история вершится по определенному Богом плану. Сам промысел ведет народы из несовершенного прошлого к совершенному будущему. По воле Провидения (неотвратимой надприродной и все направляющей силы) к числу христианских стран примыкает Русь. Из осознания этой сверхъестественной надежности вырастает оптимистическая вера в грядущее. Отечественная история представляется все нарастающим накоплением удач и успехов. Успехи страны объясняются покровительством Бога. Провиденциализм смыкается с адоптионизмом – уверенностью в божественном усыновлении человека. Но провиденциализм имеет еще и нравственный аспект. Получается, что причиной неблагоприятных дел оказывается божественное провидение. Не случайно в текстах Илариона повсеместно снимается тема Суда и воздаяния. 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, направляющий ход истории в благоприятном для славян направлении.

Для понимания своеобразия идейно-мировоззренческой позиции Илариона важно учитывать, что Иларион — единственный из высших представителей иерархии древнерусской церкви — не занимал воинственную, резко обличительную позицию в отношении язычества.

Гордости за языческое прошлое своей страны уделено много внимания в заключительной части «Слова...». Идейно-смысловая вершина его — Похвала Владимиру и всему славному роду предков, гордость за великие деяния которых как бы распространяет действие «благодати» на дохристианское прошлое Руси. В прославлении настоящего через прошлое четко очерчена национальная идея.

Владимир предстает полновластным, достойным наследником славы и величия прародителей, приумножавшим делами своими славу рода Рюриковичей, который вне зависимости от идеологических оценок выступает как единое целое. Идеальное и ценностно-предпочтительное время для Руси — это время перемен, связанных с христианизацией, время Владимира и Ярослава, но оно в значительной мере подготовлено дедами-предками. Слава прошедших лет, соединенная с величием современных Илариону дней, внушает надежду на новые достижения. Дохристианское прошлое выступает также в качестве прообраза будущего могущества Руси, в которое со всей силой убежденности верит автор «Слова о законе и благодати». 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 дышащее время мифологического сознания.

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 некоей схожести их восприятия. Думается, что не без учета влияния традиционных фольклорных символов в речь Илариона введены яркие природные образы. По крайней мере, на восприятие современников, живших в условиях реального двоеверия, художественные приемы писателя-митрополита на уровне подсознания вполне могли оказывать сильное эмо-



ционально-психологическое воздействие. Перемены жизни, например, уподоблены Иларионом природным циклам: «студенство ношное погыбе», «отиде бо свет Луны С[о]лнцю вьсиавьшу, тако и закон». Для передачи превосходства «благодати» над «законом», жизни над смертью используются широко применявшиеся в мифологии образы: ночь – день (свет), Солнце – Луна, тепло – холод, живительный источник влаги – сушь. Внешне здесь все догматически безупречно, но на традиционное сознание такой подбор должен был оказывать весьма ошутимое воздействие.

Как христианство, сливавшееся в синкретических формах с язычеством, являлось одновременно и его сменой, и продолжением, так и божественный план бытия, будучи антиподом земной материальной реальности, в онтологическом смысле не противопоставляются в «Слове...» один другому. Они предельно сближены, почти взаимно проникают друг в друга. В итоге восприятие бытия органично, а историческое мироощущение лишено психологического надрыва, порождаемого нацеленностью на преодоление онтологического разрыва земного и небесного, временного и вечного.

Онтологические установки на сближение божественного и земного планов бытия формировали гносеологию «смысленного разума», не ограниченную запретами, нацеленную на познание общества, истории и божественного. Эти установки составляют саму основу творчества Илариона. Во многом благодаря им с наибольшей полнотой раскрылся талант мыслителя, сумевшего глубоко, по-философски осмыслить действительность и открыть перед потомками смысл давно прошедших событий.

Вселенское мировоззрение христиан у Илариона оплодотворено патриархальной идеей. Его философско-историческую доктрину можно назвать доктриной национальной независимости и исторического оптимизма.

Терпимость, которую проявлял Иларион в отношении язычества, способствовала тому, что в само творчество мыслителя проникали элементы православно-языческого синкретизма, которые, естественно, присутствуют у митрополита в неявном виде. Со всей остротой встает проблема двоеверия и его влияния на характер средневековой отечественной мысли.

Двоеверие – это свойство многополюсного общественного сознания, в котором отражались смешанные формы мировоззрения. По причине пережиточного бытования родо-племенных

и общинных традиций переходные процессы в культуре растянулись на столетия, а синкретические новообразования давали разнообразное сочетание пропорций: от явного преобладания языческих элементов в народной культуре до скрытых, едва различимых примесей дохристианского наследия в культуре официальной.

Достаточно красноречив тот факт, что пантеон многочисленных христианских святых вобрал в себя некоторые функции и свойства прежних языческих божеств. Наиболее почитаемыми стали т. н. персонажи–двойники: Илья, заместивший Перуна, Власий – Велеса, св. Георгий (Егорий) – Ярилу, Параскева Пятница – Мокошь. В древнерусском культе Богородицы христианские формы совмещались с пережитками древних культов плодородия и поклонения обожеествлявшейся Земле. В церковной обрядности практиковались двоеверные трапезы Роду и рожаницам.

Если язычество в начале христианизации представляло культуру, идеологию и мировоззрение народа, то христианское мировоззрение утверждалось прежде всего в княжеско-боярской среде. На примере истории русской мысли это хорошо иллюстрирует творчество Владимира Мономаха. Его «Поучение» показывает великодушное знание князем догматов и святоотеческой литературы. Одновременно в поэтических образах и трактовке бытия сохраняется созвучное с пантеизмом стремление гармонизировать природное и божественное начала, представить действие Бога в мире как имманентное свойство мира. В быту социальных верхов общества дохристианские пережитки присутствуют в обычае нарекать новорожденного кроме крещального имени языческим именем умершего родича (XIII в.), свадебная обрядность пронизана культом Рода, магией чадородия и гаданиями на судьбу (до XVII в.). В простонародной среде двоеверная стихия господствовала: обереги-змеєвики совмещали в себе христианские и языческие символы; иконки и кресты включались в состав амулетов; богатый вещевой инвентарь присутствует в сельских курганах. Несмотря на внешнюю христианскую форму, годовой цикл праздников (Масленица, Семик, Иван Купала и т.д.) воспроизводит пантеистический культ природы, ядром которого являлось почитание производящего, рождающего начала (Земля–мать, Небо–отец, а различные формы жизни – результат космического брака Неба и Земли).

Соотношение христианского и дохристианского в пределах разных идеологических направлений и конкретных произведений колебалось от синтеза до противостояния. Примером край-

них конфликтных ситуаций двоеверной духовности служат ереси. Двоеверную основу имели ранние русские ереси. Языческую окраску верованиям в покровительство Спаса и Богородицы придал еретичествующий самозванный епископ Федорец Владимирский (XII в.). Новгородско-псковские стригольники (XIV–XVI вв.) возродили пантеистические представления об обожествленном Космосе.

Провизантийски настроенные идеологи древнерусской церкви обеспечивали чистоту доктрины, ее независимость от влияния двоеверия. Последовательно искореняли пережитки язычества Серапион Владимирский, Кирилл Туровский, Стефан Пермский, автор летописного «Слова о князях Божиих» и многие анонимные проповедники, хотя отдельных неявно выраженных двоеверных отступлений им избежать не удалось. Например, в наиболее ортодоксальной традиции Киево-Печерского монастыря отмечен синкретический обряд вкладывания умершему «пропуска на тот свет».

Мягкое и невоинственное отношение к языческому прошлому было свойственно раннему русскому христианству. Кроме текстов Илариона ориентация на некоторые дохристианские ценности воплотилась в Десятиной летописной традиции «Повести временных лет», которая освещает акт посмертного крещения в 1044 г. Олега и Ярополка, убитых в 977 и 980 гг., а «Слово о погибели Русской земли» культовые природные объекты в перечне святынь называет прежде церковей.

Обращение книжников к античности и аккумулярование ими элементов дохристианского классического наследия можно рассматривать как одну из разновидностей проявления православно-языческого синкретизма («Хроника» Иоанна Малалы, «Изборник Святослава 1073 года», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского — в переводной литературе; «Учение о числах» Кирика Новгородца, «Послание инок Фоме» Климента Смолятича и «Послание Владимиру Мономаху» Никифора — в отечественной книжности). Природа симбиоза может быть определена как явление, типологически родственное неявному двоеверию.

Противостояние принципиально различных по идейным основам мировоззренческих систем не помешало их взаимопроникновению, осуществлявшемуся вопреки несовместимости христианства и язычества и несмотря на целенаправленную борьбу церкви с дохристианскими пережитками. В зависимости от

времени и обстоятельств изменялась лишь форма выражения и соотношение составных частей многоликого двоеверного синтеза. Суммарно компоненты, участвовавшие в религиозно-мировоззренческом синтезе, дают представление о соотношении между заимствованным и оригинальным в творчестве древнерусских мыслителей. Они характеризуют динамику соотношения между исходной наднациональной, привнесенной извне основой, и национальными, уходящими корнями в языческое прошлое, элементами духовной культуры Древней Руси.

Результатом перекрестного взаимодействия стала богатая и своеобразная средневековая культура славянорусов. Фактор двоеверия не позволяет ставить вопрос о зеркальном воспроизведении византийского христианства на Руси. В рамках двоеверия частично реабилитировалось дохристианское наследие, ставшее фактором православной культуры (в большей степени народной, в меньшей степени – церковной).

Там, где наследие дохристианской поры в явном или скрытом виде становилось органической частью новообразований, оно оплодотворяло культуру, придавая ей черты неповторимой выразительности, жизненной силы и своеобразия. Ярчайшим примером плодотворного двоеверного мировосприятия является гениальное «Слово о полку Игореве» – поэтически совершенный текст, порожденный органическим соединением языческих и христианских образов и понятий.

Уникальный шедевр двоеверной культуры, с характерной для него мировоззренческой неоднородностью, был создан в 80–90 гг. XII в. Памятник отразил отзвуки славянских мифов (ветры – Стрибожьи внуки; Обида в силах Дажбожа внука; вещий Боян, Влесов внук; Див, Хорс, Кур); восходящее к язычеству циклическое видение время-событийной действительности, являвшееся основой жизненного оптимизма; сакральное отношение к природным стихиям (заклинательный плач Ярославны), пантеистическое оживотворение природы, положенное в основу гениальной поэтической образности (Тресветлое Солнце, Ветер–ветрило, Сине–море, Днепр–Словутич). Одновременно в тексте присутствуют реалии христианизированной Руси (Храм Софии, церковь Богородицы Пирогощи), в том числе фразы и речевые обороты церковной литературы (поганые, душа, воскреснуть, дети бесовы, болван, «поборая за христианы на поганые полки»).

Автор «Слова о полку Игореве» не идет только по пути поэтической вырисовки канвы современной истории. Ему свойственен широкий сравнительный охват времен и событий, из чего вырастает оценочный подход к действительности и умение глубоко проникнуть в суть происходящих явлений. Для историка философии именно эта сторона дела представляется наиболее интересной, ибо заключает в себе возможность философско-мировоззренческого рассмотрения текста. Автор «Слова о полку Игореве» – бесспорно величайший из мыслителей древности, озаренный прозрениями и выражавший мысль не в форме замысловатых рассудочных построений, а поэтическим языком, отличающимся необычайной идейно-философской глубиной образов. «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.

С одной стороны, автор очень точно воспроизвел реальности природного мира и исторической обстановки. Это как бы начальная стадия восприятия, предшествующая обобщению. Обобщение начинается с образного, художественного, поэтического осмысления отдельных явлений жизни. По сравнению с констатацией факта здесь присутствует более глубокое проникновение в суть изображаемых явлений. Символический план открывает за реалиями действительности важный, значимый смысл событий. В символических, нередко двоеверных, образах заключены скрытые пласты, объемлющие культурное наследие многих веков и тысячелетий.

Чисто внешне «Слово о полку Игореве» посвящено неудачному походу Игоря на половцев в 1185 г. Событие по значимости вроде бы невеликое, но наводящее на размышление об истории страны в самом широком смысле. 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. Витиеватым узорочьем образов и поэтических обобщений очерчивается пространственно-времен-

ное поле исторической действительности. Образно-символическое постижение действительности отличается шириной эпохального охвата, глубиной обобщений, подлинно философской, в высшей степени мудрой пронизательностью.

«Слово о полку Игореве» являет собой редчайший пример авторского постижения наиболее существенных черт своей эпохи и предвосхищения на несколько столетий вперед основных тенденций исторического процесса. Автор пользуется мифологическим арсеналом для выражения своих мыслей без всяких оговорок. Он обращается с материалом свободно, как с близким и понятным всем, кому предназначалось «Слово...». Мир природы и человека в «Слове о полку Игореве» предстает предельно гармонизированным. В основе построения произведения лежат представления о единстве всех сторон бытия, о чем свидетельствуют указания на близость и даже родство людей, природы и богов. Герои «Слова...» напрямую вступают в контакт с природой, при этом материальные объекты наделяются свойствами, которые присущи людям. Части мироздания оживотворены, в чем даже со скидкой на поэтическую форму просматривается пантеистическая основа.

Восприятие событийной последовательности строится в памятнике по типу трехступенчатого ряда, в котором конечный этап повторяет начальный. Этот метод восходит к идее вечного круговращения, сформировавшейся под влиянием наблюдений за природой. Перенесенный в социальную сферу циклизм отражал оптимистическое мироощущение автора.

На такой жизнеутверждающей мировоззренческой посылке базируется восприятие исторического бытия в «Слове о полку Игореве», 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 создателя «Слова...». Учитывая, что прошлое должно вернуться на круги своя, можно надеяться на возвращение величия новых «трояних веков». В циклическом видении время-событийной действительности заложен призыв к единению: как бы наводится мост от испытанного величия прошлого к идеалу будущего могущества Руси.

Все в «Слове о полку Игореве» 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 распространявшееся усилиями греческого и немногочисленного русского духовенства монотеистическое учение в громадной массе народа не воспринималось как свое и когда мифологические воззрения только начинали вытесняться христианством. Миф, в изначальной своей общественной функции, отмирал, но из мифологических обломков возник гениальный образец песенной, близкой к эпическому стилю, поэзии. Хотя христианство и стало свершившимся фактом, оно не перекроило мировосприятия целиком. Понять богатый образный строй и символику «Слова о полку Игореве» мог только тот, кто не перестал (хотя бы в общих чертах) мыслить по-старому. «Слово...» отражает переходное состояние культуры, при котором дохристианское наследие становилось органической частью синкретических новообразований, придавая отечественной культуре черты неповторимой выразительности, жизненной силы и своеобразия. Миф, отмирая, дал начало высокой поэзии.

Итак, можно говорить, что процесс смены языческого мировоззрения христианским не всегда сопровождался воинственностью в отношении дохристианских верований и представлений. Это способствовало появлению памятников мысли, имеющих синкретическую природу, со свойственным национальным колоритом и идейно-мировоззренческой оригинальностью, отличавшей отечественную мысль от византийской. Определенная преемственность с собственным языческим наследием имела следствием восприимчивость к античности, которой отличалась древнейшая книжная культура Древней Руси. Видимо, вполне закономерным было то, что христианство утверждалось изначально в интеллектуализированном и рационализированном его варианте. Этим объясняется необычайно высокий взлет отечественной культуры сразу же в первые десятилетия после принятия крещения. Не чуждые философичности переводные и оригинальные памятники мысли, наиболее яркие образцы которых рассмотрены выше, осуществляли трансляцию античного и собственного язычества в отечественную христианизировавшуюся культуру.

## Нравственная проблематика в древнерусской мысли

Уже на заре русской мысли в трудах Нестора, в высказываниях Феодосия Печерского, в Поучениях Серапиона Владимирского и в ряде других произведений древнерусской письменности заявило о себе идейно-религиозное направление, представители которого скептически относились к познавательной активности как самоценному способу достижения знаний о мире. Они попросту преодолевали мир, строго следуя жестким предписаниям, регламентировавшим нравственно-практическую деятельность. Соответственно, моральная проблематика в трудах представителей этого направления абсолютно преобладает. Данная традиция древнерусской мысли представлена преимущественно фигурами мистико-аскетической и иррационалистической ориентаций. Однако удельный вес нравственной проблематики высок и в рационализированной мысли.

Нравственные критерии задавались строгими требованиями вероучения. В среде «монашески мудрствующих» ориентировались на те же, что и во всем христианстве, «абсолютно универсальные» «знания обо всем», которые являлись одновременно и «руководством во всяком делании». Эти знания, которыми регламентировались моральные установки, не имели отношения к познавательной деятельности. Они существовали в готовом и неизменном виде, ибо их источником считалось откровение.

Нравственно-деятельный тип мудрости Древней Руси принципиально нетеоретичен. Возьмем, к примеру, произведения, автором которых является Нестор. Ему чужды отвлеченные рассуждения на морально-этические темы. Зато созданы высокохудожественные образы подвижничества, в которых воплощены представления Нестора об истине и жизни в истине, а поведение героя воплощает в себе идеалы нравственного максимализма. Творчество Нестора наглядно раскрывает характерную для деятельной философии особенность, когда о взглядах приходится судить не только по высказываниям, но и по поступкам, а в нашем случае по описанию поступков художественными средствами жития. «Чтение о житии Бориса и Глеба» – первое древнерусское агиографическое сочинение, написанное по законам житийного жанра. В нем вольная мученическая гибель страсто-терпцев представлена как сакральное действие, сопоставимое с жертвенным подвигом Сына Божия. Смерть, по мысли Нестора, не должна вызывать жалости. Гибель князей показывает не



их слабость, а достойную подражания силу преодоления притяжения мира земного, чем утверждается высший онтологический ценностный статус горнего идеала. Новый для русского человека нравственный выбор героев отражает в конечном счете нравственно-мировоззренческие предпочтения мыслителя.

Учитывая идейную подоплеку житийного повествования, есть основания говорить, что в плане онтологии Нестор ориентировался на принципиальную несовместимость идеального и материального начал бытия. Разорванность планов бытия, если строить суждения исходя из идеализации поступков героев, преодолевается жертвенностью. Жертвенна почти добровольная смерть князей, которая обеспечивает преодоление материальности жизни и обеспечивает прорыв в трансцендентное. Награда за подвиг смирения, за презрение к страстям мира, за преодоление страха тленного и временного — приобщение к высшему идеалу. Этот идеал настолько высок, что он практически недостижим в действительности, поэтому житийный пример братьев — это не столько призыв к подражанию, сколько восхищенное любование величием духовного подвига, гимн высокому духовному устремлению к соединению с Богом. Цена за преодоление страха смерти, за преодоление отягощающих оков земного бытия — приобщение к Божественному. Логика поступков князей не обыденно-земная; соответственно, и адекватная оценка возможна только с позиций монашеского отрешения от плотского и земного. Монах побеждает мир подвигом аскезы и воздержания (смерть для мира), подвиг князей — реальная смерть ради преодоления притяжения плотского, суетного, уводящего от Бога земного бытия.

В «Житии Феодосия Печерского» создан гениальный образ идеальной земной жизни, преодолевающей несовершенство тварного мира в подвиге монашества. Стремление к Богу «Житие...» представляет как отказ от мира. Высоким образцом нравственно-идеального поведения оказывается аскетизм. Эта аскеза строгая, но доступная, не требующая ничего сверхчеловеческого. Основа аскезы — воздержание телесное, молитва и пост. Это не абсолютное затворничество ради собственного спасения, а служение миру.

Примеры умерщвления плоти Феодосием — это не самоценное стремление к страданию как таковому, а дисциплинирование плоти ограничениями, выработка навыков смирения, терпения и воздержания. Монастырская жизнь не рассматривается

Нестором как способ полной изоляции от мира – святой не отказывается от встречи с преследующей его матерью, дает нелицеприятные советы и поучения князьям, помогает найти правду, заступничество и помощь всем нуждающимся в нем и в монастыре горожанам. Типично русская черта проявилась в том, что жертвенное служение аскета складывается из труда на общую пользу. Связанное с уходом в монастырь отречение от мирского служило исходным принципом идеологии нестяжательства. Феодосий последовательно вел борьбу с накопителями личных сокровищ, в которых видел опасность плотского мирского соблазна, привносящего в душу вражду и завистливость. В XVI в. нестяжательство благодаря Нилу Сорскому и заволжским старцам вырастает в мощную самостоятельную идейно-религиозную традицию.

Подвижничество Феодосия представлено как образцовый пример движения от мира к Богу, но это движение многоплановое, не ограниченное исключительным отказом от мирских соблазнов и отсечением плотских страстей. Мировоззренческая окраска урока подвига князей та же. В конечном счете выбор между Богом и миром, духом и плотью осуществляется в пользу первого.

В практических действиях основоположника древнерусского монашества, как они описаны в «Житии Феодосия Печерского», опосредованно, через художественные образы, воплощаются заповеди религиозного учения и принципы праведной жизни, а сами поступки определяются должным для идеального мира поведением. Святой всем своим поведением демонстрирует единство вероучения и жизни по этому вероучению.

Несколько особняком в древнерусской культуре стоит «Изборник 1076 года». Он не имеет прямых аналогов в отечественной книжности и отличается вольной редакцией положенных в его основу авторитетных греческих текстов. Подбором, сокращениями и правкой статей составитель памятника выразил собственные религиозно-нравственные предпочтения. Читателю предлагался легкий, доступный путь спасения добрыми делами. Обычные для строгой христианской традиции жесткие, трудно выполнимые требования, предназначенные регулировать жизнь верующих буквально до мелочей, заменялись несколькими понятными общечеловеческими нравственными принципами.

Никак не выражено в памятнике осознание его составителем религиозной нетерпимости, поэтому в произведении практически отсутствует критика каких-либо отступлений от православия. Если оценивать идеологические установки, которые сфор-

мулировал составитель текста, то совершенно определенно можно говорить о мягком, веротерпимом отношении к инакомыслию и инаковерию. Такие установки, замешанные на идее всепрощения и требования не гнушаться грешными, в конкретных условиях русской жизни могли адресоваться первым русским христианам, людям некрепким в вере и тем религиозным деятелям, которые вели с ними работу.

Все в «Изборнике 1076 года» подчинено апологии доброты, которая присутствует и в страстной проповеди богоугодных дел и в авторской манере назидания. Составитель не склонен к принуждению и запугиванию. Он ничего не навязывает. Каждому оставлено право выбора своего жизненного пути в вере (либо в миру, либо в монастыре), тем более что предполагаемые пути спасения и в том и в другом случае легко осуществимы. Достаточным для христианина считаются добрые дела: нищелюбие, милостыня, умеренность.

В целом компилятивный «Изборник 1076 года» представляет собой руководство, ориентирующее читателя на то, как себя вести в различных жизненных ситуациях. Характерно, что в этом нравственном кодексе вовсе отсутствует изложение основ вероучения и почти не затрагивается сфера христианской онтологии и натурфилософии. Если в любом жанре христианской литературы присутствует четко выраженное религиозное кредо с изложением главных вероучительных постулатов, то наш автор вовсе не касается этих проблем. Он конкретно показывает, что и как надо делать, чтобы спастись. Нравственно-бытовые предписания составителя практически не соприкасаются с богословским их обоснованием, все внимание сосредоточено на том, как надо жить, а не на том, в соответствии с чем надо поступать в каждом конкретном случае. Перефразируя Максима Исповедника, труд Иоанна можно охарактеризовать как «предпочтение богословию богодействия». Такое понимание веры получило в историко-философской науке определение деятельной, или «практической философии». В отличие от «теоретической философии», ориентировавшей мысль на предельные основания бытия, сфера интересов составителя труда замыкается в кругу описаний мудрой богоугодной жизни в вере. С одной стороны, это нравственное исследование бытия, с другой — это практическое руководство.

Идейно-религиозному обоснованию нравственных основ государственной политики посвятил свое «Поучение» Владимир Мономах. Понимание своеобразия творчества Мономаха и ха-

рактера идейного направления, к которому он принадлежал, важны прежде всего потому, что к философствующему монарху адресовал свои основные сочинения философствующий митрополит Никифор.

В «Поучении» Владимира Мономаха, составленном, по мнению некоторых ученых, на закате жизни (между 1117–1125 гг.) и, возможно, явившемся политическим завещанием, даны рекомендации, которыми должен руководствоваться правитель государства. Характерно, что законность практически отождествляется со справедливостью, ибо предполагается равная ответственность «малых» и «больших» людей. В этом нельзя не видеть стремления к гармонизации общественных отношений, выражавшейся, по крайней мере, в равноправии всех перед законом. Юридические принципы тесно переплетены с нравственными. Поэтому «Поучение» воспринимается как мудрая заповедь, призывающая к состраданию, уклонению от зла, покаянию, молитве, усердию, справедливости, милосердию и попечению о слабых. Фактически это созвучная «Изборнику 1076 года» программа «малых» дел, следование которым является достаточным условием для личного спасения. Но есть одна важная черта, отличающая «Поучение» от «Изборника...». Установки на соблюдение благочестия тесно переплетены с хозяйственно-бытовыми рекомендациями, из чего следует, что автор в большей мере руководствовался практицизмом, чем набожностью. Моральные требования богоугодной жизни в трактовке Владимира Мономаха превращались в совершенно конкретную социально-политическую программу, нацеленную на установление благополучия в княжеском роде и обществе.

Нравственные критерии были положены древнерусскими мыслителями в основу оценок исторических событий. Из панэтизма выросла оригинальная русская историософия, известная в науке под названием теории казней Божиих.

Религиозно-философская установка теории казней связана с трактовкой Бога как грозного Судьи, карающего за отступление от нравственных требований христианства. К анализу общественных событий установка эта применялась в целях комментирования и истолкования конкретных ситуаций 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 и 1110 гг., связанных с природными и социальными катаклизмами, массовыми смертями, нападениями половцев. 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 столетия.

Причинность событий в рамках этой своеобразной историософской теории объясняется действием надприродной Божественной силы в отношении стран и людей. Карой воздается за грехи самовластному человечеству. Божья кара 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.

Дидактическими приемами проповедник подводит к мысли о могуществе христианского Бога, от которого зависят как благосостояние, так и бедствие. Читателю внушается необходимость покаяния и уверования в могущество Творца, что является основным условием перемены 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.

Теория казней была разработана на страницах «Повести временных лет», но авторитет ее распространился далеко за пределы XII столетия. С момента своего возникновения теория эта не сходит со страниц летописей, на многие столетия определив оценки исторической действительности.

Свой классический и законченный вид древнерусская теория казней получила в произведениях видного мыслителя, крупного политического и церковного деятеля Северо-Восточной Руси Серапиона Владимирского (1274–1275 гг.).

Ключевая тема сочинений Серапиона — падение нравов и христианского благочестия. Неправедным образом жизни русских людей, по убеждению древнерусского иерарха и проповедника, вызваны многочисленные беды, включая и утрату независимости страны. Самым опасным и самым распространенным грехом называется отступление от правоверия. Нашествия татар и стихийные бедствия, по аналогии с летописными комментариями, трактовались как наказание за грехи и беззакония, а также 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 (так он определяет двоеверов). Несмотря на то, что уже несколько столетий назад Русь приняла христианство, продолжают беззакония, творящиеся по «поганским» обычаям. Епископ призывает всем сердцем обратиться к христианству и отвести от себя беды и напасти.

Еще до Серапиона в теории казней явственно проявлялся мотив непротивления и покорности постигшей судьбе. Та же самая идея у владимирского епископа выражалась в утверждении, что Божьему гневу невозможно противиться. В условиях борьбы с внешними врагами подобные настроения вряд ли могли способствовать мобилизации сил для отпора захватчикам. 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».

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. 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. Историософия теории казней, сосредоточив внимание на моральном факторе истории, имела в прицеле практическую нравственность, пытаясь воздействовать на нее фактором устрашения.

Мы остановились только на нескольких наиболее ярких примерах той части древнерусской мысли, которую справедливо называют внетеоретической и в которой нравственная проблематика господствует. Данный нерассудочный тип мышления, ориентированный на выполнение предписаний и правил, по средневековому определению соответствует деятельному типу философии. В этом парадоксальном смысле термин «философия» закрепляется за нефилософским типом сознания, в котором нравственный аспект проблемы преобладает над познавательным.

### **Теологический рационализм и аллегоризм в древнерусской мысли**

В любой религиозной системе всегда присутствует стремление приучить общественное сознание воспринимать мир, не исследуя его и не рассуждая, т. е. видеть действительность в таком образе, который очерчен доктриной. Древнерусское пра-

вославие здесь не исключение. Однако среди идеологов христианства (как в Византии, так и на Руси) существовали влиятельные авторы, считавшие, что приложение разума к исследованию физической природы и в ограниченных масштабах к познанию Божественного не противоречит вере и даже укрепляет ее.

Средневековый рационализм отнюдь не тождественен новоевропейскому, поскольку при тотальном господстве теологии разум не мог претендовать на то, чтобы быть единственным источником представлений о действительности. Речь идет о рационалистической тенденции в рамках религиозной формы сознания и о пропорциях, регулировавших соотношение веры и разума. При тотальном господстве антифилософских и антиинтеллектуальных направлений в Древней Руси рациональное начало все же присутствовало в творчестве ряда крупных представителей отечественной мысли и в переводных богословских текстах. Те мыслители, кто дорожил буквой доктрины, но не удовлетворялся скупыми формулировками Св. Писания, прибегали к символическому толкованию текстов. Аллегоризм объективно оказывался средством рационализации веры.

Среди произведений переводной литературы теолого-рационалистические установки содержали «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и «Изборник Святослава 1073 года». Те же гносеологические установки заложены в «Палее Толковой». Согласно дуальной структуре мироздания чувствам отводится познание материального мира. Разумом человек постигает невидимое, опираясь на данные чувственного опыта. Гносеологический принцип теологического рационализма сводится здесь к формуле «по творению познай Творца». В произведениях, о которых идет речь, принципы рационализированной гносеологии излагаются в теоретико-познавательных фрагментах и отдельных суждениях, разбросанных в разных частях текста и, главным образом, в статьях, далеких от познавательной тематики.

Одним из наиболее ярких представителей теолого-рационалистического направления отечественной мысли был Кирик Новгородец (1110 – ранее 1156–58 гг.).

Принадлежащее перу Кирика «Учение о числах», несмотря на его преобладающе компилятивный характер, имеет огромное значение для отечественной мысли.

Значение труда не ограничивается чисто календарно-математической сферой и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими (до десятков миллионов), так и с чрезвычайно малыми дробными (до  $1/5$  в 7-ой степени) числа-

ми. Внутри сугубо научного содержания «Учения...» присутствует философско-мировоззренческая проработка категории времени. Бросается в глаза совмещение вытекающей из библейского креационизма линейной хронологии с явным пристрастием к античной традиции замкнуто-кругового восприятия времени. Не случайный, весьма специфический интерес к циклизму подтверждается введением раздела о строго периодичном поновлении природных стихий. В этой части «Учение...» с очевидностью выходит за рамки строгой христианской ортодоксии, одновременно обнаруживая склонность автора к восприятию античного наследия.

В трактате Кирика циклизм из области хронологии переносится в сферу натурфилософского толкования бытия. Структура мироздания исследуется в «Учении...» с точки зрения выявляемых числовых закономерностей, присущих первоосновам мировоззрения. Если абстрагироваться от числовой формализации, то мы получаем некую модель бытия, в качестве первооснов которого выступает гармоничная совокупность природных стихийных сфер. В трактате повествуется, что небо обновляется через каждые 80 лет, период земного обновления составляет 40 лет, воды обновляются через 70 лет, причем период обновления моря отличен от водного и приравнивается к 60 годам.

В трактате принципы исчисления сроков поновления стихий восходят к древнегреческой мыслительной традиции, причем сама идея поновления нейтрализует финалистическую установку христианства, ибо не связывает развитие мира с его гибелью. Циклическая идея нацеливает на вечность, хотя в «Учении о числах» спираль циклической бесконечности привязывается к моменту сотворения мира.

В древнегреческой философии присутствует целый спектр идей, созвучных воспроизведенным Кириком постулатам о поновлении. Например, Платон, уподобивший все движущееся вечности, говорил о чередовании циклов «мирового года». Однако источником такого рода идей в общей форме мог быть и Аристотель, учивший, что все вещи в мире возникают и гибнут, переживая периодические круговращения своего бытия. Научная методология труда Кирика вполне соответствовала пифагореизму, сторонники которого полагали, что все выражается и познается числом.

Источником идеи поновления стихий может быть стоицизм, впитавший в себя элементы пифагореизма и платонизма. Стоики учили, что через циклически повторяемые мировые пожа-



ры, в процессе которых божественный мировой огонь формирует из себя стихии, порождается обновленное мировое тело. Думается, рано ставить точку, отдавая предпочтение какому-то конкретному источнику. Важным является не столько выявление непосредственного источника космоциклических идей, античное происхождение которых представляется бесспорным, сколько уже отмечавшийся выше факт широкого распространения этих идей в древнерусской книжности.

Среди древнерусских мыслителей теолого-рационалистического направления выделяется весьма колоритная фигура еще одного отечественного «античника». Это — автокефальный митрополит Климент Смолятич (конец XI в. — не ранее 1164 г.).

Несмотря на интенсивную писательскую деятельность Климента Смолятича, указания на которую содержались в свидетельствах современников, сохранилось лишь два принадлежащих его перу произведения: «Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру» и поучение « В субботу сыропустную».

«Послание...» сохранилось в списке XV в. Оно состоит из двух частей: оригинального авторского начала и довольно обширной компиляции, составленной на основе выдержек из толкований Феодорита Киррского на ветхозаветные книги, извлечений из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского и «Диалектики» Иоанна Дамаскина (VIII в.), а также подборки толкований Никиты Ираклийского (конец XI — начало XII вв.) на слова Григория Богослова.

«Послание...» представляет собой ответ Климента Смолятича некоему иноку Фоме, который выступал с обвинениями в адрес мыслителя. Из содержания памятника следует, что Климент Смолятич излагал в своих писаниях мысли Аристотеля, Платона и Гомера. Оппонент Климента Фома считал недопустимым такого рода увлечения, поскольку они, по его мнению, обнажали пренебрежение к авторитету религиозной литературы («оставль почитаемаа писаниа»). Из «Послания...» мы узнаем, что митрополит изобличался Фомой в том, что возомнил себя философом, а занятия философией оппонент Климента категорически порицал. В своем ответе критику митрополит отводил от себя обвинения, поскольку считал их необоснованными, ибо свои занятия он отнюдь не рассматривал как чистое философствование.

Хотя митрополит и оправдывается от обвинений в увлечении древнегреческой философией, совершенно очевидно, что речь шла не о чистом философствовании в античном смысле, а лишь о допустимых пропорциях между богословием и философией в рамках христианского мудрствования. Поэтому Климента Смолятича можно отнести к представителям интеллектуализированного философичного богословия, тогда как Фома представлял довольно многочисленный и влиятельный в древнерусской культуре лагерь противников всякого философского умствования.

Уже самым подбором источников, откуда Климент делал извлечения в текст «Послания...», он совершенно недвусмысленно присоединялся к той традиции богословствования, которая максимально впитала в себя элементы античной культуры, соединив догматику с идеями древнегреческих философов. Пространные цитаты из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского говорят о хорошем знании Климентом этой богословско-философской энциклопедии. К каппадокийской школе богословия принадлежал и обильно цитируемый Климентом Григорий Назианзин (Богослов), который разделял методологию Василия Великого и принимал аристотелевско-птолемеевскую схему космоустройства. Автор «Послания...» также высоко ценил авторитет Феодорита Киррского (398–458 гг.) — одного из самых профилософски ориентированных представителей антиохийской богословской школы. Он часто обращался к его комментариям на Священное Писание, являясь и в данном случае последователем Иоанна экзарха Болгарского, соединявшего извлечение из каппадокийца Василия с цитатами антиохийца Феодорита.

К сожалению, другие труды древнерусского мыслителя, о которых упоминается в «Послании...», не сохранились и мы вряд ли когда-нибудь узнаем, что конкретно и в каком объеме Климент Смолятич заимствовал у Платона и Аристотеля. Возможно, что тексты Климента потому и не сохранились, что содержали реальные сведения об античности и представляли опасность для церковной доктрины.

Кирилл Туровский вошел в историю отечественной мысли как создатель стройной гносеологической концепции, изложенной в «Повести о белоризце и мнишествe» и в «Слове о премудрости». Образно уподобив человеческое тело «граду», а населяющих его людей чувствам, он утверждает эмпирическое бессилие человека, впадающего через чувственность в печаль ума. Спасение Кирилл Туровский предлагает найти в бегстве от мира,

а соответствующая этой установке на монашеский аскетизм гносеология выражает недоверие всему тому, что связано с плотским началом бытия.

Кирилл Туровский отвергал эмпирический сенсуализм, но в то же время он являлся апологетом рафинированного рационализма, провозглашая разум орудием раскрытия истины, возвышающей человека на путях нечувственного познания Бога. В поисках конечных истин он провозглашает открытость разума откровению, противопоставляя такую разумность основанной на ненадежных ощущениях мирской мудрости. Туровский епископ ограничивает поле деятельности разума истолкованием книжного знания, но тем самым допускает возможность испытания разумом веры. В этих целях он широко использует аллегоризм как теолого-рационалистический метод исследования вероучительных истин. Как и другие теологические рационалисты, мыслитель делал шаг к примирению веры со знанием, касаясь сокровенного в иносказаниях и аллегориях.

Образно-аллегорическое восприятие действительности, по мысли Кирилла, приближало к истине, Богу. Осмысляя открывавшуюся мудрому человеку глубину познания, простиравшуюся вплоть до божественной сферы, Кирилл призывал взять от книг пищу духовную, «открылится разумными крыльями» и взлететь от грозящего погубелью грехов мира сего. На этом пути, открывавшем высоты горнего идеала, только смирение, по мысли Кирилла Туровского, было способно направить ум и сердце к добродетели.

Кирилл Туровский был убежден, что за овладением истиной, какой она представляла в книжных писаниях, должна последовать мудрая жизнь в истине. Другими словами, признавалось, что истина представляет из себя не только отвлеченно-возвышенный закон добродетели, она — всеохватывающая, и только тогда обретает свое бытие в явленности миру, когда претворяется в конкретных делах. Мыслитель считал, что ум дан человеку не для пленения ложной чувственностью и красотой мира, не для личного возвеличивания — он должен служить делу спасения, ибо вера без приложения умственных способностей к благоупотреблению их в практической деятельности теряет свое высокое спасительное назначение. Это и является основанием для отнесения творчества Туровского к разряду деятельной философии.

В целом изящные притчи и аллегии, эти подлинные шедевры древнерусской мысли, наглядно характеризуют деятельное начало отечественной практической философии, переориентировавшей человека с познания истины на жизнь в истине.

Ярким представителем теолого-рационалистического направления древнерусской мысли был писатель-проповедник Никифор — грек по национальности, возглавлявший русскую митрополию с 1104 по 1121 г. Будучи представителем византийской образованности, он склонялся своими симпатиями к платонизму, за счет чего значительно философизировал богословие. Никифор в своем творчестве, адресованном русскому читателю, выступил проводником культурного влияния, не типичного для греческой патриархии того времени, ограничивавшей задачей ознакомления с преимущественно элементарными вероучительными истинами.

О религиозно-философских взглядах митрополита Никифора можно судить не только по содержанию вышедших из-под его пера текстов. Историко-культурные наблюдения над своеобразием современной Никифору эпохи дают представление о духовной среде, в которой формировался мыслитель. Здесь мы вступаем на зыбкую почву гипотез, но общие представления об интеллектуальной жизни в Византии позволяют вполне достоверно воссоздать некий усредненный облик образованного богослова. Наиболее общие и типичные черты богословски подготовленного интеллектуала-византийца XI столетия с определенной степенью вероятности вполне возможно соотнести с личностью Никифора. По характеристике духовной среды, из которой вышел грек-митрополит, можно судить о тех идеях, которые принес с собой на Русь образованный византиец.

Сведений о биографии Никифора, оставившего заметный след в древнерусской культуре, очень мало. Поэтому судить о некоторых вероятных обстоятельствах его жизни приходится на основании общих представлений об эпохе и по скупым биографическим метам в творчестве. На своей родине, в Ликий Малоазийской, будущий митрополит мог получить только начальное образование, осуществлявшееся при церквях и монастырях. Всякое дальнейшее образование, открывавшее доступ к занятию высоких должностей в Церкви, можно было получить только в столице Византии. Период ученичества Никифора совпадает с мощным культурным подъемом, обозначившимся в правление Комнинов (1081—1185 гг.).

Чтобы получить подготовку, соответствующую уровню религиозно-философского творчества Никифора, нужно было принадлежать к высшим обеспеченным слоям общества. Правда, в условиях тогдашней Византии наряду с разнообразными частными платными школами талантливые, но неимущие ученики

могли обучаться в Императорском университете или Патриаршей академии. Высшая школа любого из этих типов давала приблизительно одинаковое образование. Наряду с философией и богословием слушатели обучались риторике, грамматике, праву, медицине, математике и геометрии. Что касается Никифора, то он вряд ли принадлежал к византийской элите, ибо получил хотя и важное в политическом плане, но не престижное назначение в далекую, едва затронутую христианизацией страну. В чуждый неизвестный мир на нелегкое пастырство, сопряженное с пожизненной высылкой из родных мест, мог попасть только такой служащий Империи, для которого подобное назначение было вершиной карьеры или ссылкой.

О деталях карьеры Никифора на Руси мы также имеем весьма скудные сведения. Под 1104 г. Лаврентьевская летопись сообщает о том, что «прииде митрополит Никифор в Русь». Правда, та же летопись говорит о поставлении его на митрополию спустя какой-то период времени после прибытия «из грек», а именно 6 декабря. По версии В.Н.Татищева, основанной на дополнительных по отношению к древнейшей летописи источниках, Никифор был избран князем и Собором епископов в 1096 г., а до этого был епископом Полоцким. Несмотря на явную запутанность вопроса, оба источника исходят из того, что вступлению в должность предшествовал период какой-то иной деятельности. Оба источника указывают на местный обычай избрания главы Церкви по образцу поставления в митрополиты Илариона. Из Византии Никифора могли направить как на епископию, так и в качестве кандидата на митрополию, но в том и в другом случае он получил одобрение киевской власти и высшего церковного клира.

На митрополии Никифор находился до самой смерти в 1121г., выполняя обязанности верховного пастыря, связанные с поставлением на церковные должности, разъяснением канонов и прочими текущими заботами по окормлению вверенной Церкви. Источники свидетельствуют об участии митрополита в организации культа первых русских святых. В 1108 г., с подачи Печерского игумена Феоктиста, рассылается по епископиям распоряжение об обязательном почитании Феодосия Печерского. 2 мая 1115 г. Никифор во главе древнерусского епископата присутствует на торжественном прославлении князей-мучеников Бориса и Глеба, приуроченном к перенесению мощей во вновь выстроенный каменный Вышегородский храм. Важнейшие религиозные и общественно-политические начинания

исходили, надо признать, не от митрополии. Первое осуществлялось по инициативе князя Святополка, второе было совместным мероприятием Владимира Мономаха, Олега и Давыда Святославича. Есть основания считать, что в данном вопросе церковный иерарх не только не был активным проводником княжеской воли, но даже противился утверждению борисо-глебского, во многом двоеверного, культа. В созданном при Никифоре «Сказании о чудесах Бориса и Глеба» (датируется 1089–1115 гг.) митрополиту приписывается сомнение в святости мучеников. Это вполне согласуется с известной позицией греческой патриархии и греческих иерархов, противящихся организации национальных культов и блокирующих тем самым стремления русских к церковной и политической независимости. Никифор вряд ли был исключением — слишком наднационально и отстраненно от стихии русской жизни его творчество. Это особенно хорошо видно, если сравнить тексты Никифора с сочинениями Владимира Мономаха, с которым митрополит состоял в доверительных отношениях и которому содействовал в 1113 г. во вступлении на киевское княжение. Сказались ли в том ностальгические чувства по общей с матерью князя (византийской принцессой Марией, дочерью Константина IX Мономаха) родине, был ли то политический расчет, связанный с надеждой на взаимопонимание властелина-полурека — неизвестно. Хотя и текла в жилах у Мономаха греческая кровь, сердцем и помыслами он был привязан к судьбам Русской земли, и этим пронизана каждая строчка княжеских произведений. Зато по уровню подготовки и знаний он наверняка был одним из немногих возможных адресатов митрополита, способных воспринять и оценить отвлеченные рассуждения высокообразованного византийца, соприкасавшегося с реальной жизнью лишь по необходимости наставлений в вере.

Творческое наследие Никифора составляют пять произведений: два адресованных Владимиру Мономаху послания («Послание о посте и о воздержании чувств», «Послание от Никифора митрополита Киевского к Владимиру князю всея Руси... о разделении церковей на восточную и западную»), одно послание волынскому и муромскому князю Ярославу Святославичу («Написание на латыню к Ярославу о ересях»), одно послание — неназванному по имени князю и одно поучение, приуроченное к неделе сыропустной. Большая часть из этих произведений посвящена критике латинства и в основных своих тезисах совпадает с другими древнерусскими произведениями, посвященными антилатинской полемике.

Наиболее философично «Послание Мономаху о посте и воздержании чувств». Тема поста лишь служит поводом и является общей сюжетной канвой для глубоких религиозно-философских рассуждений онтологического, гносеологического и философско-политического характера. В произведении характеризуется природа духовного и материального начал бытия, причем сфера плотского наделяется довольно высоким онтологическим статусом, ибо состояние тела, дисциплинируемое постом, предопределяет высокие душевные качества личности. Установка на гармонизацию сфер бытия, проявлявшаяся во взаимовлиянии плотского и духовного при объяснении необходимости поста, едва ли не шла вразрез с доктринальными принципами, постулировавшими дуальность мироздания.

В «Послании...» формулируется гносеологическая концепция, согласно которой «князь»-разум, представляя высшее качество души, получает данные об окружающей действительности от «слуг»-чувств. Сфера материального мира познается чувственно, идеальная же познается «разумным оком» в соответствии с известным теолого-рационалистическим принципом «по творению познай Творца».

Никифор в «Послании...» Владимиру Мономаху воспроизводит идеи Платона о трехчастной природе души, в которой он выделяет «словесное» (разумное), «яростное» (чувственное) и «желанное» (волевое) начала. Характерно, что ни высшее (разумное), ни низшее (чувственное) начала не являются субстанциональными антиподами и присутствуют в человеке «смесно», проявляясь в разных сочетаниях. Это еще один пример преодоления онтологической дуальности, являющейся прямым следствием платонических симпатий мыслителя. Разуму и воле отводится роль управления инстинктивно-чувственной сферой, склонной к возмущению благоуравновешенных постом душевных качеств человека.

В оценках поступков и событий Никифор, по-видимому, склонялся к фатализму. Например, рисуя в комплиментарных чертах высокий нравственный облик Мономаха, митрополит приписывает все достоинства князя божественному предопределению. В «Послании...» Бог-промыслитель является «устроителем нашего спасения». Правда, предопределяется не само спасение, а возможность пути к спасению, через божественное установление обычая очищения души постом. Принципы соотношения фатализма и свободы воли Никифор не проясняет. Хотя логически действия свободной познающей души должны были выражаться свободной волею выбора.

В «Послании...» создан идеальный образ общества, уподобленного некоей антропоморфной модели, где тело, символизирующее государство, подчинено властной царствующей душе. Руководство осуществляет ум, символизирующий княжескую власть. Он действует через своих слуг, которые по роду специализации уподобляются органам чувств — глазам, ушам или рукам власти. В целом моделируется отлаженный механизм, действующий по законам живого организма. В основу регуляции антропоморфно воспринимаемого государственного организма Никифор закладывает принцип гармонизации духовного и плотского начал. Поэтому пост так же плодотворно может повлиять на совершенствование и исправление властной души (т. е. на поступки князя), как он влияет на очищение человеческих душ.

Сформулированные постулаты напрямую подводят к цели послания. Никифор переключается с отвлеченно-теоретических рассуждений на конкретно-исторический план и дает оценку правления Мономаха, которое он характеризует весьма положительно. В анализе конкретных действий власти четко выделяются сформулированные митрополитом исходные теоретические принципы. Например, встав на защиту оклеветанных и осужденных, он не только не обвиняет князя, а как бы извиняет княжеские действия несовершенством слуха, неспособностью отличить ложь от правды. Мыслитель предупреждает, что власть в грехе проявляет себя как грубая телесная сила, яростное начало которой призваны сдерживать вера и пост, а также религиозные предписания и советы духовных наставников.

Нельзя не отметить продуманности и законченности произведения, органичной цельности мировоззрения автора, соединившего относящиеся к теме поста христианские понятия с философскими экскурсами, основанными на реминисценциях древнегреческой философии, дополненными к тому же общественно-политическими рассуждениями и конкретными рекомендациями князю.

Мировоззренчески родственные «Посланию...» Никифора идеи содержались в логико-философских главах «Изборника Святослава 1073 года», в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, в «Хронике» Иоанна Малалы и ряде других переводных текстов. Эти произведения представляли веротерпимое, жизнеутверждающее, открытое знаниям и враждебное иррационализму направление в древнерусском христианстве. Именно через эти произведения осуществлялась трансляция элементов античного наследия в древнерусскую культуру.



В творчестве Никифора отсутствуют типичные для учительной литературы мотивы религиозной исключительности. Совершенно недвусмысленно обозначенный рационализм в христианском мировоззрении Никифора генетически обусловлен восприимчивостью к наследию античности, конечно, восприимчивостью сугубо выборочной. «Поучение...» и родственные ему памятники воздействовали на общественное сознание славяно-русского общества в направлении его рационализации и философизации, не выходящей, правда, за рамки богословия, но раскрывавшей широкое информационное поле при обосновании доктринальных положений. В результате заинтересованному читателю предлагалась сумма христианских истин не в строго формализованном варианте Св. Писания, а с некоторыми избыточными культуuroобразующими дополнениями, унаследованными от античной эпохи. Никифор оставался на позициях ортодоксального богословия, а реминисценции платонизма присутствуют в его творчестве неявно, даже замаскировано под оболочкой религиозной риторики. Они понятны только подготовленному читателю. Некоторая маскировка платонического по своим истокам пласта творчества митрополита не меняет сути идейно-мировоззренческих оценок текстов, вышедших из-под пера пришлого грека. Будучи поучительными по жанру и сугубо религиозными по форме, они в то же время являлись глубоко философичными по содержанию.

Как видим, митрополит Никифор принадлежал к наиболее рационализированному направлению отечественной религиозной мысли. Теологический рационализм Древней Руси, приверженцем которого являлся Никифор, был напрямую связан с интересом к древнегреческой философии. Сам же философствующий иерарх представлял на фоне пришлого из Греции высшего духовенства явление исключительное. Как правило, прибывавшее на Русь греческое духовенство свысока смотрело на христианизруемых варваров и мало кто из высших деятелей Церкви прилагал свои знания, не только в чисто церковно-просветительской деятельности, ограничивавшейся контролем и назиданием в вопросах веры, еще и в глубокой культурно-созидательной, действующей на благо высоких духовных национальных свершений, гения работе. Никифор отнюдь не был настроен отстраненно и пренебрежительно к духовным исканиям наших просвещенных предков и принял самое живое участие в идейной жизни того времени. Он представлял те немногочисленные среди иерархов-наставников интеллектуальные силы, которые параллельно с христи-

анством знакомили еще и с античным наследием, в ограниченном, естественно, и допустимом доктринальными рамками объеме. Трансляция античности способствовала рационализации веры. И это не могло не вызывать опасения враждебно настроенных к внешней мудрости церковных идеологов, что мы видим на примере диспута «философа» Климента с «антифилософом» Фомой. Характерно, что аллегорист Кирилл Туровский, занимавший компромиссную позицию между «святым незнанием» и рационализированной теологией, категоричен и не приемлет внешнюю мудрость древних греков. Его творчество по сравнению с творчеством Никифора и Климента Смолятича рационализировано минимально. Теологический рационализм в умеренных формах, в каких он проявился в XI–XII вв., и ярким представителем которого был грек митрополит Никифор, вполне соответствует той модели взаимоотношения богословия и философии, которая обозначена в определении философии Иоанна Дамаскина, допускавшего познание вещей божественных и человеческих во благо веры. Никифор, следуя таким установкам, обогатил отечественную мысль высшими достижениями греческой культуры как христианской, так и античной.

По долгу своего первосвятительского служения митрополит Никифор обращался к русской пастве с проповедническими посланиями. Из его произведений, дошедших до нас, два посвящены Великому посту. Это «Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава о посте и воздержании чувств», а также «Поучение митрополита русского Никифора в неделю сыропустную в церкви, ко игумену, и ко всему иерейскому и диаконскому чину, и к мирским людям». В творческом наследии митрополита Никифора они представляют важную самостоятельную часть. В этих произведениях, в отличие от своих достаточно формальных антилатинских посланий, Никифор более полно предстает перед нами как мыслитель и проповедник. Вместе с тем эта часть творчества митрополита Никифора изучена меньше, чем широко освещенные еще в дореволюционной историографии полемические послания.

Церковные послания, *επιστολαί*, являются одним из древнейших жанров христианской письменности. Послания Святых Апостолов вошли в состав канонических книг Нового Завета. Среди новозаветных посланий известны адресованные как отдельному лицу, так и церковным общинам. О посланиях как о

форме общения между христианами говорят сами апостолы (1 Иоан.1,3-4; 1 Кор. 5,9; 15,1; Флм. 1,21). В течение первых веков христианской эры послания стали весьма распространенной формой общения епископов друг с другом и со своей паствой. Некоторые послания такого рода позднее получили статус канонических. Постепенно церковными канонами были определены те случаи, в которых епископам следовало рассылать послания. В частности, это касалось времени Великого поста. Еще в III веке был обычай, по которому александрийский епископ особым посланием объявлял в Египте о дне празднования Пасхи и в связи с этим о дне, в который в тот год начинался Великий пост. В 325 году на I Вселенском соборе этот обычай был возведен в правило. В конце IV века отдельные епископы, как например Григорий Нисский, рассматривают в посланиях, приуроченных к Великому посту, вопросы покаянной дисциплины. В последующее время великопостные послания становятся традиционными. В самой Византии, откуда происходил Никифор, в XI веке вопросы, связанные с проведением Великого поста, в связи со спорами с латинянами сделались предметом пристального рассмотрения полемистов. Таким образом, в XII столетии митрополит Никифор, предлагая своей пастве «Поучение в Неделю сыропустную», мог утверждать: «...Потребну же сущу поучению ныне приходящим ради дней святаго Великого поста».

Вопрос о датировке произведений Никифора о посте в специальной литературе не рассматривался подробно. Теоретически «Поучение в неделю сыропустную» могло быть обращено к пастве в начале любого Великого поста, приходившегося на время, когда Никифор занимал митрополичью кафедру в Киеве, то есть к Великим постам с 1105 по 1121 гг. Однако ряд косвенных сведений заставляет с достаточной долей вероятности исключить крайние границы этого хронологического периода. Византиец Никифор в «Поучении...» ссылается на незнание или на трудности в обращении с русским языком, тогда как не исключено, что к концу своего 17-летнего служения в Киеве он вполне мог освоить церковно-славянский язык в пределах, достаточных для официального обращения к пастве. С другой стороны, неплохая осведомленность по поводу общественных пороков той поры, обнаруженная Никифором в «Поучении...», предполагает наличие какого-то времени, чтобы прибывший из Константинополя митрополит мог познакомиться с жизнью своих

духовных чад. Так что, вероятно, за наиболее возможную дату возникновения «Поучения...» следует принять середину указанно-го периода.

Одно из высказываний Никифора, обличающего социальные пороки в «Поучении...» помогает более детально представить время создания этого произведения. Фактически первым конкретным грехом, который осуждает Никифор, названо «взымание неправедного реза», то есть высоких долговых процентов. Митрополит призывает: «...великий рез остави, еже, яко змия, изъедает окаянный убогия. Аще ли постишися, емлещи рез на брате, никоя же ти пользы бысть; постя бо ся мниши, а мясо ядйя - не мяса овчая, ни инех скот, ихже ти повелено, но плоть братиею; режа бо жилы и закалая его злым ножем — лихоиманием неправедныя мзды тяжкаго реза».

Черные краски, в которых Никифор изображает грех «великого реза», напоминают о критической обстановке в Киеве весной 1113 года, когда доведенные до отчаяния высокими долговыми процентами горожане пошли громить дворы ростовщиков. Это случилось вслед за смертью Святополка — Михаила после праздника Пасхи. Владимир Мономах, занявший киевский стол, узаконил фиксированный и более низкий по сравнению с прошлым долговой процент. Отсюда следует, что если бы слова митрополита о «тяжком резе» были сказаны в годы после восстания, то они выглядели бы анахронизмом или критическим выпадом в адрес законодательной деятельности Владимира Мономаха. Последнее исключается при ознакомлении с характером взаимоотношений князя и митрополита. Очевидно, что «Поучение...» было написано в преддверии киевского восстания, к сыропустной неделе 1113 года. Во всяком случае, оно вряд ли могло быть созданным позднее этой даты.

В заглавии «Поучения в неделю сыропустную» слушатели — игумены, иереи, диаконы и мирские люди — перечислены по степени церковного старшинства. Сам Никифор назван «митрополитом русским», в чем явно выражается собирательный общерусский характер его сана, который дает право обращаться с поучением ко всем русским людям. По аналогии с позднейшим периодом уместно предполагать, что «Поучение...» было оглашено не только в киевском кафедральном Софийском соборе, но и заранее рассылалось в прочие русские приходы. В любом случае, круг ознакомившихся с «Поучением...» был достаточно широк и самим автором подразумевался как общерусский.

Источники, которыми пользовался Никифор при составлении поучения о посте, установить достаточно сложно. В тексте он говорит о том, что цитирует Евангелие, пророка Давида, апостола Павла и пророка Исаяю. Сравнительно легко отыскиваются другие библейские цитаты и образы. Гораздо сложнее определить исходные материалы для воззрений Никифора о строении души и ее силах.

Причины, побудившие Никифора к созданию его «Почуения...», в целом достаточно очевидны. Сам митрополит объясняет, что «писанием поучению лето быти поразмыслих». В сравнительно молодой христианской стране еще было нужно говорить о необходимости и пользе поста, разъяснять аскетическую дисциплину. Обращение к конкретной исторической ситуации помогает дополнить мотивы великопостного назидания актуальными для Никифора проблемами общественной жизни. В «Почуении...» он упоминает тяжелое положение должников и взывает к совести заимодавцев. Такими способами, в присущей его сану и должности форме, митрополит Никифор отзывается на социальную ситуацию, участвует в политической жизни древнерусского общества.

На фоне культурного подъема Киевской Руси времен Владимира Мономаха наследие митрополита Никифора предстает как одно из выдающихся направлений духовной жизни древнерусского общества. В произведениях этого представителя классической греческой учености, впитавшего на своей родине традиции комниновского возрождения, много экскурсов в античную философию, богословско-канонических наставлений и нравственного назидания по конкретным жизненным вопросам. Его глубокие философско-богословские рассуждения прозвучали в атмосфере насыщенной культурной жизни древнерусского общества.

Митрополит Никифор уважительно относился к русской пастве и подчеркивал благодатный уровень своих слушателей: «Великих поучений, о любимицы и возлюбленные ми дети о Христе, языком своим беседовати к вам и водою Его напоити благую вашу землю, и землю плодовитую, глаголю бо ваша душа...».

По содержанию «Почуение в неделю сыропустную» состоит из нескольких смысловых отрывков.

1. Радость поста. Митрополит Никифор адресует личное обращение к пастве и говорит о необходимости поста.

2. Оставление долгов. Исходя из частного примера греха «великого реза» автор объясняет прощение грехов, сравнивая их с долгами.

3. Оставление дел тьмы и необходимость добрых трудов. Здесь епитимии обосновываются как добрые дела и вводится рассуждение об «оружии света».

4. Грех пьянства. Отрывок подразделяется на части, в первой из которых излагаются слова апостола Павла о пьянстве, в следующей приводятся ветхозаветные примеры пагубности этого греха и впоследствии осуждается этот грех.

5. Победа над невидимым врагом. Пост — весна христианских душ, овладение постом и аскезой как оружием Божиим и достижение этим путем светлого праздника Пасхи.

«Поучение Никифора в неделю сыропустную» вне всякого сомнения представляет один из выдающихся образцов древнерусской гомилетики. Это произведение представляет собой стиль классической проповеди византийского теолога. В нем нет тех специфических черт русского православия, которые мы находим, например, в произведениях Кирилла Туровского. Никифора сравнительно мало привлекают конкретные образы окружающего мира, он предстает как возвышающийся над ним богослов-философ. Непосредственное обращение к пастве практически лишено описания конкретно-исторических подробностей, перечисляемые в нем ценности не столько славяно-русские, сколько общехристианские. В этой связи Никифор интересен не только как собственно древнерусский богослов, но и как представитель «общечеловеческого» культурного направления в древнерусской философской мысли. При этом творчество Никифора наглядно демонстрирует, как происходило вращение греческой культуры в отечественную, как пришлый грек-интеллектуал выступил в роли оригинального русского мыслителя.

\*\*\*

Ниже публикуются по одному посланию из каждой тематической части творчества митрополита Никифора. Идеиное содержание произведений подробно анализируется в комментариях.

## Примечания

- <sup>1</sup> Термин отражает основные этнические компоненты будущего ядра древнерусского государства. Славяне, по последним данным науки, являются древнейшей ветвью индоевропейского единства народов. Они унаследовали целый блок общих с индо-ариями религиозных представлений. Восточные славяне выделились в отдельный массив в середине I тыс. н.э. Русь – рассеянное по Европе племя, жившее по соседству со славянами и испытавшее на себе их влияние. Русы опережали славян–общинников и в социальном развитии. Одна из ветвей этого народа, оказавшаяся в Поднестровье, сыграла ведущую роль при образовании государства, которое восприняло их имя. Славянское язычество соприкасалось с язычеством соседних финно-угров и иранцев (см.: Славяне и Русь. Проблемы и идеи. М., 1998).
- <sup>2</sup> Ритуалы с их эротизмом, культом плодородия, насыщенностью фаллической символикой моделировали в культуре то, что олицетворяло собой жизненную силу и призвано было стимулировать гармоничное течение бытия.
- <sup>3</sup> Для языческих славян Космос – это больше гармония, чем арена борьбы добра и зла, а следовательно, и необходимое единство всех его компонентов, в котором даже внешне сатанинское начало оправдано неизбежностью и потому уже не является злом, что в самом возникновении его заложена и неизбежность исчезновения. Дуалистические представления чужды древним славянам. Их мы не наблюдаем в обрядности. Чужды они также и образам фольклора. Сама природа сливалась с божеством и потому уже не могла быть не благой.
- <sup>4</sup> Антропоморфизм в основе своей был связан с оживотворением мира.
- <sup>5</sup> Следует сказать о заблуждениях, которые нередко присутствуют в описаниях славянского язычества. Главное связано с попытками описать язычество в понятиях христианства, когда речь идет о душе, о верховных богах, сближаемых с библейским Творцом; когда мифологической доктрине приписывают дуализм. Не убедительны попытки свести языческие образы к ограниченному кругу бинарных оппозиций, как бы подменить мировоззрение несколькими сухими логическими формами.
- <sup>6</sup> Шестодневы – жанр христианской экзегетики, посвященной толкованию сотворения мира. В Шестодневах материал разбивался на шесть глав, по числу дней творения.

ПОСЛАНИЕ ВЛАДИМИРУ МОНОМАХУ  
О ПОСТЕ И ВОЗДЕРЖАНИИ ЧУВСТВ

Древнерусский текст  
По рукописи

ГИМ, Синод. собр. № 496 (№ 110 по А.И.Горскому)<sup>1</sup>

346а

Посланіе никиѡора митро  
полита кїевскаго. к' вели  
комѹ кнзю володимирѹ снѡу  
всеволожю, сна гарославѹ;

Бл(с)венъ бгъ, и бл(с)вено стѣ  
има славы его. бл(с)вне, и  
прославлене мон кнже. нже  
многым ра(дн) своеа блгости  
и члколюбїа. с' подобивъ ны

346б

донти, въ пр(ч)стныа дни сїа  
стго поста. и(х) же тако строи  
тель нашего сп(с)нїа. въ дше  
в'ное очищенїе дшъ нши(х). въ  
5 законилъ естъ постивса  
и самъ. на извѣщенїе свое(г)  
въчленїа. м. днїи. не по(с)  
трѣвѣѹ. но намъ шбра(з) по  
казѹ пв(с). аще бо прѣвое,  
10 адамъ правць постил' бы(с)  
ѡ дрѣва разѹм'наго и запо  
вѣдь съхранилъ бы вл(д)чню.

<sup>1</sup> Подготовка текста Г.С.Баранковой. Работа выполнена в рамках проекта  
РГНФ № 98-03-04205.



то в'торыи адамъ х̄с̄ б̄г̄ъ  
н̄ш̄ь. не трѣбовалъ оубо  
15 бы поста. но прьваго ради  
прѣстѣпленїа. не пости  
в'шагоса постиса онъ. да  
прѣслѣшенїе раз(д)рѣши(т).  
благодарьствомъ оубо,  
и поклоним'са. постивъ

347а

шагоса вл(д)кѣ. и пв(с̄) намъ въ  
законив'шаго. и былїе д̄ше  
в'наго з(д)равїа даровав'шаго.  
им' же бо с̄г̄оубо е(с̄) житїе на  
5 ше. словесно, и бе(з)словесно.  
и бес'плот'но, и т'блесно.  
да слввесное и беспло(т)ное оубо  
бж(с̄)твено нѣкое е(с̄) и чю(д)но. и  
беспло(т)наго е(с̄)ства касаетса.  
10 а бе(з)словесное, стр(с̄)т'наго се(г̄)  
и сластолюбиваго и того ра(д)  
ра(т) в' насъ е(с̄) многа. и проти  
витса, пло(т) д̄х̄ви. и д̄х̄ъ  
плоти. потрѣв'но е(с̄) оубо  
15 по истинѣ, былїе пв(с̄)ное.  
т̄ь(и) бо кр(с̄)титъ т'блесныа  
стр(с̄)ти. т̄ь(и) вбѣздовае(т), про  
тив'наа стремленїа. и д̄хо  
ви дае(т) т'блесное покоренїе.  
ти тако покажет'са ващ'шее

347б

гор'шемъ, рек'ше д̄ши т'бло  
тако иже ѡ п̄пѣ, и ѡ чрѣ

слѣ(х) наши(х). оунасила га с'мв  
 и оумрѣтвѣтса. и в' тиши  
 5 нѣ пребывает(т) дша, и в' мирѣ  
 глѣбоцѣ. мирѣ пожене(т) иже  
 в' насѣ. иже повелѣваемъ  
 глѣюще мирѣ в' сѣмѣ. ѿ пе  
 р'ваго (ж) сего блгаго. и прочаа  
 10 блгаа, в' на(с) зиж(д)жтса. ви  
 диши ли ѿ кнже мон, блго  
 вѣр'ныи и крот'кыи. како  
 пш(с) ѿснованіе е(с), добродѣ  
 телн. того ра(дн) вѣ в' сѣмѣ ми  
 15 рѣ, тако(ж) слнце вѣсїалѣ е(с).  
 и прѣстѣпленїа оубо ра(дн) пра  
 ѿца. в' си ѿзыци постѣ  
 творѣ(т). ини оубо по иномѣ  
 времени. а дрѣзїи вѣ ино  
 время. а шїи оубо боле по

348a

стѣтса, ѿви мене. силѣ (ж)  
 поста, іако неразѣмнїи, не  
 разѣмѣж(т). того ра(дн) вѣ пѣсто  
 шѣ, и непотребенѣ постѣ и(х).  
 5 людїе же хѣи сѣтїи ѿзыкѣ.  
 цр(с)кве (ж) сщєнїе. жревіи досто  
 анїа его. повѣдае(т) силѣ поста  
 сего. и вѣ правовѣрїи жи  
 вѣ бл(с)вѣе(т) бга вразѣмльшаго и.  
 10 и прѣ(д)зри(т), и приводит(т) га ѿ  
 деснѣю себе да сѣ не по(д)виже(т)  
 рек'ше да не с'мѣтетса. и по

гощенъ вѣде(т) ѿ стараго вра  
га, не хотѣщаго нашего спсѣніа.  
15 и многа ина имѣлѣ бы(х), и  
зрещи на похваленіе поста.  
аще иномѹ бы было писаніе се.  
а поне(ж) к тобѣ довлѣла глава  
наша. и всеи х̄любивѣи  
земли слово се є(с̄). егѡ (ж) бг̄ѣ

348б

издалеча, проразѹмѣ (и) прѣ(д)  
повелѣ. егѡ (ж) изъ оутробы  
встѣи и помазавъ. ѿ цр̄(с̄)коє  
и кн̄жьское крови с'мѣсивъ  
5 егѡ (ж) бл̄гоч(с̄)тїе въспита. и  
постъ въздон. и с̄таа х̄ва  
кѹпѣль, из мла(д) ног'тїи  
вч(с̄)ти. то непотрѣв'нѡ є(с̄)  
ѡ постѣ бесѣдовати ти.  
10 и паче (ж) ѡ непитїи вина или  
пива въ врѣмѣ поста. кто  
бо не вѣсть, твоего ис'пра  
вленїа сего. ни то(и) иже ѿти  
нж(д), невѣжа. или нечювь  
15 ственни. не разѹмѣе(т) и(х).  
и вида(т) вси и чюдатъ(с̄). Въ  
вѣразъ (ж) наказанїа. по цр̄ь  
ков'номѹ оуставѹ. ина нѣ  
каж изложимъ, твоемѹ  
бл̄говѣрїю. и добры(х) ти

349а

источникъ скажемъ ѿ ни(х) же  
навод<sup>д</sup>нают<sup>д</sup>ца. бл҃гаа и стѣ  
каю(т) въ члѣѣ. по правдѣ тво  
ращимъ бл҃гаа. и истѣкаю(т),  
5 такъ(ж) бл҃гимъ. аще ли прѡ  
тивнѣ ѡ ни(х). и покривѣ при  
ложат<sup>д</sup>са. то в пж(т) злѡбы  
и в ровѣ и въ пропасти оукло  
нит<sup>д</sup>са. Того ра(ди) в<sup>д</sup>нимаи себѣ  
10 рекоша к<sup>д</sup>нигы. в<sup>д</sup>нимаи сло  
вѣ своемѣ и дѣлѣ своемѣ. не  
разлѣчена бо сж(т) злаа ѿ бл҃гы(х).  
но смѣшены сж(т) злѡбы съ до  
бродѣтел<sup>д</sup>ми. такъ(ж) и плѣ  
15 велѣ къ п<sup>д</sup>шеници. и того  
ра(ди) подобае(т) намъ в<sup>д</sup>нимати.  
да не злѡбѣ в<sup>д</sup> добродѣтели  
и мѣсто прїимемъ. красенъ  
бо м<sup>д</sup>нашеса. и добръ ви  
дѣнїемъ, иже правѣца,

349б

оумрѣтвивыи пав(д). но имѣ  
аше. посредѣ в<sup>д</sup> таниѣ лѡ  
внѣвѣ преслѣшанїа. сїа оу(в)  
нѣкое наслаженїе. вложи  
5 хомъ, въ слово. съврѣши  
м<sup>д</sup> же и ѡбѣщанїа. да пѡ  
кажемъ, ѿкждж сѣтъ.  
добраа и недобраа. вѣда  
бѣди бл҃гѡрѡ(д)нын кнже.

10 БЖ(С)ТВЕНЫМЪ ВДОУХ'НОВЕНІЕ(М)  
 СЪТВОРЕНА ВЫ(С) ДША. ИЖЕ  
 И ПО ВБРАЗЪ БЖІЮ СЪЗ'ДАНЪ  
 БЫТИ ГЛЕТЬ. ТА ДША Ѡ  
 ТРІИ ЧАСТІИ Є(С), РЕК'ШЕ СИЛЫ  
 15 ИМА(Т) .Г. СЛОВЕСНОЕ И ГАРОСТ'  
 НОЕ. И ЖЕЛАН'НОЕ. СЛВЕ  
 СНОЕ ОУБО СТАР'БЕ Є(С), И ВЫШЕ  
 ВС'Б(Х). ПО СЕМЪ БО КРОМЪ ЕСМ'  
 ВС'Б(Х). ЖИВОТИНЪ, Т'БМ'  
 БО НБѠ И ПРОЧАА ВСА СЪТВО

350a

ренаа разѠм'Ѡомъ. и к разѠ  
 мѠ БЖІЮ ВЗИДОУМЪ. ЕЛИКО  
 НА(С). ДОБР'Б СЛВЕСНОЕ СЪБЛЮ  
 ДОУОМЪ. И ВИ(Ж) АВРААМА, КА  
 5 КО МѠ(Ж) СЫ(И) НЕВ'БЖА. И ЗВ'БЗДО  
 СЛВІА ПРИДРЪЖАС. И Ѡ ЗВ'Б  
 С(Д)НАГО ХОЖЕНІА. И Ѡ СТОЛНІА  
 И(Х), ПОЗНА ТВОРЬЦА И В'БРОВА  
 ВЪ БГА. И ПР'Б(Д) Т'БМЪ ЕНѠ(Х)  
 10 ОУГОДИ БГ'Б. И ПР'БЛОЖИС.  
 И МОУСІИ ВИД'Б ЗАД'НА БЖІА.  
 И Т'БМИ БО И Т'Б(И) НА РАЗѠМЪ  
 ВЪЗИДЕ. СИЖЕЛ, И ССТА  
 ВИ НАРИЦАТИ С'НЪ Д'ЩЕРЕ ФАРА  
 15 УНОВЫ. И ИЗ'БРА, ШЛОБЛЕ(Н)  
 БЫТИ. ТОГДА СЪ СЖЩИМИ  
 ЛЮ(Д)МИ БЖІИМИ. ТАКА Є(С) СЛО  
 ВЕСНАГО СИЛА. ПОПРАВЪ СЪХРА  
 Н'ШИМЪ ЕГО. ПРЕЖ(Д)Е ЖЕ ДНЬНИЦА  
 АГГЛЪ. НН'Б ЖЕ ТЕМ'НЫИ ДІАВОЛ'

3506

сłowесенъ сы(и), и не по правдѣ  
прїимъ сłowесное. но раве(н)  
быти бгѣ пщевавъ. за го  
рѣдостъ его, спаде съ нбсѣ,  
5 с чиномъ своимъ. и елѣлини  
словесни соуще. и не съхранѣ  
ше, словесное. ни добрѣ ра  
змѣвѣше. на идолослуже  
нїе сѣнидоша. и вѣроваша  
10 вѣ животнаа. вѣ корѣкодилы.  
и вѣ квзлы. и вѣ змвѣ. вѣ  
вгнь и вѣ водѣ. и вѣ првчаа  
вѣторое же. гаростное. иже  
има(т). еже кѣ бгѣ ревностъ.  
15 и еже на бжїа врагы мѣсть.  
е(с) же и съ нимъ, и злоба за  
внсть. такв(ж) и вѣ сłowеснѣ(м),  
блгвѣвѣрство и зловѣр  
ство. и ви(ж) что съкѣлючиса  
Ѡ злаго. Ѡставивъ канинъ,

351a

добродѣтель гаростнаго. иже  
кѣ бгѣ ревностъ. а зловѣ и(з)бра(в)  
и завистъ. и оуби брата свое(г)  
авела. и вѣ .з. всѣжденъ бы(с)  
5 мѣщенїи Ѡ бга. но мввсїи не  
такъ съхранїи гнѣвѣнаго. нѣ  
видѣ мѣжа егвпѣтанина,  
бїюща жидовина. и оуби его  
ревности ра(ди) бжїа. и паку

10 егда в'зиде самъ на горѣ к' вѣгѣ.  
вставивъ долѣ люди съ а  
арономъ. и мед'лащѣ емоу,  
на идолослуженіе оуклони  
ша(с) людїе и тел'чи главѣ  
15 поклониша(с). златомъ и сре  
бромъ в' пещи вгнемъ сълїанѣ.  
съше(д) съ горы. таже ношаше  
дъскы закон'ныя, съкрѣ  
ши раз'гнѣвав'са. и копїе  
самъ в'земъ. рев'ности ра(ди)

3516

бжїа. и дрѣгыа съ свою  
прїемъ. много мно(ж)ство и(з)ви  
с' ними. ти тако бжїи гнѣ  
въ оустави. что (ж) и финеесъ  
5 бжїа ра(ди) рев'ности и т'ь(и), шврѣ(т)  
женѣ иноплемен'ницѣ блжда  
щи с' мѣжемъ, изральтѣ  
ниномъ. шбою копїемъ  
пробш(д), и оумртѣви. лю(д)ское  
10 паденїе оустави, оубива  
емомъ безаконїа ра(ди) ѿ ма  
дїанитѣ, и вѣмѣниса  
емѣ въ правдѣ. ста бо рече  
финеесъ и шцисти, и пре  
15 ста сѣча. тако (ж) и ильа  
жрѣца стѣ(д)ныа вааловы,  
изрѣзавъ рев'ности ра(д) вѣа  
похваленъ бы(с). разбонни  
ци же избиваю(т) и поганїи,  
но по злобѣ и имѣнїа жела

352a

- нїю. третїе (ж) желан'ное, иже  
добродѣтель оубо имѣе(т). е(ж)  
къ бгѡу воинѹ имѣти жела  
нїе. и забываети инѣ(х), и  
5 ѡ ѡномъ промышлати про  
свѣщенїи. Ѡ негѡ (ж) сїанїе бы  
ваетъ бжїе. И раздирае(т)сѧ  
вретнице. по пророкѹ двѣви  
глющи. ѡбратилъ еси пла(ч)  
10 мои на радость мнѣ. растрѣ(ж)  
врѣтнице мое, и препол  
са ма въ веселїе. веселїе же  
тѡ, раждаетъсѧ Ѡ зла стра  
данїа бга ра(д). Ѡ веселїа же то(г),  
15 росте(т) сѣма живо(т)ное. Ѡ то(г)  
чюдотворенїа. Ѡ того про  
рицанїа бждущимъ. Ѡ того  
члкъ къ бгѹ по силѣ прибли  
жае(т)сѧ. и по ѡбразѹ и по пѡ(до)  
бїю бывае(т). и на земли сы(и)

352b

- по ѡбразѹ създав'шаго и бгѧ.  
Оубѣда(а) еси кнже члколюби  
выи. и крѡт'кыи симъ сло  
вомъ, трнчлст'ное дша  
5 оубѣ(ж) же слѹгы еѧ. и еѧ во  
еводы. и споминателя.  
ими же слѹжима бывае(т).  
беспло(т)на сѹщи, и прїимае(т)  
въспоминанїа. та оубѡ



- 10  $\overline{дша}$  сѣди(т) въ главѣ. оумъ  
имѹщи, такъ(ж) свѣт'лоє око  
в' себѣ. и испол'нающи все  
тѣло силою своею. ꙗко(ж)  
во ты кнже сѣда здѣ,  
15 в сен своєи земли. воево  
дами и слѹгами своими,  
дѣиствѹеши по в' сен землї.  
и самъ ты еси гнѣ и кнзѣ.  
такъ и  $\overline{дша}$ , по всемѹ тѣл(ѹ)  
дѣиствѹе(т). пал(т)ю слѹгѣ свои(хъ),

353а

- рек'ше. палтїю чювьствїи.  
вчина. слѹхомъ. вбонанїемъ,  
еже е(с) ноз(д)рима. в'кѹшенїемъ.  
и всазанїемъ, еже еста рѹ  
5 цѣ. и видѣнїе оубо е(с), чювь  
ственое вѣр'но. и егѡ (ж) види(т).  
аще не без ѹма, то вѣр'но ви  
димъ. слоу(х) же въ дрѹгаа мѣ  
ста истин'на. а въ дрѹгаа  
10 мѣста л'жа. и почтѡ нѣ(с)  
кнже мон. такъ(ж) и видѣнїе,  
такъ (ж) и слѹ(х). недоумѣю  
оубо ѡ семъ азѣ. но пакы  
т'лѣкѹю (ти), ꙗко видѣнїе.  
15 прѣ(д)наа оубо види(т). задн (ж)  
тѣла не види(т). слѹ(х) же и пре  
дн глѹщомѹ слыши(т). и за  
дн вѣпїющомѹ разѹмѣе(т).  
и подобае(т) ꙗко единомѹ.  
видащѹ вчина вѣровати.

3536

слѣхѹ (ж), не вѣровати. ни не  
вѣровати. но испытанї  
емъ, и сждѡмъ многомъ  
творити слышимаа; ти  
5 тако из'носити ѡвѣтъ.  
ѡ вбонанїи (ж), иже гони(т) бл҃го  
оу҃ханїе. что подобае(т) гла  
ти, к такомѹ кнзю, иже  
боле на земли спи(т). и домоу  
10 вѣгае(т). и свѣт'лое ношенїе  
пор'тъ ѡгони(т). и по лѣсѡ(м)  
ходаа, сиротинѹ носи(т) ѡде  
ж(д)ѹ. и по нѣжи въ гра(д) въхо  
даа. в'ласти дѣлаа, въ в'ла  
15 стельскѹ ризѹ вблачить(с).  
и ѡ в'кѹшенїи такѡ (ж). иже  
въ браш'нѣ и питїи бывае(т).  
и вѣмы тако е(ж) инѣмъ на  
вѣдѣѣ свѣтлѣ готови  
ши. и бываеши всѣмъ

354a

в'саческаа. да всѣ(х) пришебра  
щеши. и закон'ныа, и беза  
кон'ныа величества ра(ди) кнж  
скаго. и самъ оубо слѣжиши.  
5 и стражеши рѣкама своима.  
и доходи(т) подаванїе твое,  
даже и до комарѡвѣ. твори  
ши иже то кнженїа ра(ди) и вла  
сти. и вбѣдающим'са

- 10 инѣмъ, и оупивающимъ сѧ.  
самъ пребываеши сѣдѧ и по  
зорѣ. гадѣща ины и оупива  
ющасѧ. и маломъ в'кѣшенїемъ,  
и малою водою м'нитсѧ. и
- 15 ты с нимъ гадын и пѧ. ти  
тако ѡгаж(д)аеши сжщимъ по(д)  
товою. и трѣпиши сѣдѧ  
и зрѧ. ихъ (ж) имѣеши рабы оу  
пивающасѧ. и тѣмъ по и  
стинѣ оугажаеши и покарѧ

3546

- ешї а. тако имаши ѡ в'коу  
шенїи. гакъ(ж) азъ вѣдѣ. ѡ  
всазанїи (ж), еже е(с) рѣкама. и(ж)  
касаетъ сѧ имѣнїю. вѣдѣ
- 5 тако ѡнелѣ же роди(с). и оу  
твер'дисѧ, в' тебѣ оумъ.  
ѡ него же лѣта можетъ кто  
блго творити. то рѣка тво(а)  
по бжїи блгодати. къ всѣ
- 10 мъ простираю(т)сѧ. и никъ  
ли (ж) ти съкровище положено  
бы(с). ли злато. ли сребрѡ.  
ищтено бы(с). но всѧ разда  
ваѧ. и вѣма рѣкама исто
- 15 щаѧ. даже и доселѣ. но  
ско(т)ница твоѧ, по бжїи  
блг(д)ти нескѣд'на е(с). и неи  
сто щима. раздаваема, и  
неускѣдѣма. и не ицѣли  
ти хс ржкѣ по възмѣжанїи.

355a

но такw(ж) родисѧ, з(д)равѣю имѣл' еси. и имѣти имаши надѣ  
лсѧ на х̄а; Почтw(ж) словеса  
си прострохъ, и дол'го рекова(х).  
5 да разѣмѣши кнѣже мон. тако  
болю w тебѣ. и тако(ж) тѣлеснѣи  
врачеве. wже любѧ(т) болащаго.  
то бдѧ(т) и первѣю винѣ недѣга  
пытаю(т). ти тако творѧ(т),  
10 из'вѣст'но разѣмъ недѣга.  
такw(ж) и азъ сътвори(х). и пе  
р'вѣю винѣ испыта(х). и по дше  
в'нымъ жиламъ испытавъ  
верѣто(х), по словеснѣи оубо  
15 жилѣ, верѣто(х) тѧ блгw  
вѣр'на по бжїи блг(д)ти. и не  
оуклон'шесѧ w пер'выѧ вѣры.  
Пw гарост'номѣ(ж), не оубо пове  
р'жена. хранѧ(ж). еже по бсѣ  
рев'ность, и до сего дне. и млю

355б

бга до кон'ца, ти съв'люденѣ  
быти цѣлѣ, съблюдено(ж) ти се  
бѣде(т). аще въ стадо х̄во не  
даси в'лѣкѣ в'нити. и аще  
5 въ виногра(д) иже насади бгъ,  
не даси насадити трнїа.  
но съхраниши преданїа ста  
рое wцъ твои(х), w нем' же се  
пишетсѧ. вѣдѣ тако не не

- 10 разꙋмѣши. како по бжїи  
 блг(д)ти, оꙋмъ твои быстро  
 лѣтае(т). и не оꙋбѣжи(т) емꙋ,  
 пишемое. а егда то ꙋлови  
 ши и шправиши. тогда и  
 15 самъ съ дѣдомъ въспоеши  
 къ бгꙋ. и съцрѣствꙋа с' ни  
 мъ, въз'глѣши рекии. не  
 навидащаа ли та гї въ  
 зненавидѣ(х). и ѡ врасѣхъ  
 твои(х) истаа(х). конечною

356a

- ненавистїю въз'ненавидѣ(х) а.  
 въ врагы быша мнѣ. искꙋ  
 си ма гї, и разꙋмѣи ср(д)це мое.  
 и виж(д)ь стеза моа. и наста  
 5 ви ма на пж(т) вѣчныи. срѣчь  
 помози ми. и въведи ма въ  
 вѣчное твое цр(с)тво; По же  
 лан'номꙋ (ж), елико въ съврѣше  
 нѣмъ възрастѣ твоємъ,  
 10 не пот'чеса за мала .ѣ. же  
 чюв'ствїю ис'пытавъ. по  
 видѣнїю непрет'к'новена та  
 шертая. и по в'торомꙋ,  
 и по третїемꙋ (ж). такꙋ (ж), е(ж)  
 15 е(с) шбонанїе. и по .д. мꙋ та  
 кв (ж), еже е(с) в'кꙋшь. и оꙋне рꙋ  
 кы такꙋ (ж). ѡ в'торѣм' же  
 чюв'ствїи и ѡ слꙋсѣ. не има(м)  
 постиженїа. кнже мои  
 изрещи что из'вѣсто. м'нить (ж)

3566

ми са, тако не мога самъ вса  
творити шчима своима,  
Ѡ слѣжащи(х) шрѣдѣемъ тво  
имъ. и приносящимъ ти  
5 въспоминанїа. то Ѡ тѣ(х),  
нѣкако приходѣ(т) ти пакѡ(с)  
дшевнаа. и Ѡврѣстѣ сжщѣ  
слѣхѣ. тѣмъ единѣмъ  
стрѣла в'ходи(т) ти. тогѡ  
10 ра(д) солѡмонъ повелѣвае(т) намъ  
г҃ла. блюдѣте да не смѣрть  
вниде(т) шкон'ци вашими. ш  
семъ испытан книже мон.  
ш томъ помысли. ш из'гна  
15 ны(х) Ѡ тебе. ш шсѣжены(х) Ѡ  
тебе наказанїа ра(д)и ш прѣ  
зрѣны(х). въспомани ш  
всѣ(х) кто на кого изрекль.  
и кто кого шклеветалъ.  
и самъ сждїи ра(з)сжди тако

357a

выш. и пакѡ(ж) Ѡ б҃га наставля  
емъ, всѣ(х) помани, и тако  
сътвори. и Ѡпѣсти, да ти (с)  
Ѡпѣстѡ(т). и Ѡдаж(д)ь, да ти (с)  
5 Ѡда(с). аще бо не Ѡдамы пакѡ(ж)  
хс глетъ, грехопаденїа чл҃ко(м).  
ни шцѣ нев(с)ныи шстави(т) на(м')  
прегрешенїи наши(х). но и всѣе  
нарицаемъ Ѡца б҃га. и г҃амъ,

10 к' немѸ л' жюще. встави нам'  
длѣгы наша. пакѡ(ж) и мы вста  
вляемъ, длѣж'никѡмъ на  
шимъ. не впечали же са кнже  
мон ѡ словеси семъ; ни мни  
15 ши. тако кто приде къ мнѣ  
печаленъ. и того дѣла напи  
са(х) ти се, ни. тако ми блго  
вѣрїа твоего. но просто та  
ко написа(х) на въспоминанїе  
тебѣ. тако великїа власти,

3576

и великомъ въспоминаемъ  
требю(т) и многъ. тако и ве  
льми пол'сѸю(т). и великѸ па  
кость имѣю(т). и сего ра(ди) дрѣ  
5 знѸхомъ мы, тако Ѹставъ  
е(с) цркѡв'ныи и правило. въ  
время се и къ кнземъ глати.  
что полезное. не невѣдае(м)  
бо сего, тако грѣш'ници встрѣ  
10 плени сѸще, и г'ноемъ исте  
кающе. инѣ(х) цѣлители начи  
наемъ. но въ в'семъ семъ,  
ниедина (ж) пакость. аще бо  
и мы тащи, но слово бжїе  
15 иже в' насъ з(д)раво е(с) и цѣлѡ.  
и то е(с) оучаи. и подобае(т)  
оучимомъ словомъ, искѸ  
шати. и еже ѡ слова ис'цѣ  
ленїа прїимати, не наста  
зати (ж) прочаа. инъ е(с) иже

358a

тѣмъ страшенъ е(с̄) истаза  
тель. и инъ невидимымъ  
искѹситель. члкъъ бо в<sup>с</sup> лице,  
бгъ (ж) въ ср(д)це. ты (ж) оубо кнже  
5 мои. зде сѹщи(х) мол<sup>в</sup> въ ѿбѣгъ.  
и тамо сын, тако в<sup>с</sup> горѣ ху  
рив<sup>с</sup> стѣи, пои съ ддмъ. еди  
нъ есмь азъ дон<sup>д</sup>е(ж) прондж и  
к<sup>с</sup> немѹ в<sup>с</sup> зирани. и тако(ж) и шнъ  
10 пои с<sup>с</sup> нимъ. въ днь печали  
моеа бга възыска(х) рѹкама  
моима. в<sup>с</sup> нощи пре(д) нимъ не  
прел<sup>с</sup>щенъ бы(х). ѿречеса оутѣ  
шитиса дша моа. поманѹ(х)  
15 бга и възвесели(х)са. и паки  
въ inomъ ѿлмѣ. поманж(х)  
сждвы твоа ѿ вѣка ги, и  
оутѣши(х)са. и въ дрѹстѣм<sup>с</sup>.  
поманѹ има твоє въ вса  
комъ рѡдѣ и родѣ. тако

358б

бга поминаа. блжнъ боу  
деши. хранаи сж(д)вѹ, и тво  
ра правдѹ въ всако время.  
аще тако твориши. то  
5 съзиж(д)еши домъ дшевна(г̄)  
сп(с̄)нїа. и не в<sup>с</sup> пѹстошь съзи  
ж(д)еши. и тако съхраниши  
гра(д), еже е(с̄) дша твоа. и  
не в<sup>с</sup> сѹе бждеши в<sup>с</sup> дѣлѣ. и



10    тако потребиши из нея  
     злыа съвѣт'ники. рек'ше  
     лѣкавыа помыслы. сѣа тї  
     съвр'шеномѣ. тако съвр'  
     шенѣишѣ тѣ(х) поминаніи  
15    ѡсжжены(х) ѿ тебе. и ис'пра  
     ви кто кого ѡклеветалъ.  
     и самъ ра(з)сѣди. и простимъ,  
     да прощени бѣдемъ. тако  
     съвѣтило въ мирѣ, живо  
     т'ное слово имѣа. и дѣла

359a

     твоа, блговѣріе. прав'дѣ,  
     и сж(д)бѣ нелицемѣр'нѣ. и мл(с)ть.  
     и ѡп'щеніе. и еже вынѣ. въ  
     зирати къ цр'к'ви, цр(с)твѣ  
5    ющимъ. и кнзю кнземъ.  
     и пре(д) ѡчима имѣти его,  
     такѡ(ж) имѣши. и не приде(т)  
     к тебѣ зло. и рана не при  
     ближитсѣ тѣлеси твоем'.  
10    тако ѡ тебѣ. заповѣсть аггло(м)  
     своимъ. и на рѣка(х) възмж(т)  
     тѣ, и не пре(т)к'нет'сѣ ѡ каме  
     нь нога твоа. и едино ти  
     рекѣ на кон'ци х'любивыи  
15    кнже мои, мало въспомни  
     наніе. имѣи третїагѡ  
     п'сал'ма прѣваго часа. иже е(с).  
     р. и съ в'ниманіемъ его пои.  
     мл(с)ть и сж(д) пою тебе гї, и  
     прочаа его. и тѣ(и) е(с) истин'нымъ

3596

икѡн'никъ. цр(с)кѡе и кнѣзь  
ское икѡны. а еже глѣмаа  
ѿ него испытѡваа и храна  
ли. то тѣ приближенїа  
5 оуладча(т). иже и просвѣти(т)  
тѣ. еще и еще разѡмнѣи  
ти учи. и ѡвратитѣ ѿ ни(х)  
всакоу сѣтѣ. и ѡсѣтитѣ ти  
слѡ(х). и очисти(т) ср(д)це. и ис'пра  
10 ви(т) стопы. и изме(т) носѣ  
твон ѿ поп'лъзенїа. и спо  
добн(т) тѣ, въ гдѣскы(и) днѣ  
въскр(с)нїа донти. в радѡ  
сти тѣлеснѣ, и въ здрави(и).  
15 и въ веселїи дшѣв'нѣмъ,  
и дх'ов'нѣмъ. и въсїае(т)  
ти свѣ(т), иже праве(д)нымъ  
сїааи. и его съпрѡ(ж)ница ве  
селїе. и на ѡв'хоженїе лѣ(т)  
многоу. не ѡсѡженъ, и не

360a

повиненъ. потомъ и на вы  
ш'нее цр(с)тво възнесешисѣ,  
ѿ долнаго. иже е(с) исти'наа  
паса. и истин'ныи праз(д)никъ;

## Перевод

### Послание Никифора, митрополита Киевского\*, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава<sup>1</sup>

346a) Благословен Бог и благословенно святое имя славы Его, благословенный и прославленный мой князь. Он сподобил нас по своей большой благодати и человеколюбию (346б) достигнуть пречестных дней сего святого поста, которые Он, как устроитель нашего спасения<sup>2</sup>, во имя духовного очищения душ наших узаконил, постившись и сам сорок дней, для извещения своего вочеловечивания, не нуждаясь в посте, но показывая нам пример поста<sup>3</sup>.

Если бы раньше праотец Адам воздержался [вкусить] от древа познания и сохранил бы заповедь Владыки, то второй Адам — Христос Бог наш не требовал бы поста<sup>4</sup>. Но из-за первого преступления (прегрешения) невоздержавшегося постился Он, чтобы разрушить слушание. Поблагодарим и поклонимся постившемуся (347a) Владыке, узаконившему нам пост и даровавшему нам лекарство для душевного здоровья, поскольку двойственна наша жизнь: разумная и неразумная, бесплотная и телесная<sup>5</sup>. Разумное и бесплотное ведь есть нечто божественное<sup>6</sup> и чудесное и касается бесплотного естества, а неразумное — исполненного [плотских] страстей (чувственного) и сластолюбивого [естества]. И поэтому внутри нас [идет] большая борьба, и противится плоть духу, а дух плоти<sup>7</sup>.

Поэтому нам поистине необходима постная растительная пища, ибо он [пост] укрощает телесные страсти, он обуздывает противоположные (враждебные, неугодные) стремления и духу дает власть над плотью<sup>8</sup>. И так покоряется низшее высшему<sup>9</sup>, (347б) т. е. тело душе. Так [говорится] и о пупе, и о чреслах

---

\* Перевод Г.С.Баранковой. Работа выполнена в рамках гранта РГНФ № 98-03-04205.

наших: обуздай их, и змий будет умерщвлен<sup>10</sup>. И в тишине пребывает душа и в покое глубоко, мир получит [она], который в нас, когда мы повелеваем, говоря: «Мир всем!»

От первого же этого блага и прочее благое в нас создается. Видишь ли, о князь мой, благоверный и кроткий, что пост есть основание добродетели, поэтому он, как солнце, воссиял во всем мире. И из-за преступления (прегрешения) праотца нашего все народы соблюдают пост, одни в одно время, другие — в другое время. Одни больше постятся, (348a) другие — меньше. Силу же поста неразумные не понимают, поэтому напрасен и не нужен (бесполезен) пост их<sup>11</sup>.

Люди же Христовы, святой народ, царское священство, наследники достояния (славы) Его сообщают о силе этого поста и, в правой вере живя, благословляют Бога, вразумившего их, и видят перед собой Господа и представляют (приводят) его справа от себя, чтобы они не отступили [от веры], т. е. не смутились и не были бы поглощены старым врагом, не хотящим нашего спасения.

И много иного я мог бы сказать в похвалу поста, если бы кому-нибудь другому было [адресовано] писание это. Но поскольку к тебе, доблестная глава наша и [глава] всей христоробивой земли, [обращено] слово это, [к тебе], которого Бог (348b) издалека predetermined и поставил<sup>12</sup>, которого из утробы освятил и помазал, смешав царскую и княжескую кровь<sup>13</sup>, которого благочестие воспитало, и пост вскормил, и святая Христова купель с младых ногтей очистила, то не нужно говорить тебе о посте, а тем более о неупотреблении вина или пива во время поста<sup>14</sup>. Кто же не знает соблюдения тобой этих [заповедей]? Только полный невежда или бесчувственный человек не понимает этого. Все видят и все удивляются этому<sup>15</sup>.

В виде поучения изложим твоему благоверию нечто иное, согласно церковному уставу, и расскажем о тех источниках добрых, (349a) которые наполняют благое и проистекают в людей. Тех, кто поистине творит благое, они наполняют, как благонамеренных. Если же они [люди] совершают [поступки,] противоположные [благим делам] и поступают плохо, то уклоняются<sup>16</sup> на путь злобы, и в ров и в пропасти. Поэтому внимай себе, сказано в книгах. Внимай слову своему и делу своему. Неотделимо ведь зло от добра, но смешано зло с добродетелями, как плевелы с пшеницей<sup>17</sup>. Поэтому нам следует быть внимательными, чтобы не принять злобу за добродетель. Прекрасным же казался и был хорош на вид плод, умертвивший праотца, (349b) но внут-

ри себя имел он тайную ловушку прегрешения (преступления). Это мы вложили в речь для услаждения, сдержим же обещание и покажем, откуда происходит доброе и недоброе.

Да будет тебе известно, благородный князь, что божественным дуновением сотворена была душа, которая, как сказано, была создана по образу Божию. Эта душа состоит из трех частей, то есть имеет три силы: разумное («словесное»), чувственное («яростное») и волевое («желанное»)¹⁸.

Разум (разумное) — старше и выше всех; им мы отличаемся от всех животных, с его помощью мы познаем небо и все остальное созданное (350a) и восходим к пониманию Бога, поскольку мы [стареемся] сохранить его¹⁹.

Посмотри на Авраама, каким был этот муж невеждой и придерживался звездословия (астрологии), но от движения звезд и их расположения он познал Творца и уверовал в Бога²⁰. А перед этим Енох угодил Богу и переселился²¹. И Моисей видел Бога сзади²² и от этого пришел к пониманию Создателя, и перестал называться сыном дочери фараона и выбрал страдания с избранным Богом народом²³.

Такова сила разума для тех, кто придерживается правды²⁴. Но и прежде был Денница²⁵ (Люцифер), ныне же — темный дьявол, (350б) он был разумным, но не по правде воспринял разумное, а возжелал быть равным Богу. За гордость свою он пал²⁶ с небес с чином своим²⁷. И язычники²⁸ были разумны²⁹, но, не сохранив разумное и не поняв [его], как следовало, склонились к идолослужению и верили в животных, в крокодилов, и в козлов, и в змей, в огонь и в воду, и в прочее³⁰.

Второе же — чувственное («яростное»), когда имеют усердие (ревнование) к Богу и месть, [направленную] на Божьих врагов³¹. Есть же наряду с ними [чувствами] и злоба, и зависть, как в разумном — благоверие и зловерие. Посмотри, что произошло от злого! Каин, оставив (351a) добродетель чувственного, т. е. ревность (усердие) к Богу, и избрав злобу и зависть, убил брата своего Авеля и был осужден Богом на семикратное отмщение³².

А Моисей не так поступил во гневе, но, увидев мужа-египтянина, бьющего еврея, убил его ради ревности к Богу. И еще раз [поступил не так], когда сам взошел на гору к Богу, оставив внизу людей с Аароном. Так как он замешкался, то люди склонились к идолослужению и стали поклоняться голове тельца, отличной в печи огненной из золота и серебра³³. Сойдя с горы, он, разгневавшись, разбил скрижали Закона, которые нес, и, взяв копье,

ради ревности (351б) к Богу и приняв к себе других, многое множество избил. И так отвратил гнев Божий. А что же сделал Финеес из-за ревностного отношения к Богу? Он, найдя женщину-иноплеменницу, прелюбодействовавшую с мужем-израильтянином, прободил обоих копьем и умертвил, положив конец гибели людей, убиваемых вследствие беззакония мадианитов. И это вменилось ему в праведность<sup>34</sup>. Сказано ведь: И восстал Финеес, и очистил — и остановилась сеча»<sup>35</sup>. Так же и Илия, жрецов бесстыдных Вааловых заколов ради ревности к Богу, был удостоен похвалы<sup>36</sup>. Убивают же разбойники и язычники, но по злобе или желая имущества (богатства)<sup>37</sup>.

(352а) Третье же — воля («желанное») — [заключается в том], что тот имеет добродетель, кто всегда думает о Боге (имеет желание к Богу) и забывает об ином, и заботится о таком просвещении, от которого бывает (исходит) сияние Божие и разрывается вретиче, по пророку Давиду, сказавшему: «Ты обратил плач мой в радость, снял вретиче мое и препоясал меня веселием»<sup>38</sup>. Веселие же это рождается от тяжелого страдания (в тяжелых страданиях) за Бога. От веселия же этого растет семья жизни, от него чудеса творятся, от него предсказания будущего [бывают], от него человек к Богу по силе приближается, и бывает по образу и по подобию Божью, и, находясь на земле, (352б) [являет] образ создавшего его Бога.

Ты узнал, князь человеколюбивый и кроткий, из этой речи о трех частях души. Узнай же и слуг ее, воевод и наставников, которые ей служат, поскольку она бесплотна, и от которых она получает сообщения.

Эта душа сидит в голове<sup>39</sup>, имея в себе ум, как светлое око<sup>40</sup>, наполняя все тело силою своею<sup>41</sup>. Как ты, князь, сидя здесь, в своей стране, действуюешь. по всей земле через своих воевод и слуг, сам являясь господином и князем, так же и душа по всему телу действует пятью слугами своими, (353а) т. е. пятью чувствами: с помощью двух глаз, слуха, обоняния, т.е. через ноздри, вкусом и осязанием, т. е. руками<sup>42</sup>.

Зрение является чувством верным (чувственно верно), и то, что видит кто-то, если [он] не без ума, видим и мы. Слух же в одном случае правда, а в другом — ложь. А почему, князь мой, слух не таков, как зрение? Недоумеваю об этом и сам. Но объясняю тебе, что зрением мы видим то, что впереди, а то, что сзади тела, не видим. Слух же слышит и то, что творится впереди говорящего, и понимает то, что возглашается сзади говорящего.

Поэтому следует верить единственно глазам, (353б) слуху же ни верить, ни не верить, но подвергнуть испытанию и неоднократно рассуждению (размышлению) слышимое и тогда только произносить ответ<sup>43</sup>.

О обонянии же, которое воспринимает благоухание, что следует сказать такому князю, который больше на земле спит, и избегает дома, и отвергает ношение светлых одежд, и, по лесам ходя, крестьянскую одежду носит, а входя в город по необходимости ради власти облачается в княжеские ризы.

И [то же можно сказать] о вкусе, который проявляется в пище и питье. Мы знаем, что ты готовишь для других торжественные обеды и делаешь все, (354а) чтобы пригласить [на них] ради княжеского величия как живущих по закону, так и тех, кто живет вне его. А сам ты служишь и работаешь руками своими и доходит подаяние твое до жилых помещений<sup>44</sup>. Делаешь же ты это ради княжеской власти. И когда другие обедаются и упиваются, сам ты сидишь и наблюдаешь, как другие едят и упиваются, и [хотя] ты довольствуешься скудной едой и малым питьем, кажется, что ты с ними ешь и пьешь. И так ты угождаешь подданным твоим и терпеливо сидишь и смотришь на тех упивающихся, которые являются твоими рабами. И этим поистине угождаешь им и покоряешь (354б) их. Так обстоит у тебя со вкусом, как я знаю.

Что касается осязания, которое [проявляется через руки] и относится к имуществу, знаю, что с тех пор, как родился и укрепился в тебе ум, с того возраста, когда стало возможно заниматься благотворительностью, то руки твои, по Божьей благодати, ко всем простираются и никогда не было спрятано сокровище, никогда ты не считал ни золота, ни серебра, но все раздавая, черпал обеими руками и доселе. Но казна твоя, по Божьей благодати, неоскудеваема и неистощима, раздаваема и неисчерпаема. И не исцелил Христос руку по возмужании (355а) твоим, но как родился ты, имея ее здоровой, так и будешь иметь, надеясь на Христа<sup>45</sup>.

Почему я говорю тебе эти слова и долго речь веду? Чтобы ты, князь мой, понял, что я болею за тебя. И как врачующие тело, если любят больного, то бодрствуют и ищут первую причину недуга и делают заключение о болезни известным, так и я сделал, искал первую причину и исследовал [твои] душевные струны и нашел [вот что].

По жиле разума нашел я, что ты благоверен по Божьей благодати и не уклоняешься от первоначальной веры<sup>46</sup>. В отношении «яростного» (чувственного) ты сохраняешь неповрежден-

ной ревность о Боге и до сего дня. И я молю Бога, чтобы ты до конца сохранил себя непорочным. (355б) Это будет соблюдено тобой, если ты не дашь волку войти в стадо Христово, и если в виноградник, который насадил Бог, не дашь всадить терния<sup>47</sup>, но сохранишь старинный завет отцов твоих<sup>48</sup>. Об этом пишется, ибо знаю я, что ты не неразумен, что ум твой по Божьей благодати скор (быстро летает) и не ускользнет от него написанное. А когда уловишь это и усвоишь (признаешь правым), тогда и сам воспоешь [вместе] с Давидом к Богу, царствуя, как и он, и восклицая: «Не я ли возненавидел ненавидящих тебя, Господи, и истощился от врагов Твоих? Последнюю (356а) ненавистью возненавидел я их и стали они врагами мне. Испытай меня, Господи, и узнай (пойми) сердце мое и увидишь пути мои. И наставь меня на путь вечный»<sup>49</sup>, что значит – помоги мне и введи меня в Твое царство.

Что же касается «желанного» (воли), все, что [выпало] тебе в зрелом возрасте, не сочтется за малое.

Пять же чувств [твоих] испытываю, нахожу тебя без заблуждения (безупречным) по зрению, и по второму, и по третьему [чувству], то есть обонянию, нахожу тебя таким же безупречным, и по четвертому, то есть по вкусу и то, что касается рук (осязания) таким же тебя нахожу.

О втором же чувстве, слухе, не имею способности сказать, князь мой, что-либо определенное. Кажется (356б) мне, что, поскольку ты не в состоянии сам видеть все очами своими, то от служащих орудием тебе и приносящих тебе слухи, иногда наносится вред душе твоей<sup>50</sup>. И так как слух открыт, то только через него входит в тебя стрела. Поэтому Соломон повелевает нам, говоря: «Остерегайтесь, чтобы смерть не вошла в ваши окна»<sup>51</sup>.

Подумай об этом, князь мой, поразмысли о тех, кто был изгнан тобой, об осужденных тобой на наказание, об отвергнутых. Вспомни о тех, кто кого оговорил и кто кого оклеветал. И сам как судья рассуди их (357а) и, будучи наставляем от Бога, помяни всех<sup>52</sup>, и так сделай, и отпусти, да и тебе отпустится, и отдай, да и тебе отдастся<sup>53</sup>.

Если же мы не искупим, как говорил Христос, грехопадение людей, то [не только] Отец небесный не простит нам прегрешений наших<sup>54</sup>, но и всеу призываем мы Бога Отца и лжем, обращаясь к нему: «Остави нам долги наши, как и мы оставляем должникам нашим»<sup>55</sup>.

Не печалься же, князь, из-за этих слов. Или думаешь, что кто-то пришел ко мне опечаленный и потому написал я тебе это? Нет, [это] для твоей правой веры, просто так написал я для тебя



как напоминание, ибо великие властители (357б) часто нуждаются в большом наставлении, ведь они многим пользуются, и многие изъяны имеют. И поэтому мы дерзнули [написать это], поскольку устав церковный и правило предписывает в это время<sup>56</sup> говорить князьям о том, что полезно. Понимаем же, что мы и сами, как грешники в струпьях, истекающие гноем, начинаем исцелять других. Но во всем этом не один только вред. Пусть даже и мы таковы, но слово Божие, которое в нас, здраво и непорочно. Оно учит, и подобает тем, кто учится от него, проверять его и принимать от него исцеление и не требовать иного.

Иной есть для них (358а) страшный Судья, требующий от них ответа, иной, который исследует невидимое, человек ведь [исследует] видимое (на вид), Бог же смотрит в сердце.

Ты же, мой князь, избегая существующих здесь слухов и находясь как бы на горе Хоривской, пой вместе с Давидом: «Я один, пока не пойду (не найду дороги) к Нему». Смотри и, как он, пой вместе с ним: «В день печали моей искал Бога, [простирая] к Нему руки мои в ночи, и не обманулся, отказалась от утешения душа моя. Вспомнил о Боге и возрадовался»<sup>57</sup>. И еще в другом псалме: «Вспомнил суды Твои, Господи, от века, и утешился»<sup>58</sup>. И в другом: «Помяну (сделаю памятным) имя Твое во всяком роде в род»<sup>59</sup>.

Так (358б) помяная Бога, будешь блаженным, сохраняя правосудие и творя справедливость во всякое время. И если будешь так поступать, то создашь дом душевного спасения и потрудишься не напрасно. И таким образом сохранишь град, которым является твоя душа. И [выходит, что] не напрасно ты блед (трудился). И так изгонишь из нее злых советников, то есть злые помыслы. Это [пристало] тебе, совершенному из совершеннейших. Вспоминай об осужденных тобой и исправляй, если кто-то кого-то оклеветал и сам рассуди [их]. И простим, да будем и сами прощены<sup>60</sup>. Как светильник в мире [будешь ты], обладая словом жизни и [имея] делами (359а) своими благу веру, правду, и суд праведный (нелицемерный), и милость, и прощение, и постоянное обращение к Царю царствующих и Князю князей<sup>61</sup>. И [если будешь] иметь Его постоянно пред очами, как имеешь теперь, то не придет к тебе зло, и рана не приблизится к твоему телу, так как Он заповедает о тебе своим ангелам. И на руках понесут тебя, и не преткнется о камень нога твоя<sup>62</sup>.

И [еще] одно сделаю тебе в конце, христоробивый князь мой, небольшое напоминание: имей [перед собой] третий псалом первого часа, который является сотым, и со вниманием пой

его: «Милость и суд пою Тебе, Господи» и прочее<sup>63</sup>. И тот [псалом] есть истинное (359б) изображение царское и подобие (образ) княжеское. А если то, что сказано в нем [псалме], ты будешь проверять и сохранять, то достигнешь ты приближения к Тому, кто еще и еще раз просветит очи твоего разума, и отвратит от них всякую суету и освятит твой слух и очистит сердце, и направит стопы твои и предохранит ноги твои от скольжения и сподобит тебя достигнуть Господского праздника Воскресения в телесной радости и в здравии и в веселии душевном и духовном<sup>64</sup>. И воссияет тебе свет, который сияет праведным, и его спутница — радость. И на много лет останешься ты неосужденным и неповинным, потом и на вышнее царство вознесешься от земного, где истинная пасха и истинный праздник.

## Комментарии

- <sup>1</sup> Адресат митрополита Никифора – Владимир Мономах (1053–1125 гг.), крупнейший политический и военный деятель Киевской Руси, один из образованнейших людей своей эпохи, писатель и мыслитель. С 1113 по 1125 гг. Владимир Всеволодович был великим князем в Киеве. Еще до занятия великокняжеского стола прославился как организатор отпора вторжения половцев и как инициатор мероприятий, направленных на прекращение междоусобиц в Русской земле. Автор нескольких произведений, в том числе религиозно-политического трактата, известного под названием «Поучение...». В нем сформулирована концепция верховной справедливой власти и идеальные нормы, которыми должен руководствоваться правитель (см.: Сто русских философов. М., 1995. С. 45-50). Вопросы государственного устройства являются общей темой для «Поучения» Владимира Мономаха и для «Послания» митрополита Никифора.
- <sup>2</sup> Данная формулировка дает основание полагать, что Никифор склонялся к восприятию действительности с позиции роковой предопределенности (см.: коммент. 12). Аналогичные мировоззренческие установки были свойственны Илариону, считавшему, что всеми событиями управляет Промысел. Абсолютизация фаталистической предопределенности вступала в противоречие с учением о свободе выбора, ибо снимала проблему суда и воздаяния. На подобных посылах, абсолютизирующих предопределенность событий, основана вера Илариона в Божественное усыновление целой страны и людей, ее населяющих. Все происходящее, включая сюда греховность и посмертную судьбу, воспринималось как результат божественного волеизъявления (ср.: в «Слове о законе и благодати» Илариона: «Богу тако изволиша», «всхоте и спасены и в разум истинный приведе» – Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 2. М., 1986. С. 12; см. также: С. 18-19, 21).
- <sup>3</sup> Символическим прообразом поста в христианской традиции считается сорокадневное пребывание Христа в пустыне, где он находился после крещения в водах Иордана и где его искушал дьявол (Мф. 4, 1-2).
- <sup>4</sup> Пост представляет собой воздержание от пищи, символизирует покаяние и послушание Божьей воле, является средством приготовления к духовному торжеству и поэтому приурочен к основным христианским праздникам (См.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 465-466). В этом смысле запретный плод трактуется Никифором как еще одна символическая аллегория поста. В Ветхом Завете прообразом поста также считается воздержание Моисея и пост в память падения Иерусалимского храма. В Новом Завете пример пощения вслед за Христом давали апостолы. В церковной традиции пост воспринимается как жертва Христу. В соответствии с дуальными установками христианской онтологии пощение служило средством аскетического усмирения плоти. Никифор же в своем «Послании...» рассматривает пост с точки зрения регуляции человеческой духовности путем дисциплинирования плоти. По сути дела, Никифор обосновывает принцип, по которому душевные движения управляются плотью, предполагают взаимозависимость духовного и материального начал человеческой природы на основе онтологической гармонизации идеального и природного.

- 5 В тексте рукописи: **житѣ наше словесно и безсловесно. И бес'плотно, и тѣлесно.** Введение онтологического обоснования двуприродности человека в категориях платонической философии (ср.: «Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовольствования и наслаждения» — *Платон*. Государство. IV, 439d). От платонизма христианство унаследовало понимание души как простого, бестелесного и разумного начала. Однако сведение образа жизни к диалектике разумных и неразумных свойств человеческой природы больше напоминает штамп, отражающий впечатление от платоновских диалогов, где неоднократно повторяется характеристика божественного (ибо разумность по Платону — качество божественной мировой души) и звероподобного в людях (ср.: Тимей. 70 d — 71 d; 88 d-e; Государство. IX, 371 e — 371 d; 591 b — 591 d; X, 604 e — 605 b). В христианской литературе подобные характеристики встречаются, но не часто и не в таком сочетании, ибо согласно запросам догматического жанра авторы чаще ограничивались метафизическим противопоставлением материального и идеального начал в человеке, либо возвеличивая духовные достоинства подвижников, либо безоговорочно осуждая погрязших в плотских пристрастиях грешников.
- 6 Граничащее с еретичеством утверждение, ибо его следствием является пантеистическое понимание естества человека и природы вообще. Божественными качествами наделял природу мировой души и души каждого отдельного человека Платон (см.: Тимей. 36 e — 37 c; 41 e — 44 e). Характеристика души как божественного начала обнаруживает в Никифоре платоника, что подтверждается и другими реминисценциями платонизма в его творчестве (см.: коммент. 10, 18, 31, 39, 43, 50). Восходящие к платонизму пантеистические тенденции давали основание для онтологического сближения души и плоти, что имело следствием не только их противопоставление, как это было свойственно для традиционных церковных трактовок, но давало основание говорить также о тесном взаимовлиянии одной субстанции на другую. Большинство древнерусских авторов, особенно тех, кто придерживался мистико-аскетической ориентации, в трактовке аналогичных сюжетов исходили из принципа изолированного самобытия плоти и духа (души), провоцировавшего перманентное состояние противоборства между ними и предполагавшего крайний исход: либо порабощение плотью, либо победу духа. Концепция Никифора более мягкая, уравновешенная и гармоничная. Она, конечно, не исключала противоборства души и плоти, но переклочала внимание на их теснейшую взаимозависимость.
- 7 Редкое для древнерусской церковной традиции признание равнозначности духовного и плотского начал на пути к достижению внутренней гармонии человека.
- 8 В этом разделе М.Б.Безобразова увидела мысль о том, что плоть управляет душевными движениями. Это послужило поводом для отождествления взглядов Никифора со стихийным материализмом (см.: *Безобразова М.Б.* Послание митрополита

Никифора // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 4. С. 1080-1085). Экстравагантность оценки отражает реакцию исследователя на необычность взглядов мыслителя. Причину, однако, следует искать, конечно же, не в материализме, пусть даже неосознанном и стихийном, а в причастности древнерусского автора к платонической традиции.

<sup>9</sup> Место испорчено по спискам: чтение, представленное в рукописях **такò покарæт'са вѣц'шесъ гор'шесмѣ**, лишено смысла, перевод дан в соответствии со смыслом.

<sup>10</sup> Локализация плотских вожделений человека в пупе и нижней части тела, маркированной поясом, восходит к Платону (ср.: «Другую часть смертной души, которая несет в себе вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они (т.е. боги) водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым» (Тимей. 70 е). Далее приводятся рассуждения о способах укрощения зверя, чему, по Платону, служит воздействие разумной части души на печень (Тимей. 71 b – 71 е). Мотив укрощения зверя в человеке может быть сопоставлен с тезисом Никифора об умерщвлении змея, ибо оба близких между собой понятия имеют одно значение – обуздание плотского, страстного, воделеющего начала в человеке. В платоновской интерпретации это обозначает звериную сущность в человеке. Христианство сохранило уподобление проистекающей от плотских страстей греховности проявлению бессловесного (т.е. животного) начала в человеке (см.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V слово. М., 1996. Л. 162 а, 170 б. Комментар. 15, 83). Порабощение плотью означало в то же время нахождение во власти дьявола. Самым распространенным синонимичным уподоблением дьявола был образ змея (см.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 205). Поэтому можно говорить о соответствии платоновского зверя образу змея Никифора, несмотря на то, что в понимании их между античным философом и христианским богословом абсолютного тождества нет. Говорить о зависимости нашего автора от платонизма тем более позволительно, что отмеченное соответствие находится в контексте других, соседствующих с ним, платонических реминисценций.

<sup>11</sup> Видимо, речь идет об иных религиях, где практикуются ограничения в пище и т.д. Митрополит допускает только христианское понимание поста, как единственно истинное и поэтому действенное, в отличие от «неразумных» во «всех народах».

<sup>12</sup> Текст свидетельствует о восприятии Никифором событий с позиции роковой предопределенности (см. коммент. 2).

<sup>13</sup> Никифор подчеркивает здесь то обстоятельство, что отцом Владимира Мономаха был князь Всеволод Ярославич, а матерью – дочь византийского императора Константина IX Мономаха, принцесса Мария. В честь венценосного бредка, который согласно византийской традиции считался помазанником Божиим, Владимир Всеволодович был прозван Мономахом и вошел с этим именем в историю.

- 14 Никифор вскользь проговаривается о прискорбных для церковного иерарха реалиях русской жизни. У него не вызывает сомнения, что великий князь является примерным постником. «Послание о посте» – это скорее всего не задание отступившему от церковных правил князю, а повод обменяться мнениями с достойным его уровня знаний собеседником. Иное дело другие, из числа подвластного князю населения. Согласно многочисленным источникам достоверно известно, что дисциплину постов ни верхи, ни тем более низы общества в древнерусское время строго не соблюдали. По этой причине во второй половине XII в. среди иерархов Церкви разразились споры о постах (см.: Полное собрание русских летописей. Т. 30. М., 1965. С. 69). Остро дебатировался вопрос о том, стоит или не стоит делать послабление, если постные дни приходятся на Господские праздники. Дело в том, что эти праздники совпадали с датами языческого календаря, к которому в двоеверной среде были приурочены обильные пиршества. Не случайно вопрос о соблюдении постов постоянно присутствует в антиязыческих поучениях (см.: *Гальковский Н.Н.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. № 1, 4, 16, 23, 24, 29, 31). Патриарх Лука Хризверг в своем послании нашел необходимым смягчить требования и разрешил отмену поста, если среда и пятница совпадали с Господскими и Богородичными праздниками. Суздальский епископ Леон в этих вопросах был непреклонен, что возбуждало недовольство вчерашних язычников и стало одной из побудительных причин возникновения двоеверной ереси Федорца Владимирского (см.: *Мильков В.В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. I. М., 1989. С. 9-10). Никифора в данном случае можно считать представителем когорты строгих пастырей, не допускавших послабления в деле пощения. Упоминание им вина указывает на княжеские пиры, ибо в обиходе простонародья вино не употреблялось, а это, в свою очередь, может служить косвенным упреком князю, допускавшему винопитие в постные дни. Пиво исконно было ритуальным напитком, поэтому употребление его наряду с вином свидетельствует о братчинном характере пиршеств. В целом отрывок можно трактовать как мягкую, ненавязчивую критику митрополитом порядков дворцовых пиршеств во время поста, с которым мирится Мономах, хотя сам в этом участия не принимает.
- 15 Видимо, в тексте идет речь о хорошо известном всем безупречном христианском поведении князя-полугрека. Воздержание от винопития контрастировало с тогдашними привычками, и современники реагировали на действия князя с удивлением. В таком случае следует признать, что князь, с присущим ему примерным правоверием, сформировался как личность под влиянием матери вопреки далеко не во всем христианской обстановке двора.
- 16 В тексте рукописей ед. ч. *оуκ κλονιτςα* вместо мн. ч. *оуκ κλονατςα*. Перевод дан в соответствии со смыслом.
- 17 См.: Мф. 13, 24-30. Используется евангельский образ для обоснования важного в мировоззренческом плане постулата о единстве мира. Здесь отсутствует столь свойственное христианской догматике противопоставление добра и зла как принципиально «не смесных» между собой бытийных категорий. В соответствии с установками платонизма (ср.: *Платон.* Тимей.

87 с-d) утверждается, что добро и зло в равной мере причастны и к материальному, и к духовному планам бытия – ср. у Платона: «От того и другого (т.е. гипертрофированного развития либо духовной, либо плотской природы) есть лишь одно спасение – не возбуждать ни душу в ущерб телу, ни тела в ущерб душе, но давать обоим сторонам состязаться между собой, дабы они пребывали в равновесии и здравии» (Тимей. 88 с). Этот тезис противоречит онтологическим принципам христианской доктрины, согласно которой зло рассматривается преимущественно как проявление качеств мира тварного, а добро как свойство, связанное с идеальным началом мироздания.

18 Одним из возможных источников, которым пользовался Никифор, ученые называют *Epistola canonica* Григория Нисского (См.: *Migne. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. Bd. 45, 224a-225b*). Церковнославянский перевод послания Григория Нисского содержится в изданной Бенешевичем Синтагме 14 титулов. (*Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Paleo-Slovenicam adjecto textu Graeco et vetustissimis codicibus manuscriptis egerato. Tomus primus. СПб, 1906.*) Григорий Нисский говорит о трех частях души: *Τρία ἐστὶ περὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν θεωρούμενα κατὰ τὴν πρώτην διάκρισιν, τὸ τε λογικόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές*. Ср. в Синтагме 14 титулов: *соуть таже о души нашеи видимаа по първому раздѣленню. словесьнок же и похотьнок и гнѣвнок*. Таким образом, Григорий Нисский использует платоновские понятия трехчастности души (*τὸ λογικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές*), не упоминая, однако, самого Платона.

Не исключено, что Никифор мог пользоваться каким-то опосредованным, в свою очередь восходящим к Платону, источником, но тогда в этом источнике должны присутствовать и другие реминисценции платонизма, выявленные нами выше в содержании «Послания о посте». Пока же можно говорить, что понятие трехчастной души в митрополичьем послании к князю Владимиру Мономаху, равно как и созвучный ему отрывок из Григория Нисского, соответствуют основным положениям платоновского учения о трехчастной душе, сформулированным в трактате «Государство», а также в диалогах «Тимей», «Федр», «Федон».

В формулировке Платона существует два отличных друг от друга начала. С помощью разумного начала душа человек влюбляется, испытывает голод и жажду и влечется ко всякого рода удовлетворениям и наслаждениям.

«– Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.

– Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид или вид этот однороден с одним из тех двух?

– Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом.» (Государство. IV, 439 d-e). В другом месте эта же мысль выражена следующим образом: «Мы говорили, что одно начало – это то, посредством которого человек познает, другое – посредством которого он распалается, третьему же, из-за его многообразия, мы не смогли подыскать какому-нибудь одного, присущего ему обозначения и потому назвали его по тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его

вожделеющим — из-за необычайной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относятся и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вожделений очень нужны деньги.» (Государство. IX, 580 d-e). О пагубном влиянии души на тело, равно как и наоборот, Платон рассуждал следующим образом: «Что касается того [начала], которому предстоит быть руководящим, то его чрезвычайно важно наперед снабдить силой, дабы оно смогло наипрекраснейшим и наилучшим образом осуществить свое руководство... в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения... тот вид души, который пребывает в праздности и забрасывает присущие ему движения, по необходимости оказывается слабейшим, а тот, который предается упражнениям, становится сильнейшим; поэтому надо строго следить за тем, чтобы движения их сохраняли должную соразмерность... Кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа... есть только один способ пестовать что бы то ни было — нужно доставлять этому именно питание и то движение, которое ему подобает» (Тимей. 89 e — 90 c). Суммарный вывод из процитированного здесь раздела находим у Никифора, постулировавшего смешение добродетели и злобы (ср.: Л. 349а, коммент. 17). В разных местах у Платона рассеяны рассуждения о душе, которые вполне сопоставимы с духом христианских понятий. Это касается тезисов об отягощении души телом (Федон. 95 cd), о преимуществе душевного над телесным (Федон. 37), о стремлении души освободиться от бремени тела (Федон. 65 b-c, 66 c-d, 82 c-e, 108 b), а также воззрений на смерть как на способ освобождения от основ тела (Критон. 68). В «Федре» Платон уподобляет трехчастную душу образу норовистых коней, каждый из которых влечет в свою сторону и которые едва поддаются управлению с помощью разума — возничего (Федр. 246 b — 248 b; 253 c — 255 b). Лучшую суммарную краткую и четкую характеристику разрозненным платоновским рассуждениям о трехчастной душе дал Диоген Лаэртский: «Душу (psyché) он полагал бессмертною, облекающеюся во многие тела попеременно; начало души — числовое, а тела — геометрическое; а определял он душу как идею повсюду разлитого дыхания. Душа самодвигается и состоит из трех частей: разумная часть ее (logisticon) имеет седалище в голове, страстная часть (thymoeidés) — в сердце, а вождельтельная часть (epithyméticon) — при пупе и печени» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III, 67). Надо сказать, что в христианской традиции платоновскую интерпретацию души, как состоящей из трех взаимодействующих между собой сил, кроме Григория Нисского и Никифора воспроизвел также Иоанн Дамаскин: «...душа есть сущность живая, простая и безтелесная, по своей природе невидимая для телесных



глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому жизнь и приращение, и чувствование, и производительную силу, имеющая ум, не иной по сравнению с нею самой, но — чистейшую часть ея, ибо какъ глаз в теле, так ум в душе [— одно и то же]; независимая и одаренная способностью желанья, также и способностью действия, изменчивая, то есть обладающая слишком изменчивою волею, потому что она — и сотворенна...» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 153).

- Сопоставляя христианские интерпретации платоновских характеристик души, нельзя не отметить, что ближе всех к первоисточнику стоял Никифор. У Григория Нисского опущена характеристика волевого начала души, а Иоанн Дамаскин, изложив суть предмета в доктринальных понятиях, приводит несколько измененные названия частей души: ум, желание (соответствует яростному) и воля (соответствует «желанному» Никифора).
- 19 Гносеологический постулат, обосновывающий превосходство рационального познания над чувственным, ибо только разумом может быть постигнута не видимая чувственными очами надприродная реальность: ангелы и все духовные силы. Характерно, что из сферы познания исключается Бог. Сверхчувственная божественная сущность, согласно христианским догматам, не может быть познана, поэтому речь идет о понимании Бога, т.е. фактически о вере, также относящейся, согласно Никифору, к сфере разума. Границы познания тем не менее заданы довольно широко: все созданное, включая небесные силы, объявляется сферой познающих способностей разума. Это дает основание считать Никифора представителем теологического рационализма.
- 20 Ср.: Быт. 15, 5-6.
- В каноническом тексте Библии отсутствует связь между познанием Авраамом Бога и астрологическим указанием на это. Считается, что в данном случае Никифор воспроизводит апокрифические подробности (см.: Златоструй: Древняя Русь X—XIII веков. М., 1990. С. 173).
- 21 Ср.: Евр. 11, 5; Быт. 5, 18–24. Енох — сын Иаред и отец Мафусаила, один из патриархов. Древние иудеи и арабские писатели прилагали к нему эпитет ученого и считали его изобретателем письменности, арифметики и астрономии. Он чудесным образом был переселен на небо, ибо «угодил Богу» (Евр. 11, 5).
- 22 Ср.: Исх. 33, 23. Согласно Библии Моисей увидел Бога сзади, ибо тот, кто увидит лицо Бога, не может остаться в живых.
- 23 Ср.: Евр. 11, 24–25.
- 24 Характерно, что Никифор апеллирует к разуму, хотя те же сюжеты о познании праведниками Бога в церковной трактовке рассматриваются как богооткровения. За этим стоят две гносеологические установки: 1) активная, предполагающая движение от мира к Богу; 2) пассивная — предполагающая, что все знания человечеству даются в готовом виде через откровение.
- 25 Денницей, или сыном зари, называется в Библии Сатаниил — начальник чина падших ангелов, видимо, за блестящие совершенства, которыми он был наделен от Бога (см.: Ис. 14, 12; Пс. 109, 3).

26 Ср.: Ис. 14, 12-15., Лк. 10, 18.  
27 Мотив сверженного дьявола, как аллегория, означающая опасность  
соединения разума с гордыней.  
28 В рукописи: и елини. По данным Материалов для древнерусского словаря  
И.И.Срезневского слово «елинь» имеет значение «язычник».  
29 Частичное оправдание античности соответствует авторской манере включения  
платонических реминисценций в контекст христианских понятий и  
рассуждений. Для сравнения достаточно указать, что христианскими  
идеологами язычество порою уподоблялось тьме неверия и неразумности  
бессловесных скотов (ср.: «...такова злоба тех, кто не имеет разума, ни слова» –  
Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. Л. 170 б).  
30 Обличение язычества у Никифора перекликается с антиязыческими  
поучениями древнерусских проповедников (ср.: «...а не нарицаите себе бога  
на земли, ни в реках, ни в студенцах, ни в птицах, ни на въздусе, ни в  
солнщи, ни в луне, ни в камени...»). Или: «...глаголят бо ово суть бози небеснии,  
а друзии земнии, а друзии польстии, а друзии воднии...» – *Гальковский Н.*  
Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913. С. 52, 69).  
31 Яростное начало души наделяется амбивалентными качествами, едва ли  
не в соответствии с аналогичными установками Платона: «...яростна, она  
расшатывает тело и наполняет его изнутри недугами; самозабвенно  
предаваясь исследованиям и наукам, она его истощает; если же ее распалюют  
задором и честолюбием труды учительства и публичные или частные  
словопрепирания, тогда она перегревает тело, сотрясает его устои, вызывает  
истечения и притом вводит в обман большинство так называемых врачей,  
понужая их винить в происходящем неповинное тело... даны два вида  
вожделений – телесное вожделение к еде и божественнейшее в нас  
вожделение к разуму...» (Тимей. 88 а-б); «... если человек отдается любви к  
учению, стремится к истинно разумному ... он неизменно в себе самом  
пестует божественное начало...» (Тимей. 90 а-с); «...о яростном духе... мы  
его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не  
так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное  
начало поднимает оружие за начало разумное ...как в государстве три рода  
начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе  
есть тоже треть начало – яростный дух. По природе своей оно служит  
защитником разумного начала, если оно не испорчено дурным  
воспитанием...» (Государство. IV, 440е); «...способности рассуждать подобает  
господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом –  
это как раз ее дело, начало же яростное должно ей (т.е. мудрости)  
подчиняться и быть ее союзником ...оба этих начала, воспитанные таким  
образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять  
началом вожделеющим... за ним надо следить, чтобы оно не умножилось и  
не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало  
бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и  
подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить  
жизнедеятельность всех начал... оба начала превосходно оберегали бы и  
всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них – своими советами,  
другое – вооруженной защитой...разумное начало должно управлять...»  
(Государство. IV, 441 е – 442 б).

32 Ср.: Быт. 4, 1-16, 24.

33 Ср.: Исх. 32, 1-8.

34 Ср.: Чис. 25, 6-18.

35 Пс. 105, 30.

36 Ср.: 3 Цар. 18, 40.

37 Смысл этой подборки сводится к идее о том, что истинная непоколебимая вера требует суровости. Едва ли это не назидательные примеры для князя-правителя, как бы приграммирующие в действиях его подобные жесткие меры во имя утверждения правоверия. Так в теоретическом и одновременно в конкретно-назидательном плане можно понимать установку на праведность яростного гнева, направленного на врагов Божиих. В духе этой установки от князя требуется решимость в искоренении врагов веры. Платон, высказываясь по этому поводу совершенно определенно (см.: Государство. IV, 441).

38 Пс. 29, 12.

39 Локализация души в голове согласуется с платонической традицией (ср.: «...что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку...» – Тимей. 90 а).

40 Отождествление ума с оком души находим у Иоанна Дамаскина (ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... С. 81).

41 Никифор называет голову вместилищем души, в которой также находится и ум. В «Диоптре» Филиппа Пустынника этому вопросу посвящен отдельный пассаж: «Аристотель мудрый и с ним Гиппократ говорят, что ум пребывает в сердце. Гален же не согласен с ними и говорит, что он в головном мозге. Григорий Нисский не согласен с ними и иначе, чем они учит, так как называет бестелесное нелокализуемым: нельзя пространством очертить бесплотную природу, и никакими частями тела ум не содержится. Но по всему телу проходя, на всех здоровых органах тела, частях телесных, он осуществляет свое действие». Таким образом, здесь Никифор находится явно не под влиянием Григория Нисского.

42 Образно-символическое уподобление разума владыке, а чувств слугам также восходит к платонической традиции. В «Федоне», где душа и разум характеризуются как Божественное, а телесные чувства, как низшее смертное начало – это выражено так: «...божественное создано для власти и руководства. А смертное для подчинения и рабства» (Федон. 80). В «Государстве» Платон повторяет эту мысль: «... разумное начало должно управлять...» (Государство. 442 d). Принцип Платона Никифор лишь конкретизировал, переведя общие положения древнегреческого философа на язык русских реалий: князь – разум, чувства – слуги и воеводы. В древнерусском наследии находим полную аналогию аллегорического уподобления познавательных свойств души и тела образам властителя и его слугам. Кирилл Туровский в «Повести о белоризце человеке и о мнишестве»

один к одному воспроизводит образно-символическую классификацию видов чувственного познания по Никифору. Согласно притче Кирила в некоем городе правил царь, город тот «есть устройство человеческого тела», «а люди в нем назывались чувственные органы: слух, зрение, обоняние, вкус, осязание и нижней теплоты свирепство. Царь же – ум, обладающий всем телом ... о своем теле он более всего печется ... глазами же похоть творит, и через обоняние стремится желание исполнить, устами объедается, а руками ненасытно богатство собирает, с их помощью и нижнею свирепства похоть удовлетворяет ... не заботится о душе, так же, как о теле...» (Златоструй. С. 203–204). Как видим, компоненты образа (царь-слуги) у древнерусских мыслителей едины (отличия сводятся к неупоминанию слуха Кириллом и введению им понятия нижнего свирепства, отсутствующего у Никифора), а трактовка разная. Кирилл Туровский относится с явным недоверием к чувствам. Для него чувственное начало – бунт против царя-ума. Вывод такой, что плотское порабощает душу, а раскрепощение может принести только уход в монастырь. Никифор, напротив, относится с доверием к чувствам, хотя вводит критерий достоверности сообщаемых с их помощью сведений. Источниками знаний для него являются подчиненные разуму чувства. Кирилл Туровский вообще не ставит проблему рационального познания. Из дуальной онтологии вытекает недоверие к сенсорике, следовательно, разум как бы изолируется от мира. Тогда источником знаний может быть только откровение, или готовые истины. Так из единой платонической основы получились две гносеологические концепции.

43 Мысли о недоверии чувствам и требование верить данные их рассудком находят соответствие у Платона: «... обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства» (Федон. 83); «Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она (т.е. душа) всякий раз обманывается – по вине тела» (Федон. 65 b). Никифор особое недоверие высказывает слуху. Из последующего содержания ясно, что это сделано намеренно, с целью вступить за оклеветанных, обосновывая несостоятельность оговора несовершенством сведений, воспринимаемых на слух. Характерно, что такое ухищрение позволяет митрополиту дипломатически избежать прямого обвинения в адрес князя. Он как бы извиняет несправедные и ошибочные действия князя несовершенством слуха, который не способен отличить ложь от правды.

44 В рукописи: до *комарувъ*. О вариантах перевода слова *комара* см.: *Dölker A. Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. S. 46.*

45 Такие чувства, как обоняние, вкус и осязание с гносеологической точки зрения не анализируются. Они использованы автором лишь как повод, чтобы порассуждать о деятельности князя. Это почти единственный пассаж, где автор от абстрактно-теоретических рассуждений переходит к конкретно-историческим высказываниям. Данный раздел довольно целостная и законченная часть, играющая самостоятельную роль внутри произведения. По содержанию это характеристики правления и личных качеств Владимира Мономаха, которые, к сожалению, историки не привлекают в исследованиях этой исторической фигуры. Деятельность Мономаха характеризуется невероятно высоко, практически как идеальная. Поэтому встает вопрос –

чем в данном случае руководствовался Никифор: стремлением отразить действительное состояние дел или желанием польстить правителю?

46 В рукописи: **ѿ пер'вѣд вѣры**. Очевидно, Никифор имеет в виду, что Мономах остаётся верным ортодоксальной вере, не уклоняясь в позднейшие «латинские прелести».

47 Ср.: Деян. 20, 29, Ис. 5, 1-7.

48 Намек на то, что митрополит озабочен какими-то действиями князя в церковной политике. Автор считает, что примерный своим правовеерием политик не должен допустить действий во вред стаду (т.е. верующим), которое требуется оградить от волка (аллегория лихого пастыря). Видимо, речь шла о каком-то назначении, неугодном Никифору, или намерении князя внести коррективы в церковную политику (ср. аллегория: сохранить виноградник – сохранить предание отцов). Вообще иерарх избегает прямых высказываний, его произведение буквально соткано из намеков и уподоблений, поэтому вполне может быть охарактеризовано как хитросплетение. Эту характеристику можно применить к конкретно-историческому плану «Послания о посте».

49 Ср.: Пс. 138, 21-24.

50 Получается, что государство уподобляется некой антропоморфной модели: руководство осуществляет ум – князь, который действует через своих слуг, чувства – подданные. Выходит, что жизнь в стране уподобляется проявлениям живого организма. В этом социо-антропоморфном параллелизме предшественником Никифора опять был Платон: «... мы точно так же будем расценивать и отдельного человека, в его душе имеются те же виды, что и в государстве вследствие такого же их состояния будет правильным применить к ним те же обозначения» (Государство. IV, 435 е). Или: «... мы уподобили благоустройства государства телу, страдания или здоровье которого зависят от состояния его частей» (Там же. 464 б). Как видим, практически смыслозначимый тезис Никифора восходит к платонической традиции, что дает основание считать древнерусского митрополита-грека представителем платонизированной традиции древнерусского православия.

51 Произнесенное слово уподоблено стреле, которая через слух проникает в человека. Никифор развивает здесь библейские представления о том, что чувства являются окнами души – см.: Григорий Нисский (PG. 44, 1185 В-Д). А Долкер отмечает, что ссылка на Соломона здесь ошибочна и проводит сравнение с цитатой из Иеремии – ср.: Иер. 20-21. (*Dölker A. Op. cit. S. 59*).

52 Указание на то, что автор «Послания» вступает перед князем за кого-то, кто пострадал от клеветы (ср.: коммент. 43). Слишком много уделяется в произведении внимания необходимости оправдания оклеветанных, чтобы согласиться с доводами Никифора о безадресности его увещевания. Абстрактный ход мысли, как и в других случаях, замыкается на конкретном интересе. Видимо, Никифору необходимо было чье-то освобождение.

53 Ср.: Лк. 6, 37-38.

54 Ср.: Мф. 6, 15.

55 Ср.: Мф. 6, 12.

56 Имеется в виду время поста перед Пасхой. Завершая произведение, Никифор по сути дела признается, что тема поста лишь повод для назидания. Содержание текста фундаментально глубоко. Оно затрагивает вопросы

онтологии, гносеологии, власти государственного устройства, каждый из которых связан с темой поста в символическо-аллегорическом плане. Вторая половина произведения посвящена характеристике идеального правления. Никифором в его пасхальном назидании князю выстроена модель власти, желательной для Церкви. Смысл поста для властителя – смирение. Яростное начало власти должно регулироваться духовным наставником. Назначение памятника – оказать благотворное влияние духовной власти на светскую.

57 Ср.: Пс. 76, 3-4.

58 Пс. 118, 52.

59 Ср.: Пс. 44, 18.

60 Ср.: Мф. 6, 14., Лк. 6, 37.

61 В тексте рукописи *къ цркѣви цр(с)твѣющимъ и кнзю кнземъ*; вариант по спискам: *црѣви*. А.Долкер отмечает предпочтительность чтения *црѣви* (царю), в качестве наиболее убедительного аргумента он приводит ссылку на 1 Послание к Тимофею (6, 15), ср.: «Которое в свое время откроет блаженный и единый сильный **Царь царствующих** и Господь господствующих» (*Dölker A. Op. cit. S. 68*).

62 Ср.: Пс. 90, 10-12.

63 Пс. 100, 1 и далее. О значении этого псалма в византийской и славянской литургии см.: *Dölker A. Op. cit. S. 71*. Содержание псалма подтверждает, что в намерении автора входило оправдать оклеветанного (ср.: коммент. 43, 52): «тайно клеветущего на ближнего своего изгоню» (Пс. 100, 5); «говорящий ложь не останется перед глазами моими» (Пс. 100, 7). На это значение псалма, связанное с предшествующей темой, пронизательно обратили внимание А.Г.Кузьмин и А.Ю.Карпов (см.: Златоустрий. С. 177). Аллегорическое уподобление поста, как предуготовления к празднику Пасхи, предуготовлению к вечной жизни.

64

## ПОСЛАНИЕ НА ЛАТИНУ

Древнерусский текст  
По рукописи РГБ, собр. Овчинникова, № 127, XVI в.<sup>1</sup>

299б

Посланіе ѿ никиѳора митро  
полита кыевскаго. к' володи  
мерѹ князю, всеа рѹси. снѹ все  
воложж, снѧ гарославл: ~

300а

Въпрашалъ еси былъ, бл҃горо(д)нын  
кнѣже. Како ѿврѣжени быша лати  
на. ѿ стѣмъ съборнымъ, и правовѣ  
рнымъ цр҃кве. и се тако(ж) вебѣща  
5 всеа бл҃гор(д)ствѹ твоємѹ. повѣда  
ж ти вины и(х). поне(ж) великыи конь  
стан'тинъ, ѿ х҃а прїимъ цр҃(с)тво  
и хр҃ствіе. и чарости. и прѣложи  
рїм'ское цр҃(с)тво, ветхаго рима в' ко  
10 н'стантинь гра(д). то ꙗз стѣ(х),  
и вселенскы(х) съборъ вы(с). и на се  
ми съборовъ, папезеве стараго  
рима. иже в то(м) чинѹ вы(с). любо самъ  
идаше. любо своа пискѹпы при

<sup>1</sup> Перевод Г.С.Баранковой. Работа выполнена в рамках гранта РГНФ № 98-03-04205.

15 слаше. и един'ство, и съвѣкъпле  
нїе, имѣахѹ стѣа цркви. то (ж)  
глаголюще, и то же мыслаще. потѡ(м),  
же прѣаша стараго рима нѣмци.  
и обладаша землею тою. и по ма  
20 лѣ врѣмени. старїи, и правовѣ  
рнїи мжжи. иже хранахѹ(т), и дрѣ  
жахоу законъ хвѣ. и стѣ(х) ап(с)лѣ.

3006

и стѣ(х) ѡцѣ ѡидоша. По ѹмръ  
тѣи ѡнѣ(х). мало днїи и не оутѣ  
рженїи, прѣльсти неме(ч)скѣи въ  
слѣдоваша. и впадоша въ вины  
5 различны многы. и ѡре(ч)ны ѡ  
бж(с)твена(г) закона. и тѣ(х) ра(ди) винъ,  
в жидов'ство явлено впа(д)ше. съ  
многими оу тѣхъ, и съвѣты  
инѣ(х) црквѣ. остатиса зла тво  
10 римаго ими. не въсхотѣ(в)ша, ѡ  
врѣжени выша ѡ нас. еѡ(г)лїе  
же бо и(х), іако доброе, и покланѣ  
мое, почитаетсѡ въ велицѣи  
цркви. на ѡбличенїе же и(х), и на  
15 стѣ(д) почитаетсѡ. іако не живѹ(т),  
іако(ж) то вели(т). Ѣж(т) же вины и(х) си,  
а, е. еже по ѡпрѣсноки, слѣжити  
и іасти. еже е(с) жидов'скы. хс  
бо не прѣдалъ е(с) того. ниже съврѣ  
20 ши таиноу юже прѣдасть стѣ(м)



ап(с̄)лw(м), шпрѣснокы. но хлѣво(м)  
сѣврѣшеномъ. и кысѣлѣмъ.

301a

Второе (ж), гада(т) давлениѣ. его (ж)  
не творахоу ни жидаве. Ѡре(ч̄)  
во то мѡусеѡвъ законъ. і еѡа(г̄)ль  
5 скин. и Ѡ с̄ты(х) ап(с̄)лѣ гавѣ възбра  
наетса въ правилѣхъ и(х). Третіе  
же, постригати борода своа и го  
ловы бритвою. еже е(с̄) Ѡре(ч̄)но и Ѡ  
мѡусеѡва закона, и Ѡ еѡа(г̄)льска(г̄).  
10 Четвертое же поститиса, в сж  
бвты и хранити и(х). и то же жи  
дов'скы. гаже х̄с̄ іако злаа раз(д)роу  
шаше. и с̄тїи ап(с̄)ли. и с̄тїи оци.  
възбраниша тако написавше.  
Іако аще которыи христїанинъ,  
15 развѣ едином сжвты великое  
поститса. да бжде(т) проклатъ.  
Пятое (ж), нечистаа іасти и Ѡре(ч̄)  
ны(х) животинъ. Шестое же,  
черныце(м) ихъ іасти свиное сало е  
20 же при кожи. повелѣваж(т) же имъ  
і еп(с̄)пи и(х) іасти ина маса черныце(м).  
егда имъ повела(т), еже е(с̄) Ѡре(ч̄)чено.

301б

Се(д)мое же, въ прьвѣю не(д)лю по(с̄)та.  
масапоустъ. и маслопоу(с̄). еди  
ною твора(т). и пото(м) паки поста  
щиса. в сжвтѣ, и в не(д)лю. іасти,

5      ианица. и сыра и млѣко. Осмое (ж)  
       въ стѣмь правилѣ. рекше въ вѣ  
       рѣю въ единого ба. такого прило  
       женїа творити. Злоє, злѣ и вѣ  
       днѣ смыслаще. стїи бо ѿци на  
 10     писавше сице. и въ дха стго<sup>2</sup>, живо  
       творящаго. ѿ оца исходаща. то  
       ти приложиша. иже ѿ оца и ѿ  
       сна. еже е(с), зловѣрство велико.  
       и на жидовство привода. и въ  
 15     савелскѣю ересь. сего бо прило  
       живше. ѿсѣкаж(т) и вѣрѣ стѣи(х) ѿ  
       цѣ. перваго събора. и втораго.  
       и того слова хва. еже ѿ приходѣ  
       стго дха. гла оуѣчнкѡ(м), такоже и  
 20     еѡ(г)листѣ глетѣ. тако ре(ч). ег(д)а  
       оуѣшитель приде(т), дхъ исти  
       нныи. иже ѿ оца исходи(т). тѣ

302a

      наоуѣчи(т) вы. хѡѣ бо не рекшѣ, иже  
       и ѿ сна. то како ти приложиша.  
       зловѣрїе бо то е(с), и ересь велика.  
       ѡ е, еже въ стѣи литоургии. е  
 5     же единѣ стѣ единѣ гѣ. въ славѣ  
       ба оца съ стѣи(м) дхѡмь глати. его (ж)  
       ни ѿ стѣи(х) ѿцѣ. ни ѿ стѣи(х) ап(с)лѣ,  
       прѣѡухѡ(м). но тако мы глемь, еди  
       нѣ стѣ, единѣ гѣи. ис хс. въ славѣ

<sup>2</sup> К этому месту в рукописи сделана помета, а на левом поле другим почерком приписано гд истиннаго и.

- 10  $\overline{\text{ба}} \overline{\text{ѡца}}$  аминь. ти же ново прило  
жиша, съ  $\overline{\text{стымъ}} \overline{\text{дх}}\omega(\text{м})$ .  $\overline{\text{ї}}$  є, еже въ  
збранати женитиса  $\text{поп}\omega(\text{м})$ . и  
не хоташе женаты( $\chi$ ) ставити  
попшвъ. ли  $\overline{\text{ѡ}}$  ни( $\chi$ ) причащатиса.  
15 а и  $\omega$  то( $\text{м}$ ) прьвыи,  $\overline{\text{стыи}}$  съборъ  
повелѣ. подъяконы, и дїаконы  
и  $\text{попы}$  ставити. закон<sup>н</sup>ымъ  
 $\text{брак}\omega(\text{м})$  прьвыи( $\text{м}$ ). имѹща жены  $\overline{\text{двы}}$ .  
а не  $\overline{\text{ѡ}}$  въдовства. или  $\overline{\text{ѡ}}$ пѹще  
20 ниць. и ап( $\overline{\text{с}}$ )лъ павелъ велми въпїе( $\text{т}$ ),  
честенъ бракъ, и ложе нескве  
рн<sup>н</sup>о.  $\overline{\text{хр}}\overline{\text{ѹ}}$  бо бл( $\overline{\text{с}}$ )вншѹ. и ап( $\overline{\text{с}}$ )лоу

3026

- такo єго почетшѹ. и  $\overline{\text{сты}}(\text{м}) \overline{\text{ѡцмъ}}$   
 $\text{прїимши}(\text{м})$  єго. то ти же єго не  
 $\text{прїимаж}(\text{т})$ . гавѣ тако протива( $\text{т}$ )са  
правѣи вѣрѣ.  $\overline{\text{аї}}$ . еже двѣ се  
5 стрѣници поимати мѹжеви.  
поимъ бо первѹю. то по смрти  
тоа паки поимае( $\text{т}$ ) сестрѹ єа.  
 $\overline{\text{вї}}$ . еже въ стѣби литѹргии. въ  
врѣмѣ причащенїа. единъ  $\overline{\text{ѡ}}$  слѹ  
10 жащи( $\chi$ ) гадъ шпрѣснокы. цѣлѹе( $\text{т}$ )  
прочи( $\chi$ ). єго же  $\overline{\text{хс}}$  не прѣдалъ е( $\overline{\text{с}}$ ).  
ни ре( $\overline{\text{ч}}$ ) прїими и гажь. и цѣлѹи про  
чи( $\chi$ ). но ре( $\overline{\text{ч}}$ ) прїимете и гадите.  
 $\overline{\text{гї}}$ . еже носити прьстень на рѹ  
15 коу еп( $\overline{\text{с}}$ )поу. тако извѣто( $\text{м}$ ) жены  
цркви поимающе. и вѣрѹченїе  
носаше. єго (ж) ни  $\overline{\text{хс}}$  ни ап( $\overline{\text{с}}$ )ли пове

лѣша. просто и любяще. и смѣ  
реное въ всемъ еже на воинѣ  
20 ходити еп(с)пш(м), и попш(м). и свои  
рѣцѣ кровію wskвернати. е  
го (ж) хс не повелѣ .ѣі. еже въ

303a

стѣмь крщєніи. крестити въ  
едино погрѣженіе. и рещи въ и  
ма оца и сна и стго дха. еже е(с) кри  
во; тако жидов'ское крещєніе.  
5 или паче аріан'ское. не кр(с)таще  
въ три погрѣженіа. и глѹще три  
имена. не единач(с)тно. и не еди  
нославно. ни единосѹщно ѡцѣ  
и сна и стго дха повелѣвають.  
10 но тако еретикъ савеліи, еди  
носѣставно. и трименито.  
онъ бо глаше. единъ ѡцъ е(с). и  
менѹеть же са ѡцъ и снъ и стги  
дхъ. праваа же вѣра. три сѣ  
15 ставы проповѣдае(т). и исповѣ  
дае(т). сѣврѣшеныи пр(с)носѹщны(и).  
и единославныи, и сѣпрѣсто  
лныи. въ едино(м) бж(с)твѣ нераз(д)ѣ  
лно поклоняемыи. Ѡі, еже  
20 сыпати крщємы(м) въ оуста со  
ль. Ѡі, еже измѣнати слово  
стго павла глѹща тако. малъ

303б

квасъ все в'мѣшеніе кваси(т). а о  
ни тако мѣва(т). тако малъ квасъ

все вѣшеніе тли(т). да вѣнми  
кнже мон, како ѡ тои вещи лжж(т̄).  
5 квасъ бо вѣшеніе, рекше в' мж  
коу; и в' водж. то паче рости(т), и  
кваси(т̄). и велико твори(т). а не ра  
стли(т), еже е(с̄) погуби(т). Стыда  
ще бо сѧ ти им же причащѧтъ  
10 сѧ опрѣснѡкы. тѣмъ прѣмѣ  
ша слово ап(с̄)льское. и въ (к̄)васить  
мѣсто. написаша тли(т̄). иі, е  
же не хотѣти сты(х) мощемъ по  
кланѧтисѧ. дрѡсїи же, ѿ ни(х)  
15 ни сты(х) иконъ. гнои (те)зонмени  
таго ересь. и проклѧты(х) шнѣхъ  
иже иконы пожгоша. ѿі, тако  
не прїимаж(т), сты(х) и великы(х) ѿ  
цѣ наши(х) и оучите(л̄) и архїерен;  
20 тако стыѧ великаго рекѡ василїа.  
и григорїа бгословца. и златоѡ  
ста. ни оученїа и(х) прїимаю(т). вы

304а

сости ра(ди) ихъ. и жестокаго дѣла  
и трѡднаго житїа и(х) добродѣтель  
наго. к̄, тако не раз(д)ѣлаю(т) стго  
ѿ скверн'наго. ни чьста(т) стго вѧта  
5 ра боле. тако(ж) прѣвѧхѡ(м) и наоучихѡ(м)  
сѧ ѿ сты(х) ѿцѣ. а прибожнокъ, и  
прѣ(д)дверїе въ ино(м) чинѡ имѣемъ.  
и в ни(х) стоѧти вели(м) прост'цемъ  
и жена(м). внѡтрьнїи же цркви.

- 10 па́кы инѣ́(х) кни́жнѣи стѣ́вѣ(м)  
 въ вышнѣ́и же стѣ́вѣ́, лѣ́пшаа  
 и кни́жнѣишаа. въ стѣ́вѣ́м же  
 олѣ́тари. въ вѣ́вѣ́м стѣ́вѣ́а лиѣ́тоу  
 рѣ́вѣ́а. по еѣ́вѣ́(г)лі́и, вѣ́ходѣ́(т) же́ны въ  
 15 ѡ́лѣ́тари, и цѣ́лѣ́ю(т) і еѣ́вѣ́(г)лі́е и по́пы.  
 не то́кмо чѣ́(с)тныа и до́брыа же́ны.  
 но и скѣ́вернѣ́ныа ро́бы. тѣ́вѣ́(х) дѣ́  
 ла ви́нѣ́; и инѣ́́(х) мнѡ́гы(х), ѡ́вѣ́ръ  
 го́хо(м) є́. ѡ́ стѣ́вѣ́а цѣ́ркѣ́е. и про́чи  
 20 таи же́ кнѣ́же мои. не є́ди́ною, ни  
 два́ж(д)ы. но мнѡ́жицею. и ты  
 кнѣ́же. и снѡ́вѣ́ твои. Пѡ́(до)бае́(т)

3046

- ѡ́ кнѣ́зѣ́мъ, ꙗ́ко ѡ́ бѣ́а избѣ́ранѡ́(м)  
 и при́званѡ́(м). на пра́во вѣ́рнѣ́ю вѣ́  
 рѣ́ є́го. хѣ́а сло́веса разѣ́мѣ́ти изѣ́вѣ́  
 сто. и основа́нїе цѣ́ркѡ́вное тѣ́рѣ́  
 5 до́е. да́ни ти бѣ́дѣ́(т) основа́нїе, ꙗ́  
 ко(ж) є́сте стѣ́вѣ́а цѣ́ркѣ́е, на свѣ́́(т), и на  
 ста́вленїе порѣ́ченѡ́(м) имѣ́ лю́де(м) ѡ́  
 бѣ́а. є́ди́нѣ́ ѡ́ бѣ́ цѣ́р(с)тѣ́вѣ́(т) не(с)́ными.  
 ва(м) же́ съ є́го по́мощїю, цѣ́р(с)тѣ́вѣ́ати  
 10 зе́мными. до́лѣ́шнѣ́мъ си(м) в ро́ды  
 и ро́ды. да по́не(ж) избѣ́рани бы́сте  
 ѡ́ бѣ́а. и вѣ́злю́блени бы́сте имѣ́.  
 и вѣ́злю́бѣ́сте є́го. разѣ́мѣ́те  
 сло́веса є́го. и испѣ́танѣ́те. да ꙗ́  
 15 ко по ѡ́сѣ́дѣ́ ѡ́ шѣ́ствїи, и се́го ми́ра  
 ра́стлѣ́нїю. съцѣ́р(с)тѣ́вѣ́ете с ни(м)  
 на не(с)ѣ́хъ, ꙗ́коже вѣ́рѣ́емъ,

и надѣемса. мѣтва  
20 ми стѣа бѣа,  
и всѣ(х) стѣхъ  
амн  
нѣ: ~

## Перевод

### Послание Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру<sup>1</sup>, сыну Всеволода, сына Ярослава\*

(300) Ты спрашивал<sup>2</sup>, благородный князь, как были отторжены латиняне от святой соборной и православной церкви<sup>3</sup>. И вот, как и обещал твоему величеству, я поведаю эти причины. Поскольку великий Константин<sup>4</sup>, от Христа принявший царство и христианство, превратил Римское царство древнего Рима в Константиноград<sup>5</sup>, то было семь святых Вселенских соборов<sup>6</sup>. И на семь Соборов папы древнего Рима и те, кто были в их свите, либо сами прибывали, либо своих епископов туда присылали. И единство, и единение имели святые Церкви, говоря (проповедавая) и думая одно и то же<sup>7</sup>. Потом же овладели древним Римом немцы и обладали землей тою<sup>8</sup>. И по прошествии малого времени старые и правоверные мужи, которые хранили и придерживались законов Христовых и святых апостолов (300б) и святых отцов, скончались.

После их смерти через малое время, не поддержав тех, впали не утвержденные [в вере] люди в немецкую ересь<sup>9</sup> и в различные многочисленные грехи, и отказались от божественного закона, и по причине тех грехов впали в явное иудейство<sup>10</sup>. И не захотев по многим советам иных Церквей оставить творимое ими зло, отвергнуты были от нас.

Евангелие же их, как хорошее и достойное поклонения, почитается в великой Церкви. Оно читается для обличения их и на их осуждение, потому что они не живут, как оно велит<sup>11</sup>.

Грехи же их суть следующие<sup>12</sup>. Первое — то, что во время службы используют и едят пресный хлеб (опресноки), что свойственно иудеям («по-жидовски»). Ибо Христос не назначил нам того, а совершал таинство евхаристии, которое передал святым апостолам, не пресным хлебом, но настоящим и кислым<sup>13</sup>.

---

\* Перевод Г.С.Баранковой. Работа выполнена в рамках гранта РФНФ № 98-03-04205.



(301a) Второе же — [они] едят мясо удушенных животных. Этого не делают и иудеи, ибо это запрещает Моисеев закон и евангельский, и святыми апостолами это явно возбраняется в правилах их<sup>14</sup>.

Третье же — брить бороды свои и головы бритвою. Это запрещено и Моисеевым законом, и евангельским<sup>15</sup>.

Четвертое же — поститься в субботы и соблюдать их. Так же и у иудеев (тоже «по-жидовски»), что Христос как зло разрушил, а святые апостолы и святые отцы осудили, написав так: «Если какой-то христианин кроме единой великой субботы постится, да будет проклят»<sup>16</sup>.

Пятое же — есть нечистое и мясо отреченных животных<sup>17</sup>.

Шестое же — есть их монахам свиное сало которое у шкуры. Велят же им епископы их есть иное мясо монахам. А то, что им епископы разрешают [есть], то запрещено [по нашему закону]<sup>18</sup> ...\*

(301b) Седьмое же — в первую неделю поста не едят мяса и масла, а потом, далее постясь, в субботу и в воскресенье [разрешают] есть яйца, творог (сыр) и молоко<sup>19</sup>.

Восьмое же — в святом правиле [в Символе веры], то есть в [месте] «Верую во единого Бога» сделали вредное дополнение, плохо и скверно соображая. Святые же отцы написали так: «И в Духа Святого, (Господа истинного), Животворящего, от Отца исходящего», а они добавили: «От Отца и от Сына», что является великим зловерием и приводит к иудейству и [ведет] в Савлову ересь. Ибо, добавив это, они отступают от веры святых отцов Первого собора и Второго и от того слова Христова, которое говорил Он своим ученикам о приходе Святого Духа, как свидетельствует евангелист, говоря так: «Когда придет Утешитель, Дух истинный, который исходит от Отца, то (302a) научит вас». Раз Христос не сказал: «который и от Сына», то как те добавили? Ведь это зловерие и ересь большая<sup>20</sup>.

Девятое — в святой литургии [у них принято] говорить: «Един свят, един Господь во славу Бога Отца со Святым Духом», этого же мы не переняли (унаследовали) ни у святых отцов, ни у святых апостолов, но мы говорим так: «Един свят, един Господь Иисус Христос. Во славу Бога Отца, аминь». Те же сделали новое добавление: «Со святым Духом»<sup>21</sup>.

---

\* Перевод неясен, возможно имеет место порча текста или его частичная утрата.

Десятое – то, что запрещается жениться попам. Они не хотят ставить женатых священников и причащаться от них. А об этом первый святой собор повелел: ставить подьяконов, и дьяконов и священников, сочетавшихся законным браком с девицами, а не вдовицами или отпущенными. И апостол Павел громко восклицает: «Честен брак и ложе неоскверненное». Если же Христос благословил и апостол (302б) его [брак] так почитал, и святые отцы переняли от них это, то те же его явно не принимают, и, значит, они противятся правой вере<sup>22</sup>.

Одиннадцатое – это то, что мужу брать за себя двух сестер. Взяв первую, по смерти ее он берет в жены сестру ее<sup>23</sup>.

Двенадцатое – это то, что на святой литургии во время причастия один из служащих, съев пресный хлеб, целует прочих. Этого же Христос не передавал нам и не говорил: «Прими, и ешь, и целуй прочих», но сказал: «Примите и ешьте»<sup>24</sup>.

Тринадцатое – о том, чтобы носить перстень на руке епископу, как знак того, что он обручен с Церковью как с женой. Этого не сообщали ни Христос, ни апостолы, любящие простоту и смирение во всем<sup>25</sup>.

[Четырнадцатое\*] – о том, чтобы на войну ходить епископам и священникам и свои руки кровью осквернять, этого Христос не велел<sup>26</sup>.

Пятнадцатое – это то, что во время святого крещения крестить в одно погружение и говорить: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» (это неправильно, подобно иудейскому крещению или арианскому). Не крестя в три погружения и [при этом] называя три имени, они не считают Отца единосущным, единославным и (303а) единосущным с Сыном и Святым Духом, но [говорят о нем] как еретик Савелий – единосоставно, [называя] три имени в одном (триименито). Он же говорил: «Един Отец есть», подразумевается же Отец и Сын и Святой Дух. Правая же вера проповедует и исповедует три ипостаси – совершенный, присносущный, единославный и равный по престолу в едином Божестве неразделимо поклоняемый [Бог]<sup>27</sup>.

Шестнадцатое – это то, что сыпать крещаемым во уста соль<sup>28</sup>.

Семнадцатое – это изменять слово святого Павла, говорящего так: «Малая (303б) закваска все тесто (весь замес) квасит». А они так говорят, что «малая закваска все тесто портит». Подумай только, князь мой, как они лгут об этой вещи! Закваска ведь тесто, то есть муку и воду, и увеличивает [в объеме], и

---

\* В тексте рукописи пропущена нумерация четырнадцатого отличия.

заквашивает и делает [тесто] большим, а не портит, то есть губит. Стыдятся они, так как причащаются пресным хлебом, поэтому и изменили слово апостольское и вместо «заквашивает» написали «портит»<sup>29</sup>.

Восемнадцатое — нежелание поклоняться мощам святых. Иные же из них и святых икон [не почитают]. Это ересь так называемого Гноя [Константина Копронима] и тех проклятых, что сжигали иконы<sup>30</sup>.

Деятнадцатое — это то, что они не принимают святых и великих отцов наших и учителей и архиереев как святых. Имею в виду Василия Великого и Григория Богослова и Златоуста. И [также] учения их не принимают из-за высоты (304а) [его] и тяжелого и трудного жития (жизненного пути) их добродетельного<sup>31</sup>.

Двадцатое — это то, что не отделяют святого от скверного и не чтят больше святого алтаря, как это мы восприняли от святых отцов и научились у них. А притвор в церкви и преддверие (место перед входом) в церковь мы считаем рангом ниже, в них приказываем (велим) стоять мирянам (простым, незнатным людям) и женщинам. Внутри же церкви ставим образованных людей (книжников), а в верхней части — лучших (знатных) и образованнейших. В святом же алтаре во время святой литургии [после чтения] Евангелия [у них] входят женщины в алтарь и целуют Евангелие и священников, [притом] не только честные и праведные женщины, но и бедные рабыни<sup>32</sup>.

По этим и многим другим причинам мы отвергаем [все] это от святой Церкви. Прочитай же, князь мой, это не единожды и не дважды, но много раз, и ты сам, и сыновья твои. Подобаает (304б) князьям, как избранным Богом и призванным Им на правую веру Его, хорошо понимать слова Христовы и твердую церковную основу. Дано тебе будет основание, которым является святая Церковь, для просвещения и в качестве наставления вверенным тебе на попечение людям от Бога. Един ведь Бог царствует над небесными [силами]. Вам же [князьям] дано с его помощью царствовать над земными, над нижним (дольным) этим из рода в род. И поскольку вы избраны Богом и возлюблены Им и возлюбили Его, то поймите слова Его и проверьте их, чтобы после посмертного Суда и гибели этого мира [могли] царствовать с Ним на небесах, как мы веруем и надеемся молитвами святой Богородицы и всех святых. Аминь<sup>33</sup>.

## Комментарии

- <sup>1</sup> Владимир Мономах (1053–1125 гг.) – внук Ярослава Мудрого (ок. 970–1054 гг.), один из основных адресатов эпистолярного творчества русского митрополита из греков Никифора (1104–1121 гг.), от лица которого Владимиру, кроме «Послания о разделении церкви на восточную и западную», было адресовано также «Послание о посте и о воздержании чувств». Митрополит обращался к князю как равному, обладающему достаточной подготовкой, чтобы воспринять отвлеченные богословские формулировки без специальных разъяснений.
- <sup>2</sup> Прямое указание на то, что «Послание», посвященное перечислению заблуждений латинян, является ответом на запрос Мономаха прояснить глубину расхождений между западной и восточной частями христианского мира. Интерес к проблеме мог быть вызван какой-то назревшей потребностью, например, сомнениями, возникавшими накануне породнения с католиком Коломаном, королем венгерским, или подготовкой каких-то политических акций, непосредственно касавшихся изменений в религиозной политике государства.
- <sup>3</sup> Окончательное разделение Восточной и Западной церквей состоялось в 1054 г., в годы правления патриарха Михаила Керулария (1043–1059 гг.) и папы Льва IX (1049–1054 гг.). Характерно, что Никифор не дает князю ответа на поставленный им вопрос и не излагает историю разделения Церквей, как о том просил своего духовного наставника князь и как это следует из воспроизведенного митрополитом княжеского вопроса. По крайней мере, в сохранившихся списках речь идет не о конкретных исторических событиях, а о причинах разделения Церквей. В кратком введении Никифор почти не касается исторического фона распри с латинянами. Он не упоминает даже о Великой Схизме 1054 г. и не говорит о распри между Римом и Константинополем при патриархе Фотии и папе Николае I в 60-е годы IX в. Ничего не говорится и о менее значительных разногласиях Запада и Востока. Не указывает Никифор и источники, откуда он почерпнул обвинения в адрес латинян, ибо сами эти обвинения, отнюдь не новы и были позаимствованы у Михаила Керулария, что применительно к обстановке XII столетия потребовало бы от составителя значительного расширения. Можно предположить, что историческая тема митрополит избегал сознательно, в полемических целях, тенденциозно создавая впечатление древности непримиримых расхождений с Римом.
- <sup>4</sup> Константин Великий – Флавий Валерий Константин (род. после 285–337 гг.), с 306 г. – римский император, при котором христианство становится государственной религией. Защищал Галлию от германцев, после смерти цезаря Галерия (311 г.) в союзе с Лицинием разгромил Августа Максенция (312 г.), Августа Максимиана Даци (313 г.), а затем расправился со ставшим зятем союзником Августом Лицинием (325 г.). Став единовластным правителем Римской империи, перенес столицу в Константинополь (330 г.). При нем на христианскую Церковь распространяются привилегии языческих храмов, а при его поддержке христианство фактически становится официальной религией, хотя указ о веротерпимости был издан еще Галерием в 311 г. Являясь великим понтификом (императором-жрецом), объявляет

себя «епископом от внешних». При его поддержке осуждены ариане на Никейском соборе 325 г. Крещение принял перед смертью. Почитается Церковью, как покровитель христианства. За заслуги перед Церковью Константин получил титул «равноапостольного».

5 Имеется в виду основание императором Константином в 330 г. новой столицы империи, ставшей Вторым Римом и носившей имя своего основателя. Перенос столицы, предопределивший рост политического и культурного значения Константинополя, явился одной из причин последующего соперничества Старого Рима с Новым, за первенство в христианском мире.

6 Никейский собор 325 г., Константинопольский 381 г., Эфесский 431 г., Халкидонский 451 г., Константинопольский 553 г., Константинопольский 680–691 гг., Никейский 783–787 гг. Римско-католическая церковь не признает решения Халкидонского собора, но предлагает считать Вселенским 4-й Константинопольский собор 869–870 гг.

7 Формальный разрыв между Римом и Константинополем произошел только в 1054 г., а противоречия и взаимные претензии накапливались постепенно, в том числе и вокруг решений Вселенских соборов. Однако в ранней русской книжности представление о единстве западных и восточных христиан в семисоборный период было достаточно распространено. Такая точка зрения изложена в «Сказаниях о семи соборах», «Повести временных лет» и в «Палее Толковой», где латиняне и восточные христиане представлены полными единомышленниками, а виновником отпадения от правоверия назван полубогатый Петр Гугнивый, который вскоре после Седьмого собора «вспрѣнь престолю римскыи и ѿверже вѣру хрѣтіанску» (ГИМ, Синод. № 210. Ср.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стлб. 115).

8 О завоевании Римской империи варварами и образовании на ее территории варварских королевств. Рим был трижды покорен: войсками Алариха в 410 г., Гейдериха в 455 г. и Одокра в 476 г.

9 Значительные противоречия между Римом и Константинополем действительно возникли вскоре после разрушения столицы империи варварами, приведшего к разделению Церковей 482–519 гг. Возникает некоторая неувязка, потому что выше говорится, что единство христианская Церковь сохраняла в эпоху семи Вселенских соборов (т.е. до VIII в.). Но поскольку хронология не представлена, а собственно историческая панорама событий не развернута, эту противоречивость «Послания» Владимир ощущать не мог. По логике обличения отождествления латинян с «немецкой ересью» оно, по-видимому, связано с предшествующим тезисом об отпадении римлян от правоверия после завоевания их немецкими племенами. На деле отождествление латинян и немцев восходит уже к древнейшей части «Повести временных лет», где католическое учение Владимиру излагается от имени немцев (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 85, 107, 108). Наряду с этим употреблялся также термин «латынѣ» (там же. Стлб. 114). Широко распространено было «Слово о немецком прельщении, како научи их гугнивый Петр» (см.: *Попов А. Указ. соч. С. 22*). Вместе с тем в Кормчих книгах обвинения против западных христиан отнесены к разделу «о фразехъ и ѿ прочнѣхъ латиннахъ» (*Попов А. Указ. соч. С. 58*).

Обвинение латинян в жидовстве следует рассматривать как полемическую гиперболу. В данном случае этим подчеркивалась отчужденность от бывших единоверцев. Из дальнейшего содержания ясно, что основанием для подобного обвинения была обрядовая практика употребления опресноков в богослужении и обычай субботнего пощения, который, кстати, был распространен далеко не на всех землях, подвластных Римской церкви (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 36). Обвинение в жидовстве по тому же поводу содержится в «Стязании с латиной» Киевского митрополита Георгия: «Иже опресноки служат и ядят, иже есть жидовскы...»; «Иже по субботы и постятся в ня, и то жидовскы, яже Христос яко злая разрушаше...» (*Попов А.* Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV в.) М., 1875. С. 83, 86). Но «Стязание с латиной», как считают исследователи, само восходит к «Посланию» Никифора, а вот у патриарха Михаила Керулария, антилатинское послание которого является главным источником Никифорова послания, аналогия с иудейством выражена не столь резко: «употребление азим (т. е. опресноков) есть общее с иудеями»; «на каком основании вы сохраняете субботу по-иудейски»; «латиняне сохраняют субботы, и потому являются ни иудеями, ни христианами» (*Лебедев А.* Церковь римская и византийская в их взаимных догматических и в церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI в. М., 1875. С. 78, 104). Вопрос об иудейском соблюдении субботы поднят в 1053 г. Львом. Обвинение это Римской церковью было воспринято как неслыханное оскорбление (см.: *Павлов А.* Указ. соч. С. 29–31). Обвинения Льва Охридского обнаруживаются в древнерусской и латинской полемике, где они приписаны первому митрополиту русскому Леонтию, что несомненно является поздним творчеством, тенденциозно относящим резкое неприятие католичества уже к самому моменту крещения (см.: *Неборский М.Ю.* Антилатинская полемика на Руси до Флорентийского собора: Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1994). Сочинение Леонтия сохранилось только на греческом языке, где он назван «митрополитом русским». Однако сомнение в появлении такого произведения до 1008 г., которым датируется смерть первого русского митрополита, обоснованно высказал А. Попов (см. его работу: С. 29–33).

Здесь заканчивается вводная часть, которая за исключением первых нескольких строчек совпадает со «Сказанием об отпадении латинян», бытовавшим в древнерусской письменности как самостоятельное произведение («Сказаніє въ кратцѣ како и когдо ради дѣла ѿлучиша(с) ѿ на(с) латини» – *Попов А.* Указ. соч. С. 83; см. также: *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 52). Есть основания считать, что митрополит Никифор в данном случае воспользовался уже готовым текстом. Лишь первые строки «Послания» (до слов: «Поскольку великий Константин...») и являются единственной толикой авторского творчества на все введение. В заимствованном Никифором тексте «Сказания об отпадении латинян» история разделения Церковью выглядит сухо и неконкретно. Вряд ли общие рассуждения и минимальные исторические сведения «Сказания» можно считать исчерпывающими в ответе на запрос князя, суть которого как раз изложена в первых, единственно авторских строках введения. Поскольку введение к «Посланию» и последующие обвинения являются

компиляцией, то антилатинские рекомендации по греческим подлинникам для Киевского властителя мог составить и простой служащий митрополичьей канцелярии, который, выполняя распоряжение владыки, лишь добавил к полемической подборке несколько индивидуальных обращений к князю и придал казенному тексту характер послания. Далее речь идет о размежевании с христианами Запада несмотря на то, что в Западной и Восточной церквях использовались одни и те же книги Священного Писания. По логике обличения получается, что различия абсолютно возобладали над изначальной вероисповедальной общностью, и это несмотря на то, что последующие в перечне претензии, за исключением догматического вопроса об исхождении Святого Духа, имеют довольно частный (обрядово-этнографический) и совсем не сущностный характер. Евангелизм, о котором тут говорится, естественно, идет вразрез с инкриминируемым латинянам почитанием субботы, поэтому вполне уместна сентенция, что они не живут, как Евангелие велит.

- 12 Отсюда начинается перечень обвинений, который совпадает с обличительными пунктами распространенного в древнерусской письменности варианта антилатинского послания Михаила Керулария антиохийскому патриарху Петру. Подобно «Сказанию об отпадении латинян» оно получило распространение как самостоятельное произведение, у которого обнаруживается и греческий протограф, и древнерусские варианты-переработки (см.: *Попов А.* Указ. соч. С. 47–56). А. Попов в своем исследовании убедительно показал, что у Никифора и Керулария совпадает не только содержание претензий к Римской церкви, но удерживается «тот же самый порядок в расположении обвинений, в каком они следуют у Михаила Керулария» (*Попов А.* Указ. соч. С. 107). Вторым источником «Послания» Никифора, объясняющим отдельные расхождения этого памятника с Керуларием, А. Попов называл «Стязание с латиной». Развивая наблюдения А. Попова, А. Павлов заключал, что «Стязание с латиной» митрополита Георгия, которое А. Попов наряду с текстами Керулария считал источником «Послания» Никифора Мономаху, на деле является лишь позднейшей переделкой Никифора, нарушившей порядок расположения обвинений и внесшей несколько избыточных обвинений (см.: *Павлов А.* Указ. соч. С. 50–57). Независимо к тому же мнению пришел митрополит Макарий, считавший, что именем Георгия было надписано сочинение Никифора, при этом в текст были внесены незначительные сокращения и дополнения, обращение к князю было заменено на обращение к латинянам (см.: *Макарий.* История русской церкви. Т. II. С. 179). Позднее происхождение приписанного Георгию «Стязания с латиной» подтверждают и новейшие исследования (см.: *Неборский М.Ю.* Указ. соч. С. 12). Иеромонах Августин предлагал считать «Стязание с латиной» и «Послание» Никифора двумя редакциями одного произведения. Исходя из последовательности занятия митрополичьей кафедры, он считал, что Никифор, живший после Георгия, воспользовался сочинением предшественника (см.: *Августин, иером.* Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской церкви в XI и XII в. // Труды Киевской духовной академии. 1867. Сент. С. 501).

- 13 Вопрос об употреблении опреснোক на Западе был поднят в антилатинской полемике Михаилом Керуларием и затем постоянно присутствует в числе главных обвинений Римской церкви. Считается, что полемика по данному

вопросу отразила довольно позднее становление самого обычая употребления бесквасного хлеба в подвластных Римской курии землях. В Западной церкви опресночный хлеб распространяется в IX в. И только ко времени разрыва Церквей, т.е. в XI в., обычай этот становится повсеместным. На некоторые разногласия по данному вопросу уже во времена Фотия указывают косвенные источники, в частности в XI в. Никон Черногорец в «Тактиконе» и писатель XIII в. Никита Хониат, приписывали Фотию начало споров по вопросу об опресноках. В греческих рукописях, которые, кстати, получили распространение в древнерусских переводах, известен приписанный Фотию трактат об опресноках, который исследователи из осторожности называют трактатом Псевдо-Фотия (см.: *Попов А.* Указ. соч. С. 39; *Чельцов М.* Poleмика между греками и латинянами по вопросу об опресноках XI–XII веках. СПб., 1879. С. 38–50; *Лебедев А.* Указ. соч. С. 93).

Так или иначе, вопрос об употреблении латинянами бесквасного хлеба возник как бы сразу у целой плеяды восточнохристианских авторов в связи с разрывом Церквей. О нем кроме Михаила Керулария писали Никита Стифат и Лев Охридский. Константинопольский патриарх Михаил Керуларий (ум. 1059 г.) в знаменитом послании антиохийскому патриарху Петру от 1054 г. сближал латинян с иудеями по признаку употребления ими пресного хлеба в евхаристии. Он доказывал, что таинство евхаристии учеников Христа осуществлялось на квасном хлебе, трактуя вкушение хлеба как новую пасху. Михаил убежден, что Христос совершал тайную вечерю на квасном хлебе. Никита Стифат, утверждая мнение Восточной церкви, также уподобляет опресноки трапезе иудейской, поскольку считает, что квасной хлеб лучше указывает на тело Христово. Если опресноки мертвы, то закваска, по его мнению, сообщает тесту оживляющую силу. Поэтому вкушение хлеба рассматривается как вкушение тела, с которым употребляется одновременно и кровь, и излившаяся из ребер вода – Дух, которые все вместе, в этой трактовке символически уподобляются Троице.

В православной традиции тепло брожения, которое дает закваска, трактуется как символ жизни, а квасной хлеб соответственно воспринимается «хлебом животным» (ср.: Ин, 6, 51). По мнению идеологов православия, квасной хлеб наилучшим образом выражает двуприродную сущность Сына Божия. Употребление опресноков вызывало у многих православных полемистов ассоциацию с иудейством, хотя тенденциозный тезис об отождествлении латинян с иудеями прозвучал со всей резкостью на Руси.

Французский кардинал Гумберт (ум. 1064 г.) защищал употребление опресноков, категорически отвергая обвинение в восприятии западными христианами иудейских обычаев. Его опровержение Михаила Керулария строится на том, что Христос совершил Тайную Вечерю в сроки, когда по иудейским законам в течение семи дней нельзя было употреблять иного хлеба, кроме пресного, а поскольку Христос не может считаться нарушителем закона, то евхаристия апостолов, падающая на один из семи опресночных дней, не может быть иной, кроме как на опресноках: «Если Господь Иисус, – заключает Гумберт, – мог преступить закон, совершая пасху с учениками своими, тщетна вера наша, тщетно и исповедание наше». В символической трактовке Гумберта вода и огонь, участвующие в изготовлении хлеба, вместе с хлебом означают триединую природу Христа



(хлеб—тело, вода—душа, огонь—божество). Никита Стифат, опровергая Гумберта, доказывал, что Христос распят в субботу, следовательно, доказательства латинян не состоятельны (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 74-90).

Вопрос о сближении латинян с иудеями возник в годы Великой Схизмы. У Фотия антииудейских выпадов в адрес Рима мы не находим. Михаил Керуларий в довольно мягкой форме ставит вопрос о схожести латинского обычая с иудейским, тогда как в трактовке Никифора речь идет чуть ли не о тождестве иудеев и латинян. Применительно к условиям Руси обостренное восприятие данной темы могло быть напрямую связано с Киевским восстанием 1113 г., направленным против ростовщиков. Никифор, писавший свое послание за год до восстания, под влиянием господствовавших тогда умонастроений вполне мог сгустить краски, когда антилатинскую полемику тенденциозно соединял с антииудейской темой (ср.: коммент. 10). Таким образом, чувство неприятия иудейства, свойственное общественному сознанию современников, умело обращалось против латинства, от критического восприятия которого слишком далеки были на Руси начала XII столетия.

В древнерусской письменности сохранились две редакции «Послания» Михаила Керулария, в одной из которых к «жидовству» относятся не только опресноки, но «ядение давленины», пострижение брад, пост в субботу и скверноядение (см.: *Попов А.* Указ. соч. С. 47-48). Употребление «давленины» и брадобритие отнесены сюда явно по недоразумению, ибо относительно их в «Послании» Никифора верно сказано, что этот обычай запрещен по Моисееву закону (см.: коммент. № 14, 15).

14

Этот вопрос, так же как и вопрос об опресноках, Михаил решал в соответствии с библейской традицией, полагая, что в крови содержится душа животного (ср.: «ибо душа всякого тела есть кровь его» — Лев. 17, 14). Ветхозаветный запрет на «удавленину» был подтвержден Апостольскими правилами (см.: Деян. 15, 29), которые затем легли в основу 67 постановления Пято-Шестого Трульского собора (692 г.) и в конечном итоге были узаконены православной Церковью (см.: *Правила православной Церкви.* Т. 1. М., 1994. С. 139-140).

До разделения Церковью употребление крови давленной дичи расценивалось как идолослужение, в том числе и иерархами Западной церкви. Впоследствии Гумберт, ссылаясь на слова апостола, что «можно есть всё» (Рим. 14, 2), что нельзя осуждать человека по принципу пищи (Кол. 2, 16), оправдывал существовавший запрет на кровоядение тем, что христианские общины пополнились сначала выходцами из иудейской среды (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 95, 98).

Несоблюдение запретов на удавленину было характерно и для Восточной церкви, и для Руси. Подобного рода обычаи держались вместе с другими пережитками язычества, в котором кровоядение носило ритуальный характер. Поэтому и запреты жестче всего контролировались в раннехристианских общинах (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 97-98). О пристальном и постоянном внимании на Руси к этой теме свидетельствуют не только статьи Номоканонов (см., например: «Правило о верующих в галы» // *Семенов С.* Древнерусский духовник. М., 1914. Приложение. С. 144), но и детальное исследование вопроса таким

пытливым канонистом, как Кирик Новгородец: Праша(х) брашна дѣла. что то ѣмы. его (ж) не (до)стои(т). или мы, или вѣлци все, ре(ч) ѣсти и в рыба(х), и в масѣ(х). аще и сам са заз(д)рнѣ. ни гнѣшае(т)са. аще (а) раз(д)рнѣт са. А ѣсти. грѣ(х) есть емѣ; А еже рѣ(х) кровь рыбью ѣмы? нѣтоу вѣды, ре(ч), развѣ живо(т)ныа крове и птица; Рѣ(х) емоу: твора(т) ини слыша(в)ше ѿ инѣ(х) еп(с)пѣ. како застанешн в силицѣ. оуже оудавивше(с). тоу зарѣжн не вынимаа. А си(а)це то(г) дѣла е(с) постави(а); Лжо(т), ре(ч), не мо(а)ви(а) е(с) то(г). никоторыи (ж) еп(с)пѣ. И притчю ре(ч) таковоу: Тако гать гѣ: азъ рѣ(х) ва(м), ѣсти маса е(ж) е(с) ѿ зелѣн. А кровь всако(г) живота пролси на зе(м)лю. аще (а) ѣси ю противни(к) еси боу. То гдѣ кровь, вниде(т), веами боронаше(т). А тетеревиныъ принесли вахъ емоу на пирѣ. И повелѣ емѣ перемѣтати черес ты(н): «и при(ч)щати(с) не (до)стои(т), ре(ч), ѣдше»; Іаковъ бра(т) гнѣ. ничего не вѣзвраннн. ре(ч), развѣ влоу(да), идоложрѣтвена. давленины. крове. звѣроаидины. мртвѣ(ч)ны. А смер(д)ъ дѣла помо(а)ви(х) ниже по село(м) живоу(т). А покають(с) оу насъ. оже то дрѣзи(а)да(т) вѣверичиноу. А ино. Залѣ, ре(ч), вь залѣ части давленина. аще быша и вѣверичиноу гали. или ино недавлено. нѣтоу вѣды. ве(а)мн лжае. А молозоба, ре(ч), лихо и него(а)дно бы части е(г). како с кровію е(с). да быша .г. днѣ. теллати давали. А потомъ ч(с)тое сами ѣли; И повѣда емоу попи(н) е(г): іада(т), ре(ч), в городѣ се(м) мнозин» (Вопрошание Кириково. Список Устюжской Кормчей XVI в. Собр. БАН. Л. 238 об–284).

Наиболее полный перечень «скверноядения» нечистых животных приводится в «Слове о вере христианской и латынской» Феодосия Печерского, которое было написано между 1054 г., годом разделения церкви, и 1074 г., годом смерти Феодосия: «адаъ жаваы і дикіе кони. і ѡделы. і оудавленнѣ. і мртвѣчнѣ. і медвѣдинѣ. і ковровинѣ. і хвостъ ковров» (Полов А. Указ. соч. С. 72). Подобного рода конкретизация могла быть основана на личных наблюдениях знаменитого игумена, который мог все это наблюдать в среде соседних с Русью западных славян. Вряд ли нужно его уточнения распространять на весь западный мир, тем более что местных обычаи и у славян-католиков скорее всего также коренились в языческих пережитках, как указание на употребление в пищу медвежатины, бобрятины и ослиатины затем вошло в позднюю компиляцию «Стязания с латиной», приписанную митрополиту Георгию (см. там же. С. 87).

- 15 Обвинение в брадобритии, заимствованное у Михаила Керулария, вошло затем в компилятивное «Стяжание с латиной», где в отношении данного обычая сделано добавление: «ниже есть отсѣчено отъ Монеѡва закона и отъ Ѣвангельска» (Полов А. Указ. соч. С. 83). А. Лебедев приводит свидетельства латинских полемистов в защиту брадобрития и стрижки волос в IX в., хотя патриархом Фотием в обличении Рима этот вопрос не затрагивался. Из показаний латинского автора Ратрамна следует, что западные христиане уже давно брили бороду и головы и что никаких предписаний на этот счет в правилах не содержится. Кроме того, он ссылался на апостола Петра, которого изображают стриженным и бритым (см.: Лебедев А. Указ. соч. С. 62–63). Со времен разделения Церквей тонзуры безбородых католиков и бороды у православных священников стали внешним отличительным признаком представителей западного и восточного вероисповеданий.

- 16 Еще один важный пункт обвинения, дававший основание к прямому уподоблению латинян «жидовствующим» и являющийся ключевым в

антииудейском тенденциозном звучании памятника (см. коммент. 10, 13). Инкриминирование субботнего поста – постоянный пункт претензий к латинянам. В окружном послании 867 г. Фотий возмущается, что латиняне «привели болгар к пощению в субботу» (*Лебедев А.* Указ. соч. С. 35). Иерарх ссылается на 64 Апостольское правило и на повторяющее его 55 постановление Трульского собора 692 г., предписывавшие отлучение от Церкви того, кто постится в субботу и грядущее низвержение из сана священнослужителя если он будет уличен в таком грехе. В решении Трульского собора, кроме того, добавлено, что Западная церковь не соблюдает данного правила. В защиту от выдвинутого против латинян обвинения полемист Ратрамн совершенно справедливо указывал, что не везде на Западе постятся в субботу, что там, где установлен субботний пост, – он установлен в память Христа, который именно в субботу «опочил во гробе». Например, в Англии и Франции, да и в некоторых районах Германии, субботнего поста не придерживались. Видимо, пощение в субботу, впервые зафиксированное в начале IV в. 25 правилом Ельвирского собора, было связано сначала с местными традициями и широко распространилось по Европе не ранее IX столетия. Что касается непосредственно Рима, то даже оппонент Фотия, папа Николай I, еще не настаивал на жестком предписании субботнего поста, оставляя болгарам право выбора – поститься или нет по субботам (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 35-43).

Сопоставление субботнего поста с иудейским обычаем впервые вводит Михаил Керуларий (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 104). Прямое отождествление субботства с иудейством обнаруживается только в русских редакциях, воспроизводящих обвинительные пункты Керулария (см.: *Потов А.* Указ. соч. С. 48, 52, 86). Гумберт, отмечая уподобление субботнего поста иудейству, повторил доказательство Ратрамна, что пост в субботу знаменует воспоминание положения Иисуса Христа во гроб (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 105).

17

Обвинение в скверноядении не развернуто. Отчасти оно сопоставимо с запретом на мертвечину и удавленину, к которому еще Феодосий Печерский в третьей четверти XI в. добавил конкретные обличения нечистоядения (см. коммент. 14). Однако в данном случае речь идет о восприятии христианством ветхозаветном обычае деления животных на чистых и нечистых. Чистые животные определялись по признаку раздвоенности копыт и способности потреблять пищу жвачным образом. Водные животные считались чистыми, если они обладали перьями или чешуей. Породы чистых и нечистых птиц просто перечисляются без указания особых свойств (см.: Лев. 11, 1-33; Втор. 14, 3-20). Чистые животные предназначались древними иудеями в пищу или для жертвоприношений, нечистых разрешалось употреблять только иноземцам (подробнее см.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 200-202).

Можно ли в данном случае полностью верить в то, что в Риме не считались с запретами христианской Церкви на скверную пищу? Не исключено, что поводом к обличению могли послужить уступки Римского престола местным пищевым обычаям, державшимся у разных европейских народов достаточно прочно. Например, папа Николай I в рекомендациях болгарскому царю Борису разрешал есть любое мясо любых животных (см.: *Августин, иером.* Указ. соч. С. 492).

Вопрос о том, насколько в Риме считались с библейскими предписаниями и запретами, еще ждет своего изучения. Предварительно можно лишь указать на то, что, выдвигая данное обвинение, идеологи Восточной церкви сближали латинян с язычниками, одновременно подчеркивая уступчивость Римской курии в отношении двоеверных пережитков у подвластных ей народов. На Руси, не менее приверженной двоеверию, вопрос о скверноядении был также актуален. Пищевые запреты регулируются предписаниями Кормчих книг (см., например: *Лавлов А. Указ. соч. С. 62*). Видимо, их вместе с антилатинскими списками текстов Керулария, Феодосия Печерского и «Стязании с латиной» надо рассматривать с учетом недвусмысленного антиязыческого подтекста. Борьба с влиянием латинства на Руси — это борьба за чистоту правоверия вообще, включая сюда и пережитки язычества. Может быть, данный пункт следует трактовать как обвинение Рима в попустительстве сохранения двоеверных пережитков в подвластных Римскому престолу землях.

18 Свинья относится к нечистым животным (см.: Шестоднев... С. 200). И тем не менее, мясо свиньи у большинства народов употреблялось в пищу, о чем свидетельствуют, в частности, данные археологии. Видимо, реальные пищевые традиции в европейском ареале оказались выше запретов распространившегося здесь христианства, на что, в частности, указывают факты церковной истории. Так осуждение свиноядения Михаилом Керуларием понудило Петра Антиохийского в его ответном послании Константинопольскому патриарху указать тому на многолетнюю практику разведения свиней при монастыре Пахомия Великого. Известно, что Василий Великий подвергал осмеянию тех, кто давал обет воздержания от свиного мяса (см.: Правила православной церкви. Т. 2. С. 144). В «Послании апостола Варнавы» запрет на свинину предлагается воспринимать в символическом смысле уподобления свиньям погрязших в удовольствиях людей (см.: Памятники древнерусской христианской письменности. Т. 2. М., 1869. С. 54-57).

В древнерусских обличениях латинян, восходящих, судя по языку, к сербским источникам, осуждение потребления свиного сала сформулировано так: «и чрънци и(х) месо ѿдет и свино мазь, ѿко масло имѣть. И ѿдеть непрѣмѣнно» (в младшей редакции «Послания» Михаила Керулария, отличающейся от старшей редакции, которая соответствует Никифору — ср.: *Попов А. Указ. соч. С. 48, 54*). В статье «О Фрязах и о прочих латинах» о свободном отношении западных монахов к употреблению мяса и сала говорится: «маса гати безъ воззани повелѣвають. мниси же нѣкъ аще мала болѣзнь приключитьса маса да ѿдѣть. вошьбци иже вси сдоровни ѿдѣть свинокъ масо» (*Попов А. Указ. соч. С. 66*).

Думается, что следует рассматривать данный пункт как частный случай скверноядения (см. коммент. 17). Это обвинение и у Феодосия Печерского поставлено в ряду гастрономических скверн (см.: *Попов А. Указ. соч. С. 72-73*). Особых страстей по поводу пищевых предписаний полемисты не нагнетают, видимо, ввиду мягкого отношения к подобного рода поступкам у церковных авторитетов.

19 Указание на нарушение поста также относится к тематическому ряду пищевых запретов. Вслед за Михаилом Керуларием обвинения в несоблюдении латинянами первой недели поста воспроизводят также

Феодосий Печерский и «Стязание с латиной» (см.: *Попов А.* Указ. соч. С. 48, 61, 73). Расхождения в дисциплине пощения между Западной и Восточной церквями были весьма значительными. Еще Фотий поднимал вопрос о незаконном употреблении латинянами в первую неделю поста «молока, сыра и подобного сему чревоугодия» (*Лебедев А.* Указ. соч. С. 43). Фотий обращал внимание, что Рим, в отличие от Востока, начинает свою Четыредесятницу с Сырной недели. Сроки поста, как и порядок пощения, на Западе и Востоке сложились разные. На православном Востоке установилась более строгая дисциплина пощения. Здесь четыре раза в год держались многодневных постов. Римляне признавали только один многодневный пост; но в отличие от них православные проводили первую неделю этого поста в особой строгости. В другие недели полагалось послабление по субботним и воскресным дням, тогда как на Западе не постились только по воскресеньям. За счет отказа от субботнего и воскресного пощения сроки поста на Западе и Востоке не совпадают. В Восточной церкви постились восемь недель, что за вычетом четырех суббот и четырех воскресений и давало Четыредесятницу – ибо 40 дней уподоблялись сорокадневному посту Иисуса Христа в пустыне. На Западе число недель поста было равно шести, плюс 4 дня, но в сумме тоже 40 дней (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 43-51; Настольная книга священнослужителя. М., 1977. Т. 1. С. 505-508; 533-535, 557-558). Западный пост, в котором не выделяется Страстной седмицы, начинается позднее восточного на два дня, отсюда и исходит обвинение, что в первую неделю католики едят мясо, что вместе с указанием на традицию «полупощения» по субботам и воскресениям и составляет содержание данного пункта обвинения.

20

Главное догматическое расхождение между восточно-православной и западно-католической Церквями, которое фигурирует во всех полемических антилатинских произведениях. В данном случае аргументация, опровергающая западную прибавку к никео-цареградскому Символу Веры (т.н. *filioque*), воспроизводится в трактовке патриарха Фотия. Константинопольский патриарх и инициатор антилатинской полемики, ссылаясь на евангельский текст (Ин. 15, 26), стремился показать, что там ничего не сказано об исхождении Св. Духа от Сына. Вообще Фотию принадлежит одно из самых пространств обличений латинской прибавки к тринитарным догматам I и II Вселенских соборов. На самом деле в середине IX в. речь могла идти лишь о частном заблуждении Запада, т.е. на территориях, подвластных Каролингам, тогда как Рим колебался и окончательно принцип *filioque* утвердился только после 1014 г. Побудительной причиной к возбуждению темы в Окружном послании 867 г., видимо, были попытки распространить прибавку к Символу среди болгар.

Отмечаются определенные расхождения в трактовке Св. Духа между Антиохийской и Александрийской церквями. Если антиохийцы более склонялись к самостоятельности и разности ипостасей Св. Духа и Сына, то александрийцам была ближе трактовка единосушности, ставившая действие Св. Духа в причинную связь от Сына (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 23–24). Сама прибавка *filioque* развилась вследствие конкретных потребностей борьбы с арианством в западноевропейских странах. Арианство держалось прежде всего у варварских племен, там где дольше

сохранялись демократические пережитки военной демократии. Арианами были остготы в Италии и сменившие их там лангобарды, арианским было королевство вестготов в Испании, следы арианства встречаются в славянском ареале в зоне проповеди христианства на родном языке солунскими братьями Кириллом и Мефодием. Искоренению арианских еретических представлений о подобосущности лиц Троицы наилучшим образом соответствовала пропаганда полного и равного единосушия «когда Сын, как единосушный с Отцом, сравняется с Ним и в исхождении Духа Святого» (там же. С. 26). Поэтому *filioque* утвердилось прежде «на театре ожесточенной борьбы церкви с арианством». Прибавка сначала была принята III Толедским собором в Испании в 689 г. Затем в тех же целях прибавку утвердил Трульский собор 791 г. во Франции. В 809 г. с теми же антиарианскими целями по инициативе Карла Великого *filioque* утверждает Ахенский собор, но эти решения не были приняты Римским папой Львом III. Тема арианства была актуальна для Руси, ибо ранее христианство распространялось здесь в арианской трактовке, а «Повесть временных лет» и некоторые внелетописные источники сохранили полуарианскую формулировку Символа Веры (см.: Кузьмин А.Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 36 и след.).

Отождествление латинской прибавки к Символу Веры с савелианством в значительной степени голословно и не вскрывает очевидных соответствий латинства и ереси, так же как и в случае с уподоблением жидовству такая тенденциозность больше порождалась не действительным сходством, а стремлением усилить обличительное воздействие заявленных претензий к схизматикам. Важным было не абсолютное тождество и точность в изложении существа дела, а само обвинение в ереси.

Ерисиарх Савелий, осужденный Александрийским 261 г. и Римским 262 г. поместными соборами, исповедывал Бога как некую чистую монаду, которая поочередно является в мир: сначала в виде Отца (закон), Сына (искупительная спасительная смерть) и как освящающий Отца и Сына Дух (см.: Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 501). Сходство с латинством здесь больше формальное, ведь Савелий предполагал лишь временное бытие божественных ипостасей, причем трактовка действия Духа, по внешним признакам соотносимая с латинством, полагает предел бытию Отца и Сына, а сам Дух возвращается в вечную божественную монаду. Существенные основания для тождества здесь отсутствуют. Ветхозаветные монотеистические тенденции в савелианстве налицо, поэтому и сопоставление данной ереси с «жидовством» в «Послании» Никифора имеет большее основание нежели отождествление савелианства с латинством. Данную квалификацию заблуждений следует рассматривать как тенденциозный полемический переклест.

21 Дальнейшее развитие темы *filioque*.

22 Безбрачие западнохристианского духовенства, или целибат, было впервые введено на Эльвирском соборе 306 г. Традиции целибата распространились в первую очередь в Италии и Испании, а Англия и Германия долго не приняли обычая безбрачия священнослужителей. Критика целибата – постоянный мотив в антилатинской полемике (см.: Попов А. Указ. соч. С. 48, 64, 85). Порция западную практику безбрачия духовенства, Фотий в

Окружном послании ставил латинский целибат на одну доску с манихейством, где следствием крайнего онтологического дуализма было презрение к плоти и естественным потребностям. Влияние этой идеологии действительно сохранилось в крайних формах монашеского аскетизма. В Западной же церкви требование сохранения целомудрия было распространено не только на черное, но и на белое духовенство. Исходной посылкой здесь вряд ли был аскетический манихейский дуализм. Ратрамн, например, требование целомудрия связывает с тем, «чтобы иереи были без мирских забот» и при этом ссылается на примеры безбрачия из Священной истории (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 57).

Под давлением аскетически настроенных иерархов требование безбрачия выдвигалось и в Восточной церкви. Западные полемисты в свою защиту указывали на решения Карфагенского собора 424 г. Если Климент Александрийский считал позволительным состоять в браке лицу духовного сана, то Елифанний Кипрский однозначно требовал безбрачия для церковнослужителей. Требования строгого аскетизма и безбрачия для духовенства раздавались и на I Вселенском соборе, хотя были известны случаи, что и в V в. епископы жили с женами. На Востоке правила, регулирующие брак духовенства и безбрачие архиереев, были приняты Гангрским поместным и Пято-Шестым Трульским соборами. Сложившиеся к VII в. отличия от Западной церкви сохранялись и во времена Никифора, и позже (см.: *Правила православной церкви.* Т. 2. С. 39-42). В вопросе отношения духовенства к браку проявилось одно из основных расхождений между католиками и православными.

- 23 Этот древний, восходящий к языческой патриархальной эпохе обычай брать по смерти жены сестру, деятели Восточной церкви неоднократно порицали (см.: *Правила православной церкви.* Т. 1. С. 80, 540). Характерно, что у Михаила Керулария, который по другим пунктам являлся источником «Послания» Никифора, порицание вступления в брак близких родственников изложено иначе: «и два брата двѣ сестрѣ възимають въ жены» (*Попов А.* Указ. соч. С. 49). Аналогичные обвинения содержатся в «Стязании с латиной» и у Феодосия Печерского (см. там же. С. 76, 85). Более пространное толкование брачного кровосмешения родственников дает статья Кормчих книг: «Каждо нхъ свою дщерь давъ свѣи нѣкогого женѣ. И пакы поймають свата своего дщерь за сна своего. или за брата. или за иного сродника» (*Попов А.* Указ. соч. С. 65-66). Строгое регулирование отношений между ближайшими родственниками христианская Церковь унаследовала от Ветхозаветных постановлений (Лев. 18, 7-17; 20, 11-21). Вопрос лишь в одном — была ли такого рода брачная практика характерна для всего латинского Запада, ибо канонических подтверждений, оправдывавших близкородственные брачные связи, исследователи данного вопроса не приводят.

- 24 В «Стязании с латиной» порядок дискриминационного разделения клириков и мирян в принятии причастия описан детальнее: «Причащениа стѣго ѡщещена не тако же мы стварамъ. нъ такоже рѣша хотѣщаго съ причащати слоужан презвитеръ цѣлоуеть токмо. И цѣлованик прикмяють въ причащениа мѣсто» (*Попов А.* Указ. соч. С. 68). Правила причастия в православной церкви существенно отличались от католических. Со времен Августина (354–430 гг.) в соответствии с принципами его дуальной концепции общественного

устройства, изложенной в «Граде Божьем», Божье царство, населенное ангелами и праведниками, противопоставлялось земному, населенному грешниками. Предполагалось, что Божье царство только частично соприкасалось с земным, ибо благодать действовала в немногих избранных из числа праведников и служителей Бога. Они-то и призваны привести к смирению и покорности погрязшее в грехах большинство человечества, ибо только через них действует в мире плотском благоволение Божие (см.: *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 79-80). В соответствии с этой установкой ритуальное общение верующих с Богом осуществлялось через священнослужителей, что и демонстрирует дискриминационный обряд причастия, распространявшийся только на клир (см.: *Кузьмин А.Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 27). На том же пренебрежительном отношении к пастве, разделявшем клириков и мирян, основывалась католическая традиция богослужения на латыни, которую многоязычная паства в европейских странах не могла воспринимать осознанно. Надо сказать, что Восточная церковь также придерживалась триязычия и перевод на славянский язык богослужебных книг Кирилл и Мефодий осуществили без благословения Константинополя и Рима (см.: *Милюков В.В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 327-370). На Руси, как и в Восточной церкви, действовали иные правила осуществления причастия. На Руси эти демократические традиции равенства всех перед Богом проступали еще более рельефно, ибо предпринимались попытки личного общения верующего с Богом, минуя посредников-клириков, обосновывались легкие пути спасения добрыми делами. Эти черты своеобразия, отличающие древнерусское православие и от Византии, и от Рима, проявились на ранних этапах христианизации (Иларион «Слово о законе и благодати», «Изборник 1076 года»), а затем в двоеверных ересях (Федорец Владимирский, стригольники).

В антилатинской полемике вопрос о причастии священников Никита Стифат поднимал в связи с несоблюдением поста Четырнадцатницы, во время которого клирики ежедневно совершали полную литургию, завершавшуюся причастием. «Вы разрешаете себя от поста во время совершения литургии», – обвинял Никита западных священников, приводил правило апостольское о низвержении клириков за нарушение поста (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 101; ср. коммент. 19).

25

Видимо, этот западный обычай как-то связан с представлением о божественном избранничестве высших духовных пастырей (ср. коммент. 24), где перстень символизирует обручение иерарха с Церковью. Таким образом знаменовался обет посвящения высшими клириками себя служению на главных духовных постах.

Данный пункт присутствует в тех антилатинских полемических произведениях, которые примыкают к традиции Михаила Керулария и имеют греческий протограф (см.: *Понов А.* Указ. соч. С. 49, 55, 85). Этого обвинения нет у Феодосия Печерского, зато в разделе Кормчих книг «О фрязах и прочих латинах» критика перстования включается в контекст обличения роскошных ярких одежд высшего духовенства, а о



символике их обручения с Церковью и вовсе ничего не говорится: «Прозвиртери и кп(с)пи нхъ стлѣьскыа ризы не ѿ волны строають. по червленеными брачинныими нитьми ткоуще владачат(с). много различно оупестрены сна твораще. перстень носать. И роуцѣ владачат в роукавицца на первѣи же роукавици пишеться роука яко изъ шелака. на лѣвѣи же агньць бжји пишеть(с).» (Попов А. Указ. соч. С. 63).

26

В исходном тексте, каковым являются обвинительные пункты Константинопольского патриарха Михаила Керулария, добавлено, что, участвуя в войнах, латинское духовенство губит души других и свои (см.: Попов А. Указ. соч. С. 49). В «Слове о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского и в антилатинских статьях Кормчих книг речь идет только об участии в войне епископов (см. там же. С. 60, 75). У Феодосия данный тезис соединен с обличением безнравственной жизни епископов, которым инкриминируется содержание наложниц.

Участие западного духовенства в боевых действиях относится ко второй половине VIII в., когда Римская церковь преобразуется в феодальный институт и в соответствии со средневековым правом должна была исполнять вассальные обязанности, в том числе и воинские. Это дало прямой повод для обвинения Западной церкви в нарушении заповедей Христа и церковных правил, запрещающих священнослужителям проливать кровь. IV Вселенский собор в Халкидоне 451 г. специальным постановлением запретил представителям клира заниматься ратными делами (см.: Правила православной церкви. Т. 1. С. 345). К стати говоря, Сергей Радонежский нарушил эти заповеди, когда благословил на священную битву с татарами своих приближенных иноков Пересвета и Ослябю.

В Западной церкви, в связи с ее феодализацией, имело место разделение труда: наделяемые владениями феодалы в большинстве своем лишь формально носили духовные звания, и, выполняя рыцарские обязанности, оставляли для ведения церковных дел заместителей.

27

В данном пункте обвинения латинян присутствуют сразу четыре не совсем гладко соединенные друг с другом подраздела:

1) обличение латинян в однократном погружении в воду при осуществлении крещения;

2) уподобление одноразового водного крещения иудейству и арианству;

3) изложение воззрений еретика Савелия;

4) воспроизведение ипостасной характеристики Бога в противовес еретической формуле Савелия.

О однократном погружении в воду в латинском обряде крещения согласно говорят все источники (см.: Попов А. Указ. соч. С. 49, 53, 76, 88). При этом в поздней древнерусской редакции извлечений из послания Михаила Керулария, протографом текста (или текстов) которой была, скорее всего, сербская рукопись, прибавлены фантастические подробности, не подтверждающиеся другими источниками: «не творетсе попове. нь безъ жень прѣбывати хотеще попове... въ время причащенїа единъ ѿ поповъ вынѣдаетъ шпрѣсьнькь, и првчїихъ целиваетъ...» (там же. С. 53). В общих чертах они соответствуют тому, что говорится в Кормчих книгах: «Тии же стїаи нхъ водою токмо ѿбщають. соль вложивъше въ оуста крїацкамомоу. И плюють въ лѣвоую роукоу. десною роукоу слини разматъше. помазуютъ крїацкамоу. крїченымъ же въ лѣрѹ възраста дошедшимъ и въ грѣхѹ впадшимъ. масломъ

помазывают и въ вставленнѣ грѣховѣ. И дважды крѣщающе мнать(с).» (там же. С. 63). В середине XI в. Керуларий поднимал вопрос об однократном погружении на основании слухов, как о явлении далеко не общераспространенном. Несколько столетий спустя троекратное погружение крещаемого все еще практиковалось в нескольких европейских странах, правда, в Испании однократное погружение утвердилось уже в VII веке. Есть основание говорить, что в XI–XII вв., к которым относятся рассматриваемые полемические источники, данный обычай еще не стал общезападнохристианским. Крещение согласно каноническим нормам осуществлялось через погружение в воду «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19; Мк. 16, 16). Троекратность знаменовала, что каждое из погружений осуществляется в честь одного из лиц Троицы.

Латиняне однократным погружением возобновили древний иудейский обычай очищения водой, прообразом которого было крещение Иисуса Христа Иоанном Предтечей в водах Иордана. Поэтому уподобление единоразового погружения иудейству имеет определенные основания. Кроме обрезания у иудеев существовал обряд водного омовения, подобный крещению. Водное обновление прозелитов заменяло для них обрезание. Водное очищение предписывалось как Ветхим, так и Новым Заветами (Числ. 19, 12; Лев. 11, 36, 39; Мф. 15, 2; Лк. 11, 38, 39). Вода, как чистая стихия, наделялась сакральной очищающей способностью. Крещение Иоанна Предтечи и было таким обычаем, но коренился он, как и однократное погружение западных христиан, в древних иудейских традициях очищающих обрядов.

По христианским воззрениям крещение уничтожает грехи, защищает от нечистых духов, возвращает в первородное состояние безгрешности (см.: Христианство. Энциклопедический словарь. Т. I. С. 845, 847).

На каком основании в данном разделе в один ряд с латинством и иудейством поставлено арианство – не ясно. Если учитывать наличие определенных монотеистических тенденций в арианской доктрине, можно предположить и существование обрядов однократного крещения, подобных иудейскому очищению. В данном случае важнее то, что отождествление латинян с иудеями уже в который раз вводится в полемическое произведение. В соответствующих местах иных антилатинских памятников данный пассаж отсутствует. Последовательное введение параллельно с антилатинской антииудейской темы – яркая отличительная черта «Послания» Никифора (ср. коммент. 10, 13, 16, 20).

Характеристика савелианства развивает антиеретическую тему, намеченную прежде в восьмом пункте обвинений латинян (см. коммент. 20), причем существо воззрений Савелия на Бога, как на монаду, поглощающую Отца, Сына и Святого Духа, здесь передается предельно точно и без искажений.

Замыкающая раздел характеристика ипостасей лиц Троицы вводится как антитеза савелианской трактовке этого вопроса. Еретическая тематика в протографах данного пункта антилатинской полемики также отсутствует. Продолжение рассуждений о латинской трактовке таинства крещения, разорванное пространной вставкой об иудействе и савелианстве. Указание на западнохристианский обычай посыпания крещаемого солью содержат

все антилатинские источники (см.: *Понов А.* С. 49, 53, 63, 77). Есть предположение, что применение соли восходит к древнеиудейскому обычаю посыпать солью новорожденных (Иез. 16, 4).

В других антилатинских памятниках в этом месте говорится еще о наречении имени при крещении не священником, а родителями – «Стязание с латиной»; «Слово о вере христианской и о латинской» Феодосия Печерского; поздняя редакция обвинений латинян Михаила Керулария (см.: *Понов А.* Указ. соч. С. 54, 77, 88).

29 Данное обвинение «Послания» восходит к текстам Михаила Керулария (см.: *Понов А.* Указ. соч. С. 49-50, 53-54, 83). Его можно рассматривать как продолжение опресночной темы (см. коммент. 13). Феодосий Печерский этой темы не затрагивает.

В связи с отрицательным отношением латинян к употреблению квасного хлеба при причастии в латинских переводах Павла тенденциозно смещен смысл. Передавая слово «квасит» термином *corruptit*, на Западе придавали евангельскому выражению иной смысл: «мал квас все смешение портит» (вместо «квасит»). В доказательство того, что опреснок чище квасного хлеба, западнохристианские авторы указывали на то, что хлеб квасной портится, что переброженная закваска портит продукт (см.: *Лебедев А.* Указ. соч. С. 86-87).

Пространное отступление, соединенное с обращением к князю, видимо, следует рассматривать как авторское дополнение составителя «Послания» Мономаху, ибо оно цельно и даже лирично по тональности, да к тому же не имеет соответствий в параллельных антилатинских текстах.

30 Речь идет о византийском императоре Константине (741–775 гг.), которого прозвали Копрониомом (от греч. *κόπρος* – навоз, гной). Он был ярым противником иконопочитания (см.: Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XII вв. С. 81). Нелюбовь к иконам принято считать ярким внешним отличительным признаком Западной церкви. Но нельзя забывать, что Римская церковь в эпоху иконоборчества (726–775 гг., 813–843 гг.) выступала в защиту иконопочитания и поддержала на VII Вселенском соборе (787 г.) принятие догмата иконопочитания. Однако решения этого собора не получили признания на Западе. На Франкфуртском соборе 794 г. по инициативе Карла Великого иконопочитание было приравнено к идолопоклонству, осуждены разные формы поклонения и почитания икон. Но даже и при таком повороте дела в Римской церкви не возбранялось применять иконы для украшения храмов. Как следствие, на Западе большее распространение получила скульптура, а не живопись. Живопись сохранялась преимущественно как декоративный элемент храмов и использовалась отнюдь не в литургическом назначении, как это практиковалось на христианском Востоке и в Древней Руси.

В отличие от христианского Востока на Западе к мощам не был открыт доступ верующих. Мощи святых выставляли только по особо торжественным случаям. И отношение к мощам, и названные выше ритуальные особенности католиков основаны на дуалистическом принципе резкого разграничения святого (священного), причастного граду Божьему, и мирского греховного, существующего параллельно.

31 В процессе разделения Западной и Восточной ветвей христианства у каждой сложился свой круг почитаемых святых и церковных авторитетов. Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст были особенно неприемлемы для Рима, ибо их союз олицетворял собой единство Восточной церкви.

32 Обвинение в непочтительном отношении к святыням алтаря восходит к Михаилу Керуларию. Более подробно об открытости алтаря мирянам говорится в Кормчей книге: «Въ стѣи жертвѣникъ всакъ хотѣи внити видѣти. И въ время слоужбы ихъ, которога аще боудеть родоу и возраста. или чѣноу. тако и жены кгда хотъ (хотѣть более правильное чтение по Рязанскому списку). сѣдѣти на престолѣхъ кп(с)пъ въ алтари. толико вѣдѣти разлоучити посредѣ стѣи ѿ скверныхъхъ» (Попов А. Указ. соч. С. 62).

Свидетельство о размещении молящихся в храмах уже первый публикатор текста – А. Попов – считал оригинальным и важным в церковно-археологическом отношении, ибо в нем подробно повествуется об иерархическом значении частей храма и о размещении в них соответствующих категорий верующих (см.: Попов А. Указ. соч. С. 89). В числе антилатинских сочинений – это дополнение имеется, кроме Никифорова послания, только в «Стязании с латиной». Слово «прибоженок», примененное для обозначения места перед входом, где должны стоять миряне и женщины, встречается также в Студийском уставе, где оно обозначает притвор – наименее значимое в сакральном отношении место в церкви (см.: Павлов А. Указ. соч. С. 55).

33 Заключение является оригинальной частью «Послания», сочиненной непосредственно самим Киевским митрополитом (см.: Павлов А. Указ. соч. С. 106). Таким образом, общий объем творчества Никифора, за исключением компилятивного материала из текста, оказывается невелик (см. коммент. 3, 29).

В авторском заключении изложен традиционный византийский взгляд на верховного властителя как божественного избранника. Митрополит Никифор формулирует мысль о божественном провиденциальном характере верховного правителя государства, а церковнослужителям отводит роль духовных наставников властителя. Модель двувластия является идеальной. В реальной жизни Византии и Древней Руси преобладали тенденции, выразившиеся в распространении власти светских правителей на дела Церкви.

Весьма показательна общая тональность «Поучения» – обвинения латинян не служат поводом для крайних рекомендаций, запрещающих всякое общение со схизматиками. Компиляция больше напоминает справку для ознакомления с существом проблемы и этим кардинально отличается от предписаний Феодосия Печерского, требовавшего свести до минимума всевозможные формы общения с латинянами (см.: Попов А. Указ. соч. С. 70-71).

## Содержание

Древнерусская мысль в ее историческом развитии	
до Никифора ( <i>А.И.Макарова, В.В.Мильков, С.М.Полянский</i> ) .....	3
Идейная жизнь Руси эпохи христианизации .....	3
Нравственная проблематика в древнерусской мысли .....	32
Теологический рационализм и аллегоризм	
в древнерусской мысли .....	38
Примечания .....	55
<b>Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств</b> .....	56
Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава (перевод <i>Г.С.Баранковой</i> ) .....	75
Комментарии ( <i>Г.С.Баранкова, В.В.Мильков, С.М.Полянский</i> ) .....	83
<b>Послание на латин</b> .....	95
Послание Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава ( <i>перевод</i> <i>Г.С.Баранковой</i> ) .....	104
Комментарии ( <i>В.В.Мильков</i> ) .....	108

Научное издание

## **Послания Митрополита Никифора**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

### **В авторской редакции**

Художник *А.Н.Огарков*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Ю.А.Аношина, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.06.2000.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 07,81. Уч.-изд.л. 06,56. Тираж 500 экз. Заказ № 012.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Н.Б.Ларионова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14