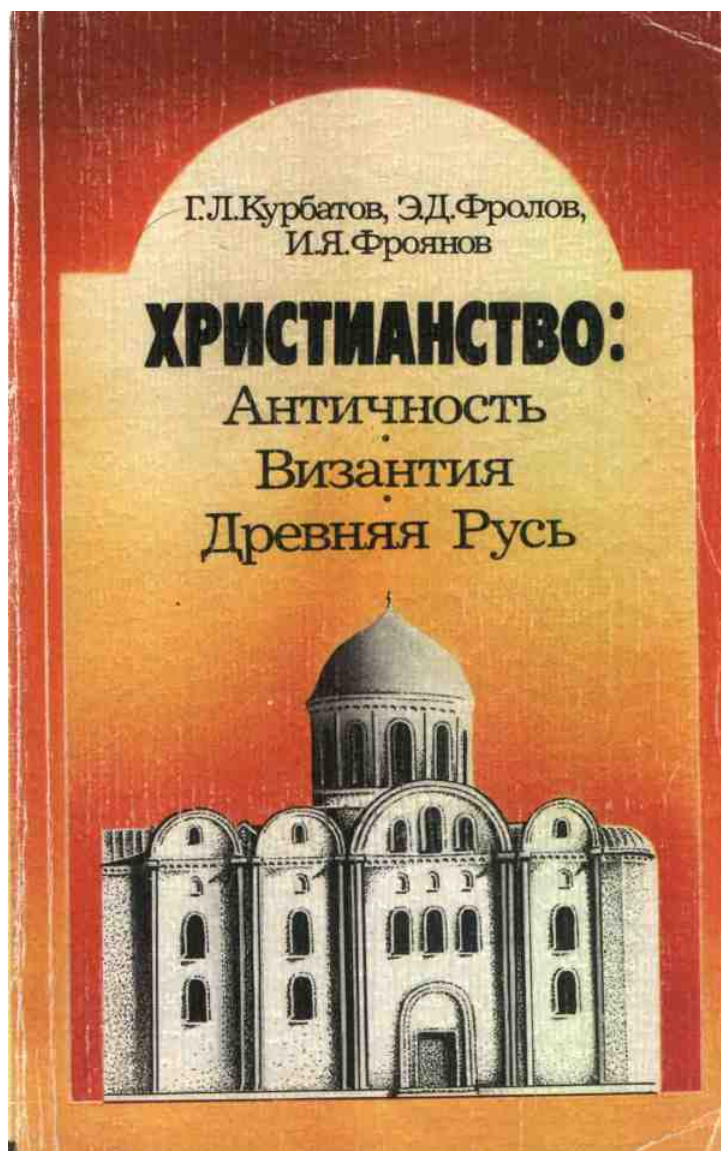


**Георгий Львович Курбатов Эдуард Давыдович Фролов
Игорь Яковлевич Фроянов
Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь**



«Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь»: Лениздат; Ленинград; 1988

Аннотация

Книга посвящена возникновению и ранней истории христианства. Особое внимание к этой теме обусловлено приближающимся тысячелетним юбилеем так называемого «крещения Руси», которое идеологи русского православия рассматривают как событие, якобы ознаменовавшее решительный перелом в истории русского народа. Стремясь дать объективное и верное представление о сущности христианства вообще, о «крещении Руси» и его воздействии на древнерусское общество, авторы обращаются к истории вопроса — не только к обстоятельствам, обусловившим принятие Русью христианства, но и к истокам христианского движения в античном мире, к судьбам христианской религии в Византии, откуда она и была заимствована русскими людьми.

Г. Л. Курбатов, Э. Д. Фролов, И. Я. Фроянов

Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь

Для Русской православной церкви 1988 год является юбилейным. Летом этого года она отмечает свое тысячелетие. Подготовка к юбилею идет полным ходом: действует специальная комиссия, возглавляемая рабочим президиумом под председательством самого патриарха, запущена на поток литература, посвященная приближающейся дате.

В современных условиях приготовление Русской церкви к юбилейным торжествам и, разумеется, их проведение нацелены на достижение прежде всего идеологического эффекта. Дело в том, что церковники намерены отметить, собственно, не столько тысячелетие Русской православной церкви, сколько тысячелетие «крещения Руси», тем самым придавая празднеству общенациональное звучание. С помощью изошренных, но чуждых науке приемов подачи исторических фактов, мистической трактовки принятия Русью христовой веры идеологи православия пытаются представить учреждение князем Владимиром христианства в древнерусском обществе как поворотный момент в истории России. Вот почему церковные деятели, собираясь «молитвенно отметить тысячелетие крещения Руси», полагают, что они «вместе со всем народом» будут «праздновать тысячелетие нашей отечественной культуры и литературы» (Журнал Московской патриархии, 1982, № 1, с. 6). Если к этому добавить, что древнерусские иерархи, как утверждают новейшие клерикальные историки, «направляли свое влияние на устроение государства, укрепление центральной власти, насаждение просвещения и нравственное воспитание народа» (Русская православная церковь. М., 1980, с. 11), то становится совершенно очевидным далеко идущий вывод: высшие плоды цивилизации — государственность, культуру, просвещение — русские люди сняли с церковного древа. Такова историческая легенда, творимая ревнителями русского православия. Чтобы раскрыть ее несостоятельность, нужны не общие, исполненные благих атеистических намерений рассуждения, а конкретный научный анализ исторических фактов. Ф. Энгельс указывал, что «с такой религией как христианство нельзя покончить **только** с помощью насмешек и нападок»¹, ее нужно также преодолеть научно, т. е. путем исторического объяснения.

Несколько лет назад была переиздана написанная в 30-х годах книга Н. М. Никольского «История русской церкви». Переиздание этой добротной, но уже, естественно, заметно устаревшей марксистской работы с очевидностью высветило один печальный факт — за полстолетия было создано очень мало книг, сочетающих в себе глубину научного анализа проблем истории Русской церкви с яркой публицистичностью. Конечно, все это время наука не стояла на месте (было исследовано множество важных частных вопросов — от церковного землевладения до местных еретических течений), но этапных, суммирующих результаты разрозненных исследований работ, интересных широкому кругу людей, создано не было. Читатель, интересующийся этой проблематикой, был посажен на голодный паек. Возникло и укоренилось, как справедливо отметили авторы настоящей книги, «пренебрежение темами истории христианства в нашей лекционной и литературно-публицистической практике».

Настоящая книга принадлежит к числу тех работ, в которых решается задача научного преодоления христианства. Авторы ее взялись воплотить оригинальную идею (попыток ее реализации, по-моему, еще не было ни разу) — показать, какой путь проделало христианство от своего рождения и утверждения в античную эпоху через византийское средневековье в Киевскую державу. Решает она и важную идеологическую задачу, поскольку направлена против искажений исторической правды в клерикальной историографии.

Первый раздел написан профессором Э. Д. Фроловым, который известен как глубокий и тонкий знаток истории античности, автор трудов, получивших европейское признание. Созданный им очерк истории возникновения христианства по глубине и четкости анализа —

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 18, с. 578.

одно из самых удачных произведений на эту тему за последние десятилетия. Его наиболее сильная черта — глубокая логическая выстроенность. Прочитав его, читатель получит строго научное и стройное представление о сложнейших сюжетах происхождения христианства.

Автор подробно рассматривает исторические предпосылки возникновения христианства, социальные условия и духовную атмосферу в античном мире, где эта религия родилась, идейные истоки и первые формы, в которые вылилось христианское движение. Исторический материал свидетельствует, что христианство возникло закономерно, то есть в силу определенных социальных причин, а не путем божественного откровения, как утверждают церковники. Отвечая на вопрос: «Почему родилось христианство?» — Э. Д. Фролов убедительно показывает, что оно формировалось в обстановке глубокой духовной депрессии, охватившей все слои античного мира. В связи с упадком местных культов росло увлечение суевериями, таинствами, имевшими мистериальный характер. Христианство, появившееся как раз в это время, предлагало отчаявшимся и надломленным людям иллюзию утешения, надежду на спасение, возлагаемую на мессию — «помазанника божьего». Эта тема в христианстве явилась основой его привлекательности, на чем успешно спекулировала в дальнейшем христианская церковь.

Второй важный вопрос, поставленный в первой части книги: «Из чего родилось христианство?» Два потока, образованные из многих малых ручьев, — пестрая смесь восточных культов (Кибелы, Исида, Митры) и ряд течений античной идеалистической философии (кинизм, стоицизм, гностицизм) — долго двигались по собственным руслам, но затем сошлись и смешались, и смешение это в итоге оказалось новой религией — христианством. Она приспособила для своих целей многие духовные ценности, выработанные в предыдущие эпохи, — от моральных норм и фрагментов философских течений до литературных традиций и приемов психологического воздействия. Многие из этих явлений, значительные и сильные сами по себе, умножили свое воздействие на человеческое сознание, будучи объединенными в систему.

Для широкого читателя многое, возможно, в этом разделе будет новым. Церковь вообще и русская в частности немало потрудились, чтобы вложить в головы людей идею возвышенной исключительности всех своих элементов — обрядов, именуя их не иначе как «таинствами», возникшими под влиянием божьего диктата. Поэтому для иного читателя будет неожиданным, например, хорошо описанное в книге поразительное сходство ритуалов христианства и возникшего много раньше митраизма — священные омовения, причащения хлебом и вином (тело и кровь христовы!), осенение себя символическим знаком, и котором угадывается христианское крестное знамение, наконец, совпадение главного праздника Митры с днем рождения христово. Обнаружение таких заимствований развенчивает христианские таинства лучше любой лобовой критики.

В разделе четко прослежены пути постепенного перерождения первоначального христианства, в результате чего в христианских общинах верх брали состоятельные элементы, усилиями которых создавалась прочная церковная организация.

Итак, христианство появилось и оформилось. Каким же был его путь на Русь? Главное звено этого пути — средневековая Византия, воспринявшая христианство в первых веках новой эры и спустя тысячелетие после его рождения передавшая эту религию Древней Руси.

Во втором разделе книги, принадлежащем перу одного из крупнейших советских византистов Г. Л. Курбатова, прослеживаются судьбы христианства и церковной организации в рамках того особенного полуантичного-полусредневекового государства, каким была Империя ромеев. Формирование византийской церковной организации, ее своеобразие, роль церковных соборов, становление христианской православной догматики — вот главная тема второй части книги.

Византийское христианство за тысячу лет проделало сложный путь. От раннехристианских идеалов добра, нестяжательства и всепрощения оно пришло к идее богоизбранности Византии и византийцев, а затем долго пребывало, непрерывно эволюционируя, в разнообразных христологических спорах, породивших несторианство,

монофизитство, иконоборчество, богомилство и т. п. Подавив ростки рационализма, оно отдало дань обильно сдобренному чудотворством мистицизму, вслед за которым уже на закате Великой империи на сцене византийской жизни появился исихазм, требовавший от человека полного отрешения от земных забот, подводивший верующего к крайней степени перманентной религиозной экзальтации.

На широком историческом материале Г. Л. Курбатов раскрывает специфические черты византийского христианства и церкви, которые, в отличие от западного христианства, характеризовались известной демократичностью и большей терпимостью к язычеству, что в немалой мере и обусловило принятие христианства Русью именно из Византии, а не из стран Западной Европы.

Эта глава, видимо, потребует от читателя наибольших интеллектуальных усилий. Это не случайно и объясняется особенностями нашей культурной традиции. Так исторически сложилось, что современный отечественный читатель знает историю, философию, литературу античного периода в большей степени, чем византийскую культуру (это — влияние общеевропейской культурной традиции трех последних столетий), хотя как раз через Византию шел в молодое древнерусское общество мощный религиозный и культурный поток. Тем ценнее и познавательнее предлагаемое читателю знакомство с удивительным и уникальным феноменом — византийской ветвью христианства.

В конце первого тысячелетия именно эта ветвь дала еще один побег — древнерусское православие. Утверждение христианства в древнерусском обществе — тема последнего раздела книги, ее заключительное звено. Он написан И. Я. Фрояновым, известным специалистом по истории Киевской Руси. У многих построений, выдвинутых этим ученым в последние два десятилетия, оказалась трудная судьба. Их не только жестко критиковали (такая критика — одна из естественных норм научной жизни), подчас им не давали дороги к читателю (и к потенциальному критику, если угодно) с помощью «силовых приемов», которые ныне наконец зачислены в разряд недозволенных. Все это происходило несмотря на то, что система взглядов на древнерусскую историю, развиваемая И. Я. Фрояновым, целиком и полностью лежит в рамках марксистско-ленинской методологии, что не раз подтверждали в отзывах о работах И. Я. Фроянова такие авторитеты, как М. П. Алексеев, Б. Б. Пиотровский, Б. А. Чагин, В. Л. Янин, К. В. Чистов, В. И. Рутенбург и др. Предлагаемый очерк представляет нетрадиционный взгляд на причины утверждения христианства в восточнославянских землях, его роль в жизни древнерусского общества. Он заметно отличается от того, что преобладает в современной литературе. Главный вывод автора на первый взгляд парадоксален: введение новой веры преследовало своей целью не утверждение новых, феодальных отношений, а сохранение старых, родоплеменных порядков, сохранение господства киевской полянской знати в восточнославянском мире. Из этой авторской посылки с необходимой логикой проистекает и отрицание им «прогрессивности» «крещения Руси».

Язычество, по наблюдениям И. Я. Фроянова, не утратило в Древней Руси социальной и политической перспективы. В этом кроется причина его устойчивости. Мироззрение древнерусских людей автор считает в большей степени языческим, чем христианским. Вывод о том, что христианство на Руси XI–XII веков представляло собой древнерусский вариант языченного христианства, заслуживает серьезного внимания, поскольку дает ключ к пониманию длительного существования языческих по своей сути верований в рамках русского православия.

Широкая историческая панорама, начертанная авторами, при чтении рождает смысловые эффекты, на которые они, видимо, не рассчитывали. Сведение в одном труде реалий разных эпох вдруг обнаруживает пусть отдаленные, но схожие их черты. Так, система полисных языческих культов античности словно переключается через тысячелетие с разнообразием «идолов» в древнерусских племенах. Попытка Владимира I создать в разноплеменной Киевской державе единый пантеон всех славянских богов неожиданно ассоциируется с лежащим в го. «оисе русле стремлением Александра Македонского

утвердить свое происхождение от всех главных богов покоренных им народов — Зевса, Аммона, Мардука. Хорошо показанная в книге терпимость византийского христианства (в отличие от его крестоносных вариантов) объясняет нам долгую живучесть славянского язычества, его проникновение в поры новой веры.

Выявление сходства общественных процессов, разделенных веками и расстояниями, — сильная сторона книги, написанной в лучших традициях марксистской науки. Еще более примечательная черта представляемого труда заключается в том, что христианство показано в развитии. Если оно было божьим откровением, раз и навсегда данным человечеству, почему же столь хаотична и противоречива его эволюция, почему на протяжении всей истории его сотрясают идейно-религиозные бури? Ведь число расцветавших в лоне церкви ересей не перечислит ни один теолог. Можно, конечно, объяснять все это происками дьявола, но сегодня такой ответ не убедит даже верующего.

В заключение следует отметить, что, открыв эту книгу, нельзя настраиваться на легкое чтение. Она требует работы ума и определенной общекультурной подготовки. Но прочитав ее, читатель будет вознагражден сполна — научным знанием истории возникновения и долгого пути в восточнославянские земли одной из крупнейших мировых религий — христианства.

А. Я. Дегтярев, доктор исторических наук

Введение

Проблемы возникновения и ранней истории христианства имеют важное значение для познания социальной роли христианской религии и церкви не только у древних, но и у современных народов. Актуальность изучения этих проблем приобретает сейчас особую остроту в связи с наступающим тысячелетием «крещения Руси», которое идеологи русского православия рассматривают как боговдохновенное событие, якобы ознаменовавшее решительный перелом в истории России, шагнувшей тогда из доисторического прозябания к подлинно историческому бытию. Тем самым утверждается мысль о чрезвычайно существенной миссии православной церкви в отечественной истории.

Вносит свою «лепту» в подобное истолкование роли христианства и церкви в истории России буржуазно-клерикальная пропаганда, начиная от эмигрантских церковно-политических кругов и кончая Ватиканом, который, стремясь извлечь собственную выгоду из этого события, пытается вопреки фактам подать раннюю историю христианства на Руси в прокатолическом духе. На все лады повторяется тезис о том, что Россия якобы «создана православием», что православие есть «основной элемент отечественного бытия», а церковь — «демиург русской истории».

Для того чтобы составить объективное и верное представление о сущности христианства вообще, о «крещении Руси» и его воздействии на древнерусское общество, необходимо обратиться не только к обстоятельствам, обусловившим принятие христианства Русью, но и к истокам христианского движения в античном мире, к судьбам христианской религии в Византии, откуда она была заимствована русскими людьми. Тогда как по цепочке можно будет проследить за развитием христианства в античности, раннесредневековой Византии и на Руси X–XII веков, выявить особенности этого процесса.

Христианство родилось в античном мире в ту пору, когда эта первая европейская цивилизация практически исчерпала возможности для дальнейшего прогрессивного развития, когда глубокий духовный кризис охватил все слои общества — от самых низов, подавленных и угнетенных рабов и жителей завоеванных окраин, до состоятельной и образованной верхушки. Разумеется, сущность стремлений и надежд, которые возлагались в античном мире на новую религию, существенно отличалась у разных слоев: у измученных гнетом низов — надежды на скорое пришествие божественного спасителя — мессии, на скорую и по возможности близкую реальности перемену, включая избавление от страданий и угнетения; у более обеспеченных и привилегированных групп — на утешение и

успокоение чисто духовного свойства. Однако характерно было практически всеобщее обращение за мистическим, иллюзорным утешением в условиях, когда общество изверилось в возможностях реального переустройства.

Принятие во внимание столь отчетливой в христианстве мистико-этической стороны очень важно для понимания последующей живучести этого вероучения, той притягательной силы, которой оно долго обладало, а отчасти и обладает в глазах всех страдающих и сломленных духом. Вместе с тем важно и то, что, родившись в условиях античного общества, христианство усвоило целый ряд ценностей, созданных античной цивилизацией, как духовного плана (элементы этических представлений и философских учений, литературные формы и приемы и пр.), так и более осязаемого, так сказать институционного, и прежде всего самую общинную форму организации, постепенно развившуюся в церковь. Через эту общинную организацию христианство восприняло главнейший принцип социального устройства, выработанного древними народами еще в доклассовый период. Однако это наследие оказалось законсервировано христианством, более того, поставлено на службу реакционному началу, таившемуся в христианском мистицизме и полностью восторжествовавшему в нем после того, как в христианских общинах взяли верх состоятельные слои и вытравили из христианства его первоначальный демократически-революционный дух. Как бы то ни было, названные культурные ценности сообщили христианству дополнительную силу и жизнестойкость, благодаря которым оно долго, с успехом меняя свой лик, приспособлялось к все новым и новым условиям.

Для раннеклассовых обществ христианство стало важным каналом приобщения к достижениям высокой античной культуры, а вместе с тем и к давним и притягательным принципам общинного демократизма. При этом, однако, для социальной верхушки, государственной власти, формирующейся в этих обществах, христианство могло стать образцовым институтом, на который следовало равняться и опираться при создании нового порядка. В этом плане велико было значение церковной организации, отличавшейся единством и иерархичностью, со строгим, граничившим с раболепием, почитанием высших сановников церкви низшими служителями и простыми прихожанами. Использование христианства эксплуататорским государством — а это стало правилом начиная с позднеантичной эпохи — было закономерным и естественным, так как основывалось на популярности заглавных христианских идей, и прежде всего идеи мистического утешения и спасения во Христе, особенно вредного вида религиозного дурмана, отвлекавшего людей от действительной революционной борьбы за переустройство мира.

Таким образом, обращение к античности дает возможность понять не только условия рождения христианства, но и его изначальную сущность, его сложную природу, обеспечившую этой религии особую жизнеспособность, непрерывную регенерацию в разных формах, с разной степенью реализации своих начал, но без утраты основного мистического и реакционного качества. В этом плане поучительны дальнейшие исторические судьбы христианства, прежде всего в Византии, а также в Киевской Руси.

Новые исследования в области социально-экономической и культурной истории Византии существенно корректируют сложившиеся представления о социальных условиях и основах эволюции византийского христианства и церкви. Учет этих данных позволяет внести уточнения в реальную историю православной церкви, в частности и русского православия, более отчетливо представить, что в ней действительно восходило к античной и византийской эпохам, а что представляло собой последующие наслоения и интерпретации, нередко старательно возводимые к «истокам». Такой историзм особенно необходим в связи с имеющими место тенденциями сводить едва ли не всю культуру средневекового общества к ее христианско-церковным аспектам.

На протяжении многих десятилетий византийское общество рассматривалось как своего рода царство глухой и всеобъемлющей церковности, как общество, в котором христианство едва ли не подчинило себе все стороны духовной жизни и идеологии. В настоящее время историки признают, что достаточных оснований чрезмерно преувеличивать

значение церкви в жизни византийского общества, несомненно обладавшего высокой и богатой светской культурой, нет. Изучение византийского христианства в контексте общего культурного развития, а также социальных отношений, характеризовавшихся преемственными связями с античностью, по-новому ставит проблему сохранения античных языческих традиций. Она важна также для общего понимания места и роли язычества в формировании идеологии и культуры обществ, непосредственно переходивших от развитой первобытности к феодализму, минуя античность. Советские исследователи считают, что господство феодальных отношений установилось в Византии не ранее XII века. Византийское общество предшествующих столетий переживало генезис феодализма, и потому представляется ошибочным распространенное у многих историков Древней Руси и русского православия мнение о том, что Русь приняла христианство от уже феодальной Византии как форму феодальной идеологии. В византийском обществе с его богатой и яркой светской культурой, впитавшей в себя многие античные и языческие традиции, с его христианством и церковной организацией, освящавшими и закреплявшими скорее систему дофеодальных и раннеклассовых, чем зрелых феодальных, отношений, древнерусское общество объективно могло найти приемлемый для него вариант христианской идеологии и церковной организации.

Наконец, особенно хотелось бы затронуть два вопроса, имеющие, по нашему убеждению, принципиальное значение. Один из них касается общей оценки христианства, его места в социальной истории человечества. В исторической литературе, научной и популярной, широкое распространение получило мнение о христианстве как религии лишь классового общества. Оно стало аксиомой, неизменно повторяемой учеными. Более того, христианство служит как бы лакмусовой бумажкой для обнаружения классовой общественной организации: если то или иное общество принимает христианство, то оно автоматически объявляется классовым. Здесь происходит явная подмена понятий — возникновение христианского вероучения в условиях классового общества выдается за принадлежность христианства к классовой социальной системе. Однако известно немало примеров принятия христианства народами с доклассовой общественной структурой. Так было, например, в Исландии, где христианство и церковь утвердились в обстановке общинного народоправства. Поэтому, когда там был создан епископат, он «находился в ведении альтинга (народного собрания). Епископ избирался на альтинге, как и всякое другое доверенное лицо исландского народовластия»². Аналогичная ситуация введения христианства при отсутствии классового устройства наблюдалась в Ирландии. Многие германские племена, вошедшие в соприкосновение с римской цивилизацией, принимали христианство, находясь на доклассовой ступени общественного развития³. Наконец, древнерусское общество обратилось к христианской вере, будучи еще в рамках первичной формации⁴. С другой стороны, язычество выступало в качестве религии классового общества, как, например, это было в классической Греции и Риме. Но означает ли это, что язычество не отличалось в своей сущности от христианства? Вот другой вопрос, относительно которого в литературе можно встретить мнения различного, более того, прямо противоположного характера.

Церковные историки проводили резкую грань между язычеством и христианством, усматривая в первом нечто примитивное, «косное» и «смердящее». По словам Б. А. Рыбакова,

² Ольгейрсон Э. Из прошлого исландского народа. М., 1957, с. 192.

³ См.: Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств. М., 1984.

⁴ См.: Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974; Он же. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л., 1980.

«невольню следуя за церковниками, мы нередко преувеличивали различие между христианством и язычеством и низводили последнее до уровня примитивного бытового суеверия»⁵. Правильно возражая против одной крайности, Б. А. Рыбаков впал в другую, сняв какие бы то ни было сущностные противопоставления язычества христианству. Он полагает, что «христианство нельзя противопоставлять язычеству, так как это только две формы, два различных по внешности проявления одной и той же первобытной идеологии». Согласно концепции Б. А. Рыбакова, «главное отличие христианства заключалось в том, что свой исторический путь оно проходило в условиях резко антагонистического классового рабовладельческого общества, а затем в трудной обстановке кризиса и перехода к феодализму»⁶. Подобный взгляд едва ли правомерен. Нельзя исключать некоторые важные черты сходства между языческими и христианскими верованиями, но вместе с тем нельзя затушевывать их принципиальное различие. Языческое мышление насквозь утилитарно: боги язычников существуют, чтобы помогать или вредить людям. Языческие моления — средство благорасположения богов, от которых ожидают непосредственной пользы на «этом свете». Христианство же уводит человека с земли в заоблачную высь, обещая воздаяние на «том свете». Если в язычестве главным является обряд, то в христианстве, в особенности на первых порах, главным было вероучение. Следовательно, язычество и христианство — мировоззрения разных ценностных ориентаций.

Задача настоящей книги — показать различие между язычеством и христианством, представлявшими разные уровни религиозного сознания, продемонстрировать столкновение и взаимодействие этих верований, проследить за развитием христианства на разных этапах жизни древних обществ, объективно оценить место и роль христианства в историческом процессе.

Часть I

Возникновение христианства

Глава 1

От критики к научному исследованию

Научное постижение христианства, правильная оценка его духовной и социальной природы, доктрины, роли в общественной жизни невозможны без обращения к истории этого чрезвычайно сложного явления. «Самое надежное в вопросе общественной науки... — указывал В. И. Ленин, — самое важное, чтобы подойти к этому вопросу с точки зрения научной, это — не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь»⁷.

Христианская религия возникла в первые века нашей эры в рамках античного мира. Ее история, таким образом, уходит своими корнями в далекую античную эпоху. Однако исторической глубиной отличается не только христианство, свою историю имеет и процесс его научного изучения, ибо выработка правильной научной концепции христианства, и в первую очередь его происхождения и первоначального формирования, оказалась делом весьма длительным и трудным.

⁵ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1, с. 3.

⁶ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982, с. 390.

⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 67.

Отношение к христианству во все эпохи было достаточно противоречивым. И прежде всего противоречив принципиальный подход к нему как к познавательному объекту. Ведь мы имеем дело не с обычным историческим фактом, а с таким, природа которого коренится и в социальных основаниях общества, и в духовном, психологическом его состоянии. Христианство как религиозное явление, как порождение мистического сознания с самого начала было окутано таким покровом легенд и фантазий, обладало столь страстным, бросающим вызов всякой логике, эмоциональным началом, что его усвоение и постижение объявлялось христианскими доктринерами делом веры. Создателями христианства это ощущалось с самого начала, а довольно скоро это убеждение обрело и осознанную литературную форму. Уже на рубеже II–III веков, то есть спустя каких-нибудь полтора столетия после возникновения первых христианских общин, христианским писателем Тертуллианом было сформулировано и с вызовом противопоставлено всем инакомыслящим кредо христианской теологии: «Вот правило, или символ, нашей веры. Мы исповедуем его всенародно. Мы веруем, что существует единый бог, творец мира, извлекший его из ничего словом своим, рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что слово сие есть сын божий, многократно являвшийся патриархам под именем бога, одушевлявший пророков, спустившийся по наитию бога духа святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный ею; что слово это — господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царства небесного. Мы веруем, что Иисус Христос совершил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо, где сел одесную отца своего. Что он вместо себя послал духа святого, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею. Что в конце концов он придет с великой славой даровать своим святым жизнь вечную и неизреченное блаженство и осудить злых людей на огонь вечный, воскресив тела как наши, так и всех других людей»⁸.

Разумеется, эти положения, как превосходно понимал сам Тертуллиан, могли быть приняты только на веру. Однако инакомыслящих этот символ веры удовлетворить не мог. Его фантастичность была непостижима средствами логики, и те, кто хотел оставаться на позициях рационалистического знания, должны были, взяв под сомнение фантастические догматы христианства, обратиться к фактам, документам, источникам и в них попытаться найти разумное объяснение явлению христианства. Такой подход был нащупан и опробован уже в древности первоначальными критиками христианства, представителями языческой интеллигенции, хранившей верность традициям античного рационализма. До нас дошли — в переложении ранних христианских писателей, полемизирующих с ними, — отрывки из сочинений этих первых критиков, а вместе с тем исследователей христианства. Знакомство с этими отрывками весьма поучительно, ибо тем самым мы не только приобщаемся к исходным моментам критики христианства, но и постигаем общее направление научного поиска в этой области. Ведь наука начинается с критики, с сомнения и отделения достоверного зерна от недостоверных наслоений, ради построения на добротных основаниях достоверной гипотезы, то есть фактически и логически оправданного объяснения интересующего нас явления.

Античные критики христианства, естественно, начали с изучения литературной традиции христиан, в первую очередь традиции евангельской, посвященной христианскому мессии — Христу. Цельс, автор направленного против христиан «Правдивого слова» (известно в переложении христианского писателя Оригена), оставил нам драгоценное свидетельство о процессе христианского мифотворчества. По его словам, христианские писатели творят в состоянии религиозного иступления и при всем том «трижды, четырежды и многократно переделывают и перерабатывают первую запись евангелия, чтоб иметь

⁸ Цит. по кн.: *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы. М., 1933, с. 166.

возможность опровергнуть изобличения»⁹.

Что это могли быть за изобличения, становится понятным, если обратиться к другому критику христианства Порфирию, который в сочинении «Против христиан» (также известно из позднейшего переложения у христианского писателя Макария) остроумно сопоставляет рассказы четырех евангелистов о казни Иисуса и из видимых противоречий этих рассказов делает вывод о недостоверности истории в целом. «Евангелисты, — заявляет он, — выдумщики, а не историки деяний Иисуса. Все они написали отчеты о страстях, не согласующиеся между собой, а совершенно разноречивые». И далее, проследив эти противоречия, он заключает: «Если же евангелисты, не будучи в состоянии рассказать правду о способе его (т. е. Христа. — Э. Ф.) смерти, сочинили поэму об этом, то и обо всем остальном они не могли сообщить ничего достоверного»¹⁰.

Анализом раннехристианской традиции античные критики христианства нащупали путь, по которому пойдет также и новейшее источниковедение, которое, однако, не остановится на критическом отрезке, но продолжит движение и далее, в попытках обнаружить исходную историческую версию позднейшего разветвленного евангельского предания. Помимо суждений о творимой христианами литературной легенде, античные ученые-рационалисты пытались более широко взглянуть на новую, формировавшуюся на их глазах религию, оценить ее социальную природу и самый способ рождения и распространения. Так, у того же Цельса мы находим важные свидетельства о социальном составе первых христианских общин, в которые, как свысока подчеркивает этот представитель античной образованности, массами вливались низкородные, необразованные, рабы¹¹. Цельсу вторит другой язычник — Цецилий, персонаж сочинения христианского апологета Минуция Феликса «Октавий»: он называет христиан «людьми жалкой, запрещенной, презренной секты, которые набирают в свое нечестивое общество последователей из самой грязи народной»¹². Для нас в этих отзывах ценно указание на массовый, народный характер христианского движения, затронувшего глубинные слои античного рабовладельческого общества. Высокомерие, с которым судят о христианах первые критики из среды античной интеллигенции, не делает им чести. Охваченные презрением к «гязи народной», они закрывали себе путь к правильной оценке того грандиозного общественного и духовного переворота, свидетелями которого были.

С изрядной долей презрения судит Цельс и о таком важном, фундаментальном элементе христианского движения, как мессианизм: «Многие безвестные личности в храмах и вне храмов, некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям, очень легко, когда представляется случай, начинают держать себя как прорицатели. Каждому удобно и привычно заявлять: «Я — бог, или дух божий, или сын божий. Я явился. Мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто теперь меня почитит; на всех же прочих, на их города и земли я пошлю вечный огонь, и люди, не сознающие своих грехов, тщетно будут каяться и стенать; а кто послушается меня, тем я дарую вечное спасение». К этим угрозам они вслед за тем прибавляют непонятные, полусумасшедшие, совершенно невнятные речи, смысла которых ни один здравомыслящий человек не откроет; они сбивчивы и пусты, но дураку и шарлатану они дают повод использовать сказанное, в каком направлении ему будет

⁹ Цит. по кн.: *Ранович А. Б.* Античные критики христианства, М., 1935, с. 42–43.

¹⁰ Там же, с. 142–143.

¹¹ См.: *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства, с. 153.

¹² Там же, с. 142.

угодно»¹³.

В этом высказывании весьма ценно свидетельство о стихийном, массовом явлении пророчества, в русле которого мог найти себе место и тот, кто является героем евангельских сказаний. Вместе с тем показательна та высокомерная и снисходительная позиция, с которой трактует это явление представитель античного языческого рационализма. Аттестуя христианский мессианизм как выходку шарлатанов, а соответственно и рождение христианства как ловкую проделку своекорыстных выдумщиков, античный критик выступает предтечей одного из главных направлений, по которому пойдет развитие критической мысли в новое время.

Итак, при ближайшем рассмотрении легко убедиться, сколь существенно была предвосхищена еще в античную эпоху если не собственно научная мысль, то во всяком случае та критика, с которой новое время начало постижение и преодоление христианства. И если между первыми проявлениями античного критицизма и соответствующими начальными движениями новой европейской мысли пролегло более тысячелетия, то объясняется это исключительно масштабностью победы христианского вероучения на исходе античного времени, распространенностью христианского образа мыслей и могуществом христианской церкви в период средневековья, что совершенно исключало возможность какой бы то ни было критической переоценки.

Возрождение рационалистической критики христианства в новое время было связано с открывшимся наступлением буржуазии на устои феодализма. Пример подали те страны, где успехи буржуазного развития оказались особенно значительными и где в первую очередь развилась критика средневековых, и прежде всего христианских, традиций и доктрин. Мы имеем в виду Англию и Францию: в первой буржуазная революция свершилась в XVII веке, во второй процесс затянулся еще на столетие, но тем сильнее была буря — Великая французская революция конца XVIII века. Наступление на христианство, которое в свое время сумело приспособиться к античным государственным порядкам, а затем на протяжении многих веков отлично ладило с феодализмом, оказалось связанным с тем особенным, характерным для европейского Просвещения течением философской мысли, которое вошло в историю под названием деизма. Родиной этого направления не случайно стала Англия: буржуазный рационализм в лице Дж. Локка решительно выступил против христианского догматизма. Не отрицая существования божественного начала мира, деизм решительно отверг христианские представления о личности бога, равно как и его право на вмешательство в жизнь природы и общества. Локк не отрицал еще христианского откровения, но считал, что оно отнюдь не должно противоречить здравому смыслу, разуму. Вместе с тем Локк уже выдвигал требование об отделении церкви от государства. Тем самым была открыта дорога к прямому преодолению как догматов «священного писания», так и опирающегося на них авторитета христианской церкви.

Во Франции течение деизма обернулось форменным наступлением на христианство, соприкасавшимся с откровенным атеизмом. Радикальность позиции французских просветителей по отношению к христианству объяснялась крепостью феодальных устоев, еще не подорванных революцией, и засильем католицизма — самого организованного и сплоченного отряда в христианстве. Небезопасность выступления против христианских догматов в стране, где католическая церковь располагала мощной поддержкой королевской власти, объясняет то обстоятельство, что первоначальное наступление на христианство осуществлялось во Франции в завуалированной форме, под видом критики античных религий. Так, Фонтенель в сочинении «История прорицаний» (1687), разоблачая оракульную практику древних, доказывал отсутствие в мире сверхъестественных начал и объявлял религию выдумкой жрецов.

В XVIII столетии критика христианских норм уже велась во Франции открыто.

¹³ Цит. по кн.: *Ранович А. Б.* Античные критики христианства, с. 85–86.

Особенно велико было значение выступлений Вольтера, который, оставаясь на позициях деизма и даже нарочито подчеркивая необходимость сохранения религиозных верований как узды для народа, тем не менее много сделал для преодоления всех и всяческих форм религиозного суеверия и засилья духовенства. Для развития научной мысли большое значение имело то, что Вольтер не ограничивался публицистическими выступлениями в борьбе с теми или иными проявлениями католического самоуправства, но обращался к истории христианства с целью более глубинного его объяснения и более радикального преодоления. Вольтер критиковал христианское «священное писание», евангельские предания и догмы христианства с позиций здравого смысла. Он не отрицал историчности Иисуса Христа, но тот, по его мнению, был простым мужланом-бунтарем, казненным иерусалимскими первосвященниками; богом же он стал лишь благодаря инициативе так называемых апостолов. Исторический Иисус Христос никакой новой религии не создал; на самом деле христианство возникло в зоне еврейского рассеяния, в Александрии, под сильным влиянием таких философов-богостроителей, как Филон.

В суждениях Вольтера заключались зерна будущих научных поисков. Однако эти положения остались на уровне догадок, систематического научного развития и обоснования они не получили. В целом для французского просветительства в критике христианства был характерен абстрактно-рационалистический подход, с акцентом на борьбу против религии как суеверия и даже еще более — на борьбу против церкви, паразитирующей на порождающем суеверие невежестве народа. Последний момент был особенно характерен для французских просветителей, которые, подобно Гольбаху, склонны были единственным основанием христианства в новое время считать своекорыстную позицию духовенства. У Гольбаха это доходит до полного отождествления религии и церкви, идеи бога и интереса духовенства. «Бог, — заявляет он, — синоним духовенства или, если угодно, управляющий делами богословия, старший приказчик духовенства, уполномоченный по снабжению святого воинства, Слово божие есть слово священников; царство божие — покойническая духовенства; воля божия — воля священнослужителей. Оскорбить бога — значит оскорбить духовенство. Когда говорят, что бог гневается, это значит, что у священника печень не в порядке. Если на место слова «бог» поставить слово «священники», богословие станет одной из самых несложных наук. Отсюда следует, что на свете нет истинных безбожников, ибо кто, находясь в здравом уме, станет отрицать существование духовенства? Оно слишком хорошо дает себя чувствовать»¹⁴.

При всем остроумии критических выпадов французских просветителей в адрес религии и духовенства очевидна общая ограниченность такого подхода к проблеме христианства, подхода скорее разоблачительного, полемического, чем научного характера. Все же не приходится отрицать значение этой просветительской критики как важного зачина вновь начавшегося наступления на христианскую доктрину.

Подлинная научная разработка проблемы происхождения христианства начинается на рубеже XVIII–XIX веков и активно продолжается на протяжении двух последующих столетий. Уже на раннем этапе формируются по крайней мере два научных направления, ставившие целью раскрыть загадку возникновения христианского культа. Первым стала так называемая мифологическая школа. Будучи одним из крайних проявлений буржуазного критицизма, это направление в лице его основоположников французов К. Вольнея и Ф. Дюпюи сделало попытку решить проблему христианства, как казалось, в ее важнейшем звене. Этим звеном представлялась тема Христа, идея и образ которого трактовались как один из вариантов весьма распространенной мифологемы¹⁵, а именно — возникшего еще в первобытную эпоху почитания огня, в особенности небесного, как некоего божества.

¹⁴ Гольбах П. Карманное богословие. М., 1961, с. 46–47.

¹⁵ **Мифологема** — понятие, употребляемое в религиоведении для выражения основной идеи мифа.

Другим и по сути своей гораздо более глубоким направлением стала историко-критическая школа, сложившаяся в Германии в русле историософских идей Гегеля. Как известно, философская система Гегеля, хотя и была проникнута духом объективного идеализма, заключала в себе важное признание диалектического процесса развития, определяющего всю человеческую историю. Трактую религию как одну из форм самораскрытия абсолютного духа, но вместе с тем и как одну из форм человеческого сознания, Гегель утверждал и для этой формы принцип развития, принцип историзма. По его мнению, развитие религии проходило по трем основным стадиям: 1) естественная религия, или религия субстанции (китайская, индийская); 2) художественная религия, или религия духовной индивидуальности (иудейская, греческая и римская); 3) религия откровения, или религия истины и свободы (христианская).

Хотя и развитый в русле идеалистической концепции, этот взгляд на поступательное движение вперед религиозного сознания был очень важен, ибо заключал в себе признание исторической закономерности в общем развитии религии, в смене форм религиозного сознания. Широкая популярность гегелевской философии обусловила раннее приращение идей развития к проблеме христианства. В частности, в XIX веке учеными — представителями Тюбингенской школы Ф. Бауром и Д. Штраусом на основании внимательного изучения библейской и евангельской традиций были высказаны важные положения о развитии центрального сюжета — предания о мессии — Христе. Было указано на поэтапность развития евангельского предания, начавшегося, по-видимому, с Евангелия Марка (Баур), и даже на наличие его более далеких истоков в книгах ветхозаветных пророков (Штраус). Если тюбингенцы таким образом доказали историческую глубину и развитие христианской темы на материалах «священного писания», то другой видный представитель гегелевского историзма Б. Бауэр показал значение античной, эллинистической и римской философии, в особенности идей Филона Александрийского и Сенеки, как более широкой духовной подосновы христианства и тем объяснил стремительное превращение новой религии из доктрины одной из многих иудейских сект в вероучение, захватившее весь античный мир. Бауэр близко подошел и к пониманию социальных основ первоначального христианства, в котором он справедливо усматривал проявление духовного возмущения «трусливой бедноты».

В более позднее время, на рубеже XIX–XX веков, в буржуазной историографии развиваются два противоположных направления. С одной стороны, продолжает свою деятельность мифологическая школа, получившая дополнительный мощный толчок к развитию от трудов Дж. Фрэзера. Этот английский историк и этнолог, оперируя широким сравнительно-историческим и этнографическим материалом, обосновал важное значение магического обряда, празднеств в честь умирающих и воскресающих божеств растительной природы и ритуального убиения вождя племени для возникновения и формирования любого религиозного культа, в частности, в далекой ретроспективе, и христианства. В то же время мифологическая школа обогатила свои наблюдения за счет достижений историко-критического направления, усвоив от тюбингенцев внимание к ветхозаветному материалу. В этом ключе, то есть с учетом как исходной мифологической идеи, так и фрэзеровской теории магического обряда и выводов библеистики, в XX веке работал целый ряд ученых (Дж. Робертсон, П. Кушу, Э. Дюжарден и др.), хотя не было недостатка и в прямых продолжателях дела первых мифологов, по-прежнему выводивших культ Христа, христианскую мифологию и доктрину из древнейшего почитания огня и астросолярной символики (А. Древе, А. Немоевский, Н. А. Морозов и др.).

С другой стороны, в противовес мифологической школе, в качестве естественной консервативной реакции на крайности радикальной критики и умозрительных построений, развилась собственно историческая школа. Это направление обратило особенное внимание на выяснение реального исторического основания христианства, именно палестинского мессианского движения на рубеже старой и новой эры, используя для этого все, что можно было обнаружить при критическом изучении новозаветной литературной традиции

(Ю. Вельгаузен, А. Гарнак, А. Луази, а позднее также и Эд. Мейер). На первых порах наиболее плодотворной оказалась текстологическая работа над евангельским преданием: новейшим представителям исторической школы не только удалось углубить наше представление о развитии существующего новозаветного предания и, в частности, обосновать бóльшую древность Евангелия Марка (на что указывали уже и тюбингенцы), но и обнаружить за пределами этой традиции оригинальную местную, палестинскую, арамейскую подоснову.

В заключение этого краткого обзора новейшей буржуазной историографии античного христианства хотелось бы подчеркнуть различие научного подхода у представителей двух важнейших направлений — мифологического и исторического. Оно проявляется не только в отношении темы Христа, когда одни делают акцент на обнаружении далеких истоков мифологического образа, а другие на выявлении подлинной исторической личности, но и в самом методе. Представители мифологической школы оперируют преимущественно сравнительно-этнографическим методом, тогда как историческая школа использует более традиционные приемы историко-филологической критики. Первое направление предлагает интересную интерпретацию идей и образов, второе — ценный анализ предания о реальных фактах и личностях. Очевиден вклад той и другой школы в разработку проблемы происхождения христианства, но видна также их общая ограниченность, так как проблема христианства сводится главным образом к теме Христа.

Мощный импульс к развитию исторической науки вообще и к изучению античного христианства в частности дал марксизм. В соответствии с общим духом своего учения марксизм и в истории античного христианства выделил прежде всего проблему естественных исторических закономерностей, объективных исторических предпосылок, обусловивших рождение новой религии. Вместе с тем марксизм подчеркнул значение таких важных аспектов истории раннего христианства, как его идейные истоки, социальная природа и идеология, изменение первоначального национального и социального существа христианства, причины его победы в античном мире. Так, в рецензии на книгу Г. Даумера «Религия нового века» (1850) К. Маркс и Ф. Энгельс выдвинули важное положение о том, что явлению христианства предшествовал крах античного миропорядка и что «христианство было простым выражением этого краха»¹⁶. Далее, в первом томе «Капитала» (1867) имеется указание К. Маркса на соответствие христианского культа абстрактного богочеловека экономической структуре общества товаропроизводителей, где все конкретные продукты труда соотносятся друг с другом в форме товаров и где, стало быть, достигнуто понимание абстрактного критерия этого соотношения — меновой стоимости¹⁷.

Однако особенно важны для нашей темы три статьи Ф. Энгельса, непосредственно посвященные проблемам античного христианства: «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882), «Книга откровения» (1883) и «К истории первоначального христианства» (1894). Здесь Энгельс не только подытоживает достижения буржуазной исторической науки, в первую очередь Тюбингенской школы и Б. Бауэра, но и дает собственный глубокий анализ первоначального христианства — условий его возникновения, национального и социального состава первых христианских общин, их примитивной идеологии и не развитого еще культа мессии — Христа. В этой связи Энгельс подчеркивает значение наиболее раннего из новозаветных сочинений — Откровения Иоанна, которое он считает лучшим источником для суждения о том, чем было христианство в момент его зарождения. Особое внимание уделяет Энгельс вопросу о причинах победы христианства, которые он видит во всеобщем социально-политическом угнетении и порожденной этим тяге к религии утешения.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 211.

¹⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 89.

Идеи классиков марксизма были положены в основу дальнейшего изучения проблем античного христианства, которое начали советские, а затем продолжили и зарубежные марксистские исследователи. Среди наших ученых можно назвать имена А. Б. Рановича, С. И. Ковалева, Я. А. Ленцмана, И. С. Свенцицкой и многих других, а среди зарубежных, ведущих изучение античного христианства с марксистских позиций, достаточно упомянуть имя А. Робертсона, книга которого о происхождении христианства была издана у нас еще в 50-х годах. В трудах историков-марксистов внимание обращено в первую очередь на выделение закономерностей возникновения христианства, на исследование его исторических предпосылок, включая кризис античного гражданского общества, разложение античного язычества и античного рационализма, конкретные идейные истоки, из которых формировалось христианство. При этом достаточное, но не исключительное внимание уделяется также и теме Христа, которая признается важным, но не определяющим моментом в проблеме происхождения христианства. Решение этого вопроса находится в прямой зависимости от имеющегося в распоряжении ученых исторического материала, истолкование которого допускает разные возможности.

Завершая историографическое вступление, мы должны еще раз подчеркнуть необходимость исторического подхода в решении проблемы христианства, необходимость объяснения и преодоления христианства посредством его исторического объяснения, естественно начиная с самого момента его возникновения. Непременность этого условия не уставал подчеркивать Ф. Энгельс. Еще в 1873–1874 годах в «Заметках о Германии» он писал: «С такой религией как христианство нельзя покончить *только* с помощью насмешек и нападок. Она должна быть *преодолена научно*, то есть *объяснена исторически*, а с этой задачей не в состоянии справиться даже естествознание»¹⁸. Позднее, в 1882 году, в первой своей специальной работе, посвященной происхождению христианства, Энгельс подробнее обосновал этот взгляд, противопоставив остроумной, но неглубокой критике вольнодумцев и просветителей научный историзм: «Взгляд на все религии, а вместе с тем и на христианство, как на изобретение обманщиков, — взгляд, господствовавший со времени вольнодумцев средневековья вплоть до просветителей XVIII века включительно, — оказался уже неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории»¹⁹. И далее он продолжает: «С религией, которая подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства. В особенности это относится к христианству...»²⁰

Эти замечательные высказывания воспринимаются как укор, когда подумаешь о достаточно укоренившемся пренебрежении темами истории христианства в нашей лекционной и литературно-публицистической практике. Во всяком случае, они могут служить и оправданием и побуждением к новому внимательному пересмотру истории возникновения христианства.

Глава 2

Исторические предпосылки христианства

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 18, с. 578.

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 306.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 307.

Упадок язычества

Обращаясь к рассмотрению исторических предпосылок христианства, необходимо иметь в виду два аспекта этой проблемы. Во-первых, важно понять, в силу каких причин античный мир перестали удовлетворять традиционные языческие верования, а во-вторых, что именно заставило людей древнего мира, отвернувшись от старых богов, обратиться к поиску новой религии, которой и стало христианство. Первый вопрос подводит нас к теме античного язычества, его разложения и упадка. Чтобы судить об этом с надлежащей полнотой, нужно сначала познакомиться с происхождением и формированием классических религий греков и римлян. В истории этих религий — ключ к пониманию их природы, преходящего исторического характера.

Истоки античных языческих религий уходят в глубокую древность. В пору возникновения на Крите и Балканском полуострове первых государственных образований (так называемая крито-микенская эпоха, III–II тысячелетия до н. э.) происходило первичное формирование тех культов, которые позднее легли в основу религии классической Греции. В частности, на Крите, где цивилизация возникает еще до появления греков, на рубеже III–II тысячелетий до н. э., были сделаны первые шаги в превращении естественно сложившихся примитивных культов, связанных с почитанием сил природы, в социально и политически организованную религиозную систему. Насколько мы можем судить по данным античной литературной и мифологической традиции, а также по тем материалам, которые предоставила археология, особой популярностью у исконного населения Крита, так называемых этеокритян, пользовались два культа, связанные с почитанием плодоносящих сил природы: культ Великой богини матери-земли, тотемным животным которой была змея, и культ бога производящей силы, тотемом которого был бык. По всему Криту открыты каменные жертвенники в форме рогов (так называемые рога посвящения), где, очевидно, и совершалось ритуальное жертвоприношение быка. По мере развития критского общества и формирования государства культ териоморфного, то есть воплощенного в облике зверя, мужского божества смыкается с почитанием царской власти, а сами критские цари начинают возводить свою генеалогию к этому божеству, претендуют на исключительное руководство культом, стараются придать своей власти теократический характер. Резиденция царя — дворец — является одновременно и местом отправления культа. Фрески Кносского дворца, открытого английским археологом А. Эвансом, дают нам представление о священном ритуале, элементами которого были торжественная процессия, игры с быком и, наконец, жертвоприношение. Позднейшая греческая традиция донесла до нас обрывки мифологических представлений критян — о божественном происхождении царя Миноса, рожденного Зевсом и Европою, о брачном союзе Пасифаи, супруги Миноса, с морским быком, посланным Посейдоном, о Минотавре — чудовище, рожденном от этого союза, и Лабиринте — дворце, построенном для этого чудовища искусным мастером Дедалом.

Несколько позже Крита вступили в фазу цивилизации и греки. Возникшие во II тысячелетии до н. э. на юге Балканского полуострова государства ахейских греков испытали сильное воздействие более развитой критской культуры. Частью этого воздействия было усвоение многих элементов критской религии, в частности культа верховного мужского божества и Великой богини матери, которых греки стали почитать соответственно под именами Крона, а позднее Зевса, и Ген, или Реи. Одновременно греки восприняли некоторые из мифологических представлений критян, следы которых позднее обнаружились, например, в преданиях о рождении и смерти Зевса на Крите (здесь его всегда чтили особым образом как умирающего и воскресающего бога живой природы).

Новая волна греческих переселенцев — дорийцев, вторгшихся на юг Балканского полуострова в конце II тысячелетия до н. э., смела дворцы и замки ахейской знати, разрушила ранее созданные государства, однако не уничтожила все следы древней цивилизации. В памяти греков продолжали жить представления и образы, выработанные и

усвоенные в прежние эпохи. А когда с начала VIII века до н. э. началось формирование новых городских и государственных центров и наметился подъем культуры, древние верования были положены в основу новой упорядоченной олимпийской религии. Существенные ее элементы можно обнаружить уже у Гомера (рубеж IX–VIII веков до н. э.). Первый опыт рационалистически построенной мифологии дает Гесиод (в поэме «Происхождение богов», около 700 года до н. э.), а к концу VI века до н. э. культ олимпийских богов и вдохновенная им мифология достигли у греков высокой степени совершенства. Тогда же элементы религиозных воззрений греков стали проникать на Апеннинский полуостров к италикам и, быстро привившись на новой почве, придали местной италийской религии, в частности и религии римлян, недостававшие ей черты антропо- и социоморфного культа, оформленного по типу олимпийского.

Обращаясь к обзору характерных черт античных языческих религий в развитую пору их существования (для Греции это будет время с VIII по IV, а для Рима — с VI по II век до н. э.), мы должны прежде всего констатировать их относительную простоту и формальность. Основой культа служило наивное, прямое обожествление сил природы во всех ее проявлениях. Древние населяли окружающий мир богами и демонами, в каждом необъяснимом явлении видели присутствие особой божественной силы, и сколько наблюдалось этих явлений, столько было и отдельных божеств. Позднейшие христианские теологи с презрением отворачивались от этих политеистических представлений, в которых они не видели ничего, кроме грубого суеверия. «Разве возможно в одном месте настоящего сочинения, — писал Августин в своем трактате «О граде божием», — назвать все имена богов и богинь, перечень которых едва могли римляне уместить в больших томах, распределяя обязанности божеств, специально требующихся для каждого дела. И ведение над полями они не находили возможным поручить какому-нибудь одному божеству, но поля — богине Русине, горные хребты — богу Югатину; над холмами поставили богиню Коллатину, над долинами — Валлонию. Не могли хотя бы найти одной такой Сегеции, чтобы ей раз навсегда поручить посева, но пожелали, чтобы посеянным хлебом, пока он под землей, заведовала богиня Сея; когда он уже на поверхности земли и образует ниву — богиня Сегеция; когда хлеб снят и убран, чтобы сохранялся в безопасности, назначили богиню Тутилину...»²¹.

Помимо характерного политеизма, религиозные представления греков и римлян сохранили сильнейший отпечаток примитивных верований, порожденных в глубочайшей древности страхом человека перед непонятными ему явлениями внешней природы. Отсюда происходят многочисленные фетишистские, тотемистические и анимистические верования, которые можно наблюдать в религии греков и римлян.

Пережитками примитивного фетишизма у греков можно считать культ лабриса — двойного топора (еще в древнейшую крито-микенскую эпоху), поклонение чудесному камню — омфалу в Дельфах, почитание деревянных идолов — ксоанов, якобы упавших с неба. У римлян характерным пережитком фетишистских верований было почитание копья, воплощавшего или символизировавшего бога патрицианской общины Квирина.

Пережитки первобытного тотемизма находили свое выражение в почитании отдельными народами или общинами некоторых священных животных или растений, которые в историческую эпоху выступали в качестве атрибутов богов — покровителей общины, но в древнейших мифологических преданиях сами фигурировали как воплощенные божества. Таковы древнейшие культы змеи и быка, следы почитания которых мы находим еще у древних критян. Позднее, в классический период, орел и бык считались священными животными Зевса, корова — Геры, сова — Афины и т. п. У римлян несомненно тотемистический характер носило почитание волка (волчицы), следы которого обнаруживаются в древнейшем предании о вскармлении основателей Рима — Ромула и Рема

²¹ Цит. по Радциг С. И. Античная мифология. М.-Л., 1939, с. 44.

— волчицей, а также в празднике Луперкалий, справлявшемся в честь «волчьего», или защищавшего от волков, бога Луперка (от *lupus* — волк). Культ растений — исходный момент в развитии представлений о страдающих, умирающих и воскресающих божествах — находит отчетливое выражение в почитании масличного дерева и виноградной лозы, в поклонении божествам, воплощавшим силы растительной природы, — Афине, Дионису (Вакху), Деметре, Адонису, Диане Арицейской.

Анимистические верования особенно ярко проявились в культе предков, в распространенном у греков почитании героев, в поклонении римлян душам мертвых — манам. Замечательным было не только сохранение примитивных верований, но и наивный рационализм «отношений» между верующими и божеством, которые строились по простейшему принципу «do ut des» — «даю, чтобы ты дал». Человек обращался к богу с молитвой и просил его оказать благодеяние, за которое обещал принести в жертву определенное количество голов скота или совершить какое-нибудь другое даяние.

Наконец, важным признаком не только примитивности, но и формальности религиозного акта является решающая роль обрядовой стороны. Не доктрина, не спекулятивный символ веры, а только обряд, правда разработанный до мельчайших подробностей, составлял основу античных религий. От тех, кто совершал религиозный обряд, требовалось знание определенных формульных зачинов при вознесении молитвы, традиционных жестов, умение обращаться с жертвенными животными и жертвенными орудиями, наконец, способность угадывать волю божества по различным традиционным признакам — по полету вещей птиц, по внутренностям закланного животного и т. д. Но все это были элементы примитивного шаманства, квазидоктрины, далекой от подлинного, исполненного глубинного содержания вероучения.

Примитивной природе и характеру античных религий соответствовали простота и прямолинейность их общественного назначения. Жизнь древних греков и римлян определялась принадлежностью человека к гражданской общине. Эта община, генетически восходящая к патриархальному единству первобытной поры, но сохраненная и приспособленная к условиям классового общества, стала основной формой организации граждан, противостоявших массе чужеземцев — рабам и свободным, но не полноправным людям. С господством этой формы, которую греки называли «полис», а римляне — «цивитас», связан расцвет классической цивилизации. Античные религии при ближайшем рассмотрении обнаруживают замечательную социальную заданность, их общественное назначение целиком было обусловлено полисной природой античного гражданского общества.

Примитивность религиозного мышления обусловила политеистический характер античных религий, однако многочисленных своих богов древние наделили человеческими образами и для своих небожителей создали подобие единства, повторявшего черты их собственной земной организации. Еще в древнейшую эпоху группа наиболее почитаемых богов оказалась сведена в своего рода патриархальную общину во главе с патриархом, отцом и царем; у греков это был Зевс, у римлян — Юпитер. С переходом от патриархального, общинно-племенного быта к цивилизации, с образованием замкнутых городских общин на жизнь богов оказалась перенесена и новая система отношений, поскольку каждый полис, претендуя на особенное существование, стремился и среди богов найти своего покровителя, вероятного родоначальника общины. Так развилось почитание богов — покровителей общин, их культы в каждом городе стали наиболее важными, а празднества в их честь приобрели характер государственных торжеств (Панафинеи в честь богини Афины в Афинах, Римские игры в честь Юпитера в Риме).

Общинная направленность одновременно составляла и сильный и слабый аспекты античных религий. С одной стороны, несомненен народный характер этих религий, с другой, поскольку в каждом полисе народная масса была и социально и этнически резко ограничена, можно говорить о фактической аристократичности античных религий. Они обслуживали лишь абсолютное меньшинство населения, именно граждан города, а остальная масса

негражданского населения — не только рабы, но и свободные чужеземцы (метеки в Афинах, перегрины в Риме) — равноправного и заинтересованного участия в официальных культах не принимала.

Наряду с сословной ограниченностью для античных религий была характерна государственная ограниченность. Строго говоря, каждая государственная община почитала своих богов, и даже если в ряде случаев эти боги имели общие имена и аналогичное происхождение, все же по существу это были различные божества, отличавшиеся политической функцией и формой обряда, например культа Афины Паллады в Афинах и Афины Меднодомной в Спарте. Политической раздробленности античных обществ соответствовала, таким образом, и раздробленность религиозная.

Правда, представление об этнической и культурной целостности группы племен или даже всего народа в Древней Греции не утрачивалось, а с ростом экономических и политических связей в классический период даже значительно укрепилось. Однако полного единства греки в классический период так и не достигли, и даже региональные религиозно-политические объединения типа Дельфийской амфикистии никогда не играли существенной роли, во всяком случае по сравнению с собственно политическими союзами. Почитание общинами — членами Дельфийской амфикистии культа Аполлона, а тем более почитание всеми греками культа Зевса Олимпийского (в Элиде) отражали представление об исходной этнической общности, а позднее служили выражением намечавшейся тенденции к воссозданию такой общности в новых исторических условиях. Все же подлинного религиозного единства в античной Греции так и не сложилось. Общегреческая религия была фикцией по сравнению с религиями отдельных полисов, и только в Италии, где римлянам удалось объединить все италийские общины и создать единое римско-италийское государство, религиозная раздробленность была наконец преодолена. Однако к этому времени Италия стала лишь одной из многих стран мировой римской державы, так что вопрос о религиозной разобщенности перерос в еще более крупную проблему.

В связи с только что отмеченной особенностью античных религий — их общинной, государственной заданностью — отметим и другую их характерную черту — отсутствие особого сословия священнослужителей, практическое единство религиозной и политической организаций. И в Греции, и в Риме жреческие обязанности исполнялись, как правило, просто гражданами и должности жрецов замещались точно так же, как остальные гражданские или военные магистратуры. Лишь в отдельных, исключительных случаях существовала традиция замещать должности жрецов лицами, принадлежавшими к определенным знатым родам. Так, в Афинах служителями культа элевсинских богинь Деметры и Керы обычно назначались представители двух знатных родов Кериков и Эвмолпидов, однако и в этом случае назначение исходило от гражданской общины. По существу, античность не знала профессионального жречества, и это обстоятельство, наряду с другой, более общей причиной — преобладанием внешнего формального обрядового момента, обусловило идейную неразвитость, неразработанность античных культов, отсутствие в античных религиях содержательной доктрины, что будет характерно для христианства.

Историческое своеобразие древнегреческой и римской религий классического времени определялось гражданственностью и патриотичностью, сравнительной светскостью, доступностью вероучения и терпимостью культов (классическая древность до известного момента почти не знала гонений за веру). Но эти же черты определили и исторический, преходящий характер этих религий. Отсутствие глубокого религиозного учения не могло быть компенсировано красочной мифологией, а патриархальный и локально-общинный характер классических религий рано или поздно должен был вступить в противоречие с прогрессивными тенденциями общественного развития. Античные языческие религии были возможны только в простом гражданском обществе городов-государств и с кризисом этого общества были обречены на угасание.

Впрочем, внутреннее преодоление классического античного язычества началось еще до того, как кризис охватил гражданское общество. Уже на очень ранней стадии, в архаический

период, греки постепенно изживали примитивные народные верования. Свидетельством этого являются изображение и трактовка богов у Гомера: в стихийный хаос примитивных представлений о божественных силах Гомером привнесён рациональный момент, боги мыслятся им как особенные, но все же человекоподобные существа, их жизнь на Олимпе представлена организованной в некое подобие патриархальной общины. Но самое, может быть, интересное заключается в том, что в отношении к богам эпический поэт временами позволяет себе иронию. Достаточно вспомнить шуточный эпизод о поимке Гефестом своей неверной супруги Афродиты вместе с её возлюбленным Аресом — эпизод, над которым смеялись не только боги Гомера, но и люди — слушатели повествовавшего о нём певца Демодока.

Дальнейшим шагом в этом направлении явилась систематизация религиозно-мифологического материала в поэме Гесиода «Происхождение богов». Здесь можно наблюдать стройное членение богов на поколения, их изощренную генеалогию, а главное, угадывать за божественными началами мира его объективные материальные параметры (Хаос — пространство, Гея — материя, Эрос — движение), что свидетельствует о развитии рационализма, прямом наступлении логоса на миф.

Тенденции преодоления примитивных народных верований, более того, критическое отношение к традиционному культу олимпийских богов заметно усиливаются в Греции к концу архаического периода, в VI веке до н. э. Это было связано, с одной стороны, с общим ростом рационализма, а с другой — с углублением религиозного сознания, что, в свою очередь, в немалой степени определялось успехами идеалистической философии. Пифагор одним из первых разработал мистическое учение о переселении душ (метемпсихоз) и указал на способы, которые ведут к спасению души, к избавлению её от дальнейших вселений в тела и приобщению к бессмертию. В то же время основоположник элейской школы Ксенофан развил идею единого бога, положив, таким образом, теоретическое основание монотеизму. Бог у Ксенофана один, он представляет изначальную основу всех вещей и всем правит силой своего ума, сам пребывая в неподвижности. Исходя из представления о единой божественной сущности, ни в чём не схожей с людьми, Ксенофан подвергает критике народные представления о богах, насмехается над наивным политеизмом и антропоморфизмом древних поэтов. Люди, замечает он, измышляют себе богов по собственному подобию;

Чёрными мыслят богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокиими их же и русыми мыслят фракийцы...

(Здесь и ниже — пер. Ф. Зелинского)

Мало того, поясняет Гесиод,

Если бы руки имели быки, или львы, или кони,
Если б писать, точно люди, умели они что угодно, —
Кони коням бы богов уподобили, образ бычачий
Дали б бессмертным быки; их наружностью каждый сравнил
бы
С тою породой, к какой он и сам на земле сопричислен.

Представив богов себе подобными, люди затем наделяют их собственными качествами, доблестями и пороками, присущими только смертным:

Что среди смертных позорным слывет и клеймится хулою —
То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули:
Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро.

В подобных высказываниях Ксенофана были заключены элементы религиозного скепсиса, хотя, конечно, делать из него вольнодумца было бы неправомерно: насмешки над народной религией продиктованы здесь не атеизмом, а монотеистической установкой философа.

Высказанная однажды идея высшего божества, безликого, безымянного, всемогущего, становится популярной. Позднее она неоднократно встречается в творениях величайших афинских драматургов. Так, у Эсхила в «Агамемноне» хор возглашает, обращаясь к Зевсу:

Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, Зевсом зовись,
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой.
Ты один лишь от напрасной боли
Душу мне освободишь...

(Пер. С. Апта)

Еще отчетливее эта концепция божества выражена в «Троянках» Эврипида — в словах Гекубы:

О ты, всего основа, царь земли,
Кто б ни был ты, непостижимый, — Зевс,
Необходимость или смертных ум, —
Тебя молю, — движеньем неприметным
Ты правильно ведешь судьбу людей...

(Пер. С. Шервинского)

Наряду с преодолением народных верований постепенно развивалась и иная, более глубокая критика религии, исходившая из принципиального положения о существовании мира независимо от богов и направленная, таким образом, к отрицанию богов и религии вообще. Начало этому процессу было положено уже на рубеже VII–VI веков до н. э. ионийской натурфилософией, выдвинувшей положение о материальной основе мира (учение Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена). Несколько позже, на рубеже VI–V веков до н. э., эфесец Гераклит, развивая материалистическое учение, формулирует тезис о самопроизвольном возникновении и развитии космоса (миропорядка), наделенного собственной волей к движению и ничем не обязанного богам: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно (в полную меру) разгорающимся и закономерно (в полную меру) погасающим» (пер. В. С. Соколова). Как и Ксенофан, но с иной исходной позиции, Гераклит подвергал критике традиционные религиозные представления и обряды, насмехался над почитанием статуй (изображений богов и героев), над верой в очищение посредством жертвоприношения, над мифотворчеством эпических поэтов.

Еще дальше, как в развитии материалистического воззрения на мир, так и в скептическом отношении к религии, продвинулись материалисты времени развитой классики (V век до н. э.). Живший в Афинах и близкий к Периклу Анаксагор развил учение о первичных элементах, смешение которых и образует все множество эмпирически постигаемых вещей. Последовательно применяя свою материалистическую доктрину для объяснения всего сущего, Анаксагор учил, что и небесные тела, которые люди отождествляют с богами, суть не что иное, как раскаленные камни, охваченные круговращением эфира. Несколько позже Демокрит, опираясь на труды своего предшественника Левкиппа, разработал учение о невидимых и неделимых материальных частицах — атомах, образующих все чувственно воспринимаемые вещи. Утверждая вечность

времени, беспредельность пространства, материальность первоосновы всего сущего и естественность всех процессов образования и развития, Демокрит практически не оставлял места богам. В их качестве он соглашался признать лишь некие «образы», возникающие в воздухе из вихря круглых огненных атомов. Эти образы подобны человеку: одни из них исполнены благотворного начала, а другие — злотворного; они могут являться людям и предсказывать им будущее. Однако и эти образы, при всей их величине и прочности, подвержены разрушению, и, стало быть, даже они не могут претендовать на действительно божественную природу. Что же касается богов традиционной народной религии, то все они — порождение страха и суеверия. «Некоторые полагают, — писал позднее Секст Эмпирик (II век н. э.), — что мы пришли к представлению о богах, исходя из непонятных явлений, происходящих в мире; такого мнения придерживается, кажется, и Демокрит. Ибо, говорит он, первобытные люди, наблюдая небесные явления, как, например, громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас, думая, что причиной этому боги» (пер. С. Я. Лурье).

Одновременно с этими представителями материалистической натурфилософии с критикой религиозных воззрений выступили и учителя практической мудрости, первые профессиональные социологи — софисты. Например, Протагор заявлял: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса, и краткость человеческой жизни» (пер. А. О. Маковельского). Этот скепсис уже был равнозначен отрицанию. Но еще более категорично выступил с позиции отрицания младший современник Протагора — Продик, за что и был причислен к разряду безбожников. Продик выдвинул оригинальное объяснение происхождению веры в богов: она развилась из почитания людьми полезных для жизни предметов. По свидетельству Секста Эмпирика, Продик говорил: «Солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне — Нил». Вот почему, заключает Секст мысль Продика, «хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу» (пер. А. Ф. Лосева).

Если у Продика, как и у Демокрита, происхождение религиозного культа выводилось из почитания людьми сил внешней природы, то Критием, философом-софистом и политическим деятелем конца V века до н. э., выдвинуто другое, уже чисто социологическое объяснение: религия была изобретена в глубокой древности неким мудрым политиком для того, чтобы страх перед богами удерживал людей от совершения тайных преступлений точно так же, как страх перед законами удерживает их от преступлений явных. Взгляд этот был развит Критием в драме «Сизиф», отрывки из которой цитирует Секст Эмпирик. Тезис Крития об условности и искусственности обычая почитания богов предвосхищал ставшую популярной в эпоху европейского Просвещения, в особенности у французских публицистов, теорию, согласно которой религия была изобретена ловкими обманщиками, чтобы внушить людям страх.

Эти факты красноречиво говорят о развитии уже в классическую эпоху атеистических идей и настроений, по крайней мере в среде просвещенной античной интеллигенции. Полисное государство чувствовало опасность, которую несли подобные взгляды. В Афинах в конце V века до н. э. неоднократно предпринимались попытки обуздать опасное свободомыслие философов. Это нашло отражение в ряде судебных процессов против носителей передовых атеистических воззрений. Одним из первых подвергся официальному обвинению в неверии философ-материалист Анаксагор (еще в 30-х годах V века до н. э.). Несмотря на заступничество влиятельного Перикла, Анаксагор был присужден к штрафу и изгнанию из Афин. В 415 году за выпады против Элевсинских мистерий подвергся обвинению в безбожии поэт и философ Диагор с острова Мелоса. Он был заочно осужден в Афинах, и за его голову назначена денежная награда. Несколько позже за пропаганду скептического отношения к богам был изгнан из Афин софист Протагор. Мало того, афинские власти через глашатая вытребовали сочинения знаменитого софиста у всех, кто их

имел, и публично сожгли эти книги на городской площади.

Однако остановить такими мерами распространение новых воззрений было невозможно. Атеизму, правда, еще не суждено было победить, но и устои полисной религии несколько поколебались. Впрочем, решающий удар по позициям традиционной олимпийской религии был нанесен не философами, а самой жизнью. Начавшийся в Греции в IV, а в Риме во II веке до н. э. кризис полисной системы с естественной необходимостью повлек за собой и преодоление классических античных религий.

Кризис полиса был прежде всего кризисом гражданского общества. Прогрессирующее развитие крупнособственнического, рабовладельческого хозяйства в сочетании с рядом других факторов вело, с одной стороны, к концентрации собственности в руках немногих, а с другой, к разорению и обнищанию масс свободных граждан. Рост социального неравенства вызывал обострение общественных отношений даже в передовых, демократических полисах, где прилагались особенные усилия для поддержания видимого равенства между гражданами. Бьющая в глаза роскошь богачей вызывала зависть и недоброжелательство низов. Растущее раздражение народной массы находило выход в стихийных выступлениях против зажиточной верхушки. Социальная смута приводила к расколу каждой гражданской общины на два враждебных лагеря — бедняков и богачей.

В таких условиях и обнаружилось банкротство полисного государства. Возможности его были весьма ограничены, а между тем граждане предъявляли к нему все более высокие требования. Бедные настаивали на расширении системы общественного вспомоществования, а богатые — на защите своей собственности и жизни от посягательств со стороны этой бедноты, на наведении в стране твердого порядка. Не будучи в состоянии удовлетворить эти требования, а следовательно, и обеспечить единство и согласие граждан, полисное государство утрачивало исторический смысл. Более того, оно становилось помехой на пути дальнейшего экономического и политического развития, все более и более выходявшего за рамки города-государства.

Социальное и политическое банкротство полисных государств повлекло за собой преодоление и полисной идеологии, разочарование в традиционных политических доктринах, падение интереса к традиционным культам. Этому способствовал также общий идеологический прогресс, в особенности заметный в успехах социологической философии (софисты, Сократ и его школа). При этом, однако, в духе времени, содействовавшего росту духовной депрессии и потребности в утешении, развитие критического отношения к традиционной полисной религии сопровождалось не только и даже не столько усилением атеистических настроений, сколько ростом мистицизма, развитием своеобразного богоискательства. Представители полисной элиты, состоятельные, обладающие досугом, открытые воздействию новых идей, обнаруживают особый интерес к самопознанию, к проблемам этики, к раскрытию глубинных связей между человеком и обществом, между человеком и богом. Замечателен в этом отношении пример Сократа, который, опираясь на достижения софистической науки, но вместе с тем и полемизируя с крайним релятивизмом софистов, развил оригинальное учение о добродетели (*arete*) как об истинном знании и умении поступать в соответствии с понятиями о высшей, то есть нравственно оправданной, пользе.

Стремясь к истинному знанию, Сократ придавал большое значение некоему божественному знаменю, или голосу, в котором, очевидно, можно предполагать мистически понятую интуитивную способность к познанию. Но сам философ усматривал в этом возникавшем в глубине его души таинственном голосе, предупреждавшем против того или иного поступка (по другой версии, вообще указывавшем, что надо делать, а что не надо), проявление божественной воли, или божье знамение (*daimonion semeion*, или просто *daimonion*), что свидетельствует о мистическом сближении сферы познания со сферой религии. Поэтому хотя Сократ и не порывал с официальной полисной религией и подчеркнуто исполнял все положенные обряды, его традиционная религиозность — при акценте на внутреннее, духовное постижение божественной истины — носила уже внешний,

формальный характер. Своими заявлениями о демонии Сократ открывал дорогу поиску нового, более утонченного культа высшего разума, смыкавшегося с божественным началом мира.

Очевидным становилось стремление образованной верхушки античного общества не только развить концепцию божества, но и психологизировать саму религию и, таким образом, сомкнуть духовный мир человека с горним миром богов. Аналогичного рода тенденция усиливается и в народной массе. Разумеется, здесь это совершалось на ином интеллектуальном уровне и потому в иных формах. В частности, показательным было повышение интереса к мистическому действию, якобы создававшему возможность для более интимного общения верующих с божеством. Однако, каковы бы ни были различия в новом подходе к религии у проповедников и поклонников идеалистической философии и масс простого народа, общим для всех оказалось стремление дополнить или заменить формальную связь с божеством посредством обряда — более глубоким эмоциональным общением души с богом.

Наряду с этим наметилось преодоление ранее казавшегося столь естественным патриархально-общинного характера религии. Индивидуалистические устремления и интеллектуальные поиски влекли состоятельную, образованную верхушку общества к новому культу учительства, признаки которого можно усмотреть уже в особом почитании Сократа его учениками и последователями. Знаменитый процесс Сократа был вызван именно столкновением этого нового направления с традиционным полисным мышлением, носительницей которого выступала масса средних и мелких собственников. В 399 году Сократ официально был обвинен в непочитании богов, которым поклоняется община, и в развращении юношества. Афинский суд признал философа виновным и приговорил его к смертной казни. Приговор был вынесен большинством голосов простых граждан, которые таким образом подтвердили свою неприязнь к утонченному богоискательству философов. Между тем в самой массе простого народа, в ущерб открытым олимпийским культам, ширилось увлечение таинственными, мистериальными культами таких богов, как Дионис и Деметра, и даже совершенно новых божеств — неолимпийского и вообще неантичного (негреческого) происхождения, какими были, например, фракийско-фригийские Бендида и Сабасий, отождествленные соответственно с Артемидой и Дионисом.

Одновременно с этим внутренним перерождением полисных религий шло наступление на них извне. Экономический прогресс содействовал преодолению полисной автаркии, политические связи способствовали объединению автономных полисов в более или менее крупные федерации, или же этот процесс объединения форсировался державной инициативой более сильного государства (Македония и греки, Рим и италики). Полис все более уступал место территориальному государству, и соответственно безгранично расширялись возможности державной, империалистической политики. Этому политическому космополитизму соответствовал рост космополитизма религиозного. В позднеклассическую и эллинистическую эпохи в Грецию, а затем и в Италию проникают новые культы. В Афинах, помимо упоминавшихся выше Бендида и Сабасия, утверждается почитание ближневосточного божества Адониса, египетских Аммона и Исиды, в Риме — греческого Вакха и малоазийской Кибелы — Великой матери богов. Вместе с иудейской диаспорой распространяется влияние иудейского культа, интерес к которому особенно возрастает на исходе старой эры.

Преодоление общинно-полисной ограниченности не было сугубо внешним процессом. Параллельно с утратой полисами их самодовлеющего, независимого положения шло размывание внутренних социальных перегородок. Ранее замкнутый в себе, этнически и социально ограниченный гражданский коллектив терял свою устойчивость, все более подвергался внешним воздействиям, в особенности в периоды острых потрясений, социально-политических смут, когда правилом становилось пополнение поредевших рядов граждан свободными чужеземцами или даже отпущенными на волю рабами. Все это вызывало изменения и в религиозной сфере. Античные религии утрачивали свой

полисно-патриотический и аристократически-гражданский характер.

При этом надо подчеркнуть, что по мере упадка полисного государства все большее значение в религиозной жизни античных городов приобретали всякого рода частные объединения, религиозные сообщества людей, принадлежавших к одной профессиональной категории и совместно отправлявших культ бога-покровителя (фиасы в Древней Греции, коллегии в Риме). Эти религиозные объединения были открыты для людей разной государственной принадлежности и различного социального положения. Они все больше принимали на себя организационные функции, их существование подрывало устойчивость гражданской общины, во всяком случае монополию этой общины в религиозной жизни города. Открытые для внешних воздействий, восприимчивые к культам нетрадиционных, неолимпийских богов, в особенности к культам мистериального характера, эти сообщества позднее стали едва ли не главным каналом, по которому в античном мире пошло распространение новой религии — христианства.

Существование этих религиозных обществ, с особым, хотя и небольшим, аппаратом управления, создавало предпосылки не только для возникновения новой религиозной организации, но и для зарождения профессиональных священнослужителей. Рано или поздно они должны были взять в свои руки разработку и сохранение тех новых религиозных доктрин, к поискам которых уже обратились представители античной идеалистической философии. Во всяком случае, нельзя отрицать того, что только организационная и идейная профессионализация религии могла создать надлежащие условия для углубления и систематизации вероучения, для выработки содержательной религиозной доктрины.

Из сказанного следует, что причину упадка классических античных религий надо искать именно в кризисе традиционной полисной организации, в разложении и ослаблении автономных городских общин и поглощении их территориальным государством. «Если с гибелью древних государств исчезают и их религии, — писал в свое время К. Маркс, — то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как «истинной религией» древних был культ их собственной «национальности», их «государства». Не гибель древних религий повлекла за собой гибель древних государств, а, наоборот, гибель древних государств повлекла за собой гибель древних религий»²².

Поворот к новой религии

К исходу старой эры крах античных языческих религий стал фактом. Но тогда же обнаружилась особенная тяга древнего общества к новой религии — религии сострадания и утешения, что знаменовало собой настоящий духовный поворот, исполненную глубочайшего мистицизма духовную революцию. Чтобы разобраться в этом повороте, необходимо не только проследить последние фазы угасания древнего язычества, но и рассмотреть особенности социальной ситуации и духовного климата к концу старой эры.

Кризис классических языческих религий был процессом длительным и сложным, проходившим в связи с общим процессом преодоления полиса и полисной идеологии. Вначале на греческом Востоке в эпоху эллинизма была достигнута новая высокая стадия в связи с объединением Греции под эгидой македонских царей и, далее, в связи с формированием эллинистических государств — территориальных монархий, поглотивших города-государства (IV–III века до н. э.). Затем и на римском Западе начался тот же процесс преодоления полисной стадии, который завершился объединением Италии под властью Рима, созданием единого государства (рубеж IV–III веков до н. э.). Несколько позже, в ходе гражданских войн, конституция этого государства окончательно была приведена в соответствие с новым характером единства: Рим из полиса-гегемона превратился в унитарное территориальное государство (II–I века до н. э.). Одновременно произошло

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 99.

поглощение Римским государством прочих политических образований Средиземноморья — Карфагена и его провинций на Западе, Греции и эллинистических государств на Востоке, так что к концу старой эры весь античный мир оказался объединенным в рамках одного большого политического единства — Римской державы.

Понятно, какое большое значение имел этот факт для судеб античных религий. Римское завоевание и окончательная политическая консолидация Средиземноморья подорвали материальную основу патриархальных языческих религий. С утратой городом своих качеств обособленного экономического и политического организма, с растворением городских общин в едином территориальном государстве локальные патриархальные религии становились анахронизмом. Они теряли свою чистоту и свое качество вследствие различных взаимопроникающих влияний, ввиду усилившегося религиозного синкретизма. Однако, утрачивая свое прежнее качество, они не приобретали нового, которое могло бы оправдать их существование в условиях того этнического и социального конгломерата, каким был мир эллинистических государств и каким стала Римская мировая держава.

Разумеется, это обстоятельство — дискредитация классических античных религий — не могло не содействовать развитию атеистических воззрений. Аналогичным образом сказывался прогресс в области естественнонаучных дисциплин, обусловленный потребностями расширявшегося производства и усложнявшейся техники военного дела. Не случайно именно к периоду начального эллинизма относится научная и просветительская деятельность величайшего материалиста древности Эпикура (341–270 гг. до н. э.), а ко времени образования Римской мировой державы — творчество замечательного поэта, посвятившего все свои силы пропаганде материализма, Лукреция (99–55 гг. до н. э.). Эпикур предельно развил материалистическое учение Демокрита. Считая вслед за Демокритом основой всего сущего неделимые материальные частицы — атомы, чьи бесконечные сочетания образуют множество чувственно воспринимаемых вещей, Эпикур высказал оригинальное предположение о различии атомов не только по величине и форме, но и по весу и о возможности — при падении в пустоте — самопроизвольного отклонения атомов от прямолинейного движения. Тем самым была высказана замечательная догадка о внутреннем источнике движения материи, устранявшая необходимость допущения сверхприродного божественного двигателя.

Признавая материальность мира и всех происходящих в нем явлений, Эпикур, таким образом, совершенно устранял богов из жизни природы и общества. Не отрицая полностью существование богов, он помещал их в пространства между мирами, где они пребывают в вечном блаженстве, безучастные ко всему. Но тогда боги лишались возможности проявления своей сущности и оставались чистыми абстракциями. Отстаивая свое учение и полемизируя с традиционными представлениями о богах, Эпикур писал в одном из сочинений (в письме к Менекию): «...верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством... Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы, ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами...» (пер. С. И. Соболевского). Учение Эпикура о богах, замечает крупнейший советский специалист по истории античного материализма М. А. Дынник, «есть не что иное, как наивная гипотеза (в духе позднейшего учения Фейербаха), что религия основывается на абсолютизировании сущности человека»²³.

Два с лишним столетия спустя идеи великого греческого философа были великолепно переложены на латинский язык Лукрецием в грандиозной поэме «О природе вещей». В ряде мест Лукреций касается и религии, а в 5-й книге посвящает целый экскурс тому, как

²³ Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 36.

возникло у людей почитание богов. В соответствии с учением Эпикура он видит эти причины, во-первых, в смутных представлениях первобытных людей о совершенных, могущественных существах, образы которых могли являться им в сновидениях; во-вторых, в невежестве людей, которые, не понимая сути естественных процессов, приписывали их причину божественным творцам; и, наконец, в-третьих, в страхе людей перед грозными и непонятными явлениями — такими, как гром, ураган, землетрясение и т. п. Немалую роль в развитии почитания богов сыграла также, согласно Лукрецию, и недобросовестность жрецов, заинтересованно поддерживавших и закреплявших в сознании людей различные суеверные представления и обычаи с помощью жертвоприношений искать милости всемогущих богов. Изобличая беспочвенность суеверий, протестуя против любых форм религиозного верования, Лукреций противопоставляет миру религиозных представлений — мир разума, а псевдопророкам, которым поклоняется невежественная толпа, — истинно мудрого философа, каким был афинянин Эпикур.

Атеистическая направленность материализма Эпикура и Лукреция получила высокую оценку у основоположников марксизма. «Эпикур... — читаем мы в «Немецкой идеологии», — был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию»²⁴.

Однако материалистические и атеистические идеи эпикурейской философии захватили лишь сравнительно небольшую часть высокообразованной античной интеллигенции. Широкое распространение материалистических идей было ограничено в условиях античного общества слабым развитием опытного естественнонаучного знания, абсолютным преобладанием гуманитарного образования. С другой стороны, само древнее общество, по мере осознания бессилия человека перед катастрофическим характером исторического развития (можно указать на создание Александром Македонским мировой империи и моментальный распад ее после смерти основателя, на возникновение эллинистических государств, достижение ими известного могущества и скорое сокрушение их Римской державой), все более тянулось к совершенно иным идеям, в русле которых людям казалось возможным если и не преодолеть грозное течение событий, то хотя бы обрести — пусть иллюзорное — утешение и поддержку. Достигнуть этого можно было, по всеобщему убеждению, через сближение с божеством, через постижение бога в собственной душе. Поэтому гораздо большим успехом пользовались в эллинистическо-римский период те философские направления, которые, продолжая линию Сократа, особое внимание обращали на проблемы самопознания, нравственного совершенствования, глубинную мистическую связь человека с мировым творческим началом. Среди этих направлений наиболее популярным был стоицизм, представленный в начальный период такими фигурами, как Зенон и Хрисипп (конец IV—III век до н. э.), а в более поздний — Сенекой, Эпиктетом, Марком Аврелием (I—II века н. э.).

Эклектически, в духе времени, объединяя в своей доктрине элементы различных материалистических и идеалистических учений, стоицизм претендовал на роль всеобщей универсальной философии. Стоики признавали материальность мира, однако в самой материи различали низшую субстанцию, являющуюся началом страдающим, или претерпевающим, и высшую, более тонкую материю, представляющую начало творческое, действующее. Творческое начало мыслилось стоиками в виде всепроникающего и всеформирующего огня, который, в свою очередь, тождествен богу. Эта тонкая, всюду разлитая божественная материя придает миру целостное, органическое единство. Каждый человек тоже обладает крупицей такой высшей материи, творческого огня: это — его душа. В мире господствует божественное предопределение, и человек должен научиться жить в

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 127.

согласии с исполненной этого предопределения природой. В мудром созерцании природы, в приобщении к вечному божественному огню, в освобождении души от всего грубого, материального (в идеале — даже от оков брэнного тела) находит человек путь к высшему счастью. В подобных устремлениях все могут быть едины, как един сам мир благодаря всепроникающему божественному началу. В соответствии с этим стоики приходили к проповеди космополитического братства людей, единых, несмотря на видимые этнические или социальные различия, перед лицом создавшего их бога.

Как нельзя лучше отвечая интеллектуальным, нравственным и богоискательским запросам античной интеллигенции, стоицизм действительно стал для этой части общества универсальной формой идеологии. Открытая для людей различного происхождения (среди стоиков были греки и римляне, потомственные аристократы и скромные вольноотпущенники), школа стоиков превратилась в своеобразную космополитическую общину, которая и особенностями своего общежития, и своими религиозно-философскими идеями предвляла появление христианства.

Однако необходимо помнить, что увлечение стоицизмом, как и иными религиозно-философскими доктринами, было характерно для круга образованной античной интеллигенции. Масса народа удовлетворяла свою потребность в вере на иной лад. Поскольку старые полисные культы теряли свою притягательную силу, здесь, в народной массе, да и среди части интеллигенции, росло увлечение всякого рода суевериями, таинствами и, конечно, синкретическими культами, идущими с эллинского Востока, например Кибелы, Адониса и особенно Исиды, — культами, которые своим мистернальным характером сильно импонировали религиозным чувствам и запросам античного общества.

Увлечение стоицизмом, как и культами новых, таинственных и, казалось, всемогущих богов, в особенности обнаружилось на исходе старой и в начале новой эры, и связано это было той глубокой духовной депрессией, которая охватила античный мир в пору завершающего преодоления полисной стадии и создания единой мировой державы — Римской империи.

Дело в том, что переход от полиса к империи, закономерный для античного мира процесс, завел его в политический и социально-экономический тупик, из которого ему уже не суждено было найти выход собственными силами. Переход от полиса к территориальному государству оказался возможным только в форме империи, в форме военной монархии. Только она смогла подавить опасное социальное брожение внутри городов и сплотить массу автономных общин в единое целое, ибо она стояла над традиционными полисными партиями, была свободна от локального полисного патриотизма и опиралась на не связанную с полисом силу — наемную армию. Однако торжество монархии означало политическую реакцию. Так было на эллинском Востоке, но особенно ярко это проявилось в Риме.

Крах аристократической республики и утверждение империи подвели черту под периодом свободного гражданского развития в самом Риме. В гражданских войнах II–I веков до н. э. разгромленными оказались не только традиционные политические группировки полисной элиты, которые были противниками любых перемен, и прежде всего установления режима личной власти, но и стихийные демократические выступления крестьян и рабов. Реакция разгромила демократическое движение братьев Гракхов, ставивших целью остановить катастрофическую пауперизацию крестьян и новым переделом земельной собственности возродить жизнеспособность этого слоя — главной опоры гражданского ополчения и республиканских традиций в Риме (последняя треть II века до н. э.). В это же время были жестоко подавлены массовые выступления рабов, самые грандиозные, какие знал древний мир: два восстания в Сицилии (136–132 и 104–101 гг. до н. э.) и знаменитое восстание Спартака (73–71 гг. до н. э.). Унижение и разочарование в радикальных способах борьбы, испытанные народными низами в результате этих поражений, содействовали повороту широких масс народа к поискам утешения в религии. Вместе с тем ужас, внушенный состоятельным слоям населения этими революционными выступлениями низов, сильнейшим образом способствовал их примирению с утверждавшимся тем временем новым

строем, с властью императоров. Последние, опираясь на прямую поддержку новой наемной армии, а отчасти также и на сочувствие состоятельных верхов гражданского общества, не церемонились в борьбе с оппозицией, откуда бы она ни исходила.

Железный порядок (*ordo*), созданный новым режимом, одинаково придавил и гражданское население Рима, и свободное, но не полноправное население провинций, не говоря уже о низших классах. Античные авторы, оставившие нам описание событий первых двух веков империи (Тацит, Светоний, Иосиф Флавий, Дион Кассий), позволяют представить размах жестоких репрессий, которыми императорская власть отвечала на любые движения протеста. Это — подавление мятежа рабов, поднятого Титом Куртизием на юге Италии в 24 году, и жестокая расправа в 61 году над 400 рабами, принадлежавшими префекту Рима Педаншо Секунду (они были казнены за то, что их господин был убит одним из рабов); подавление оппозиционных выступлений римской знати, и в частности расправа над участниками заговора Гая Кальпурния Пизона в 65 году; подавление национально-освободительных движений в провинциях — восстания Такфарината в Северной Африке в 17–24 годах, Боудикки в Британии в 61 году, двух грандиозных восстаний в Иудее, вошедших в историю под названиями первой и второй Иудейских войн (66–70 и 132–134 гг.).

К политическому гнету добавился социально-экономический кризис, вызванный все тем же грандиозным процессом консолидации античного мира. До сих пор внутренние социальные трудности разрешались в этом мире за счет соседей — более слабых античных государств или варваров. Теперь античные общества были объединены в единое целое, а наступление на варваров стало затруднительным, так как достигаемые фонды были практически исчерпаны. Далее барьером вставали непреодолимые естественные рубежи (пустыня на юге, в Африке, и океан на западе) или же многочисленные и воинственные народы (германцы на севере, сарматы и протославяне на северо-востоке, парфяне на востоке), которые не только с успехом отражали вторжения римских армий, но и сами все чаще переходили в наступление. А между тем в античном мире продолжали действовать те естественные социально-экономические процессы, которые и раньше приводили к трудностям. С одной стороны, продолжалось наступление крупных хозяйств на мелкие, в частности в земледелии; с другой — дальнейшее существование крупного рабовладельческого хозяйства, с исчерпанием возможностей к экстенсивному росту, требовало открыть способы нового, интенсивного развития.

Для периода империи можно констатировать растущую пауперизацию земледельческого населения, обезлюдение центральных культурных областей. Опасность сознавалась всеми (характерно в этой связи заявление римского писателя Плиния Старшего о том, что латифундии погубили и Италию и провинции), и императорская власть пыталась с ней бороться, поощряя крупных заимодавцев вкладывать свои капиталы в земли в Италии, заставляя также и сенаторов помещать в земли треть своего состояния, учреждая алиментарный фонд, то есть систему помощи детям бедняков, время от времени наделяя бедноту землей за счет казны. Но все это были паллиативы, разовые ограниченные меры, неспособные остановить глобальный процесс.

Трудности испытывали и крупные хозяйства. Здесь ситуация грозила застоем и упадком товарного производства. Теоретики и практики рабовладельческого хозяйства (Колумелла, Плиний Младший) пытались решить проблему, стимулируя различными ухищрениями производительность труда рабов, переводя их на пекулий (самостоятельное хозяйство с уплатой оброка) или даже вовсе заменяя свободными арендаторами — колонами. Однако повышение производительности труда рабов было практически невозможно, пока они оставались подневольными людьми, а использование колонов вело к парцелляции и натурализации хозяйства. Действительно, расширение колонатной системы сопровождалось заменой денежной ренты натуральными взносами вследствие неэффективности и упадка мелких хозяйств колонов и квазиколонов, то есть рабов, переведенных на пекулий. Происходивший распад крупных землевладельческих хозяйств и одновременное сокращение

товарных связей не компенсировались подъемом сельскохозяйственного производства, что ставило античное общество — и города в первую очередь — перед весьма трудной перспективой.

Политическая реакция и социально-экономические трудности порождали атмосферу придавленности и безысходности, которая вызывала тягу к религии, стремление найти утешение в вере. Подобное состояние стало характерным для всех слоев античного общества, не исключая и высшие. Рационализм, которым было пропитано мировоззрение состоятельной и образованной верхушки античного общества, бесспорно содействовал разложению древних языческих верований, но он оказался бессильным перед глобальными трудностями, с которыми столкнулся античный мир в начале новой эры. Крах античного рационализма в этих условиях был столь же закономерен, как и крах античного язычества.

Однако исторические трудности ощущались больше всего общественными низами. Именно они в первую очередь страдали от социального и политического гнета и от той безысходности, на которую их обрекло торжество империи. «Где же был выход, — спрашивал Ф. Энгельс, — где было спасение для поработанных, угнетенных и впавших в нищету — выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? И все же найти такой выход было необходимо для того, чтобы все они оказались охваченными одним великим революционным движением. Такой выход нашелся. Но не в этом мире. При тогдашнем положении вещей выход мог быть лишь в области религии»²⁵. Ситуация осложнялась тем, что старые полисные религии все более становились анахронизмом, а поиски новых религиозных форм не приводили до поры до времени к такому варианту, который мог бы удовлетворить всех. Это лишь усиливало состояние духовного разброда и шатания.

Нельзя сказать, что власти не пытались в этих условиях предложить обществу подходящий, с их точки зрения, духовный суррогат. Уже эллинистические цари, а затем и римские императоры прилагали усилия к тому, чтобы скрепить создававшиеся ими обширные политические единства с помощью новой, более подходящей для территориальной монархии религиозной формы. Эти усилия находили выражение в насаждении сверху собственного культа, в попытках объединить пестрое население обширных империй единым почитанием правителя-монарха. Начало такой политике было положено еще Александром Македонским, притязавшим на происхождение от верховных богов Зевса, Аммона, Мардука и требовавшим для себя божественных почестей. Эта практика была продолжена последующими эллинистическими царями, для примера можно указать на культ царей в птолемеевском Египте. Наконец, римские императоры, в особенности в условиях вновь начавшегося социального брожения и распада империи (с рубежа II–III веков), силились упрочить спую власть, спаять воедино и подчинить своей воле разношерстное население при помощи собственного культа, прямого или опосредованного, в форме поклонения непобедимому Солнцу (*Sol invictus*).

Однако именно это обстоятельство — искусственность культа правителей, его очевидная официальная направленность — обусловило конечный крах этих попыток. Культ правителя насаждала сверху придавившая общество власть — стало быть, этот культ должен был восприниматься обществом как нечто чуждое. Необходимую ему религию утешения античное общество могло найти только само, то есть такая религия должна была возникнуть снизу, в самой гуще народной. При этом она должна была отличаться особым новым качеством, пафосом сострадания, человечностью, и соответственно уровню социально-политического и духовного развития античного общества концентрироваться на культе одного, единого, универсального божества. Такая религия и появилась в начале новой эры — это было возникшее среди эллинизированных иудеев христианство. Быстрая или сравнительно быстрая победа этой новой религии над старыми античными культурами

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 483.

объясняется именно тем, что она в высокой степени обладала указанными выше качествами.

Действительно, христианство родилось как религиозное течение протеста. Его главной чертой стала вера в богочеловека — мессию, призванного разделить страдания народа. Сильно развитые эмоционально-мистические и этические начала этого верования как нельзя лучше шли навстречу религиозным поискам интеллигенции и народных масс античных городов. Очищенное от характерных крайностей иудаизма, сплавленное с идеями античной, главным образом стоической, философии и наделенное чертами популярных народных культов, это религиозное течение оказалось лучшим претендентом на роль новой мировой религии. Монотеистический характер христианства как нельзя лучше соответствовал и уровню религиозных запросов, и форме объективной организации общества. Спекулятивное мышление или чувство древних к тому времени вполне прониклось идеей единого божества, да и организация мировой империи, со своей стороны, тоже подводила к этой идее. За два первых века своего существования христианство распространилось по всей Римской империи, а на исходе III столетия, пережив последнюю волну репрессий, заставило античное государство пойти на компромисс и признать себя сначала в качестве дозволимой, а затем и официальной религии. Рождению христианства предшествовал кризис классической полисной организации, окончательное торжество этой религии знаменовало слабость античного государства и предвещало скорую гибель самой классической цивилизации. При всем том религия Христа стала прямым порождением отживающей древней цивилизации. Способность к развитию и скорое торжество этой религии были обусловлены причудливым, но отвечавшим потребностям времени сплавом различных духовных элементов, выработанных классической древностью. Представление об этих элементах является непременным условием постижения сути христианства, а потому нам необходимо ближе познакомиться с идейными истоками этой вновь родившейся религии.

Глава 3

Идейные истоки христианства

Восточные культы и античная философия

Христианство родилось в античном мире, где основными народами были греки и римляне. Их своеобразное историческое сотрудничество составило основу мировой Римской империи. Следовательно, когда мы говорим о тяготении населения античного мира к новой религии, необходимо иметь в виду именно эти два народа, их духовную метаморфозу. В поисках новой веры естественным было обращение древних греков и римлян от своих традиционных верований к тем культам, которые хотя и не были новыми в собственном смысле слова, но для народов античного мира оказались и достаточно новыми, и весьма притягательными. Речь идет о ряде восточных культов, которые привлекали население античного мира своей относительной новизной, а также повышенным мистериальным характером. Люди с особой охотой готовы были искать религиозное утешение в неожиданно открытых мистериях, суливших возможность необычной, живой связи с богами. Вместе с тем важно было и то, что заимствованные с Востока культы нередко обладали целым арсеналом идей, которые давно уже были выработаны древней цивилизацией Востока, а теперь стали необходимы и античному миру. Это и универсальный характер божества, и более или менее определенный монотеизм, и, наконец, в особенности мессианизм, то есть идея божественного спасителя, что должно было особенно импонировать подавляющему большинству населения античного мира к началу новой эры.

Восточные культы оказались, таким образом, естественным источником, откуда должны были черпать идеи и представления творцы новой религии Христа. Другим источником явилась античная философия, обращение к которой для новых богостроителей было тем более естественным, что их выступление было выступлением протеста, а стало

быть, и предлагаемая ими новая вера должна была опираться на доказательство, иметь вид учения, доктрины. Здесь помощь могла оказать именно античная философия, — разумеется, такие ее формы, которые тоже носили до известной степени оппозиционный характер и притом, по природе своей, были близки к религии. Только подвергшись известной философской обработке, новая религиозная идея могла победить классические языческие верования.

Итак, в ряду идейных предпосылок христианства необходимо выделить два русла — восточные мистериальные культы и античную идеалистическую философию. О постепенном распространении в античном мире идущих с Востока верований мы уже говорили выше. Сейчас важно подчеркнуть значение эллинистическо-римского этапа, когда религиозное наступление с Востока приобрело стремительный и массовый характер. Об этом красноречиво говорит пример римской Италии. Сначала, и довольно рано, здесь обнаруживается увлечение греческими и синкретическими эллинистическими культурами. В конце III века до н. э., во время второй войны с Карфагеном, в Рим доставили из Малой Азии фетиш Кибелы — Великой матери богов и построили для этого божества храм на Палатине. В начале следующего столетия народ Италии охватило невероятное увлечение мистериями Вакха (Диониса), которые справлялись столь неумеренно и с такими нарушениями приличий и обычаев, что римский сенат вынужден был даже принять специальное постановление, чтобы положить этому предел (сенатусконсульт 186 года о вакханалиях). В начале новой эры увлечение восточными культурами затронуло уже и столичную публику, самые верхи римского общества. Тацит и Иосиф Флавий свидетельствуют о распространении почитания восточных культов (египетского и иудейского) среди римской аристократии. Эти свидетельства чаще всего связаны со скандалами, разыгрывавшимися на религиозной почве, например обольщение знатной римской дамы Паулины всадником Децием Мундом, явившимся к ней на свидание в храм Исиды, который она посещала, под видом бога Анубиса (*Иосиф Флавий. Иудейские древности, XVIII, 3, 4*), обман другой знатной римлянки Фульвии ловкими проходимцами, сумевшими убедить ее послать пожертвование иерусалимскому храму и присвоившими этот дар (там же, XVIII, 3, 5). Но есть и положительные свидетельства о приверженности представителей аристократического сословия в Риме иудейскому культу, например о связанном с этим благоволении жены Нерона Поппеи Сабины к иудеям (там же, XX, 8,11; 11,1).

Особенно интересно сообщение Тацита о суде над Помпонией Грециной, обвиненной в 57 году в приверженности чужеземному суеверию; в этом свидетельстве некоторые ученые видят подтверждение начавшегося в Риме увлечения христианским культом. «Суд, — рассказывает Тацит, — над обвиняемой в приверженности чужеземному суеверию знатной женщиной Помпонией Грециной, женою того самого Авла Плавтия, который... отпраздновал малый триумф над британцами, было предоставлено свершить мужу; проведя по старинному обычаю в присутствии родственников разбирательство этого дела, грозившего его супруге лишением жизни и доброго имени, он признал ее невиновною. Долгой была жизнь этой Помпонии, и прожила она ее в непрерывной скорби, ибо после умерщвления по проискам Мессалины дочери Друза Юлии Помпония сорок лет не носила других одежд, кроме траурных, и душа ее не знала другого чувства, кроме печали. При владычестве Клавдия это прошло для нее безнаказанно, а впоследствии обернулось славой» (*Тацит. Анналы, XIII, 32, пер. А. С. Бобовича*).

Трудно сказать, насколько обоснованно предположение о том, что Помпония уже была христианкой. Во всяком случае, примечательна отмеченная древними авторами особая приверженность к распространявшимся с Востока мистериальным культурам именно римских женщин. Это неудивительно, ибо во все эпохи для женщин в большей степени было характерно тяготение к религиозному утешению.

Рассмотрим более подробно восточные культы, которые пользовались особым успехом в античном мире на рубеже старой и новой эры. В первую очередь это культ Кибелы, или Великой матери богов, синкретического греко-малоазийского божества,

почитание которого отличалось повышенной эмоциональностью и оргиастичностью. В Кибеле чтили Великую мать всего сущего, грозную повелительницу людей и животных, служение которой не терпело никаких компромиссов. Великолепные описания этого культа оставили римские поэты — Катулл в стихотворении о жреце Кибелы Аттисе и Лукреций в специальном пассаже во второй песне поэмы «О природе вещей». Отрывок из поэмы Лукреция дает возможность представить особенности этого весьма своеобразного культа.

Греции древней ее премудрые пели поэты...
Будто бы парюю львов она правит в своей колеснице,
Этим давая понять, что повисла в воздушном пространстве
Наша земля, что земля опираться на землю не может.
Львов запрягли потому, что и самые дикие дети
Должны пред силой забот материнских покорно склоняться.
Голову ей увенчали венком крепостным, указуя,
Что защищает она города на местах неприступных.
В этом уборе теперь проносят по целому свету,
Ужас вселяя везде, божественной матери образ.
Люди различных племен по старинным священным заветам
«Мать Идэя» ее именуют и толпы фригийцев
В свиту дают ей затем, что из этого края впервые
Злаки расти на земле, по преданию, начали всюду.
Галлы сопутствуют ей, указание этим давая,
Что, оскорбив божество материнское и непочтенье
Выказав к родшим, никто не должен считаться достойным,
Чтобы на свет породить поколения живого потомства.
Бубны тугие гудят в их руках и пустые кимвалы,
Хриплые звуки рогов оглашают окрестности грозно,
Ритмом фригийским сердца возбуждает долбленая флейта;
Свита предносит ножи — необузданной ярости знаки,
Дабы сердца и умы толпы нечестивой повергнуть
В ужас священный и страх перед мощною волей богини.
Лишь колесница ее в городах появилась обширных,
И одаряет она, безмолвная, благами смертных,
Путь перед ней серебром устилает и медной монетой
Щедрой рукою народ, и сыплются розы обильно,
Снежным покровом цветов осеняя богиню и свиту.

(Пер. Ф. А. Петровского)

Большим почитанием пользовался также культ Исиды, синкретического греко-египетского божества, импонировавшего чувствам верующих пафосом сострадания и милосердия. В мифологии Исида являлась не только владычицей всей земли, но страдающей женщиной, потерявшей и разыскивающей брата и мужа своего Осириса, погубленного кознями злого бога Сета. В траурном платье, с младенцем Гором на руках, бродит Исида по свету, разыскивая частицы тела Осириса, разорванного Сетом. Скорбь богини оборачивается мраком и угнетением для всего живого. Но вот богиня находит останки мужа, в священной животворной воде оживляет Осириса, и тот вместе с сыном своим Гором вступает в борьбу против злого Сета и одолевает его. Радость Исиды является теперь на землю общей радостью и расцветом всего живущего.

Образ Исиды, универсального страдающего божества, вдвойне интересен, поскольку он был не просто одним из элементов, предуготовлявших христианскую мифологию, но и более конкретно мог повлиять на формирование христианского образа богородицы. Ценными источниками для суждения о культе Исиды в античном греко-римском мире являются

сочинения писателей времени империи — трактат Плутарха «Об Исиде и Осирисе», роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел». Между прочим, Апулей сам был причастен к культу Исиды, и потому все, что он сообщает по этому предмету в 11-й книге «Метаморфоз», драгоценно для нас как свидетельство первоисточника. Рассказывая, как с помощью Исиды завершаются злоключения героя романа Луция, превращенного в осла, а теперь вернувшего себе человеческий облик, Апулей дает восторженное описание чтимого им самим культа — характера и облика богини Исиды, празднеств в ее честь, сложного ритуала посвящения в ее таинства. Устами своего героя писатель славит Исиду как могущественное универсальное божество, приходящее на помощь всем переживающим несчастье или горе: «О, святейшая, человеческого рода избавительница вечная, смертных постоянная заступница, что являешь себя несчастным в бедах нежной матерью. Ни день, ни ночь одна, ни даже минута краткая не протекает, твоих благодеяний лишённая: на море и на суше ты людям покровительствуешь, в жизненных бурях простираешь десницу спасительную, которой рока нерасторжимую пряжу распускаешь, ярость судьбы смиряешь, зловещее светил течение укрощаешь. Чтут тебя вышние боги, и боги теней подземных поклоняются тебе; ты круг мира вращаешь, зажигаешь солнце, управляешь вселенной, попираешь Тартар. На зов твой откликаются звезды, ты чередования времен источник, радость небожителей, госпожа стихий. Мановением твоим огонь разгорается, тучи сгущаются, всходят посевы, поднимаются всходы. Силы твоей страшатся птицы, в небе летающие, звери, в горах блуждающие, змеи, в земле скрывающиеся, чудовища, по волнам плывущие...» (пер. М. А. Кузмина).

Но самым примечательным был культ иранского божества Митры, с которым римляне, по-видимому, познакомились во времена восточных походов Помпея (60-е годы I века до н. э.). В культе Митры справедливо видят не только одного из главных предшественников, но и прямого соперника христианства, поскольку он обладал во многом теми же притягательными качествами. Почитание Митры строилось на основе своеобразной, глубоко разработанной религиозно-мифологической доктрины, элементами которой были важные для религиозного сознания того времени представления об извечном космическом дуализме — противостоянии сил добра и зла, олицетворенных соответственно богами Ахура-Маздой (эллинизированная форма — Ормузд) и Ангра-Майнью (Ариман); о божественном посреднике в отношениях между богами, но также и между божествами и людьми — боге света и солнца Митре; о загробной жизни и посмертном воздаянии — суде Митры; о конце мира и страшном суде, который будет творить некий спаситель или сам Митра; наконец, о заключительной борьбе между силами добра и зла и конечном торжестве правды.

Притягательной чертой митраизма был хорошо разработанный ритуал мистерий, которые справлялись посвященными (различалось 7 их степеней) в особых святилищах, устроенных обычно в гротах, — митреумах. Такие митреумы обнаружены во многих районах Западной Европы, вплоть до Британских островов. Характерными чертами ритуала были священные омовения, причащение хлебом и вином, осенение себя неким символическим знаком (крестом?), следование семидневной неделе с посвящением каждого дня одному из небесных светил, наконец, празднество в честь Митры около времени зимнего солнцестояния, а именно 25 декабря (*dies natalis Solis invicti* — день рождения непобедимого Солнца). Как видим, здесь много сходства с христианским культом, что ставило в тупик творцов христианской религии, видевших в этом козни дьявола. Характерно в этом отношении признание Тертуллиана: «Если бы кому угодно было спросить, кто возбуждает и внушает ереси, я бы ответил: дьявол, который ставит своим долгом извращать истину и всячески старается в мистериях ложных богов подражать святым обрядам христианской религии. Он также кой-кого погружает в воду и обещает через крещение искупление грехов. Насколько я помню, Митра знаменует чело своих воинов, когда они посвящаются, приносят в жертву хлеб, представляет вид воскресения, предлагает одновременно венец и меч,

запрещает жрецам жениться второй раз, имеет своих девственниц»²⁶.

При всей популярности охарактеризованных восточных культов, при всей несомненности вклада, который они внесли в предуготовление христианства, надо, однако, признать, что они не стали и не могли стать объектами всеобщего и исключительного почитания. Одним не хватало сострадания и милосердия, другие импонировали религиозным чувствам только части населения (культ Исида — скорее женщинам, культ Митры — более мужчинам). Во всех случаях ощущался недостаток ярко выраженной идеи мессии — посланца божьего, призванного страдать вместе с людьми и спасти их ценой собственной жертвы. Эти качества будут свойственны иудейскому мессианизму, который и выйдет победителем в борьбе за господство над умами. Но к рассмотрению этого сюжета мы обратимся несколько позже.

Важным источником идей и представлений, подготовивших рождение христианства, была, как уже говорилось, античная идеалистическая философия. Именно она организовала пестрый материал стихийно развивавшихся религиозных представлений в более или менее стройную систему, привнесла в круг религиозно-эмоциональных чувств необходимое логическое начало, что и явилось одним из главных оснований последующей победы христианства. Хотя весь античный идеализм содействовал подготовке духовной почвы для формирования христианской доктрины, все же среди философских предтеч христианства можно различать и более далекие (Пифагор, Сократ, Платон), и более близкие (кинники, стоики, гностики). Последние были близки христианству и по духу, а именно своей философской эклектичностью, акцентом на нравственную сторону и т. п. Отчасти мы уже касались этих направлений, в особенности стоицизма. Теперь надлежит дать им оценку, выделив прежде всего то, что они внесли в христианство.

Среди этих направлений первым по времени стоит кинизм — философское направление, отделившееся от школы Сократа на рубеже V–IV веков до н. э. Основателем его был ученик Сократа Антисфен, а наиболее ярким и известным представителем Диоген Синопский (вторая половина IV века до н. э.). Сильной стороной киников являлось их нравственное учение, характерными чертами которого были воинствующий культ добродетели, отвержение всяких материальных благ и идеализация естественного состояния. Критикой современного мира, погрязшего в пороках, киники в немалой степени подготовили античное общество к восприятию нравственного учения христианства. Своим подчеркнутым воздержанным образом жизни, тем, что обычно именуют аскезой, киники были непосредственными предшественниками первых христианских общин, и в частности тех, которые тяготели к монашеству.

Еще больший вклад в подготовку христианства внес родившийся столетием спустя стоицизм. Для стоиков также был характерен культ добродетели, они видели мудрость в следовании природе и постижении в ней бога. В обращении человека на этот путь и заключались, по их мнению, цель и сущность философии. Полагая, что люди отличаются друг от друга не происхождением и положением в обществе, а степенью приближения к богу, стоики проповедовали идею космополитического единства людей, приобщенных к философии, равно как и равенство всех от природы постольку, поскольку все от рождения обладают одинаковыми задатками и возможностями приобщения к философии. Для нас сейчас особенно интересен римский политический деятель и философ Луций Анней Сенека (середина I века н. э.). Именно у Сенеки мы находим наиболее яркое и созвучное идеям и представлениям нарождающегося христианства изложение только что перечисленных положений стоицизма.

Римский стоик настаивал на необходимости постижения человеком бога в собственной душе: «Незачем ни простирать руки к небесам, ни просить прислужника в храме, чтобы он допустил нас к самому уху кумира, как будто тот лучше услышит нас: ведь бог близ тебя, с

²⁶ Цит. по кн.: *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства, с. 118.

тобою, в тебе!» (Нравственные письма к Луцилию, 41, 1, пер. С. А. Ошерова).

Подчеркивая драгоценность духовной жизни, смысл которой состоит в постижении глубинных истин, и прежде всего идеи бога, Сенека настаивал на примате духовного начала перед началом материальным: «Ведь все состоит из материи и бога. Бог упорядочивает смешение, и все следует за ним, правителем и вожатым. Могущественнее и выше то, что действует, то есть бог, нежели материя, лишь претерпевающая действие бога. То же место, что в этом мире бог, занимает в человеке душа; что в мире материя, то в нас — тело. Так пусть худшее рабски служит лучшему...» (там же, 65, 23–24).

Ближайшей целью человеческой жизни и деятельности Сенека считал преодоление с помощью философии бранных, материальных рамок существования для всемерного приближения к вечному и идеальному — к божественной истине. «Тело для духа, — заявлял он, — бремя и кара, оно давит его и теснит, держит в оковах, покуда не явится философия и не прикажет ему вольно вздохнуть, созерцая природу, и не отпустит от земного к небесному. В этой отлучке он ускользает из-под стражи и набирается сил в открытом небе» (там же, 65, 16).

Делая акцент на необходимости преодоления материальной природы, сковывающей дух человека, Сенека практически доходит до апофеоза смерти, чем и определяется известная стоическая позиция в отношении жизни и смерти. «Этот медлительный смертный век, — пишет Сенека, — только пролог к лучшей и долгой жизни. Как девять месяцев прячет нас материнская утроба, готовя, однако, жить не в ней, а в другом месте, куда мы выходим, по видимости способные уже и дышать и существовать без прежней оболочки, так за весь срок, что простирается от младенчества до старости, мы зреем для нового рождения. Нас ждет новое появление на свет и новый порядок вещей. А без такого промежутка нам не выдержать неба. Так не страшись, прозревая впереди этот решительный час: он последний не для души, а для тела» (там же, 102, 23–24).

Признавая равные для всех возможности в приобщении к философии и приближении, таким образом, к богу, Сенека выразительно распространял это свое утверждение также и на рабов: «Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если ты вспомнишь, что и над тобой и над ними одинакова власть фортуны» (там же, 47, 1). К этой теме Сенека возвращается не раз, и, хотя утверждения римского философа о том, что все люди практически находятся в одинаковом положении, что рабы в духовном плане ничуть не хуже свободных и что действительно порочным является лишь рабство добровольное, не выходят из круга абстрактно-нравственных заявлений, трудно переоценить значение этой позиции. Она исходила из признания известного равенства всех людей, и этот тезис о равенстве всех перед лицом истины, перед лицом бога, вполне был сродни христианскому тезису о равенстве всех во Христе.

В религиозно-нравственной доктрине Сенеки заключено много такого, что чрезвычайно роднит его с христианством и делает одним из самых непосредственных философских предтеч этого вероучения. Религиозно-философское учение Сенеки сближают с христианством такие черты, как строгий, последовательный монотеизм, с представлением об определяющем значении божьего промысла; установка на нравственно-религиозное назначение философии, посредством которой возможно овладение добродетелью, а вместе с тем и постижение бога; радикальное различие природы материального и духовного, а соответственно, и различие большего и меньшего государства, избранного сообщества мудрецов и праведников и остального общества; наконец, представление о равенстве всех людей от природы, а именно в отношении духовного совершенства и приобщения к божественной истине. Но были, конечно, и существенные различия, не позволяющие совершенно растворять учение римского стоика в христианской доктрине. Так, Сенеке был свойствен своеобразный монизм — убеждение в том, что в мире господствует разумное и доброе начало, тогда как христиане хотя бы отчасти склонялись к дуализму, к признанию извечной борьбы добра и зла. Соответственно, Сенеке свойствен и иной, чем это было у

христиан, взгляд на природу человека: у него нет идеи греховности человека и все злое в традициях античного рационализма рассматривается как результат заблуждения. Равным образом несвойственно Сенеке и смирение в духе, характерном для христианства. Он признавал неограниченные возможности духовного совершенствования человека, неограниченные права распоряжаться всем своим — достоянием, жизнью, включая даже право на самоубийство. Вообще философия Сенеки была еще слишком проникнута античным рационализмом, чтобы стать родоначальницей или ипостасью христианства.

Последним в ряду философских предшественников христианства необходимо назвать гностицизм — идеалистическое направление, ставшее особенно популярным на рубеже старой и новой эры на эллинизированном Востоке, в частности и среди иудейской интеллигенции. Гностицизм более всего известен из полемики Иринея, епископа Лугдунского (Лионского), с более поздними его представителями, уже затронутыми христианством, — такими, как Василид из Антиохии и Валентин из Александрии (соответственно первая и вторая половины II века). В дошедшем до нас сочинении Иринея «Обличение и опровержение учения, ложно именующего себя гносисом» философия гностиков представлена как плагиат из христианства, однако, несомненно, учение это развилось достаточно рано и само успело повлиять на христианство (это доказывается примером Филона Александрийского, о котором речь пойдет ниже).

Важнейшее положение гностицизма сводилось к признанию божественного начала мира и ряда последующих эманаций, включающих в конце концов и наш материальный мир. Этой онтологической концепции вполне соответствовало и мистическое учение гностиков о познании — гносисе, откуда они и получили свое название. Решающее значение здесь придавалось мистическому слиянию с божеством путем аскезы и магии, посредством преодоления материального бытия и приобщения человека к более высоким духовным началам. Гностическое учение импонировало духовным запросам античной интеллигенции: оно предлагало стройную концепцию мира, объединявшую в единую систему бога, разум и материю. Своей мистической концепцией познания оно сулило возможности приобщения человека к глубинным истинам, к тайнам бытия, трактуемым в религиозном ключе. Это был вид утонченного, интеллигентского богоискательства, внесшего известную лепту в формирование христианской доктрины. Однако изошренная метафизика гностицизма делала его доступным лишь для хорошо подготовленного, образованного меньшинства и исключала широкое распространение в качестве универсальной религиозно-философской доктрины, одинаково приемлемой для всех.

Мы рассмотрели два направления, по которым шло предуготовление христианства, — восточные мистернальные культы и античную идеалистическую философию. Различные по своей сути, они использовались в поисках новых религиозных истин различными слоями населения: первое — широкими массами народа, второе — по преимуществу интеллигенцией. Впрочем, стихийно развивалось и взаимодействие этих двух духовных потоков, как это видно на примере Апулея — писателя, не чуждого философии, но вместе с тем страстного почитателя Исиды. Залогом успеха в поисках новой универсальной религиозной доктрины могло быть слияние этих двух направлений в единый поток, что и произошло естественным образом на той почве, которая, казалось, самой судьбой была предназначена для такого синтеза. Речь идет об эллинизированной иудейской Палестине, где синкретическое культурное развитие подготовило слияние восточного религиозного и античного философского моментов и где как раз в это время обнаружилось особенное, по сравнению с другими регионами античного мира, тяготение к новой религии утешения.

Иудейский мессианизм

Чтобы понять, каким образом на почве Древней Иудеи развилось мессианское религиозное движение и почему оно достигло такой силы и яркости выражения, что смогло привлечь к себе тянувшиеся к новой религии народы античного мира, необходимо хотя бы

вкратце познакомиться с историческими судьбами древнего иудейского народа.

Окончательно евреи утвердились в Палестине к концу XIII века до н. э. Длительная борьба с местным народом хананеями и одним из прибрежных «народов моря» — филистимлянами содействовала разрыву еврейских племен с традициями первобытнообщинного строя и формированию у них раннеклассового общества. На рубеже XI–X веков до н. э. в Палестине складывается объединенное царство Израиля и Иуды со столицей в Иерусалиме. Создание этого государства было связано с деятельностью царя Саула, его преемника Давида и сына последнего — Соломона. Однако независимое существование этого единого государства оказалось очень коротким. При незадачливых преемниках Соломона во второй половине X века древнееврейское государство распадается на два небольших самостоятельных царства: на севере — Израиль со столицей в Самарии, а на юге — Иуда со столицей в Иерусалиме. Распад политического единства древнееврейского народа, с одной стороны, и наступление на Палестину соседних крупных государств, с другой, обернулись для иудеев катастрофой. В конце VIII века до н. э. ассирийцы разгромили Израиль — в 722 году ассирийский царь Саргон II разорил Самарию. В начале VI века вавилоняне разгромили Иуду: в 597 году в первый раз, а в 586 году — во второй, когда вавилонский царь Навуходоносор взял и разрушил Иерусалим, причем масса народа была уведена им в плен («вавилонское пленение»).

Разгром персидским царем Киросом Старшим Нововавилонского царства и взятие им в 538 году Вавилона открыли некоторые перспективы для возрождения Иудеи. Евреям разрешили вернуться на родину, был заново отстроен Иерусалим и восстановлена святыня древнееврейского народа — Иерусалимский храм. Однако надежды, если таковые и существовали, на полное политическое и национальное возрождение оказались обмануты: Иудея осталась под властью персов, затем, после разгрома персов Александром Македонским, перешла под власть этого царя, а еще позже стала частью владений одного из эллинистических государств — державы Селевкидов. Правда, в середине II века до н. э. в результате восстания, поднятого братьями Маккавеями, Иудея вновь обрела независимость, но только на короткое время. В 63 году до н. э., после аннексии римлянами селевкидской Сирии, она также попала под власть Рима. На первых порах номинально римляне сохранили правление царей из местной династии. Но в 6 году н. э. Иудея окончательно была превращена в провинцию с римским прокуратором во главе.

Необходимо отметить, что римская провинциальная политика столкнулась здесь с упорным сопротивлением. На притеснения властей, на финансовый гнет, на бесцеремонное отношение римских наместников к иудейским обычаям и святыням местное население отвечало вспышками протеста. Наиболее крупными выступлениями явились два больших восстания, две так называемые Иудейские войны: первая — при императоре Нероне, в 66–70 годах, а вторая — при Адриане, в 132–135 годах н. э. Римские войска жестоко подавили оба восстания. Многие города были разорены дотла (Иерусалим — еще при подавлении первого восстания), множество людей убито или уведено в полон и продано в рабство, огромное число, спасаясь от репрессий римских властей, выселилось за пределы Палестины, пополнив население иудейской диаспоры — давно уже существовавшей зоны рассеяния иудеев по берегам Средиземноморья. По подсчетам новейших ученых, из 3–4 миллионов человек, составлявших в ту пору еврейское население античного мира, на долю Палестины осталось около 700 тысяч.

Эта историческая трагедия древнееврейского народа нашла яркое отражение в крупнейшем памятнике его религиозной мысли — Библии. Впрочем, определение Библии как памятника религиозной мысли отражает лишь наиболее существенную ее черту; на самом деле Библия является литературным сводом, включившим в себя самые разнообразные сочинения, созданные еврейским народом в глубокой древности: мифолого-религиозные предания и трактаты, исторические хроники, религиозно-политические памфлеты, романические повести и т. д. Этот сложный состав находит отчетливое отражение в самом названии: «библия» в переводе с греческого

буквально означает «книги», «сочинения», что точно соответствует обозначениям этого памятника в древнееврейском языке.

Библия складывалась на протяжении длительного времени — почти тысячи лет: с XII (песнь Деборы, вошедшая в книгу Судей) по II век до н. э. (книга Даниила в ее теперешнем виде). Вся масса вошедших в Библию книг обычно подразделяется на три больших раздела: Пятикнижие Моисея (или Тора), Пророки (ранние и поздние) и Писания. История текста также достаточно сложна: еврейский канон окончательно сложился ко II веку н. э., однако еще раньше появился греческий перевод Библии, выполненный, по преданию, в Александрии в III веке до н. э. (так называемый перевод Семидесяти толковников, или Септуагинта). Позднее греческий перевод лег в основу православной Библии, а сделанный с него Иеронимом латинский перевод (на рубеже IV–V веков) был взят на вооружение католической церковью. В новое время, в период реформации, Мартином Лютером с древнееврейского канонического текста был выполнен немецкий перевод Библии, что ускорило ее дальнейший перевод на различные современные национальные языки.

Сложный состав и длительное формирование Библии по-своему отражают различные аспекты исторической жизни древних евреев. В особенности ярко представлены в Библии недолгий период существования древнееврейского царства, созданного Саулом и Давидом, и последующая национальная трагедия, связанная с нашествиями ассирийцев и вавилонян (соответственно в книгах ранних и поздних пророков). Особенно ярко рисует Библия главные религиозные идеи, выработанные древними евреями в первой половине I тысячелетия до н. э., — идею единобожия, монотеизма, и идею мессианизма.

Иудейский монотеизм связан с темой Яхве — первоначально одного из племенных богов древних евреев, а затем, в связи с консолидацией их в единый народ и государство, их главного божества. Исключительное почитание Яхве развилось в особенности в позднейший период, в эпоху страшных потрясений, когда культ этого бога стал воплощать в глазах верующих иудеев то единство, которое оставалось для них возможным лишь в духовной сфере. Еще позже, на рубеже старой и новой эры, в трудах писателя и богослова Филона Александрийского (25 г. до н. э. — 40 г. н. э.) иудейский монотеизм подвергся существенной философской переработке, вылившись в стройное философско-теологическое учение. В системе Филона бог являет собой абсолютное начало мира, далее следует логос, или божественный разум, частицы которого составляют высший мир идей. Последним выступает мир земной, мир людей, который является лишь бледным отражением божественного мира идей. Организованный в стройную систему отчасти в русле идей Платона, а отчасти в духе, близком гностицизму, иудейский монотеизм усилиями Филона Александрийского превратился в законченную религиозную доктрину.

Тема единобожия в иудаизме могла импонировать религиозным представлениям поздней античности. Но в еще большей степени это относится к другой идее, выработанной религиозной мыслью древних евреев, — идее мессианизма. Она не просто соответствовала уровню религиозного сознания, достигнутому античным миром на исходе старой эры, но и прямо отвечала тем религиозным чаяниям, той потребности в религиозном утешении, которые были столь характерны для народов античного мира в тот момент. В различных книгах Библии появляются отдельные элементы, а затем вырисовываются и общие контуры этой ставшей чрезвычайно популярной идеи. Так, в одном из псалмов Давида (авторство царя Давида, конечно, условно, и скорее мы имеем дело с произведением более позднего времени) мы сталкиваемся с образом некоего страдальца, принявшего на себя муки за особенное служение господу: «Боже мой! Боже мой! для чего ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего. Боже мой! я вопию днем, — и ты не внимлешь мне, ночью, — и нет мне успокоения... Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною; говорят устами, кивая головою: «Он уповал на господу, — пусть избавит его; пусть спасет, если он угоден ему»... Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильнул к гортани моей, и ты

свел меня к персти смертной. Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесть все кости мои, а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий» (псалом 21, 2–3, 7–9, 15–19).

Если в этом псалме представлен только один элемент развивающегося представления о мессии, но представлен с потрясающей выразительностью, несомненно оказавшей воздействие на позднейших повествователей о страстях христовых, то в книге пророка Исаяи идея и образ мессии выражены уже с большей, почти исчерпывающей полнотой: «Кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца господня? Ибо он взошел пред ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в нем ни вида, ни величия; и мы видели его, и не было в нем вида, который привлекал бы нас к нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от него лицо свое; он был презираем, и мы ни во что не ставили его. Но он взял на себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что он был поражаем, наказуем и уничтожен богом. Но он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на нем, и ранами его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и господь возложил на него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст своих; как овца, веден был он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так он не отверзал уст своих» (Исайя, 53, 1 слл.).

Если в первом отрывке подчеркнута тема страдания, а во втором — тема искупления грехов людских жертвой и страданиями посланца божьего, то в поздней книге пророка Даниила подчеркивается еще одно качество ожидаемого мессии — его сопричастность миру людей, над которыми ему дано властвовать: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы сын человеческий, дошел до ветхого днями и подведен был к нему. И ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили ему; владычество его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство его не разрушится» (Даниил, 7, 13–14).

Весь этот комплекс представлений и идей, и прежде всего идея помазанника — мессии, призванного разделить страдания народа, своей жертвой искупить его грехи и тем открыть дорогу к спасению, получил особую популярность в период римского господства над Иудеей. Для некоторых оппозиционно настроенных группировок ожидание мессии стало ключевым моментом.

Социальная и религиозная жизнь в Иудее в пору римского господства отличалась пестротой. Нам необходимо хотя бы вкратце ознакомиться с наиболее важными течениями в иудейском обществе, чтобы иметь представление об истоках мессианского движения. В этом плане особенно ценны свидетельства иудейского историка Иосифа Флавия, как очевидца и участника важнейших религиозно-политических событий I века н. э.

Согласно Иосифу Флавию, в римской Иудее было несколько религиозно-социальных группировок. Наверху общественной пирамиды помещались саддукеи — группа знатных семей, возводивших свой род к древнему первосвященнику Цадоку. Это была высшая знать, богатая, образованная и весьма индифферентная в вопросах веры. Гораздо более многочисленной являлась группировка фарисеев (от еврейского «перушим» — «отделившиеся»), комплектовавшаяся из средних имущих слоев, включая интеллигенцию, отличавшаяся благочестием и верностью религиозным традициям. Идеология фарисеев характеризовалась культом разумной человеческой воли, сопряженным с верой в промысл божий, с представлениями о бессмертии души и загробном воздаянии. Фарисеи были — достаточно влиятельны в народе и оказывали воздействие на руководство Иерусалимского храма. Однако их благочестие и верность национальным и религиозным традициям временами оставляли желать лучшего, их оппозиция чужеземному господству не была последовательной. Не случайно слово «фарисей» уже в раннехристианской традиции стало синонимом лицемера.

Для нас особенно интересны другие группировки, которые и были, собственно,

носителями оппозиционных, а временами даже революционных настроений. Это, во-первых, ессеи, или ессены (слово происходит то ли от греческого *hosioi*, то ли от еврейского «хасидим»), составлявшие не просто группировку, но строго организованную религиозную секту, насчитывавшую в первой половине I века до 4 тысяч человек. Сюда входили главным образом представители средних и низших общественных слоев, люди, изверившиеся и удалившиеся от мира буквальным образом в пустыню, где они жили, группируясь небольшими земледельческими общинами вокруг оазисов. Древние авторы — не только Иосиф Флавий, но и Филон и некоторые другие — сообщают интересные подробности жизни этих общин. Иосиф Флавий, сам в молодости прошедший некоторое время в одной из ессейских общин, дает им восторженную характеристику; «Это наилучшие люди, которые всецело отдаются земледельческому труду. Достоин удивления то чувство справедливости у них, которое они помимо всех прочих народов ставят не ниже добродетели и которого не знают ни греки, ни другие народы. Это столь в них развитое чувство укоренилось у них не со вчерашнего дня, а издревле, и в силу его они не препятствуют никому жить со всеми общею, равною жизнью: имущество у них общее, и богач пользуется у них не большим, чем ничего не имеющий бедняк. Такой образ жизни ведут эти люди, и число их превышает четыре тысячи человек. Они не имеют ни жен, ни рабов, полагая, что женщины ведут лишь к несправедливости, а вторые подают повод к недоразумениям. Живя сами по себе, они услуживают друг другу. Для заведования доходами и произведениями почвы они с помощью голосования избирают наиболее достойных лиц из священнического сословия; последние и должны заботиться о доставлении хлеба и прочих съестных припасов» (*Иосиф Флавий. Иудейские древности*, XVIII, 1, 5, пер. Г. Г. Генкеля).

Примечательна общинная основа общежития ессеев: более всего испытав страданий от имущественного и социального неравенства, эти люди в особенности старались осуществить принципы социальной справедливости и равенства. Вместе с тем не следует забывать, что движение ессеев носило столько же социальный, сколько и религиозный характер. Жизнь ессейских общин опиралась на совместный земледельческий труд, но своим главным назначением имела постижение высокой божественной истины и потому обрамлялась строгим религиозным ритуалом. Обязательное ежедневное омовение и также ежедневные молитвы составляли главные элементы этого ритуала. Ессеями разрабатывалась своеобразная религиозная доктрина, которая на свой лад имела в виду утверждение принципа справедливости, «Учение ессеев, — свидетельствует тот же Иосиф Флавий, — требует все предоставлять на волю божию; они признают бессмертие душ и считают стремление к справедливости высшей целью. В храм они доставляют жертвоприношения, но сами они не занимаются жертвоприношениями, признавая другие способы очищения более целесообразными. Поэтому им запрещен доступ в общий храм, и они совершают свое богослужение отдельно» (там же).

Воинственный культ справедливости и обусловленный этим фактический разрыв с официальной иудейской религией, с Иерусалимским храмом и его жречеством, по существу, делали ессеев духовными оппозиционерами. Но они не чурались и действительной оппозиции: в первой Иудейской войне они принимали участие наряду с такими откровенно радикальными группировками, какими были так называемые zeloty (греч., буквальный перевод еврейского «канаим» — «ревнители») и сикарии («убийцы», от латинского *sica* — «кинжал»), Флавий отдает должное мужеству ессеев: «Война с римлянами во всех отношениях проверила силу их духа. Во время этой войны их скручивали, растягивали, жгли, ломали и провели через все орудия пыток для того, чтобы они возвели хулу на законодателя либо отведали запретной пищи. Однако они не согласились ни на то, ни на другое, никогда не заискивали перед притеснителями и не плакали» (*Иудейская война*, II, 8, 10, пер. М. М. Елизаровой).

Возвращаясь к интересующей нас идее мессии, заметим, что носителями ее были не все вообще оппозиционные религиозно-политические группировки, а именно такие, которые были достаточно оппозиционны, чтобы мечтать о новом, лучшем мире, но недостаточно

решительны, чтобы погибнуть в борьбе за этот мир. Такую оппозицию представляла некоторая часть фарисеев и ессеев. У них и обнаружилась та особенная тяга к религиозному сектантству и соответствующему писательству, которые так характерны для времени римского господства в Иудее. Что касается литературного творчества этих сектантов, то оно действительно обширно: число созданных ими ветхозаветных апокрифов, то есть сочинений, написанных в библейской традиции, но не включенных позднее в канон, — таких, например, как книги Маккавеев, Бен-Сиры, Юбилеев и т. д., — доходит до семидесяти, из них до нашего времени сохранилось около тридцати. С этим особенным религиозным движением мы хорошо знакомы теперь благодаря рукописям и другим находкам в районе Мертвого моря.

Случайное открытие в 1945 году пастухом-бедуином Мухаммедом-эд-Дибом в Иудейской пустыне пещеры с глиняными сосудами, в которых были спрятаны древние рукописи, явило нам одну из самых любопытных страниц в культурной истории древнего мира. Открытые тогда первые семь рукописей довольно скоро оказались в поле зрения ученых, а последовавшие публикации Э. Л. Сукеника, М. Барроуза, Дж. Тревера, У. Браунли вызвали всеобщее внимание. Началась большая систематическая работа специалистов-востоковедов. При этом филологи обратили внимание на то, что в Иудейской пустыне, близ западного берега Мертвого моря, подобного рода находки делались давно, еще в позднеантичный и раннесредневековый периоды, о чем свидетельствуют ранний христианский писатель Ориген (III век), митрополит Селевкии Тимофей (рубеж VIII–IX веков), караитский писатель Киркисани (X век) и некоторые другие. Но более всего на первых порах была результативна работа археологов. Вслед за бедуинами они обследовали или заново выявили целый ряд пещер у западного берега Мертвого моря, содержавших тайники с рукописями: в районе Вади-Кумрана и Вади-Мураббаата, монастыря св. Саввы у Хирбет-Мирда, древней крепости Масады и др. Кроме того, были обнаружены следы древних поселений в районе Хирбет-Кумрана, Айн-Фешхи и Айн-эль-Кувейра, которые оказались местожительством некоей религиозной общины, устроенной наподобие есеевской. И рукописи, и остатки поселений датируются примерно одним и тем же временем — со II века до н. э. по I век н. э. Естественно было предположить, что члены Кумранской общины, как стали называть открытый комплекс по имени центрального поселения, и были теми, кто составил, а затем запрятал в ближайших пещерах драгоценные рукописи.

Конкретный обзор находок, сделанных в районе Мертвого моря, необходимо начать с ознакомления с общим составом обнаруженных рукописей. Уже к 1960 году в распоряжении ученых имелось до 40 тысяч фрагментов из 600 книг на восьми языках и диалектах (древнегреческом, древнееврейском, арамейском и др.). Правда, полностью сохранились лишь тексты на двенадцати кожаных и двух медных свитках. По содержанию найденные тексты относятся к самым разнообразным жанрам: это и библейские тексты, сейчас самые ранние из тех, которыми располагает наука, и комментарии к отдельным библейским книгам, и прочие оригинальные произведения, составленные в Кумранской общине, и, наконец, различные деловые документы, среди которых фигурируют, например, подлинные письма руководителя восстания иудеев в 132–135 годах Симона Бар-Кохбы, найденные в одной из пещер Вади-Мураббаата. Все эти письменные материалы представляют огромный интерес и являются ценнейшим источником для изучения духовной и социальной жизни иудейского общества на рубеже старой и новой эры. В сочетании с археологическими материалами, добытыми на местах древних поселений в районе Хирбет-Кумрана, эти тексты дают возможность зримо представить себе жизнь, материальную и духовную деятельность иудейской секты, за которой закрепилось название «Кумранская община».

Эта община была организована и существовала на принципах, весьма схожих с есеевскими: та же строгая проверка и система испытаний для новых членов, тот же строгий распорядок жизни в общине, включая обобществление собственности, общий труд, общие трапезы и молебствия до и после работы, наконец, те же элементы идеологии.

Драгоценные сведения о жизни кумранитов мы находим прежде всего в документе,

который условно именуется Уставом общины. В начале сохранившегося текста прокламируется цель создаваемого праведного союза и перечисляются те главные принципы, на которых он основан: «[Это написано, установлено] для того, чтобы ввести всех добровольно предавшихся творить законы бога в праведный союз для объединения в совете бога и для хождения перед лицом его непорочно [в течение] всех откровений согласно срокам их свидетельств. И [они должны] любить всех сынов света, каждого сообразно его жребию в совете бога, и ненавидеть всех сынов тьмы, каждого по его преступлению сообразно с отмщением бога. И все побужденные его истиной внесут все свое знание, всю свою силу и все свое имущество в общину бога, дабы очистить свое знание правдой законов бога, а силу свою укрепить сообразно совершенству его путей, а все свое имущество [употребить] по его совету» (пер. К. Б. Старковой).

В идеологии кумранитов отчетливо выступают те главные идеи, которые были характерны для религиозного сознания предхристианской поры: дуализм, то есть представление о двойственной природе мира и извечной борьбе сил добра с силами зла, вера в божественное предопределение, крайние эсхатологические настроения и конечно же мессианизм. О главных началах религиозной философии кумранитов можно судить хотя бы по такому отрывку из Устава общины: «От бога всезнающего все сущее и бывшее. Прежде их бытия он направил всякую их мысль, и в своем бытии они выполняют свои дела ради свидетельства о себе, согласно его величавому замыслу, и [те дела] не подлежат изменению. В руке его законы всему, и он их поддерживает во всех их нуждах. Он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы руководиться ими до назначенного им срока. Это духи правды и кривды. В чертоге света — родословие правды, и из источника тьмы — родословие кривды. В руке начальника света власть над всеми сынами праведности, путями света они будут расхаживать. В руке ангела тьмы вся власть над сынами кривды, и путями тьмы они будут расхаживать... Но бог в тайнах своего разума и в своей славной мудрости дал конец бытию кривды и в назначенный срок уничтожит ее навеки. И тогда навсегда выйдет правда мира, ибо она запятналась на путях нечестия при владычестве кривды до срока постановленного суда. Тогда бог прокалит своей правдой все дела мужа и обелит себе из сынов человеческих плоть, принадлежащую ему, — чтобы покончить со всяким духом кривды среди них и чтобы очистить их своим святым духом от всех нечестивых дел...»

Что касается мессианских настроений кумранитов, то они отчетливо выражены в свидетельствах о некоем учителе справедливости, упоминания о котором встречаются в целом ряде кумранских документов. Особенно информативны упоминания в комментарии на книгу пророка Хабаккука (Аввакума), откуда мы узнаем, что учитель справедливости воспринял истину «из уст бога», что «бог поведал ему все тайны слов его пророков-рабов», что те, кто верит в учителя справедливости, будут спасены богом «от дома суда». Упоминается здесь и антипод учителя справедливости — некий нечестивый жрец, который «оставил бога и изменил законам из-за богатства» и вообще «путями мерзости действовал по всей скверне нечистоты». Этот нечестивый жрец повинен был также и в том, что «преследовал учителя справедливости, чтобы поглотить его в гневе своего пыла». Преследовал он и почитателей учителя справедливости, людей бедных, как иногда называли себя кумраниты. Автор комментария убежден в том, что нечестивого жреца постигнет божья кара за все им содеянное: «Бог осудит его на уничтожение за то, что он замыслил истребить бедных» (пер. И. Д. Амузина).

В научной литературе нет недостатка в попытках идентифицировать учителя справедливости и нечестивого жреца с какими-либо соответствующими историческими персонажами. Однако надо признать, что все эти попытки оказались неубедительными. Образы учителя справедливости и его антипода достаточно туманны и абстрактны, и в них надо видеть, скорее, некие типические фигуры, отвлеченные воплощения добра и зла. Неясно даже, пострадал ли уже учитель справедливости, или страдание и гибель его только предполагаются. Надо согласиться с теми исследователями, которые усматривают в

кумранском учителе справедливости одну из ипостасей мессии, одного из предтеч новозаветного Христа.

Оценивая место Кумранской общины в религиозном движении в Иудее на рубеже старой и новой эры, надо еще раз подчеркнуть очевидную близость кумранитов с ессеями, близость, доходящую до тождества (многие поэтому считают Кумранскую общину одним из ответвлений ессейства). Выше мы уже отмечали принципиальное сходство организации и принципов существования общин кумранитов и ессеев, главных элементов их идеологии. Добавим к этому и такую весьма существенную подробность ритуала, как обязательное каждодневное омовение. Сложнее обстоит дело с отношением Кумранской общины к христианству. Здесь также очевидна их большая близость, что подтверждается самоназванием кумранитов — таким же, как у христиан: община, новый завет (или союз), сыны света и т. п. Так или иначе, можно утверждать, что Кумранская община, подобно ессеям, была одной из непосредственных предшественниц христианства.

Глава 4 **Становление христианства**

Новый завет

Рождение христианства запечатлено прежде всего и литературной традиции самих христиан. Их сочинения при всей тенденциозности являются важнейшим источником для суждения о первоначальном христианстве: о родине первых христианских общин, их составе, идеологии и организации. Особенно важна та группа ранних христианских сочинений, которая составила христианский канон, или Новый завет. Так стала называться эта часть Библии в отличие от Ветхого завета, созданного древними евреями, но признанного священным также и христианами. Разумеется, мы располагаем целым рядом других материалов по истории первоначального христианства: это и оставшиеся вне канона раннехристианские сочинения, новозаветные апокрифы, и произведения первых христианских писателей, обладающих отчетливой исторической реальностью, апологетов Юстина и Тертуллиана, богословов Иринея и Климента Александрийского, историков Евсевия Кесарийского и Павла Орозия, и, наконец, произведения античных языческих писателей Иосифа Флавия, Тацита, Плиния Младшего, Светония и др. Однако, за исключением разве что некоторых новозаветных апокрифов, все эти материалы, по существу, носят вторичный характер, поскольку они либо прямо опираются на новозаветную традицию (позднейшая христианская литература), либо так или иначе считаются с христианским преданием, пусть даже устным (языческие писатели). Вот почему главной основой для суждения о первоначальном христианстве остаются сочинения Нового завета.

Название «Новый завет» усвоено христианской традицией очень рано. Непосредственным образом оно могло опираться на евангельскую сцену и слова Христа во время тайной вечери: «И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: Пейте из нее все; ибо сие есть кровь моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Евангелие Матфея, 26, 27–28).

Новый завет — достаточно сложный литературный свод. В него входят 27 сочинений, приписываемых Матфею, Марку, Луке, Иоанну, Иакову, Петру, Иуде, Павлу. Группируются эти сочинения по следующим разделам: 5 книг исторических (4 евангелия — Матфея, Марка, Луки и Иоанна — и Деяния апостолов — того же Луки); 21 книга учительская (7 так называемых соборных, то есть обращенных ко всему христианскому миру, посланий апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды и 14 посланий апостола Павла, адресованных отдельным христианским общинам или лицам); и одна книга пророческая (Апокалипсис, или Откровение Иоанна).

Несколько слов надо сказать о рукописной и литературной традиции Нового завета.

Древнейшие более или менее полные списки на греческом языке — это Синайский и Ватиканский кодексы IV века. Однако сохранились фрагменты более ранних списков, из которых, пожалуй, самый ранний — папирус из коллекции Дж. Райленда (в Манчестере), содержащий отрывок из Евангелия Иоанна, — от первой четверти II века. Что касается формирования новозаветного канона, то оно определяется рядом отчетливых вех: концом II века датируется так называемый канон Муратори из 23 названий (в рукописи VIII века, обнаруженной в Милане в 1740 году итальянским ученым Муратори); далее идут перечни у ранних христианских писателей Ириней, Тертуллиана, Оригена и др.; наконец, на Лаодикийском соборе 363 года был выработан список из 26 новозаветных сочинений (без Откровения Иоанна), а на Карфагенском соборе 419 года — окончательно из 27 сочинений.

Достаточно сложна и пока только предположительно решается проблема хронологии новозаветных сочинений. Наиболее ранним из них является, по-видимому, Откровение Иоанна, которое по достаточно распространенной версии (ее придерживался Ф. Энгельс, а вслед за ним и советская историография христианства) датируется рубежом 68–69 годов. Есть, однако, и другая версия, восходящая к свидетельствам Ириней и Евсевия, согласно которой Откровение Иоанна должно датироваться 90-ми годами I века. Следом по времени идут послания Павла в их нынешней литературной редакции: они могут быть датированы рубежом I–II веков. Несколько позже, в самом начале II века, завершилась редакторская работа над евангелиями и деяниями апостолов. Впрочем, их прототипы возникли гораздо раньше, возможно еще в середине I века. Христианская традиция признает, что канонический текст евангелий лишь восходит к древнему оригиналу, но неадекватен ему. Это находит выражение в принятых в Новом завете заголовках евангелий: по Матфею, по Марку, а не просто — Матфея, Марка и т. д.

Использование новозаветных сочинений в качестве исторического источника представляет большие трудности, поскольку первоначальная историческая информация подверглась в них значительному искажению. Необходимо считаться с длительностью формирования новозаветного предания: первоначальная арамейская основа растворилась в позднейшей греческой литературной обработке, сопровождавшейся целенаправленной идеологической ревизией, чтобы исключить или приглушить первоначальный демократически-революционный дух христианства. К этому надо добавить многочисленные противоречия, которыми отмечено, в частности, евангельское предание, хотя преувеличивать значение этих противоречий, как это нередко делается в популярной атеистической литературе, очевидно, не следует: основная канва повествования и главные идейные мотивы во всех евангелиях в принципе одинаковы. Во всяком случае, нельзя сомневаться в том, что Новый завет содержит ценную информацию. Задача историка состоит в том, чтобы с должной осторожностью, этой информацией воспользоваться.

Первоначальное христианство

Облик первоначальных христианских общин, как это подчеркивал Ф. Энгельс, лучше всего рисуется на основании Откровения Иоанна, но, разумеется, с учетом всей прочей новозаветной традиции, привлечение которой, во всяком случае, необходимо для суждения о возникновении христианства. В самом деле, что можно сказать о месте и времени появления первых христианских общин? Согласно христианской традиции, родиной новой религии была иудейская Палестина, а временем ее рождения — первая половина I века н. э. Правда, радикальное направление в историографии нового времени пыталось оспорить эти положения, Еще Вольтер, а затем Б. Бауэр, равно как и советская историография раннего периода, доказывали, что христианство могло возникнуть только в иудейской диаспоре; с другой стороны, не было недостатка и в попытках отодвинуть рождение христианства на более позднее время, вплоть до II века (в русской историографии — Р. Ю. Виппер). Однако все доводы новейших критиков могут быть оспорены, между тем как последние находки в районе Мертвого моря подтверждают закономерность и поэтапность процесса зарождения

христианства в иудейской Палестине в общем русле оппозиционного религиозного движения. Впрочем, однажды зародившись, эта новая религия в силу своей открытости, в силу решительного разрыва с ритуалом и догмами старых верований, в том числе и иудейских, скоро стала центром притяжения для всех, кто искал утешения в вере. Это и привело к тому, что очень быстро, буквально в рамках одного поколения, христианство перешагнуло рубежи Палестины и разлилось по Переднему Востоку, а затем распространилось на центральные области античного мира.

Возникшая первоначально в иудейской Палестине и ближайшей диаспоре Сирии, Кипра и Малой Азии, новая религия развивалась на первых порах как одна из иудейских сект, отличаясь от остальных лишь большим упором на благочестие и верой в приход мессии. Поэтому христианское движение на этой первой стадии справедливо называют иудеохристианством. Первые христианские общины комплектовались преимущественно из иудеев. Это особенно видно по Откровению Иоанна: христиане здесь — избранные из иудеев, отмеченные печатью божьей. «И видел я, — восклицает Иоанн, — иного ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать бога живого. И воскликнул он громким голосом к четырем ангелам, которым дано вредить земле и морю, говоря: не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов бога нашего. И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен Израилевых» (Откровение Иоанна, 7, 2–4). И далее следует педантичное перечисление по порядку числа этих «запечатленных» из всех двенадцати древнееврейских племен: «Из колена Иудина запечатлено двенадцать тысяч, из колена Рувимова запечатлено двенадцать тысяч» и т. д. Равным образом и в конце Откровения, при описании Нового Иерусалима, выразительно указывается, что это местопребывание царства обетованного предназначено именно для тех избранных иудеев, каковыми являются верующие в Христа: «Он (Новый Иерусалим. — Э. Ф.) имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых» (21, 12).

Примечательно также и то, что христиане в Апокалипсисе являются не просто иудеями, но иудеями по преимуществу. В начале этого произведения Христос, обращаясь к руководителю общины в Смирне, утешает его в борьбе с инакомыслящими иудеями: «Знаю твои дела, и скорбь, и нищету, — впрочем ты богат, — и злословие от тех, которые говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но — сборище сатанинское» (2, 9; ср. также ниже, 3, 9, где с таким же ободрением Христос обращается к руководителю общины в Филадельфии). Но и позже, когда христианские общины все более и более стали пополняться новыми членами из числа язычников — неиудеев, национальное тождество христианства с иудейством еще не подвергалось сомнению. Показательно в этом отношении заявление апостола Павла, родом иудея (его первоначальное имя — Савл) и гонителя христиан, лишь позднее обратившегося в новую веру и переименовавшего себе имя: «Они еврей? и я. Израильяне? и я. Семя Авраамово? и я» (2 Кор., 11, 22).

Что касается социального состава раннехристианских общин, то значительную, если не подавляющую, их часть составляли выходцы из общественных низов. На этот счет имеются прямые указания источников, как христианских (неоднократные упоминания в апостольских посланиях о рабах — членах христианских общин, Павел, Эфес., 6, 5–8; 1 Тим., 6, 1–2), так и античных языческих (Плиний, Цельс и др.). То, что христианство поначалу было движением, питаемым по преимуществу низами и на них ориентированным, косвенно подтверждается характерным прославлением бедности и бедных в новозаветных сочинениях. В этом отношении представляет интерес отрывок из знаменитой нагорной проповеди Христа («нагорной» она, собственно, является у Матфея, 5, 1 слл., между тем как у Луки, которого мы цитируем, Христос говорит «на ровном месте»): «И он, возвед очи свои на учеников своих, говорил: блаженны нищие духом, ибо ваше есть царствие божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь... Напротив горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете.

Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете» (Лука, 6, 20 сл.).

Примечательна также и приводимая в Евангелии Луки притча о богаче и нищем Лазаре: «Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях и желал напитаться крошками, падающими со стола богача; и псы приходя лизали струпья его. Умер нищий и отнесен был ангелами на лоно Авраамово; умер и богач, и похоронили его; и в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его, и возопив сказал: отче Аврааме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучусь в пламени сем. Но Авраам сказал: чадо, вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь...» (16, 19 сл.).

Аналогичным образом и в апостольских посланиях можно встретить высказывания, выражающие подчеркнутое внимание к интересам угнетенных и страждущих. «Посмотрите, братия, — восклицает Павел, — кто вы призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значущее избрал бог, чтобы упразднить значущее...» (1 Кор., 1, 26 сл.).

Таким образом, национальная и социальная характеристика первоначального христианства достаточно однозначна. Необходимо, однако, помнить об исконной потенции христианства к развитию вширь и вглубь, то есть за пределы иудейства, на другие народы античного мира, и за пределы бедноты, на средние и даже высшие слои античного общества, что определялось осознанным обращением творцов новой религии ко всему человечеству. Молено вспомнить в этой связи слова апостола Павла, обращенные к новохристианам из числа галатов: «Ибо все вы сыны божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал., 3, 26–28; ср. Рим., 10, 12).

Хотя названная потенция реализовалась достаточно быстро, она заняла определенный промежуток Бремни, так что первоначальное иудеохристианство может рассматриваться как целостная стадия в развитии христианского движения. Эта стадия отличалась и своеобразной идеологией — в целом христианской, но со своими особенностями. Важнейшим источником для суждения об идеях и представлениях первоначальных христиан служит, как уже указывалось, Откровение Иоанна. Христианство как идейное течение рисуется здесь в самой первой фазе, для которой были характерны опробование идей, непрерывная полемика и неустойчивость в вопросах веры. Первые главы Апокалипсиса, где Иоанн передает слова Христа, обращенные к руководителям семи малоазийских общин, вводят нас в обстановку сильнейшего идейного разброда, в котором трудно отличить истинное христианство от «сборища сатанинского». Тем не менее преувеличивать состояние идеологической неопределенности и разброда в первоначальном христианстве не стоит. Новая религия в силу унаследованного идейного потенциала и благодаря осознанным духовным устремлениям ее творцов с самого начала обладала таким арсеналом воззрений, которые отчетливо складывались в определенную, хотя и не до конца устоявшуюся, систему.

Среди этих представлений, изначально присущих христианству, первой должна быть названа идея мессианизма, унаследованная еще от времен пророческих и теперь воплощенная в идею и образ Иисуса Христа. Автор Апокалипсиса начинает свое пророческое изложение с указания на сокровенную миссию Христа — на его откровение — как на поворотный пункт человеческой истории: «Откровение Иисуса Христа, которое дал ему бог, чтобы показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре. И он показал, послав оное через ангела своего рабу своему Иоанну, который свидетельствовал слово божие и свидетельство Иисуса Христа, и что он видел» (1, 1–2). И далее в Апокалипсисе рисуется суть той радикальной перемены в мире, которая свершается волею бога и старанием его

мессии, его Христа: «Царство мира соделалось царством господина нашего и Христа его» (11, 15); «ныне настало спасение и сила и царство бога нашего и власть Христа его» (12, 10).

Провозглашение скорого наступления царства Христа — центральная тема Апокалипсиса. С этим связано и дальнейшее развитие идеи и образа мессии. В отличие от более ранних мессианских представлений, опиравшихся исключительно на ветхозаветные пророчества, тема мессии — Христа в Апокалипсисе отличается гораздо большей определенностью: христиане не просто ждут прихода божественного избавителя, они знают, что он уже являлся людям и пострадал за них, кровью своей омыв их грехи, они веруют в воскресение Христа и в его новое пришествие, с чем будет связано торжество сил добра над силами зла. Туманнее рисуется сам образ Иисуса Христа, но к этому вопросу мы еще вернемся, в связи с рассмотрением проблемы историчности центральных новозаветных персонажей.

Другая важная идея Апокалипсиса — эсхатологическая, то есть связанная с представлением о скором конце мира, с вторичным пришествием мессии. Развитие этой идеи, использование пророчеств и видений составляют основу Откровения Иоанна. При этом характерны такие повороты мысли и образы фантазии, которые выдают народную ориентацию этого произведения, его глубинную связь с народным фольклором и мифотворчеством. Это и неоднократное подчеркивание, что новое пришествие мессии и коренной переворот не за горами, что «время близко» (1, 3), и убеждение в наступлении тысячелетнего царства христового еще до окончательной схватки сил добра с силами зла — так называемое хилиастическое представление (от греческого *chilioi* — «тысяча»), и яркий сказочный облик Нового Иерусалима, в котором назначено жить праведникам (гл. 21–22). Картина этого идеального города, где люди будут жить светлой, блаженной жизнью, не зная ни горестей, ни страхов, составлена в лучших традициях античной утопической литературы.

Народной ориентации соответствует и бунтарство Откровения Иоанна, его своеобразный демократически-революционный дух, который более всего отличает это произведение раннехристианской литературы от последующих творений «отцов церкви». Бунтарство Апокалипсиса особенно проявляется в национальном плане, сочинение буквально пропитано ненавистью к угнетателям иудеохристиан — римлянам. Последние прямо не называются, но в облике блудницы, восседающей на страшном звере из бездны, — автор называет ее Вавилоном и отождествляет с великим городом, придавившим народы, — без труда угадывается Рим, держава римлян.

Автор Откровения живописует нравственное разложение и падение «великой блудницы» — Вавилона и призывает к отмщению ей за все ее насилия и преступления: «Воздайте ей так, как и она воздала вам, и вдвое воздайте ей по делам ее; в чаше, в которой она готовила вам вино, приготовьте ей вдвое. Сколько славилась она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей» (18, 6–7). Но бунтарские настроения Апокалипсиса не ограничиваются антиримскими призывами — они имеют и более конкретную социально-политическую направленность, что находит выражение в неоднократных выпадах против обогащения и власти земных царей. Для эмоциональной окрашенности этих демократически-революционных настроений характерны особая исступленность, призыв пострадать ради последующего торжества. «Я увидел, — говорит Иоанн в своем мистическом повествовании, — под жертвенником души убиенных за слово божие и за свидетельство, которое они имели. И возопили они громким голосом, говоря: доколе, владыка святой и истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу? И даны были каждому из них одежды белые, и сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число» (6, 9–11).

Отвергая греховный мир, первые христиане активно отрицали языческую обрядность и мораль, что составляет еще один особенный аспект раннехристианской идеологии. Апокалипсис буквально пестрит повторяющимися выпадами против идоложертвования, то есть принесения жертв по античным языческим обрядам, и против любодействования,

против любых форм порока и разврата. Это отрицание не сопровождается пока сколько-нибудь четким и систематическим развитием собственного вероучения. Помимо общих идейных установок, о которых только что шла речь, нет никакой определенной догматики, столь характерной для позднейшего христианства. Нет, в частности, представления о троичности божества, нет таинства причащения плотью и кровью христовой, весьма туманно говорится о крещении.

В целом христианство, отраженное в Откровении Иоанна, отличается неразработанностью чисто религиозной догмы. Зато оно с избытком пропитано откровенными бунтарскими настроениями, которые в дальнейшем будут чужды учению церкви. Это особенное качество первоначального христианства подчеркивал Ф. Энгельс. Завершая характеристику раннехристианских общин по Откровению Иоанна, он писал: «Итак, мы видим, что христианство того времени, еще не осознавшее само себя, как небо от земли отличалось от позднейшей, зафиксированной в догматах мировой религии Никейского собора; оно до неузнаваемости не похоже на последнее. В нем нет ни догматики, ни этики позднейшего христианства; но зато есть ощущение того, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой; есть радость борьбы и уверенность в победе, полностью утраченные современными христианами и существующие в наше время лишь на другом общественном полюсе — у социалистов»²⁷. Равным образом и В. И. Ленин считал возможным отметить «демократически-революционный дух» первоначального христианства, от которого позднейшее христианство начисто отказалось²⁸.

Характеризуя первые христианские общины, необходимо коснуться еще одного вопроса — их организации. Соответственно стихийному характеру возникновения христианского движения его организационные формы на первых порах были достаточно рыхлыми. Единой церковной организации не существовало: в Откровении Иоанна слово «ecclesia» используется для обозначения лишь отдельной общины, и нет никаких следов того, что семь малоазийских общин, которым адресовано Откровение, могли быть связаны какими-либо организационными узлами. Христианское движение поначалу было представлено именно рядом отдельных, не связанных друг с другом и не обладавших правильной организацией общин.

При возникновении эти общины могли использовать такие бытовавшие ранее формы частных религиозных сообществ, как синагоги в иудейской среде, а за пределами иудейства — религиозно-профессиональные объединения типа греческих фиасов или латинских коллегий низших людей (*collegia tenuiorum*). Впрочем, очень скоро христианство переросло эти формы.

Внутренняя жизнь первых христианских общин отличалась демократизмом и равенством. Деяния апостолов упоминают — но именно как нечто изначальное и давно уже пережитое — практику благотворительности и даже имущественного уравнивания в первых общинах: «Все же верующие были вместе и имели все общее: и продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого. И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (2, 44–46; ср. 4, 32, 34–37). Кроме того, в христианские общины наравне со свободными людьми входили также и рабы, о чем есть прямые свидетельства и в новозаветной литературе (Павел, Эфес., 6, 5–8; 1 Тим., 6, 1–2), и в античной языческой (Плиний, Цельс).

Необходимо подчеркнуть, что это равенство провозглашалось и осуществлялось первоначальным христианством прежде всего в духовном плане, как равенство всех верующих перед лицом Христа, в какой-то степени также и в плане организационном,

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 478.

²⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 43.

поскольку в христианские общины допускались люди самого различного происхождения и положения. Однако никогда христианство не пыталось реализовать данный принцип в миру, за пределами общин. Это следовало из его характера и природы, ибо оно всегда было движением религиозным, подменявшим достижение реального переворота мистическим утешением. Таким образом, его революционность была иллюзорной. «Христианство, — писал по этому поводу Ф. Энгельс, — знало только *одно* равенство для всех людей, а именно — равенство первородного греха, что вполне соответствовало его характеру религии рабов и угнетенных. Наряду с этим оно, в лучшем случае, признавало еще равенство избранных, которое подчеркивалось, однако, только в самый начальный период христианства. Следы общности имущества, которые также встречаются на первоначальной стадии новой религии, объясняются скорее сплоченностью людей, подвергавшихся гонениям, чем действительными представлениями о равенстве. Очень скоро установление противоположности между священником и мирянином положило конец и этому зачатку христианского равенства»²⁹.

Завершая характеристику организационного устройства первых христианских общин, подчеркнем его примитивность и неразвитость. В то время не было еще настоящего клира, то есть управляющей верхушки, четко отделенной от паствы. Стихийно развивавшееся движение, разумеется, имело своих руководителей, но они являлись от случая к случаю и еще не обладали ни четким профилем, ни устойчивым названием. В Апокалипсисе руководители отдельных христианских общин именуются ангелами, кроме того, там упоминаются апостолы, пророки, священники, никак далее не определяемые. В посланиях апостола Павла фигурируют апостолы, пророки, учителя, евангелисты и пастыри (1 Кор., 12, 28; Эфес., 4, 11), а в более поздних, так называемых пастырских, посланиях того же Павла появляются дополнительно епископы и диаконы. Судя по всему, ведущими фигурами в христианском движении на первых порах были странствующие проповедники и организаторы, обладавшие особым даром проповеди и потому, как считалось, наделенные божьей благодатью, харисмой. Такой тип проповедника являл собой евангельский Иисус, а более конкретными и несомненными его воплощениями являются апостолы — персонажи Деяний апостольских. Среди этих странствующих проповедников, разумеется, встречались и шарлатаны, что и подчеркивали в первую очередь ранние критики христианства из числа язычников — Цельс и Лукиан, но большинство, несомненно, отличалось искренностью веры, глубоким религиозным фанатизмом. В какой-то степени мы можем судить об этом по облику и судьбе заглавных новозаветных персонажей — Иоанна Крестителя и самого Иисуса Христа.

Творцы христианства

Обращаясь к проблеме исторического существования тех, кого само христианство считало своими создателями, и в первую очередь к проблеме историчности Иисуса Христа, необходимо подчеркнуть, что эта тема, при всей ее важности, является частным сюжетом в общей проблематике первоначального христианства. Один из ведущих советских исследователей христианства Я. А. Ленцман справедливо писал: «Вопрос о том, жил ли в действительности в начале нашего летосчисления казненный в Иерусалиме проповедник Иисус, не следует считать, как это зачастую делается в нашей популярной литературе, основным критерием марксистского или, наоборот, немарксистского подхода к раннему христианству». И ниже он продолжал: «Главной задачей марксистского подхода к проблеме происхождения христианства является исследование реальных, конкретно-исторических причин возникновения новой религии, изучение того, каким изменениям подвергалась христианская идеология в зависимости от социально-экономического развития Римской

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 105.

империи, определение классовых корней различных группировок внутри христианства, наконец, критика социальных принципов христианства...»³⁰

Но, разумеется, вопрос о реальном существовании Иисуса Христа и других персонажей евангельской легенды достаточно интересен и заслуживает специального внимания, тем более что его решение вовсе не безразлично для марксистской концепции происхождения христианства. Надо только принять во внимание условность этого решения, его зависимость от имеющихся источников. Огромное, захлестнувшее весь античный мир духовное движение, каким было христианство, формировалось главным образом стихийным творчеством масс, в котором роль отдельной личности, даже самой выдающейся, была достаточно ограниченной. А в атмосфере страстного ожидания божественного спасителя, мистических поисков, видений и чудес, которым охотно верили, всякое конкретное событие и каждый персонаж этой духовной драмы моментально окутывались покровом легенд, за которыми не всегда возможно различить реальные контуры. Добавим к этому своеобразную одержимость тех, кто закладывал основы христианского предания. Эти люди с готовностью соединяли воедино и реальные факты, и быстро рождавшиеся легенды, и, наконец, собственные видения и домыслы. Сказанного достаточно, чтобы понять, сколь трудно решение интересующего нас вопроса на основе самой христианской традиции, которая, однако, является нашим важнейшим источником. Конечно, мы привлечем и дополнительные свидетельства античных языческих авторов, однако убедимся, как мало они помогают решению проблемы.

Из персонажей, встречающихся в первоначальном христианстве, два безусловно представляют наибольший интерес — это Иоанн Креститель и Иисус Христос. Об Иоанне Крестителе свидетельствуют прежде всего евангелия, а из языческих писателей — Иосиф Флавий. Евангельское предание повествует о том, как еще до Христа с проповедью духовного обращения выступил Иоанн Креститель: он предсказывал скорое пришествие мессии, призывал людей к покаянию и свершению под его началом священного омовения. Среди тех, кто свершил таким образом ритуал омовения, был и Иисус. Критикуя прегрешения людей, Иоанн не щадил даже и сильных мира сего: он порицал за разврат местного правителя Иудеи тетрарха Ирода. Последний, в конце концов, распорядился схватить Иоанна, а позднее казнил его (см., например, Евангелие Матфея, гл. 3 и 14).

Этот евангельский рассказ подтверждается свидетельством Иосифа Флавия, которое для нас тем более ценно, что древнееврейский историк мог опираться на независимую традицию. Флавий подтверждает казнь Иоанна Иродом, причем приводит более широкое основание для преследования тетрархом праведника, а именно опасение по поводу огромного его влияния на народную массу. Особенно интересна даваемая Флавием характеристика проповеди Иоанна. По словам историка, Иоанн «убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к предвечному и собираться для омовения, При таких условиях (учил Иоанн) омовение будет угодно господе богу, так как они будут прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, тем более что души их заранее уже успеют очиститься» (*Иосиф Флавий. Иудейские древности, XVIII, 5, 2*).

Судя по всему, Иоанн был фигурой вполне реальной. В нем можно видеть одного из тех пророков, которые предрекали скорое пришествие мессии. При этом, подобно ессеям и кумранитам, он придавал большое значение ритуальному, благочестивому омовению, отчего за ним закрепилось прозвище «Баптист», то есть «свершающий омовение». Позднее, с развитием христианской символики, оно стало пониматься и переводиться как «Креститель». Проповедь Иоанна могла пользоваться большим успехом у оппозиционно настроенных масс народа, что и заставило Ирода расправиться с этим пророком. Подчеркнем еще раз большую близость Иоанна Крестителя к кумранитам: его деятельность проходила в том же районе

³⁰ Ленцман Я. А. Происхождение христианства, М., 1958, с. 190, 191.

Иудейской пустыни, он так же придавал большое значение ритуальному омовению, в его фигуре угадывается сходство с кумранским учителем справедливости. Подобно ессеям и кумранитам, он был предшественником христианского взрыва, откуда идет и другое его прозвище — «Предтеча».

Гораздо сложнее обстоит дело с центральным персонажем христианской традиции — Иисусом Христом. При этом мы имеем в виду собственно научное решение проблемы, то есть отношение к теме Христа как к возможному историческому факту, а не как к мистической концепции сына божьего. Круг источников, относящихся к этой теме, достаточно обширен и разнообразен. Из них можно выделить две главные группы — новозаветные сочинения и произведения античных языческих писателей. Правомерно начать наш разбор с первой группы свидетельств, поскольку она и в данном случае является основной. Новозаветная традиция как будто рисует нам облик Иисуса Христа в развитии. В самом деле, в Откровении Иоанна облик нового мессии рисуется достаточно абстрактно: автор Откровения исповедует веру в помазанника божьего — Иисуса Христа, он знает, что Христос уже был среди людей, пострадал за них, приняв на себя их грехи, вновь воскрес, и он истово верит в скорый новый приход мессии. Однако в остальном представления его о мессии — Христе туманны и расплывчаты. Христос в Апокалипсисе лишен конкретных черт, практически не обладает земной биографией. Более того, его образ является множественным, дробясь на ряд более или менее сказочных воплощений. Можно насчитать по крайней мере четыре такие главные ипостаси мессии — Христа в Откровении Иоанна. Первой является уподобление мессии Сыну человеческому: «Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и, обратившись, увидел семь золотых светильников, и, посреди семи светильников, подобного Сыну человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом: глава его и волосы белые, как белая волна, как снег; и очи его — как пламень огненный; и ноги его подобны халколивану, как раскаленные в печи; и голос его — как шум вод многих. Он держал в деснице своей семь звезд, и из уст его выходил острый с обеих сторон меч; и лицо его — как солнце, сияющее в силе своей» (1, 12–16).

Образ, как видим, совершенно сказочный, слепленный нехитрыми, традиционными средствами народной фантазии. И тем не менее это образ мессии. Сомнения устраняются последующим описанием: «И когда я увидел его, то пал к ногам его, как мертвый. И он положил на меня десницу свою и сказал мне: не бойся; Я есмь первый и последний. И живой; и был мертв, и се жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (1, 17–18). И как бы в подтверждение этого несколько позже «подобный Сыну человеческому» вновь появляется в Апокалипсисе — на этот раз он является сидящим на светлом облаке, на голове его золотой венец, а в руке — острый серп, которым он свершает мистическую жатву на земле — творит страшный суд (14, 14 слл.).

Это первая, но не единственная ипостась мессии в Откровении Иоанна. Другая, играющая особенную роль в срединной части Апокалипсиса, — «агнец как бы закланный», который также является образом вполне сказочным — он имеет семь рогов и семь очей, каковые суть семь духов божьих, — и который также мыслится воплощенным мессией. «Ибо, — возглашается в Откровении, — ты был заклан, и кровию своею искупил нас богу из всякого колена и языка и народа и племени, и соделал нас Царями и священниками богу нашему; и мы будем царствовать на земле» (5, 6–10).

И наконец, еще два образа, в которых тоже надо видеть воплощения мессии: рожденный женою, облеченною в солнце, «младенец мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (12, 1–5), и «сидящий на белом коне» вождь воинств небесных, грозный воитель и судья, одолевающий силы зла и сковывающий дракона (последний и есть дьявол и сатана) на тысячу лет. Облик этого «сидящего на коне» по-своему замечателен, являя собой причудливое переплетение сказочных и мистических элементов: «Очи у него как пламень огненный, и на голове его много диадем; он имел имя написанное, которое никто не знал, кроме его самого; он был облечен в одежду, обгабренную

кровию. Имя ему: Слово божие. И воинства небесные следовали за ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый. Из уст же его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным; он топчет точило вина ярости и гнева бога вседержителя. На одежде и на бедре его написано имя: Царь царей и Господь господствующих» (19, 11 слл.).

Разумеется, все эти образы суть ипостаси мессии, в их прорисовке без труда обнаруживаются и единая духовная концепция, и повторяющаяся комбинация некоторых излюбленных автором элементов (исходящий из уст обоюдоострый меч, железный жезл, серп, предназначенный для жатвы, и т. п.). Однако примечательна именно вариантность образа мессии, выдающая, по-видимому, раннюю стадию его формирования, когда и самый облик его мыслился достаточно туманно, и возможны были различные его варианты.

Следующий этап представлен посланиями апостола Павла в дошедшей до нас редакции. Здесь встречается целый ряд более конкретных упоминаний о происхождении, жизни и судьбе Иисуса Христа: он потомок Давида, рожденный смертной женщиной, воспитанный первоначально в традициях иудейской религии, пострадавший за грехи людей и умерший мученической смертью в Иерусалиме, однако воскресший на третий день.

Но совершенно разработанными идея и образ христианского мессии предстают только в евангелиях: здесь подробно прослеживается родословие Христа, рассказывается о мистическом зачатии Марии, обрученной с Иосифом, и рождении Иисуса в Вифлееме. Далее в евангелиях повествуется о том, как Иосиф с Марией и младенцем Иисусом, спасаясь от козней иудейского правителя Ирода, бежали в Египет, а позднее вернулись в Палестину и обосновались в Галилее, в Назарете; как Иисус принял крещение от Иоанна и сам обратился к проповеди сначала в Галилее, а затем и в Иерусалиме; как он возбудил своей популярностью в народе подозрение и ненависть иудейских первосвященников; как был схвачен ими, представлен на суд сначала иерусалимского синедриона, а затем римского наместника Понтия Пилата, был признан виновным в неверии и мятеже и предан мучительной казни; как на третий день после этого воскрес, вновь явился своим ученикам и призвал их продолжить его проповедь среди народов.

Рассмотренный таким образом материал новозаветных сочинений, естественно, подсказывает вывод о развитии идеи и образа христианского мессии от абстрактного, общего и туманного представления о спасителе к более конкретному представлению о богочеловеке, наделенном земной биографией. Этот вывод как будто бы вписывается в то общее развитие темы мессии, которое открывается ветхозаветными пророчествами и находит продолжение в облике кумранского учителя справедливости, а завершается евангельским Христом. Если принять во внимание несомненную идейную и даже литературную зависимость евангельского образа мессии от более ранних, ветхозаветных разработок (ср. не только общую тему страдания и жертвы за грехи людские, но и такие конкретные элементы в судьбе мессии, общие в Ветхом и Новом заветах, как распятие на кресте вместе со злодеями, надругательства над распятым, деление палачами его одежд и пр.), то заключение в духе критического направления о неисторичности Христа кажется вполне закономерным.

И все же такой вывод должен рассматриваться не как безусловное заключение, а как всего-навсего вероятная гипотеза, не исключающая оговорок и иных возможностей решения. В самом деле, сделанное выше на основе анализа новозаветной традиции радикальное заключение опирается, в свою очередь, не на факт, а на предположение — на принятую весьма вероятную, но не безусловную схему относительной и абсолютной хронологии новозаветных сочинений. Мы не должны забывать, что прототипы сохранившихся редакций апостольских посланий и евангелий могли быть созданы еще в середине I века, то есть примерно в то же время, каким обычно датируется Апокалипсис, что ставит под сомнение и принятый взгляд на поэтапность возникновения новозаветной литературы, и саму идею развития образа христианского мессии. Но и без того промежутков времени, отделяющий создание Апокалипсиса от завершающих редакций апостольских посланий и евангелий, слишком короток — всего каких-нибудь тридцать или сорок лет, — чтобы допустить без

всяких оговорок столь стремительное развитие темы Христа. Наконец, надо принять во внимание и жанровое своеобразие новозаветных сочинений, которое должно было диктовать различный подход к интерпретации этой темы: в пророческом Откровении Иоанна она, естественно, должна была трактоваться иначе, чем в претендующих на историзм евангелиях.

С другой стороны, появляется и такое соображение: разве постепенная спекулятивная разработка темы мессии обязательно должна исключать существование конкретного исторического персонажа, который мог стать живым воплощением этой темы, носителем идеи и образа мессии? В таком предположении нет ничего невероятного. А так как решить этот вопрос на основании христианской традиции, с ее акцентом на тему богочеловека, не представляется возможным, то остается проверить эту версию на материале, лежащем за пределами Нового завета, то есть на основании свидетельств античных языческих писателей.

В этой группе источников первое и важнейшее место принадлежит сочинениям иудейского историка Иосифа Флавия, творчество которого падает на вторую половину I века н. э., время, прямо совпадавшее с возникновением христианского движения или, во всяком случае, недалеко отстоявшее от него. Флавий дважды свидетельствует об Иисусе Христе. В «Иудейских древностях», рассказывая о ряде бедствий, постигших Иудею в то время, когда в Риме был император Тиберий, а наместником в Иудее — Понтий Пилат (правление последнего датируется приблизительно с 27 по 37 год), Флавий упоминает о казни Христа: «Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил его к кресту. Но те, кто раньше любил его, не прекращали этого и теперь. На третий день он вновь явился им живой, как возвестили о нем и о многих других его чудесах боговдохновенные пророки. И поныне еще существуют так называемые христиане, именующие себя таким образом по его имени» (XVIII, 3, 3, пер. Г. Г. Генкеля). Второй раз об Иисусе Христе упоминается Флавием в тех же «Иудейских древностях» в связи с рассказом о событиях времен Нерона. Характеризуя самоуправство и жестокость одного из иерусалимских первосвященников Анана Младшего, историк упоминает и о таком факте: «Он (Анан. — Э. Ф.) собрал синедрион и представил ему Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как нескольких других лиц, обвинил их в нарушении законов и приговорил к побитию камнями» (XX, 9, 1).

Первый отрывок — самое знаменитое место в античной языческой традиции о Христе. Он вызвал огромную полемику в научной литературе нового времени. Критическое направление, отвергавшее историческое существование Иисуса Христа, объявило этот отрывок (как, впрочем, и другие свидетельства о Христе у ранних античных писателей) неподлинным, видя в нем позднейшую вставку какого-либо христианского переписчика или редактора. И действительно, при ближайшем рассмотрении в рассказе Флавия бросаются в глаза такие детали, которые странно выглядят у писателя, бывшего правоверным иудеем, и потому возбуждают сомнения в подлинности свидетельства. Это касается оговорки о том, что Иисуса едва ли можно было считать человеком, утверждения, что он именно и был мессией — Христом, а более всего — заявления о его воскресении после смерти.

В противоположность этому второй отрывок, где упоминается об Иакове, брате Иисуса Христа, не вызывает никаких подозрений, и это заставляет с осторожностью отнестись к решению вопроса о подлинности первого. Быть может, правильнее было бы, не отрицая подлинности свидетельства в целом, признать здесь наличие некоторой последующей христианской обработки, которая и придала рассказу Флавия флёр благочестия в христианском духе. Но даже если, как мы сейчас допустили, оба свидетельства Флавия об Иисусе Христе в целом являются подлинными, то это еще не значит, что они обладают силой первоисточника. В любом случае нельзя исключить возможности того, что Флавий опирался на уже существующую христианскую традицию. Как человек любознательный, живо интересовавшийся современным религиозным движением в Иудее, как вдумчивый историк и писатель, внимательно изучавший все доступные ему материалы, он не мог пройти мимо

христианских свидетельств о творцах их веры, в чем бы эти свидетельства ни заключались — в письменных ли сочинениях или устном предании.

Последнее соображение тем более должно учитываться, если рассматривать сочинения живших и творивших несколько позже римских (латинских) писателей — Плиния Младшего, Тацита и Светония. Впрочем, из названных авторов прямо и определенно свидетельствует об Иисусе Христе только один Тацит. В «Анналах» он рассказывает о том, как император Нерон в 64 году пытался свалить вину за вспыхнувший в Риме страшный пожар на приверженцев нового религиозного движения — христианства. В римском народе ходил слух, что город был подожжен по прямому приказу сумасбродного императора, который будто бы хотел насладиться невиданным зрелищем. «Поэтому, — продолжает Тацит, — чтобы уничтожить этот слух, Нерон подставил виновных и применил самые изысканные наказания к ненавистным за их мерзости людям, которых чернь называла христианами, Виновник этого по имени Христос был в правление Тиберия казнен прокуратором Понтием Пилатом, и подавленное на время пагубное суеверие вырвалось снова наружу и распространилось не только по Иудее, где это зло получило начало, но и по Риму, куда стекаются со всех сторон и где широко прилагаются к делу все гнусности и бесстыдства. Таким образом были сначала схвачены те, которые себя признавали [христианами], затем, по их указанию, огромное множество других, и они были уличены не столько в преступлении, касающемся пожара, сколько в ненависти к человеческому роду» (Тацит. *Анналы*, XV, 44, пер. В. И. Модестова). И далее с подробностями рассказывается, каким страшным казням и издевательствам были подвергнуты ни в чем не повинные люди.

Хотя критическое направление поставило под сомнение подлинность и этого античного свидетельства о Христе, общее содержание и характер изложения в рассказе Тацита таковы, что они едва ли могут доставить для этого надлежащий повод. Неприязненное отношение автора к христианам вполне соответствует общей неприязни и презрению, с которыми римский историк относился к восточным верованиям, а о преследовании христиан при Нероне говорят и другие источники, что подтверждает сообщение «Анналов». Тем не менее свидетельство Тацита, так же как и свидетельства Иосифа Флавия, не имеет решающего значения, поскольку оно в еще большей степени, чем данные иудейского историка, может восходить к уже сложившейся христианской традиции. Что же касается Плиния Младшего и Светония, то их сообщения имеют к теме Христа лишь косвенное отношение. В дошедшей до нас переписке Плиния с императором Траяном (время, когда Плиний был наместником римской провинции Вифиния-Понт, между 111 и 117 годами) упоминается о сильном христианском движении в Малой Азии и о преследовании Плинием христиан по подозрению в нелояльном отношении к официальным языческим культам, равно как и к культу императора. Однако о Христе говорится глухо, просто как о божестве, которому поклоняются христиане (*Плиний. Письма*, X, 96–97). Светоний в своем произведении «Жизнеописания двенадцати Цезарей» сообщает некоторые данные, относящиеся к истории раннего христианства: об изгнании Клавдием из Рима иудеев, волновавшихся по подстрекательству некоего Хреста (Клавдий, 25, 4), о гонениях на христиан при Нероне (Нерон, 16, 2), но о Христе не говорит ничего.

Таким образом, надежды извлечь из нехристианских, языческих источников необходимые критерии для решения интересующей нас проблемы не оправдываются. Приходится признать, что однозначное решение проблемы историчности Иисуса Христа при настоящем состоянии источников невозможно. Очевидно, мы должны считаться с наличием по крайней мере двух возможностей в решении этой проблемы. С одной стороны, вполне обоснованно рассматривать Иисуса Христа как исторически развившийся образ мессии, сформировавшийся в русле древних мифологических представлений (культ богов умирающей и воскресающей природы, одним из которых мог быть древний палестинский бог Иешуа) и магических действий (ритуальное принесение в жертву за народ вождя племени), но более всего на основе ветхозаветных пророчеств о помазаннике божьем — мессии. С другой стороны, Иисус Христос мог быть реальной исторической личностью,

проповедником и учителем, уверовавшим в свое призвание мессии. Своей трагической судьбой, поскольку она имела огромный резонанс в иудейском мире, а позднее и за его пределами, такой проповедник мог как бы воплотить в реальность вековую религиозную мечту и таким образом способствовать завершению всей мессианской темы. В таком предположении нет ничего невероятного, и мы даже склонны допустить такую возможность, но подтвердить ее надежными историческими данными невозможно. С неразрешенностью (или неразрешимостью) проблемы Христа должен считаться всякий, кто стремится к трезвому и непредвзятому историческому познанию.

Завершая рассмотрение темы новозаветных персонажей — основателей новой, христианской религии, мы можем отметить наличие как бы трех поколений этих творцов соответственно трем стадиям развивавшегося религиозного движения. Первую стадию — протохристианство — представляет Иоанн Креститель, фигура вполне историческая, близкая к ессеям и кумранитам, непосредственно предвещающая появление христианства. Вторая стадия — первоначальное христианство, или иудеохристианство, — связана прежде всего с фигурой Иисуса Христа, воплотившей в себе, независимо от степени своей реальности, тип основоположника, проповедника и учителя, сплотившего вокруг себя круг избранных учеников. Третья стадия приходится на тот момент, когда христианское движение пошло вширь, стало распространяться за пределы Палестины и иудейства, стало из иудейской секты превращаться в новую религию античного мира. Эта стадия связана с деятельностью тех, кто искренне считал себя учениками сына божьего, им самим наставленными на путь истины, за кем в христианской традиции закрепилось название апостолов. Среди них, по преданию, размахом своей миссионерской деятельности в особенности выделялись Петр и Павел. Согласно Деяниям апостолов, Петр пропагандировал новую веру главным образом среди иудеев, хотя не отказывался от общения и с язычниками-неиудеями. Павел же решительно обратился с проповедью нового учения именно к этим последним. Он был создателем влиятельной в дальнейшем общины христиан в Антиохии (в Сирии), члены которой первыми стали называться христианами (Деяния, 11, 26). Петра же христианская традиция считает первым официальным главой — епископом христианской общины в Риме. В историчности этих древнейших миссионеров христианства сомневаться, по-видимому, не приходится; в особенности это относится к Павлу, которого предание не относит к числу первых, непосредственных учеников Христа. Иудей, родом из малоазийского Тарса, он первоначально принадлежал к числу гонителей христиан и лишь позднее сам обратился в христианство, сменив вместе с этим обращением природное имя Савл на новое — Павел.

Исторические судьбы античного христианства

Зародившись в Палестине в качестве одной из иудейских религиозных сект, христианство очень скоро вышло за рамки первоначального русла и к исходу III века захватило всю Римскую империю. При этом новая вера распространялась как вширь, за пределы иудейства, так и вглубь, на различные слои античного общества, включая самые верхи. Свершалось это под воздействием двух главных факторов. С одной стороны, упадок, а затем и кризис античного рабовладельческого общества побуждали все новые и новые группы населения искать опоры и утешения в религии. С другой стороны, именно в этих обстоятельствах обнаруживалась все большая притягательность новой христианской религии, с ее пафосом отрицания старого, дискредитировавшего себя порядка, с ее страстной верой в скорый приход божественного спасителя.

Заключая очерк о первоначальном христианстве, необходимо вкратце коснуться тех главных перемен, которые происходили в христианстве в первые века его существования, по мере превращения из иудейской секты в мировую религию.

В первую очередь, следует отметить решающую перемену в национальном и социальном составе христианских общин. Уже по апостольским посланиям, в особенности по посланиям Павла, которые в их нынешнем виде являют собой памятник именно

переходной эпохи, можно без труда подметить, какие сдвиги в этом отношении происходили уже во второй половине I века. Провозглашенный христианством своеобразный космополитический принцип: «Нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и в во всем Христос» (Павел, Колос., 3, 11) — широко открыл двери христианских общин для людей самого различного происхождения. Перемена в национальном составе была скорой и разительной. Уже во времена апостола Павла резко возросло количество христиан-неиудеев. Попытка консервативных элементов из числа иудео-христиан навязать новохристианам из язычников соблюдение древних иудейских установлений, в частности обрезания, была решительно отвергнута авторитетными христианскими кругами во время специальной дискуссии в Иерусалиме, воспоминания о которой сохранились в новозаветной традиции (Павел, Галат., 2; Деяния, 15). Принятое тогда решение о необязательности для христиан из язычников следовать закону Моисея явилось поворотным пунктом в развитии новой религии, которая именно с этого времени не только преодолевает границы Палестины, но и порывает с иудейством и становится общеантическим явлением.

Вместе с тем наряду с массой бедных и угнетенных людей в составе христианских общин все чаще появляются представители средних и высших общественных слоев, которые начинают задавать тон общим настроениям и оказывают сильнейшее воздействие на жизнь и организацию общин. Показательными являются неоднократно встречающиеся в апостольских посланиях призывы к духовному смирению и примирению, которые подменяли радикальное устранение социального неравенства мистическим, иллюзорным равенством всех перед Христом. «Рабы, — читаем мы в послании Павла к ефесянам, — повинуйтесь господам [своим] по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимою [только] услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю божию от души, служа с усердием, как господу, а не [как] человекам, зная, что каждый получит от господина по мере добра, которое он сделал, раб ли, или свободный. И вы, господа, поступайте с ними так же, умеряя строгость, зная, что и над вами самими и над ними есть на небесах господь, у которого нет лицемерия» (Эфес., 6, 5–9; ср. Кол., 3, 22 сл.; 1 Тим., 6, 1–2).

Существенные перемены наблюдаются и в идеологии раннего христианства. Разумеется, главное идейное ядро, представленное учением о мессии — Христе, сохранилось в полном объеме. Более того, есть основание предполагать, что именно в этот поворотный момент, то есть на рубеже I–II веков, образ Христа завершил свое формирование в качестве богочеловека, наделенного яркими характерными чертами и земной биографией. Однако прочие важные идеи в христианском учении подверглись существенной переработке именно в желательном для новых влиятельных слоев направлении.

Так, отраженные в апостольских посланиях эсхатологические устремления отличаются от аналогичных чаяний Апокалипсиса большей ориентацией на терпение и даже прямым отказом от надежды на скорое новое пришествие Христа. В послании Павла к фессалоникийцам настоятельно рекомендуется «не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами [посланного], будто уже наступает день Христов» (2 Фес., 2, 2). Приглушаются национально-освободительные и демократические устремления, которые были так характерны для христианства времени Апокалипсиса. Измена первоначальному демократически-революционному духу нашла яркое отражение в словах апостола Павла, которые на многие века стали главным правилом отношения христианства к властям предрержащим: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены. Посему противящийся власти противится божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из

страха наказания, но и по совести» (Павел, Рим., 13, 1–5).

И как бы в порядке своеобразной компенсации за снижение идейного накала ширится догматическая сторона христианского учения. К первоначальным простейшим концепциям первородного греха и искупления кровью христовой добавляются новые догматы о троичности божества (1 Иоанн, 5, 7), о крещении (1 Петр, 3, 21) и, наконец, о церкви. Концепция последней прямо отражает быстро свершавшуюся перемену в организации христианских общин.

В апостольских посланиях появляется идея единой христианской организации, а термин *ecclesia* употребляется для обозначения не только отдельной общины, но и общей организации христиан — церкви, главой которой считается Христос. В развернутом виде концепция церкви христовой изложена в послании Павла к эфессянам: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава церкви, и он же спаситель тела; но, как церковь повинуетеся Христу, так и жены своим мужьям во всем...» (Эфес., 5, 22 слл.).

Конечно, возникновение действительной общехристианской организации — вселенской церкви — было делом достаточно длительным. Завершилось оно лишь на рубеже III–IV веков, точнее, только ко времени правления императора Константина, однако показательное отражение в апостольских посланиях самой идеи такой организации, что выдавало рано начавшийся процесс христианской консолидации. Одновременно изменению подверглась организационная структура каждой отдельной христианской общины. На смену зыбкому и неопределенному руководству, воплощенному в лице пророков и апостолов, нередко бродячих, не имевших ни точной «приписки» к определенной общине, ни четких функций, приходит административная верхушка, так называемый клир, представленный группой должностных лиц с более или менее четкими правами и обязанностями. Это были епископы, ставшие теперь постоянными руководителями христианских общин, их помощники — диаконы и пресвитеры (старейшины). В пастырских посланиях Павла содержатся подробные наставления для всех этих лиц, своего рода целостный регламент их назначения и службы. Для примера можно сослаться на первое послание Павла к Тимофею, где подробно рассматриваются качества, права и обязанности епископов (3, 1–7), диаконов (3, 8–13), пресвитеров (5, 17 слл.). Та же тема развивается и в послании Павла к Титу (1, 5 слл.).

Великолепный дополнительный материал о постепенном формировании церковной организации во главе с епископами находим мы в христианской апокрифической литературе II века. Так, в Учении двенадцати апостолов (или Дидахе), датированном второй четвертью II века, встречаются настоятельные призывы не доверять бродячим лжепророкам и столь же настоятельные требования почитать епископов и диаконов. В посланиях Климента Римского и Игнатия Антиохийского, в их нынешнем литературном виде относящихся к тому же времени, обосновывается даже святость епископского сана, поскольку епископы были поставлены самими апостолами или волей божьей. Наконец, в Пастыре Герма, еще одном апокрифе типа откровения (середина II века), мы сталкиваемся с прямым апофеозом церкви: в одном из видений, являющихся Герму, некая старица показывает ему строительство башни, которая воплощает в себе церковь, подобно тому как камин в основании этой башни воплощают клир.

Таким образом, на протяжении II века свершилась важная метаморфоза в организационной жизни первоначальных христиан: их общины обрели правильное административное устройство, и одновременно стала нарастать тенденция к вселенскому объединению этих общин в одну церковь, которая властно взяла в свои руки распоряжение дальнейшими судьбами христианского движения, и в первую очередь урегулирование отношений как внутри самих христианских общин между различными слоями и идейными направлениями, так и между христианством и античным государством. Первое оказалось связанным с борьбой церкви против разнообразных еретических отклонений от ортодоксального христианства, второе настоятельно диктовалось необходимостью

преодоления конфликта христианства с государственной властью.

Возникновение ересей в христианстве («ересь» по-гречески — направление, секта) было связано с теми переменами в национальной, социальной, организационной и идеологической сферах, которые переживало это религиозное движение в первые века своего существования. Особенно бурной была реакция на эти перемены со стороны демократически настроенных низов, искавших в христианстве спасения и освобождения, сколь бы они ни были иллюзорны, от мук этого мира. Эти слои не желали мириться с проповедью смирения и долготерпения, с которой к ним обращались новые руководители христианских общин — епископы и пресвитеры. Они с неодобрением смотрели на растущий процесс обмирщения христианского движения — укрепление административного начала, обогащение клира, отступничество в период гонений и тенденцию примирения с властями со стороны богатых и влиятельных в христианских общинах лиц. Именно эти протестантские настроения породили ряд опасных для церкви ересей, с которыми ей пришлось вести длительную и упорную борьбу.

Отношения христиан с римской государственной властью представляют собой другую сложную проблему в истории раннего христианства. Позиция античного государства в отношении христианства долгое время была негативной: римские власти видели в христианах опасных сектантов, их общины рассматривали как разновидность подпольных, не дозволенных законом сообществ, а им самим ставили в вину отказ от участия в официальном культе (непосредственным образом — в жертвоприношениях традиционным богам и императорскому гению). На этой почве возникали недоразумения, которые нередко, по инициативе отдельных должностных лиц или по подстрекательству черни, приводили к открытым гонениям на христиан. Если отвлечься от легендарных примеров гонений, о которых рассказывается в новозаветной традиции (осуждение Христа, преследования апостолов и пр.), то первым несомненно историческим фактом будет расправа Нерона над христианами в 64 году. Волна преследований шла по нарастающей: в правление императора Траяна Плиний Младший вел процессы против христиан в Малой Азии в 112 году, в правление Марка Аврелия массовые расправы с христианами имели место в галльских городах Лугдуне (Лион) и Вьенне (Вьен) в 177 году, но самые широкие и свирепые репрессии против христиан падают на время общего кризиса, охватившего Римскую империю в III веке. В это время инициатива гонений непосредственно исходила от центральной власти. Императоры, пытаясь всеми способами остановить внутреннюю смуту и распад государства, видя в христианстве такое революционное движение, каким оно, собственно, никогда не было, предпринимали одну попытку за другой уничтожить его. Известное значение имели и возросшие богатства церкви, вызывавшие аппетит у римских правителей.

Так или иначе, III столетие отмечено наиболее свирепыми гонениями на христиан (особенно в 250–251 годах, при императоре Деции, и в 257–260 годах, при императоре Валериане). Последнее массированное наступление на христиан было предпринято Римским государством на рубеже III–IV веков. Оно было связано с именем создателя жесткой системы домината императора Диоклетиана. Стремясь остановить разложение империи, Диоклетиан прибегал к самым крутым мерам открытого и прямого подавления. В религиозной политике он требовал неукоснительного соблюдения обрядов традиционной религии, почитания традиционных государственных богов, и среди них — его самого под именем *Iovius'a* (сына Юпитера). В 303–304 годах Диоклетиан и его соправитель Галерий в специальных эдиктах потребовали от христиан ясного выражения лояльности по отношению к римской государственной религии. За отказом последовали всевозможные репрессии: расправа над людьми, разрушение церквей, конфискация церковного имущества и т. п. Однако это была последняя схватка античного государства с христианством. Преемник Диоклетиана император Константин более правильно оценил сущность христианского движения, во всяком случае позицию и возможности христианской церкви, которая давно уже искала способы примирения с существующей властью. Иметь эту мощную организацию,

державшую под своим контролем огромные массы народа, в качестве доверенного и привилегированного союзника представлялось расчетливому Константину гораздо более выгодным, чем продолжение бесцельного соперничества и бесцельных репрессий, неспособных искоренить новую веру.

В 313 году Константин и его временный соправитель Лициний издали в Милане эдикт о веротерпимости, которым, в частности, объявлялась свобода вероисповедания и для христиан. В следующем году Константин, сам будучи язычником, председательствовал на соборе христианских епископов в Арелате (Арль), на котором была осуждена позиция закоренелых противников примирения христианства с государством — донатистов. А в 325 году состоялся еще более представительный собор христианских епископов в Никее. Этот собор, работой которого также руководил Константин, осудил ересь арианцев, которые в духе античного рационализма подчеркивали вторичность, сотворенность Христа богом-отцом, и своим авторитетом утвердил в качестве символа веры догмат о том, что сын божий является единосущным богу-отцу. Никейский собор сыграл огромную роль в становлении христианства: он не только подвел черту под полемикой вокруг важнейшего догмата христианской веры, но и ознаменовал окончательное превращение церкви во вселенскую организацию, подчинившую себе самое мощное духовное движение, которое когда-либо охватывало древний мир. Знаменательно то, что оба эти свершения были достигнуты христианской церковью с помощью античного государства, и это было символом окончательного превращения христианства из иллюзорно-революционного движения в законопослушную силу. С этого момента начинает свою историю многовековой союз христианской церкви с эксплуататорским государством.

Часть II **Византийская церковь IV–XII веков**

Глава 1 **От язычества к христианству**

В предыдущих главах было рассмотрено зарождение и распространение христианства в Римской империи, начало становления христианской церкви. Далее мы рассмотрим утверждение их господства в позднеантичную эпоху, эволюцию византийской восточнохристианской церкви. Эти проблемы более тесно связаны с современной историей, поскольку в период поздней античности христианство утвердилось на всей огромной территории Римской империи. К этой эпохе восходят и истоки образования двух церквей — западнохристианской (католической) и восточнохристианской (православной).

Христианская конфессия и поныне является самой крупной в современном мире — свыше 1 миллиарда человек, из которых около 85 миллионов принадлежит к православной религии. Последнюю иногда называют греко-православной, византийской, поскольку она сложилась и оформилась в восточной (греческой) половине Римской империи, превратившейся в конце IV века в самостоятельное государство — Византию. В ее состав вошли большая часть Балканского полуострова, Малая Азия и другие области Ближнего Востока, Египет, часть Армении и Грузии, Северного Причерноморья.

В этот период образуются основные, существующие и поныне, церкви восточнохристианского мира, исторически связанные с православной, ортодоксальной, тяготеющие к ней, хотя организационно нередко отделенные от нее. Таковы, например, армяно-григорианская, монофивитская (Ближний Восток, Египет, Эфиопия), грузинская православная. — Ортодоксальное византийское христианство закрепило свои позиции на Балканском полуострове — в средние века на территории Болгарии, Сербии и, наконец, было принято на Руси.

За последние десятилетия появился новый археологический материал, что позволило

переосмыслить данные давно известных письменных источников и внести заметные уточнения в общую картину развития христианства и церкви. Новые исследования вскрыли мощный и длительно существовавший пласт «народного христианства» — массового религиозного сознания, весьма поверхностно христианизированного, пронизанного множеством пережитков дохристианских, языческих представлений и верований, который дает значительно более сложную картину, достаточно отличную от той, которая предстает на основании письменных источников³¹.

Значительно богаче мы представляем теперь культуру византийского общества, то место, которое занимала в его жизни религия³². История Византии, особенно церкви, до недавнего времени представлялась достаточно статичной, застойной. Но только теперь, с учетом нового археологического материала, появилась возможность составить представления о масштабах перемен, которые происходили во внутренней жизни Византии, откуда на Русь пришло христианство. Естественно, вызывает особый интерес к тому, что представляла собой византийская церковь того времени. Почему было принято именно византийское христианство?

В истории Древнего Рима III век был эпохой жесточайшего кризиса, потрясшего основы античного общества. Это кризис рабства и аграрных отношений, обеднение и упадок городов, античных городских общин, обострение социальных противоречий и, как следствие, политической борьбы, бесконечная череда узурпаторов и разрушительные гражданские войны, эпидемии и сокращение населения. В этот период страна не могла успешно противостоять вторжениям. Только к концу столетия начали намечаться тенденции к стабилизации. Некоторое смягчение рабства, предоставление рабам возможности вести самостоятельное хозяйство, распространение мелких хозяйств зависимых держателей-колонов — все это позволило временно приостановить дальнейший упадок. Античное общество вступило в последний период своего существования — эпоху поздней античности. В конце III века оно резко отличалось от того, каким было за столетие до этого, — страна богатых и процветающих городов, муниципальная знать которых могла подкармливать и увеселять своих неимущих сограждан, соревноваться между собой в украшении городов новыми общественными сооружениями, когда внутренний обмен и торговля достигли невиданных ранее размеров, экономически укрепляя единство огромной империи, простиравшейся от Британии до Евфрата.

К концу века население Римской империи сократилось не менее чем на четверть. Пустовали огромные массивы заброшенных земель, города находились в упадке, их знать обеднела и не могла поддерживать непрерывно возраставшее число неимущих. По подсчетам некоторых исследователей, «уровень жизни», благосостояния понизился вдвое по сравнению со II столетием. Приблизительно на столько же сократился внутренний обмен. Быстро росло крупное землевладение за счет земель городов и городской знати и разорявшегося свободного крестьянства. Усиливалась натурализация хозяйства.

Вторая половина III века — эпоха начала массового распространения христианства и глубокого кризиса язычества. Считают, что в начале IV века христиане составляли уже более 10 процентов населения империи. Ничтожная по масштабам Римской империи и ее удельному весу в духовной общественной жизни страны еще во II веке, секта стала весомой и реальной силой столетие спустя³³.

Античное общество напрягало последние силы, чтобы продлить свое существование. Было смягчено рабство, но одновременно широко открыты пути для закабаления и

³¹ См.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

³² См. *Культура Византии IV–VII вв.* М., 1984; *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. М., 1973.

³³ См.: *Свенцицкая И. С.* От общины к церкви. М., 1985, с. 213.

превращения в зависимых массы ранее свободных лиц. Резко возрос налоговый гнет. Пытаясь стабилизировать положение, законсервировать существующую структуру общества, государство встало на путь прикрепления каждого к своим занятиям. Земледельцев — к земле, ремесленников — к своим профессиям, бедневшую муниципальную знать — к своим городским обязанностям.

Реформы конца III — начала IV века оформляли рождение Поздней Римской империи, последней формы античной государственности — домината. Империя превращалась в централизованную бюрократическо-военную монархию с неограниченной властью императора-доминуса. Был резко усилен аппарат прямого административного управления, число провинций удвоено их делением. Вдвое увеличена армия, разделенная теперь на пограничную, для постоянной обороны границ, и мобильную, расквартированную внутри страны, для ведения длительных военных действий и подавления недовольства населения.

Нестабильность существования, гнет и притеснения создавали объективную основу дальнейшего распространения христианства. Как писал один из современников, только «сильные люди» могли благополучно жить в обществе того времени.

Духовные потребности все возрастающей части населения уже не удовлетворяли старые языческие культы, холодные и официозные, в высшей степени политические, служившие средством сплочения вокруг полиса, государства. Сами по себе они были всего лишь внешним выражением той системы ценностей, которые связывали человека с гражданской общиной, коллективом и ранее гарантировали его относительно благополучное существование. Как на земле слабый искал себе индивидуального «сильного» покровителя — патрона, так росла вера в христианского бога — небесного патрона, спасителя и утешителя. В конце III века императоры еще пытались добиться сплочения населения вокруг государственных языческих культов, но приверженность к ним падала. Народ уже не верил в силу и авторитет римской государственности, официальный культ. Изменить положение мог только обожествленный спаситель. Поэтому императоры все чаще стали претендовать не только на персональную связь с их личными богами-покровителями, но и на собственную божественность. Диоклетиан (284–305) был, по существу, последним римским императором, которому еще удалось временно упрочить общественно-политическое единство империи на основе языческого культа. Гонения на христиан при нем приобрели особенно энергичные размеры не только потому, что число их многократно умножилось и они стали значительно сильнее, но и потому, что христианство и церковь того времени были враждебны государству, являлись реальным препятствием на пути к упрочению внутреннего единства. Диоклетиан беспощадно преследовал тех, кто не принимал предписанного культа. В этот период христианство еще не было однородным. Непрерывно умножалось число направлений и течений. Ряды христиан стали интенсивно пополняться имущими. Из сообщества всеобщего братства христиан церковь все более отчетливо стала превращаться в организацию, возглавлявшуюся избранными и имущими. Увеличивалась дистанция между «посвященными» и «непосвященными». Росла духовная власть ее локальных глав — епископов: «кто не с епископом, тот вне церкви». Постепенно начинали вырисовываться очертания будущей единой общеимперской ее организации. В жизни и деятельности церкви все большую роль начали играть соборы — съезды духовенства, на которых решались спорные вопросы учения, церковной практики и обрядности. В церковной проповеди глуше и глуше звучало осуждение богатства.

Однако в массах продолжали жить раннехристианские идеалы. Они упрочивались контактами с восточными дуалистическими учениями, резко противопоставлявшими силы добра и зла, царство бога и мир сатаны. К числу последних нужно в первую очередь отнести распространившееся с середины III века на Востоке манихейство, оказавшее огромное влияние на последующее развитие народных ересей.

С массовым распространением христианства проблемы единства церкви обретали особое значение. Церковь не только выработала на собственной практике, но и усвоила идеи римской государственной практики конца III — начала IV века и в значительно больших,

чем было свойственно последней, размерах стала рассматривать разномыслие как прямое предательство. Античное язычество не знало той остроты и беспощадности внутренних конфликтов, какими отличалось христианство. Подлинное его состояние к началу IV столетия было старательно фальсифицировано последующей христианской историографией. После окончательной победы христианства ортодоксальное направление уже не могло признать, что его предтечи пришли к началу решительной борьбы достаточно слабыми. Тогда бы отчетливей выступила подлинная роль государства, что было не особенно выгодно церкви.

Новейшие исследования житийной литературы обнаруживают, что немалое количество христианских мучеников, позднее причисленных к лику ортодоксальных святых, в конце III — начале IV века, в действительности принадлежало не к официально победившему христианству, а к признанным затем еретическим течениям, продолжавшим традиции раннего христианства. Таким образом, и внутренний конфликт в церкви нарастал.

По-видимому, правы те исследователи, которые считают, что и сама христианская церковь в начале IV века в не меньшей, а, может быть, в большей степени нуждалась в союзе с государством³⁴. Это отчетливо видно и по той ожесточенной борьбе направлений в христианстве, которая развернулась сразу же после признания его законной религией.

Союз церкви и государства ведет свое начало от Константина I (306–337), признавшего равноправие христианства с другими культами и склонявшегося к особой его поддержке, за что он был признан православной церковью «равноапостольным». Тогда же начинается многовековая история европейских «христианских монархий» — христианского государства вообще, которая проходит через все средневековье.

В истории взаимоотношений Константина с христианством и церковью еще много неясного. Христианская Историография немало потрудились над идеализацией Личности этого императора, стремясь освятить его авторитетом многое из того, что получило распространение в практике церкви и ее отношениях с государством лишь в дальнейшем.

То, что Константин формально стал «первым христианским императором», не бесспорно. Он действительно склонялся к христианству, поддерживал его, в императорском окружении было немало христиан, император прислушивался к их мнению. Но укоренившаяся легенда о принятии им крещения на смертном одре вызывает сомнения. Еще не умершая в современной историографии идея, что, создавая Константинополь, он одновременно стремился создать и новую «христианскую столицу», в противовес языческому Риму, не выдержала проверки.

Трезвый прагматик, настойчиво продолжавший политику Диоклетиана, Константин более всего был озабочен укреплением единства империи и дорожил многовековым авторитетом и сложившимся значением Рима как столицы единого государства. Он и его ближайшие преемники исходили из этой политической концепции, имевшей немаловажное значение и для истории церкви. Рим продолжал оставаться столицей, важнейшим символом единства империи. Основанный же в 324 году Константинополь мыслился не как новая столица империи, а только как личная императорская столица и одновременно главная военная ставка. При Диоклетиане «личной» столицей и центром управления была Никомедия. Отличие Константинополя заключалось в том, что старый Византий на Босфоре, ставший Константинополем, был заново отстроен как постоянная личная императорская столица. Но это его положение исторически было неустойчивым. Каждый новый император мог перенести свою столицу в любое место, казавшееся ему более удобным для управления, Константин и его преемники редко жили в столице. Вместе с ними кочевали верхушка администрации, главное военное командование, двор. В дальнейшем и правители западной половины империи часто меняли свои столицы-резиденции: ими были то Милан, то Равенна, то какой-либо иной крупный город империи. Константинополь исторически оказался

³⁴ См.: *Свенцицкая И. С.* От общины к церкви, с. 213.

идеальным центром восточной половины империи, а преемственность власти в династии Константина сделала его своего рода наследственной столицей.

Но даже при том, что в «личной» столице могли в большей степени проявиться собственные симпатии императора, не обнаруживается никаких следов его стремления превратить Константинополь в христианскую столицу. Церковное строительство в городе при нем и его ближайших преемниках было достаточно скромным, а церковный глава константинопольских христиан до второй половины IV века не возвышался в ряду обыкновенных епископов империи и находился в подчинении митрополита малоазийской Гераклеи. Все это никак не свидетельствует об активном стремлении императора поднять духовное значение и авторитет церкви Константинополя как христианской столицы. В этом плане Константин также признавал приоритет Рима. Римские епископы уже в 314 году получили в качестве резиденции Латеранский дворец.

В системе представлений самого Константина большую роль играла синкретическая система культов во главе с культом Солнца. Соляренный культ фактически более других приближался к христианскому монотеизму, был реальным мостиком к единобожию³⁵. Для Константина христианство было одним из элементов в совокупности культов, призванных упрочить идеологическое единство империи и императорское единовластие.

Проблема борьбы христианства и язычества в IV веке и отношения к ней императорской власти, государства во многом еще нуждается в изучении. Две трети столетия понадобились церкви для того, чтобы христианство восторжествовало. Однако у нас мало оснований считать, что государство постоянно и последовательно боролось с язычеством. Гонения против язычников во многих случаях были поверхностными, касались определенных групп, а не массы населения, зачастую обуславливались не столько религиозными, сколько государственно-политическими мотивами, судя по многочисленным эдиктам против язычества. Если верить в реальную результативность и последовательное осуществление каждого из них, оно должно было значительно раньше утратить свое значение и сойти с исторической сцены, чем это произошло в действительности.

Отношение Константина к христианству и церкви определялось политическими мотивами, политическим расчетом. Вероятно, не столь правильно прямое утверждение, что Константину был нужен союз не столько с христианством, сколько с церковью³⁶. Было бы ошибочно противопоставлять одно другому, но Константину действительно нужен был союз не с христианством вообще, широким и разнородным религиозным движением, а с теми его направлениями, которые отвечали интересам верхушки позднеантичного общества и победу которых могла обеспечить церковь. Он в полной мере оценил ее готовность к союзу, как и потребность в поддержке, желание ради этого пойти на компромисс. Были ясны выгоды этого союза и возможности церковной организации как института.

Как нельзя более кстати подходил к условиям эпохи призыв к смирению, когда жестокой эксплуатации и угнетению подвергались не только рабы, но и все возрастающая масса свободного населения империи. Не случайно Ф. Энгельс подчеркивал, что христианство того времени «совершенно неповинно в постепенном отмирании античного рабства», трансформированных античных порядков³⁷. Церковь не внесла никаких видимых изменений в реальное положение даже своих собственных рабов. И в VII веке они также трудились в поместьях и владениях церкви и монастырей.

³⁵ Напомним, что дата рождения христова — 25 декабря — была установлена в день празднования рождения «непобедимого Солнца», а седьмой день недели, считавшийся астрологами днем Солнца, стал христианским воскресеньем.

³⁶ См.: *Свенцицкая И. С.* От общины к церкви, с. 213.

³⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 149.

Ближайшим советником и сподвижником Константина епископом Евсевием была разработана новая христианская концепция императорской власти. Евсевий опирался на эллинистическую идею «царя и царства». Однако если последняя склонялась к обожествлению самого царя, признанию его прямым продолжением божества, то в христианской концепции Евсевия, естественно, не могло быть места для прямого обожествления земного правителя. Переработав эллинистическую концепцию, Евсевий выдвинул идею монаршей власти милостью божьей. Так земной правитель из живого бога, родственника или потомка богов, превращался в его наместника, представителя и исполнителя божьей воли в земных делах. Бог правит всем — он «пантократор», вседержитель. Император вершит земные дела — он «космократор». Так формировалась христианская идея божественного происхождения земной власти, фактически опиравшаяся на давние римские традиции «священства» Римской державы.

Различие между признанием божественности происхождения власти и реальной божественности самого императора было не столь велико. Но последнее противоречило старым традициям римской государственности — «священства» державы. Императоров-богов породил III кризисный век.

В IV веке в связи с некоторой стабилизацией положения вновь ожили римские традиции. Идея «священного» Рима продолжала жить. Поэтому концепция Евсевия фактически складывалась не как концепция божественного происхождения власти каждого данного правителя, его персональной на этой основе «священности», а священства места, которое он занимал. Концепция Евсевия обосновывала императорское единовластие. Один бог на небе, один император на земле, отсюда и единство церкви: одна власть — одна церковь. Эта идея легла в основу концепции «христианской державы» Евсевия. Прежняя «священная» Римская империя превращалась в осененную божественным благословением державу христиан. Так утверждалась идея преемственности всей предшествующей римской истории и обосновывался тезис о спасении Римской империи через принятие христианства, возрождалась вера в ее возможное счастливое будущее. Этот «христианский оптимизм» сыграл немалую роль. Он существенно помог позднеантичному государству бороться за сохранение существующих порядков, превратил официальное христианство и церковь в важнейший инструмент идейной политики. Соответственно и император оказывался земным главой христиан, обязанным заботиться о распространении и утверждении христианства, покровителем и защитником церкви. Этот его христианский долг — будущая основа права критики церковью императорской власти, но, одновременно, и вмешательства последней в «земные» дела церкви.

Миланским эдиктом 313 года о веротерпимости христианство было признано равноправным наряду с другими официально признаваемыми государством верованиями. Согласно эдикту, «каждому предоставляется произвольно мысленно обращаться к той вере, которую он находит согласной с собственным убеждением, чтобы божество при всяком случае ниспосылало нам быструю помощь и всякие блага». С изданием Миланского эдикта церковь превратилась в официально признанную государством корпорацию, имевшую право не только на отправление культа, строительство храмов, но и на собственные имущества и доходы. Начинается превращение церкви в крупнейшего собственника империи, а духовенства в привилегированное сословие. Константин освободил его «от всех общественных обязанностей», чтобы оно служило «божеству со всей ревностью» для пользы «общественных дел». Церковь и клирики теперь не платили важнейшие государственные налоги. На нее распространялись те привилегии, которыми ранее обладали языческие храмы, — признание их священства — неприкосновенности, право давать покровительство, убежище, защиту и, наконец, официально признаваемый отпуск рабов на волю. Была признана посредническая роль церкви перед государственной властью, право ходатайства епископов перед ней по мирским делам и заботам своей паствы.

Константин, запретивший изуверские культы и жертвоприношения, гладиаторские бои, казнь рабов через распятие, закрывший немало храмов и конфисковавший их имущество,

значительную часть его передал церкви. Из государственной казны выделялись немалые средства на благотворительную деятельность церкви. Эта практика государственной помощи, участия императорской власти в церковной благотворительности стала традицией. Государство осуществляло ее «руками церкви».

Так последняя из «одинокой» и «странствующей» превратилась в признанную государством, привилегированную и «воинствующую». Она отблагодарила императора, осуждая христиан, уклонявшихся от государственной, военной службы, выполнения своих гражданских обязанностей и повинностей. В новых условиях еще более интенсивно пошел процесс ее территориальной организации, формирования вселенской церкви, упрочения власти епископов, их контроля над духовенством. Церковь в немалой степени использовала поддержку и помощь государства, чтобы ослабить влияние паствы на выборы духовенства.

Территориальная организация церкви, по существу, копировала государственную. Главной общественно-государственной ячейкой был полис-город с подвластной ему сельской округой. Практически сложилось так, — что каждый город стал и центром епархии, подвластная ему церковная округа совпадала с сельской округой города. Образовалось много сотен епархий, группы провинций объединялись в более крупные единицы — диоцезы, епархии — в митрополии. Епископская власть во многом копировала гражданское управление. Росла власть епископа над подчиненным ему церковным диоцезом.

Начиная с IV века епископы все чаще выдвигались и избирались из городской знати, муниципальной аристократии, а духовенство преимущественно росло за счет зажиточных горожан. Городское духовенство было многочисленным и более образованным, господствовало в епархии. Долгое время горожане составляли большинство христиан. Авторитет христианско-церковного центра продолжал поддерживать и освящать характерное для античности господство города над округой, идею города как центра духовной власти и влияния.

С признанием церкви государством стало неуклонно расти число народных религиозных течений, отходивших от нее, становившихся все более враждебными ей и, соответственно, все более энергично преследуемых ею. К их числу на Востоке империи могут быть отнесены мессалианство, монтанизм, манихейство. Нередко стоявшие на грани разрыва с христианством, они выступали против идей, «примиряющих добро со злом», пытались в рамках своих религиозных общин осуществлять раннехристианские идеалы равенства и братства. Аскетический монтанизм на Востоке империи представлял собой отчетливо выраженную форму крестьянско-общинного протеста против существующих условий и защищавшей их церкви. В западной половине империи, прежде всего в Северной Африке, получил широкое распространение донатизм, выливающийся в религиозную форму социального протеста. Донатисты выступали не только против союза церкви с государством, но и против богатства духовенства, требуя, чтобы оно было образцом «евангельской чистоты» для верующих. Постепенно складывался круг «низких», народных ересей, наиболее решительно отвергаемых и гонимых церковью.

Но и внутри ее самой уже вскоре после принятия Миланского эдикта разворачивается борьба течений. IV век открыл эпоху так называемых «триадологических» споров — о христианском понимании троичности божества (бог-отец, бог-сын — Христос и бог — дух святой), взаимосвязи и соотношении элементов Троицы. Александрийским священником Арием было выдвинуто положение, что Христос не обладает полной божественностью, то есть как творение бога-отца он не «единосущен», а только «подобносущен» ему. Учение Ария, низводившее Христа до положения полубожества, связанное еще с античным способом мышления, получило широкое распространение и популярность среди населения восточных провинций, особенно горожан.

Против Ария яростно выступили сторонники «единосущия», которые не могли допустить принижения степени божественности Христа. Развернулась ожесточенная борьба, которая привела к созыву в 325 году I Вселенского Никейского собора. На нем был выработан и утвержден в качестве символа веры догмат о том, что сын божий является

единосущным богу-отцу. Другие суждения, в том числе и арианство, воспринимались как отклонения от истинного христианского учения, ересь. Однако соборное осуждение не снизило популярности арианства. Наоборот, оно получило еще более широкое распространение в восточных провинциях.

Собор был созван по настоянию церковных иерархов, прежде всего Евсевия, но руководил им император Константин, так как государству, по-видимому, было важно преодолеть церковные расхождения. Константин не воспрепятствовал осуждению арианства, но есть основания полагать, что в последующем он более симпатизировал ему, чем ортодоксальному христианству.

Помимо догматических вопросов на соборе были рассмотрены и другие, связанные с устройством церкви, определены права, полномочия и власть епископов. Собор в основном оформил церковную иерархию, упрочил зависимость епископов от митрополитов. Исторически сложилось несколько церквей, претендовавших на особое, положение в системе вселенской. Христианство зародилось и получило широкое распространение прежде всего на Востоке империи. Поэтому виднейшими центрами, со своими собственными сложившимися богословскими школами, стали Антиохия и Александрия. Александрийские епископы фактически стояли во главе всей церкви Египта и были инициаторами распространения христианства в соседних районах. Антиохийская главенствовала над большей частью церковью Востока империи. С ней была связана укреплявшаяся христианская церковь Армении и Грузии. Так исторически складывались основы будущих главных подразделений христианской церкви — патриархатов. На Западе такое место занимал Рим, бесспорно ставший там основным центром распространения христианства.

Вполне естественно, что встал вопрос «о старшинстве». Каждая из церквей претендовала на определенную самостоятельность. Для этого была выработана концепция обоснования прав церквей — их достоинство определялось «апостольским основанием». Римская церковь имела все данные претендовать на первенство как церковь, основанная ближайшим и любимым учеником Христа апостолом Петром, а также отличавшаяся упорством римских христиан в защите веры.

Здесь быстро утвердилось господство ортодоксального христианства, жесткая дисциплинарность отношений, юридизм мышления ее идеологов, характерные для римской традиции в целом. Нельзя сбрасывать со счетов и реальное столичное положение Рима в империи. Конечно, богатое языческое прошлое, многовековая роль столицы языческого государства и главного центра его культов, не очень украшало христианскую репутацию Рима, и позднее этот аспект скажется. Но в IV веке реально признанное положение Рима как столицы государства подкрепляло претензии римского епископа. Никейский собор признал его первенство в церкви как по положению, так и по достоинству. За ним закреплялось право арбитра в церковных спорах и, соответственно, право обращений к нему, апелляции к его авторитету. Так фактически оформилась структура, иерархия вселенской церкви, главой которой был признан епископ римский, прямой предшественник будущих пап. На соборе западных епископов в 359 году он был признан единственным главой церкви и всех епископов западной половины империи, своего рода «патриархом» Запада.

В IV веке получает распространение и такой институт, как монашество. Отшельничество, анахоресис — уход от мира, отречение от него с целью ведения праведной, совершенной жизни — были известны давно. Документально анахореты зафиксированы в Египте во II веке. Известно давнее существование религиозных общин — предшественников позднеантичных монастырей. Но настоящее, массовое монашеское движение начинается на рубеже III–IV веков, и связано оно было с последствиями кризиса. Монастырь представлялся подобием «града» небесного, как отрицание и противоположность «града» земного — античного полиса. Из тысяч отшельников, порвавших с миром, образовались первые египетские монастыри в отдаленных, труднодоступных местах — в пустыне, в горах. Их основателями и создателями первых уставов считаются Антоний и Пахомий (конец III — середина IV века).

Монастыри были нескольких типов. Вначале лавра — объединение отдельно живущих отшельников, индивидуально обеспечивающих свое существование, но связанных определенными правилами общения, наличием общего главы и организатора. Первоначальную массу монашества составляла сельская и городская беднота, обеспечивавшая свое существование работой по найму в сельском хозяйстве, собственным ремесленным трудом. Позднее появляются общежительные монастыри с совместным или келейным проживанием монахов, более строгими распорядком и дисциплиной, обязательным трудом, общим участием в молитвах и присутствием на богослужениях.

Ставший образцовым общежительный устав был разработан одним из «отцов восточной церкви» Василием Великим (330–379). Он регламентировал весь распорядок жизни монашества: время физического труда, религиозных упражнений и молитв. Такие монастыри стали вскоре превращаться в самостоятельные хозяйственные организмы. Они имели и обрабатывали свои земли, вели торговлю изделиями монахов-ремесленников. Василий Великий уже рекомендовал основывать монастыри ближе к городам, чтобы обеспечить приток горожан. Таким образом, постепенно они распространяются повсеместно. Монашество начинает играть более активную роль в духовной жизни общества и города. К концу IV столетия оно становится влиятельной силой.

В это же время проводилась огромная работа по систематизации христианского вероучения. Это была эпоха расцвета патристике, деятельности наиболее выдающихся «отцов церкви» — Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иеронима Блаженного, Амвросия Медиоланского, Августина. В своих произведениях они дали развернутое религиозно-философское обоснование ортодоксальной христианской доктрины, используя и приспособив к задачам церкви элементы наследия античной философии, современного им неоплатонизма. Особенно значительна в этом отношении была роль «трех великих каппадокийцев» — Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова, разработавших учение о трех ипостасях — образах, проявлениях единой божественной сущности, завершивших закладку основ всей христианской ортодоксии. Они не только внесли огромный вклад в разработку христианского богословия, критику язычества, арианства — всех основных учений, враждебных ортодоксальному христианству, но практически подготовили идейный разгром арианства и обеспечили полную победу никейской догмы на II Вселенском Константинопольском соборе 381 года. Церковь пришла к торжеству христианства достаточно единой.

Была проделана колоссальная работа по разработке христианской литургии — богослужения, обрядности, создан календарь христианских праздников, основные типы произведений христианской литературы, сформировались каноны-правила и принципы их составления. В трудах «отцов церкви» были развиты и детализированы принципы и нормы христианской морали и этики. Церковь распространила и закрепила свое влияние на важнейшие стороны духовной жизни общества. Начинается расцвет житийной, агиографической литературы.

В годы правления императора Феодосия I (378–395), после Константинопольского собора 381 года, церковь вступила в эпоху торжества христианства. К концу IV столетия подавляющее большинство населения империи — от 70 до 80 процентов — составляли христиане. Конечно, значительная часть восприняла основные христианские идеи весьма поверхностно. Среди представителей господствующего класса было немало таких, для кого христианство оставалось своеобразным вариантом обязательного государственного культа. Их обращение в христианство было во многом формальным, в глубине души они считали его полезной для общества и народа верой, а сами продолжали оставаться достаточно свободомыслящими, то есть политическими христианами, внутренне достаточно нейтральными к христианскому вероучению, если не скептически относящимися к нему.

Реальная христианизация самосознания господствующего класса происходила достаточно медленно. Фактически она завершилась к концу позднеантичной эпохи, если не с

ее падением. Народное самосознание продолжало разрабатывать в христианстве свои идеи, вместе с тем в нем сохранялись и языческие традиции.

Однако в целом торжество христианства и церкви совершилось. Новая эпоха в их истории была открыта знаменитыми эдиктами 390–392 годов, первый из которых официально объявлял христианство ортодоксально-никейской догмы государственной религией Римской империи, а второй запрещал отправления языческих культов и предписывал закрытие и уничтожение всех языческих храмов. Язычникам было предложено перейти в христианство.

Через три года империя распалась на два самостоятельных государства: Византию (в восточной ее половине) и Западную Римскую империю. Но окончательно сложившаяся за столетие государственного единства вселенская христианская церковь стала исторической реальностью.

Глава 2

Становление византийского христианства и церкви

В 395 году умер Феодосий I, последний император единой Римской империи. До него одновременно правили два императора — братья Валентиниан и Валент, которые разделили империю между собой, хотя она и оставалась единой. Валентиниан считался старшим императором и правил Римом и Западом, Валент — правителем Востока в Константинополе. Между обоими императорами были разделены государственный аппарат, армия, финансы, они обладали определенной самостоятельностью во внешней политике. При Феодосии единство империи было восстановлено. Однако после его смерти произошел окончательный раздел ее между сыновьями. Гонорий получил Запад, Аркадий — Восток. Так родилась Византия, и два государства начали раздельное существование, хотя продолжали оставаться тесно связанными. Различными оказались и их исторические судьбы. Через 80 лет после раздела Западная Римская империя прекратила свое существование, пала под ударами варварских народов. Византия оказалась тысячелетней империей, прекратившей свое существование лишь в 1453 году в результате турецкого завоевания.

Историки спорят о том, с какого времени и события начинать историю Византии. Одни склонны отсчитывать ее от основания Константинополя в 324 году, другие — с момента разделения, образования самостоятельного византийского государства. Рождение Константинополя было действительно важным событием. Вокруг него осуществилась консолидация восточных провинций империи.

В течение IV века он постепенно стал «вторым Римом», «Римом Востока». Немногие государства не знают перемены своих столиц. Византия родилась с Константинополем и прекратила свое существование с его падением. Константинополь действительно играл уникальную роль в ее истории.

IV век был столетием противоречивых тенденций в развитии Римской империи. С одной стороны, это еще консолидационные тенденции к укреплению внутреннего единства, а с другой — к его ослаблению, обособлению.

Одновременно происходило и становление единой вселенской церкви, выработка того, что заложило основы ее общности, единства христианства. Однако затем наметились и тенденции к организационному размежеванию западной и восточной церквей, практика проведения раздельных соборов. Вселенские соборы все больше становились соборами восточного духовенства. Во II Вселенском соборе 381 года западные епископы практически уже не участвовали. В IV веке в течение долгого времени на Западе и Востоке господствовали разные течения в христианстве: в первом — ортодоксальное, во втором — арианство, что также не способствовало укреплению единомыслия и церковного единства. На Востоке возрастал престиж епископа Константинополя. II Вселенский собор своим решением поставил его по достоинству на второе место в церкви после римского.

Усиливались и другие различия, которые во многом обуславливались спецификой

расстановки социальных сил. Обе половины империи одновременно, но по-разному переживали кризис античного общества, что в конечном счете и привело к их обособлению, размежеванию. Отчетливей выступала и разность исторических традиций, культурной и духовной жизни, все сильнее сказывавшаяся на западном и восточном христианстве, положении и практике церкви.

Христианскую церковь в IV веке объединяли общие задачи, прежде всего борьба с язычеством, утверждение господства христианства — задача необычайно трудная, учитывая многовековую мощь языческих традиций, задачи достижения единомыслия, выработки и утверждения господства единого символа веры, обоснования христианского вероучения, дальнейшей разработки обрядности.

В этом столетии западное христианство еще не могло обойтись без восточного, так как оно накопило колоссальный опыт в области догматики, полемики. Западной церкви в течение долгого времени приходилось опираться на греческий текст Библии, комментарии и мнения восточных богословов. Только во второй половине IV века Иеронимом был сделан новый, более точный перевод Ветхого завета, существенно выправлен перевод Нового завета и других канонических текстов. Так появился латинский вариант Библии (так называемая Вульгата), ставший основным источником христианских знаний и вероучения на Западе. Иерониму принадлежит и латинский комментарий к Библии. Идет быстрая латинизация церкви на Западе. «Отцы церкви» формулируют ее взгляды, своеобразие которых более отчетливо выступает в конце IV — начале V века. А пока многое в практике христианства рождалось на Востоке, и западная церковь опиралась на ее опыт. Отчетливо это видно на примере развития монашеского движения. На Западе первые монастыри появились значительно позже — в конце IV века. Устав Василия Великого во многом послужил для них готовым образцом.

К концу IV века на идеологии и практике западной церкви стали более явственно сказываться условия, связанные с кризисом античного общества, с характерной большей остротой его переживания. Слой свободного крестьянства оказался здесь слабым, а крупное землевладение достигло особой мощи. Раньше, чем в восточной половине империи, стали приходить в упадок городское ремесло и торговля, сами городские общины. Ремесло перемещалось в поместья, усиливая мощь и независимость позднеимперского магнатства. В городах происходила интенсивная пауперизация массы населения. Богатство и власть сосредоточивались в руках немногих. Растущая самостоятельность магнатства во многом парализовала деятельность государственной администрации, ослабляла центральную власть. Все это в полной мере проявилось к моменту разделения. Западная Римская империя была слабым, быстро бедневшим и приходившим в упадок государством, в котором стремительно обострялись классовые, социальные противоречия. Значительная часть рабов была переведена на положение колонов, но они оставались максимально близкими к рабству. Растущая власть магнатов обеспечивала удержание их в подчинении и принуждении. В городе складывалась аналогичная ситуация — бедневшие горожане оказывались все более зависимыми от узкой верхушки городской знати. Все это создавало особую ситуацию. С одной стороны, накапливалось социальное недовольство, с другой — масса населения была пассивна и придавлена.

Западной церкви быстро удалось добиться духовного единства в своих рядах. Она не знала такого обилия течений в христианстве, которое было характерно для Востока империи, такого активного участия масс населения в религиозной борьбе. Здесь сразу утвердилось безраздельное господство ортодоксального христианства. Верхушка знати, римская аристократия дольше сохраняла приверженность язычеству, но в своих локальных интересах быстро пошла на союз с церковью.

Можно говорить об определенном аристократизме западного духовенства, не столько по происхождению, сколько сословного, как института общества. Не столь многочисленное, выходящее в значительной степени из состоятельных кругов римского общества, оно быстро становилось корпоративно тесно спаянным. Римская церковь во многом опиралась на

римскую государственную традицию и восприняла авторитарность власти ее гражданских магистратов, строгую дисциплинарность отношений. В римской практике особенно велика была роль законов, установлений, понятий обязанности и долга. Отсюда и юридизм мышления, тяга к четкой регламентации. Западной церкви удалось быстро отстранить массу населения от реального влияния на избрание духовенства. Только узкая верхушка богатых граждан и духовенства была причастна к избранию епископов. Духовенство превращалось в замкнутое привилегированное сословие, своего рода касту, тесно сплоченную вокруг церкви и зависевшую от нее. Конечно, более медленный рост и относительная немногочисленность монашества на Западе были прежде всего связаны с особенностями социальной ситуации. Рабу, который подлежал возвращению к своему господину, было трудно попасть в монастырь и пополнить ряды монашества. Но западная церковь и сознательно ограничивала развитие монастырей. Они превратились в прибежище состоятельных и богатых людей, оплот церкви.

Западная церковь сразу и решительнейшим образом отвергла арианство. Для нее были неприемлемы идеи неполной божественности Христа. Во-первых, сам этот тезис в какой-то мере стирал грань между небесным и земным, мирским и божественным. Во-вторых, он снижал авторитет церкви. Представления о неполной божественности Христа, естественно, ослабляли веру в особую божественность происхождения христовой церкви, а соответственно, в авторитет ее установлений и требований. «Связанное с римской традицией, отличавшееся рационализмом и практицизмом западное христианство меньше тяготело к теологическому теоретизированию»³⁸.

Для западного христианства стала особенно характерной четко выраженная христологичность, иерархичность восприятия: бог-отец — Христос — церковь Христова. Таким образом, церковь становится единственным божественным установлением и институтом. Римская церковь не только в полной мере использовала идею наибольшей близости апостола Петра к Христу для обоснования своего первенствующего положения во вселенской церкви: от Петра, создателя церкви («Ты еси Петр и на сем камне созижду церковь мою» (Матф. XVI, 18), наследники его власти — римские епископы — как бы приобретали особое право интерпретации его заветов и установлений. Отсюда вытекала особая авторитетность римской церкви, пап, как стали именоваться римские епископы в V веке, в вопросах вероучения, догмы — начало теократических претензий папства на непогрешимость суждений, идея превосходства духовной власти над светской.

Ослабление государственной власти и ее авторитета на Западе создавало благоприятную основу для таких претензий. Выражая эти идеи в конце IV века, Амвросий Медиоланский прокламировал не только полную независимость церкви от государственной власти, но и идею подчинения ее церкви: «Император находится не над церковью, а внутри нее». Амвросий выступал за подчинение государства церкви и наделение епископов светской властью, что частично и осуществилось с упадком государственности на Западе. Идеи и установки западного христианства и церкви были сформулированы ее идеологом Августином (354–430) после первого захвата Рима варварами в 410 году в его трактате «О граде божьем». Вера в возможность сохранения государства рушилась. Государство — «град земной» — было обречено на гибель. Люди бессильны. Августин развивает концепцию абсолютного божественного управления миром, непостижимого человеческим разумом, идею божественного предопределения. В своей концепции он четко разделил судьбы государства и церкви. Гибель государства предопределена, но предопределено и спасение избранных. К их числу относится церковь — единственный видимый представитель царства божьего на земле. Спасение может быть достигнуто только через веру, сплочение вокруг церкви, подчинение ей. Августин отрицает свободу воли. Только церковь является

³⁸ Уколова В. И. Особенности культурной жизни Запада. — В кн.: Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984, с. 85,

хранителем и распределителем благодати. Именно в это время западное богословие особенно детально развивает идею первородного греха, исходной греховности человека, возможности спасения как прежде всего искупления своей вины перед богом. Все это могло быть достигнуто только через церковь, с ее помощью.

В восточной половине Римской империи историческая обстановка была несколько иной. Византия также переживала кризис античного общества, но он был смягчен целым рядом обстоятельств. Позднеантичное общество смогло сохраниться и просуществовать почти на полтора столетия дольше, чем на Западе. Прежде всего, здесь не играло такой огромной роли рабство. Колонат обрел более мягкие формы, поскольку большая часть колонов происходила из недавно свободных людей. В ранней Византии сохранялась мощная прослойка мелкого свободного крестьянства. Рост крупного землевладения происходил медленно. Колоны и свободные крестьяне, жившие деревнями, сельскими общинами, сохраняли значительную степень хозяйственной самостоятельности и личной независимости. С ростом крупного землевладения росли не поместья, а умножались деревни на землях крупных собственников. Деревня, сельская округа продолжали оставаться связанными с городом. Поэтому византийский город не переживал столь стремительного упадка. В нем продолжало сохраняться развитое ремесло. Городское население было более многочисленным и благополучным. Соответственно и положение городской знати оставалось более стабильным. В силу всего этого в Византии не было условий для стремительного роста крупной земельной собственности. Масса собственников была достаточно тесно сплочена вокруг государства, которое располагало эффективным административным аппаратом, могло содержать многочисленную и хорошо вооруженную армию, проводить гибкую налоговую политику, поддерживать города.

Примечательно, что византийцы почти всю свою историю считали и называли себя римлянами, ромеями, а свое государство — римским, ромейским. У них действительно были основания гордиться этой преемственностью не только потому, что Западная империя пала, завоеванная варварами, а Византия оказалась своего рода продолжением Римской империи. Это сознание было более глубоким. Многие из основ позднеантичной монархии — дела и наследие Константина, эффективная бюрократическая государственность — не смогло закрепиться и реализоваться в западной половине империи. В Византии же укрепилась созданная им система бюрократического управления.

Можно считать несостоятельными длительные попытки представить образовавшуюся Византию как вариант своего рода ориентальных монархий, результат того, что с отделением Византии в ее политической жизни возобладали традиции восточных деспотий. Ныне доказано, что византийский император отнюдь не был «верховным» собственником в империи. В ней господствовала частная, индивидуальная собственность. Власть императора основывалась на суверенных правах государства. В империи продолжали жить римские традиции государства, права собственности, гражданства. Византийские императоры до самого конца существования империи продолжали оставаться выборными. В ранней Византии гражданские политические права свободного городского населения находили свое выражение в политических правах городских партий. Здесь жил культ римской государственности — священ не сам император, его личность, а место, «пост», который он занимает.

Дольше сохранялись в Византии античные традиции отношения к вере, религии, как частного дела самого верующего. «Спасение» — это прежде всего дело его собственной заботы, его личных отношений с богом. Спаситься можно с помощью церкви, и как посредник она важна, но можно и минуя ее, индивидуально. Все это ограничивало роль церкви в религиозной жизни византийцев. Идея особой значимости первородного греха, его искупления и спасения через это искупление, особый религиозный фанатизм западного христианства были во многом обострены обстановкой кризиса. Византийское христианство, развивавшееся в менее напряженной духовной обстановке, наследуя традиции античной философии, переносило акцент с искупления на познание, постижение божества, его волн.

Оно было более оптимистичным. Поэтому среди христианских таинств в Византии особое торжественное место занимало таинство причащения — евхаристия, как акт приобщения к божеству.

Византийская империя еще не рушилась. На фоне Западной она представляла как христианская империя, предназначенная к спасению. Так рождалась идея богоизбранности византийцев. Именно в это время появляется легенда и о богоизбранности Константинополя. Оказывается, место его основания было не просто выбрано Константином, его выбором руководил ангел, посланный богом. Так Константинополь, в противоположность Риму, становился городом богохранимым и богоспасаемым.

Кроме того, в Византии не было объективной основы для резкого конфликта между церковью и государством. В христианской теории Константинополь представлялся новым Иерусалимом, а император новым Моисеем — земным вождем христианского народа, ведущим его к спасению. Ныне можно считать окончательно опровергнутыми старые концепции византийского цезарепапизма — прямого руководства светской власти церковью. В ранней Византии формировалась более сложная концепция их отношений — «теория симфонии» — взаимодополняющего единства светской и духовной власти. Но церковь оказывалась более зависимой от прямой поддержки государственной власти именно потому, что она не могла поставить под свой полный контроль духовную жизнь верующих.

Вера в действенность прямого, индивидуального контакта с божеством, без посредства церкви, сыграла немаловажную роль в истории византийского христианства. Если объективными предпосылками бурного роста отшельнического, монашеского движения были социальные причины, то идейно они оправдывались сознанием значимости своих действий, своих индивидуальных отношений с богом. Поэтому монашество в Византии приобрело особенно массовые размеры, а церкви долгое время не удавалось поставить его под свой контроль, навязать ему строгую монастырскую дисциплину.

Одним из проявлений корпоративной замкнутости духовенства на Западе становилось требование его безбрачия. В Византии эта проблема была решена иначе — белому духовенству рекомендовалось состоять в браке. Теоретически считалось, что брак, семейные и домашние заботы обеспечивают большую приобщенность духовенства к жизни своей паствы, близость и понимание ее нужд и забот. Но немалую роль в этом сыграла бедность низшего духовенства. Сельский священник по уровню жизни мало чем отличался от своих селян.

Право индивидуальной заботы самих верующих о делах веры проявлялось во многом. На Западе все имущество, связанное с культом, считалось неотъемлемой собственностью церкви, как и ее монополия на поставление клира. В Византии Иоанн Златоуст настойчиво советовал богатым землевладельцам самим строить церкви и обеспечивать их содержание. Такой собственник не утрачивал своего права на переданные на ее содержание доходы и имущество. Фактически и священник был его ставленником. Церковь лишь имела право контроля над богослужением и обрядностью.

На основании прав собственности все благотворительные учреждения на Западе также стали собственностью церкви или просто филиалами монастырей. Все пожертвования на благотворительные нужды передавались ей, и она распоряжалась ими по своему усмотрению. В Византии с желанием и волей жертвователя приходилось считаться в большей степени. Благотворительные учреждения — больницы, приюты для сирот и престарелых — росли как грибы. Но они существовали как особый вид имущества, то есть находились под надзором церкви, которая однако не имела права распоряжаться ими или пользоваться доходами. В какой-то мере они были общественной собственностью. Конечно, это не значит, что в Византии церковь не богатела. Ее доходы и имущество умножались, стремительно росли монастыри и монастырское землевладение, но духовенство резко различалось по своему имущественному положению — городское было богатым, сельское — бедным.

В свете всего вышеизложенного понятны мощь и массовость религиозных движений и

борьбы в стране. Она шла перманентно, тем более что к социальным противоречиям добавлялись и этнические, связанные с формированием и становлением живших на территории империи народностей — сирийцев, армян, коптов Египта, арабов. Церковь не могла справиться с ересями. В начале V века патриарх призывал императора помочь ему против еретиков.

Арианская традиция нашла продолжение в Византии в несторианстве, открывшем эпоху христологических споров. Константинопольский патриарх Несторий (428–431) поставил под сомнение вопрос о «богочеловечестве» Христа, разделив его человеческое и божеское существование. Согласно выдвинутому им учению, Христос — человек, на которого сошел божественный разум, пребывавший в нем некоторое время и покинувший его тело еще до крестных страданий, кончины. Подлинным богом Христос стал лишь после нее. Таким образом, дева Мария оказывалась не «богородицей», родившей богочеловека Христа, а обыкновенной смертной, христородицей. Против Нестория решительно выступило многочисленное и влиятельное египетское духовенство, и на соборе в 431 году несторианство было объявлено ересью. Однако оно получило достаточно широкое распространение. Возникла самостоятельная несторианская церковь, которая отделилась от византийской в 499 году и существует поныне.

В ходе связанных с этим религиозных споров родилось новое течение — монофизитство. Монофизиты — «одноприродники» — также не признавали ортодоксального учения о «богочеловечестве» Христа. Они находили в нем одну лишь природу — божескую, воплотившуюся в человеческом образе Иисуса. Все эти споры не были чисто схоластическими. За ними стояло многое. В Византии еще жили античные традиции, остатки веры в знание. Византийские богословы не считали знание препятствием вере. Для человека того времени за спорами о сущности, природе Христа стояли различия в понимании отношений и связей человека с миром, общества с богом, роли Христа как посредника и спасителя. Противники монофизитов не случайно упрекали их в том, что данное учение разрушало связь между Христом и человечеством. Монофизитство, более опиравшееся на восточные традиции, действительно отражало элементы оппозиционных Константинополю и господствующему ортодоксальному христианству настроений. Идея столь резкого противопоставления божеского человеческого таила в себе угрозу возможности более резкого противопоставления церкви и государства, к чему в конечном счете и пришли монофизиты.

В то же время официальное ортодоксальное учение, «двуприродничество», признанием «богочеловечества» Христа снимало известный дуализм, противопоставление обоих начал, соединяло и примиряло земное и небесное, санкционируя последним существующие земные порядки, государственность. Поэтому оно и стало основной, официально поддерживаемой доктриной и наиболее соответствующей греко-римским общественно-политическим традициям формой христианства.

На IV Вселенском (Халкидонском) соборе 451 года монофизитство было осуждено. Победили консолидационно-византийские тенденции, Константинополь как религиозный центр империи. Собор закрепил главенствующее положение в византийской церкви константинопольского иерарха. Был создан Константинопольский патриархат, включивший в себя епархии Малой Азии и восточной части Балкан. Собор признал не только первенствующее положение его главы в восточной церкви, но и определенное главенство по отношению к другим церквям. Знаменитый 28-й канон собора хотя и признавал константинопольского патриарха вторым после папы римского, но объявил его равным папе по достоинству. Считаясь с традиционной мощью восточных патриархатов, собор подтвердил принцип пентархии — руководства христианской церковью пятью патриархами (римским, константинопольским, александрийским, антиохийским и иерусалимским — в Палестине, где проповедовал сам Христос, находились «святые места» христианства)³⁹.

³⁹ С IV века начинается массовое развитие паломничества к «святым местам», составляются специальные

Каждый из патриархов избирался своей церковью, самостоятельно руководил ее делами. Они признавались равными в правах в отношении своих диоцезов, но были связаны определенным порядком старшинства.

Римский по этому старшинству признавался главным арбитром в вопросах веры, константинопольский — апелляционной инстанцией церковью Востока. Глава и председатель соборов восточной церкви, он избирался духовенством своего диоцеза, но с участием представителей светской власти. Последняя имела право выбора из трех кандидатов, представленных собором. При константинопольском патриархе сложился своего рода постоянный малый собор — совещание иерархов константинопольского диоцеза с «пребывающими» (находившимися в столице по делам клириками из провинций), на мнение которого он опирался при принятии текущих решений. На базе великой церкви св. Софии оформился аппарат Константинопольского патриархата.

Халкидонский собор упорядочил практику избрания епископов: установил возрастной ценз для клириков и монашества, рассмотрел вопросы управления церковными доходами и имуществом, церковной дисциплины. Была подтверждена господствующая практика распределения доходов церкви: по одной четверти на содержание епископа, клира, самих храмов и на бедных.

Особое внимание на соборе было уделено проблеме монашества, так как происходил бурный рост монастырей. В V веке началось массовое возникновение городских монастырей. Во многих городах они стали исчисляться десятками, а монашество составляло заметный процент населения. Оно старательно уклонялось от подчинения церковным властям. Монашество становилось крупной, чрезмерно самостоятельной и активной силой в религиозных движениях. Собор своими решениями попытался поставить монастыри под более жесткий контроль епископов. Без их разрешения запрещалось основывать новые обители. Монахам не разрешалось свободно покидать их без санкции игуменов, скапливаться в городах и вмешиваться в общественные дела.

Однако собору не удалось покончить с монофизитством. С течением времени оно получало все более широкое распространение в Египте и Сирии, отражая рост недовольства населения. По существу, в церкви произошел раскол. Занятое отражением гуннского, а затем и остготских вторжений, византийское правительство оказалось не в состоянии предотвратить падение Западной Римской империи, В 476 году она прекратила свое существование. Религиозные раздоры в Византии вынудили перейти к поиску компромисса с монофизитами. Папство не вмешивалось в религиозную борьбу в Византии. Оно стояло на позициях ортодоксии и поэтому одобряло решения Халкидонского собора. Но попытка компромисса с монофизитами в 482 году вызвала осуждение папства. Хотя оно и не имело особенно существенного значения, это был первый официальный раскол, разрыв отношений между церквями (484–519).

VI столетие было ознаменовано дальнейшим нарастанием социальных противоречий. Положение колоннов резко ухудшилось. Многие из них превратились в приписных, зависимых от господина и жестоко эксплуатировавшихся им и государством. Начался постепенный упадок городов, усиливалось недовольство горожан. Результатом этого было обострение борьбы партий, рост народных и религиозных движений.

В такой обстановке к власти в Византии пришел Юстиниан (527–565), которого ряд исследователей считает «последним римским императором» по стилю и духу его политики. Действительно, основной своей задачей он ставил стабилизацию социальной обстановки, пытаясь сдержать нарастание противоречий. Лозунгом его политики стали «единая власть, единая вера, единый закон». Юстиниан пытался сдержать рост крупного землевладения и власти богатых собственников, упорядочить эксплуатацию колоннов, ограничить произвол и грабительство чиновного аппарата, сделать его более эффективным и действенным.

В системе его политики церковь занимала особое место. Он исходил из концепции

«симфонии» и считал необходимым упрочение взаимодействия государства и церкви. Преодоление религиозных противоречий и укрепление религиозного единства Юстиниан рассматривал как важнейшую государственную задачу. Он попытался достичь ее силой. Против всех еретиков в 527–529 годах были объявлены гонения. Согласно его закону, было «справедливо лишать земных благ, кто неправо поклоняется истинному богу». Преследованиям и ущемлениям в имущественных и политических правах были подвергнуты все, кто отказывался принять «истинную веру». Юстиниан закрыл последний духовный оплот язычества — Афинскую академию. Особым преследованиям подвергались более радикальные сектанты — манихеи, монтанисты, самаритяне.

Воспользовавшись ослаблением варварских королевств Запада, где господствовало арианство, Юстиниан, опираясь на поддержку римской знати и духовенства, отвоевал Италию, Северную Африку, часть Испании. Папство оказалось под его властью. Но он не покушался на его церковное главенство. Юстиниан немало сделал для укрепления материального положения церкви, защиты ее собственности, прав, осуществил колоссальную программу строительства церквей. Вершиной его строительной деятельности было сооружение одного из чудес света — константинопольского храма св. Софии, главной церкви империи. Крупнейшее купольное сооружение, храм должен был одновременно символизировать единение небесного и земного, царящую в обществе гармонию, силу христианства и церкви, мощь и величие государства. Юстиниан всемерно поощрял благотворительную деятельность церкви, видя в ней важное средство смягчения социальных противоречий, и развитие монастырей, поглощавших часть недовольной бедноты и обеспечивавших ее существование. Однако он требовал поддержания строгой монашеской дисциплины, подчинения монахов власти игумена. Все монахи были обязаны жить при монастырях. Основание монастырей Юстиниан поощрял как меру социальную. Его указы свидетельствуют о том, сколь остро стояла в это время проблема избытка недовольной бедноты, ее скопления в городах.

Император стремился укрепить власть епископов в церкви и на местах, их авторитет и влияние в общественных делах. Он попытался полностью отстранить народ от влияния на выборы епископов. Согласно его указу, к ним были причастны только духовенство и верхушка знати. Епископы приобрели контрольные функции по отношению к государственной администрации. Кроме того, он стремился усилить их причастность к поддержанию благополучия городов и к руководству городской жизнью.

Таким образом, Юстиниан немало сделал для того, чтобы упрочить авторитет и влияние церкви в жизни общества, максимально использовать ее как инструмент поддержания, сохранения и защиты позднеантичных порядков и отношений. Вряд ли в его активном вмешательстве в церковные дела можно усматривать лишь прямое стремление утвердить господство светской власти над церковью. Картина была значительно сложнее.

Юстиниан слишком хорошо сознавал значимость, которую в его эпоху приобрели религиозные проблемы в уже христианизированном обществе, в котором царили сложнейшие социальные противоречия и конфликты. Попытки стабилизации, социально-политических реформ закончились крахом. Войны Юстиниана разорили казну: они стоили стране огромных средств. Кризис и противоречия настолько усилились, что попытка императора приостановить их успехом не увенчалась. Его гонения лишь разожгли религиозные противоречия. Гонимые монофизиты с 543 года стали создавать свою, параллельную существующей церковь (яковитскую Сирии, коптско-монофизитскую Египта и Эфиопии). Вместо борьбы направлений в одной церкви Юстиниан получил две борющиеся религиозные организации. От византийской церкви отпала и стала самостоятельной в VI веке монофизитская (григорианская) церковь Армении. Юстиниану не оставалось ничего иного, как искать религиозный компромисс с монофизитами, чем и были преимущественно заняты последние годы его жизни.

Византийская империя вступала в эпоху стремительного углубления социального кризиса уже в последние годы его правления. Ей удалось лишь отсрочить, несколько

смягчить тот финиш, к которому пришла Западная империя: ведь общество — это системное единство, в котором все взаимосвязано. Если на Западе колонат превратился в смягченный вариант рабства, то в Византии общество пришло к аналогичному по сути результату, используя внешне более мягкие формы государственной эксплуатации. К концу VI века византийский колонат также исчерпал свои возможности. Разоренное поборами землевладельцев и государства крестьянское хозяйство приходило в упадок.

На вторую половину VI века приходится колоссальный рост крупной земельной собственности, в том числе и церковно-монастырской. В одном Константинополе число монастырей достигло 110–120. Археологические данные подтверждают, что именно в эти годы их земельные владения удваиваются и утраиваются. Рост монашества был объективным отражением кризиса системы отношений античного полиса, ее разложения. Значительная часть монастырей в условиях упадка общества достаточно быстро превращалась в крупных землевладельцев, эксплуатировавших рабов и колонов.

То же самое происходило и с церковью. Она стремительно богатела, но преимущественно в городе. Разительным для этого времени становится контраст между великолепием и богатством убранства церквей, обилием украшавшего их серебра, утвари, о чем с восхищением писали современники, и ростом бедности, а соответственно и количеством выступлений церковных и монастырских колонов, о которых сообщает житийная литература. К концу VI века социальный кризис, по-видимому, достиг своего апогея: в городах господствовала кучка богатой знати, стремительно сокращался слой среднего, зажиточного и благополучного населения, падал спрос на изделия ремесла, беднели и пауперизировались ремесленники. Как писал современник, «все жаждали перемен». Рост пессимизма — характернейшая черта эволюции настроений этого времени.

Для общественного самосознания ранневизантийской поры характерна во всем проступающая двойственность. Нельзя забывать о том, что Византия того времени была страной городов. Их интересы по-прежнему находились в центре внимания государства и законодательства. Политика поддержания городов была системой политики государства, восходящей к античным традициям. Бюрократизация империи явилась прямым следствием определенной стадии упадка античного города, многие функции поддержания городской жизни стали функциями государственной администрации. Продолжалась старая политика эксплуатации деревни в пользу античного города, что сдерживало его упадок, но углубляло социальные противоречия в стране.

Городское население составляло четвертую часть населения страны и пользовалось определенными преимуществами. Все это продолжало античные традиции жизни, образа мышления. Но сохранялось больше факторов, поддерживающих элементы рационализма, проявлявшиеся, как мы уже видели, и в подходе к богословским проблемам. Иоанн Златоуст, страстный проповедник «божьего» слова, постоянно сетовал на то, что во время зрелищ церкви стоят пустыми, что многие приходят на проповеди послушать его как оратора и громко обсуждают ораторские приемы.

Любое светское лицо, принявшее посвящение, могло через три месяца быть избрано епископом. Неудивительно, что епископ воспринимался народом не только как духовный пастырь, но и как своеобразный вариант муниципального магистрата, ответственного перед городской общиной. Светский сановник за этот же срок мог стать патриархом. Так, патриарх Антиохий в конце VI века тратил церковные средства и на организацию зрелищ.

То, что относилось к культуре, богослужению, также отличалось элементами двойственности. Византийское искусство мучительно билось над выражением христианской идеи. Был сделан определенный шаг, найдено «первое приближение», которое с полным основанием делает эту эпоху началом будущего византизма. Но дальнейшее углубление выражения спиритуалистического начала сдерживалось, тормозилось. Вероятно, трудности крылись и в самом сознании людей того времени.

Великолепие внутреннего оформления ранневизантийского храма еще не согревалось глубокой теплотой религиозного чувства, оно более подчеркивало величие и всемогущество

всевышнего, «это был опыт перевоплощения... в спиритуалистический образ»⁴⁰. Непреодоленная чувственность образа, подчеркнутый артистизм исполнения, земная императивность позы частично гасили то, что создавало духовную возвышенность божественного образа, но, вероятно, было созвучно восприятию византийца того времени. Пышное великолепие и богатство внутреннего оформления храма восхищали и подавляли. Между дворцом и храмом, императорским портретом и иконой существовали неуловимые связи, определенная официозность и директивность подачи, торжественная монументальность, которая в чем-то роднит и византийский храм и знаменитую икону Дмитрия Солунского в посвященной ему церкви в Фессалонике. От созерцания этой иконы — подобия официального портрета — не создается ощущения глубины религиозно-мистического восприятия.

В известной двойственности ранневизантийского самосознания, своеобразии его религиозности существовало, может быть, не совсем нам еще понятное определенное внутреннее единство, характерное для данного исторического этапа развития общества.

Читатель может посетовать, что автор слишком много внимания уделил социальным отношениям, что он излишне социологизирует историю христианства и церкви. Подход к христианству и церкви Византии как к чему-то раз и навсегда данному, неразвивающемуся давно породил устойчивые традиции, искажающие их подлинную роль в жизни византийского общества. Достаточно вспомнить взгляд идеологов Просвещения на Византию как на застойное общество, в котором религия сразу заняла особое место в умах людей и где византийцы погрязли в бесплодных религиозных спорах и распрях, губивших страну. Отсюда устоявшаяся точка зрения, что в этой области все уже сложилось вначале и нечему было развиваться.

Специфику византийского христианства вряд ли можно понять без учета воздействия самой эпохи, когда происходило его формирование, без учета того, что византийское общество, по сравнению с западным, пережило более длительную, затяжную стадию позднеантичного развития. В Византии массово возникло монашество, сложились основные формы монашеского общежития, и для немалого числа современных историков дальнейшая его судьба — чисто количественная эволюция. Они считают, что уже вскоре после IV века утвердилось преобладание общежительных монастырей по типу устава Василия Великого.

В последнее время исследователи немало внимания уделяли отшельничеству, монашеству как социальному феномену. Отшельник, пустынник — человек, порвавший связи с обществом, выключившийся из системы мирских, земных связей и отношений. Уже в самом этом заключен определенный протест против общества. Его духовный авторитет зиждется именно на том, что эти связи над ним не довлеют и он может быть «объективным» советчиком и защитником для каждого человека. В Византии к их авторитету прибегали и беднота, и знатные люди, а непрерывный рост монашества, безусловно, отражал углубление кризиса античного общества в эпоху, когда «святые люди» еще не имели мощной христианской предыстории, когда их почитание росло на определенных общественных традициях. Естественно, что христианская историография всегда хотела не только подчеркнуть принципиальную новизну всего христианского, но и максимально удалить его от античного наследия и традиций. Но ведь авторитет подвижника опирался не только на то, что он принципиально стоял «вне общества». Существовала давняя традиция «общественного советчика» — ритора, философа-советчика именно по земным делам, делам общества. Даже императоры считали необходимым иметь при себе такого человека — не священника или патриарха, а именно философа-советчика в государственном управлении. Разве эта живая практика византийской жизни не была в общественном сознании той апробированной и сохранявшейся общественной функцией, которая поддержала качественно иной авторитет советчика-святого? И то, что к последним «святым старцам» в V–VI веках

⁴⁰ Культура Византии, с. 680.

все чаще обращаются и императоры, свидетельствует об их растущей необходимости и в какой-то мере признании собственного бессилия.

Заслуживает внимания и другое обстоятельство — колоссальная тяга именно к индивидуальному, самостоятельному и неконтролируемому подвижничеству. В этом нельзя не видеть трансформированного, но продолжавшего сохраняться взгляда на религию, как на приверженность к тому или иному философскому направлению, сохранению элементов античного сознания на право известной свободы личности. В Византии эти формы получили особенно широкое распространение и, может быть, именно за эту свободу, а не за крайность форм аскетизма пользовались особым уважением. Таким образом, тяга к внутренней самостоятельности монастырей также вписывается в русло определенной традиции, общественных принципов и практики, которые не позволили быстро и легко превратить монастыри в простые филиалы церкви. В целом византийское монашество оказалось более независимым по отношению к ней. Это стало особенностью византийской истории и, безусловно, связано с сильной позднеантичной традицией в жизни общества. Навязывавшийся государством и церковью строгий «общежительный» порядок (всем жить в одном помещении, спать в одной дормитории) и огромные дисциплинарные права игумена, как и многое другое, свидетельствуют о глубине социально-общественного кризиса в Византии, когда в монастыри устремилась масса населения, а власти едва не утратили возможность контролировать данный процесс. Кризис теперь все более остро затрагивал город, в результате чего итогом ранневизантийской эпохи стало безусловное преобладание городских и пригородных монастырей. Таким образом, ведущая роль городского монашества — это факт, который никак нельзя не учитывать, рассматривая историю и эволюцию ранневизантийского монашества вообще.

В ранневизантийском обществе VI века продолжалась интенсивная полуантичная городская и общественная жизнь. Борьба партий была старой формой античной политической борьбы, частично приобретшей религиозную окраску, продолжал жить античный театр, зрелища и празднества лишь внешне утратили свое откровенно языческое оформление. Значительная часть традиционных народных языческих празднеств продолжала жить в Византии и далее, была даже частично воспринята восточным христианством. Календы, воты, врумалии, неомении, по существу языческие обряды вакханалий, продолжавшие традиционные деревенские языческие празднества, доживают в Византии до XII века.

Пышная обрядность византийской церкви формировалась не только ее практикой и установками, влиянием примера государственного церемониала и праздников, но и требованиями и запросами самих византийцев. Таким образом, уже в эту эпоху закладывалось многое из того, что в дальнейшем стало более существенно отличать нормы и требования, обрядность восточного христианства от западного. Терпимое отношение к местной традиции и обрядовой практике, к распространению христианства на «национальных» языках — лишь частица огромного целого, определившего специфические черты византийского христианства, неразрывно связанные с позднеантичной эпохой. В нем, например, в большей степени сохранились элементы почитания сил природы и связанные с этим обряды.

Некоторые исследователи пытаются разделить религиозность и общественно-политическое сознание ранних византийцев, подчеркнуть самостоятельный характер религиозных движений, их относительную несвязанность с социальными условиями. Это неверно. Общеполитические, государственные и религиозные проблемы были чрезвычайно тесно соединены.

Как уже говорилось, у византийцев сложилась теория богоизбранности народа. Богоизбранный император руководит богоизбранным народом. Богоизбранность последнего якобы предоставляла ему особые права, которых не было у других. Фактически эта концепция отражала реальную общественно-политическую практику общества, переносила ее и в область религиозных отношений. Император, вся его администрация были обязаны

прислушиваться, учитывать мнение народа, которое высказывалось им на общественных собраниях или отдельными партиями. Богоизбранный народ может не только высказывать свое мнение богоизбранному императору, но и иметь свое суждение по вопросам веры.

Аналогичным образом это относится и к политике патриархов, церкви. Народ может требовать не только другого императора ромеев, но и другой религиозной политики, другого епископа или патриарха. Партии борются между собой, у них различные интересы, но они выступают единым фронтом, когда их права оказываются ущемленными или игнорируются. Отсюда понятна массовость и ожесточенность религиозной борьбы. Поскольку она оказывалась частью борьбы за социально-политические права населения, государство было вынуждено уделять ей внимание: ведь церковь мыслилась и воспринималась в IV–VI веках как неотъемлемая часть государства, а церковные отношения — как политические, государственные.

Исследователи часто делают акцент на том, что ожесточенная религиозная борьба фактически угасла с утратой восточных провинций, где господствовали монофизиты и была масса других еретиков. Конечно, нельзя недооценивать этот существеннейший факт. Но дело обстояло, как мы видели, не так просто, античные общественно-политические традиции сказывались и на отношении к религии. С крахом античного общества, угасанием городов религиозная борьба обретает новые формы. Религиозные движения становятся основной формой выражения социального недовольства населения. В этом отчасти и отразился «конец античности» — переход к феодальному обществу, в котором церковная догма стала исходным пунктом и основой всякого мышления. Как писал Ф. Энгельс, только «средние века присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии...»⁴¹. Византийское общество также перешагнуло важный качественный рубеж, за которым религия заняла абсолютно господствующее положение в самосознании и мировоззрении человека. Отличие византийского общества заключалось в том, что оно смогло унаследовать от античности больше, чем другие.

Это сказалось и на особенностях византийской религиозности и характере религиозных движений раннего средневековья, а также сыграло свою роль в усилении дальнейших расхождений между западной и восточной церковью. До VII столетия фактически еще существовал единый «средиземноморский мир», спаянный столетиями единого развития. В VII веке он распался на латинский Запад и греческий Восток. На пути обособления двух церквей был сделан еще один шаг. В 582 году константинопольский патриарх провозгласил себя вселенским, то есть главой восточной церкви, равным папе.

Глава 3 **Эпоха иконоборчества**

Рождение раннесредневековой Византии

Бурное и богатое событиями VII столетие было переломным как в социальном, так и в духовном развитии Византии. В течение почти всего столетия в стране шла ожесточенная внутренняя борьба. Огромная еще в конце VI века держава, границы которой простирались от Гибралтара до Евфрата, терпела непрерывные поражения. В начале VII столетия богатейшие восточные провинции были захвачены Ираном, славяне заселили большую часть балканских владений Византии, проникли в Грецию, на Пелопоннес. На этих землях возникло свыше 20 славянских полугосударственных образований — Славиний, а в 681 году образовалось Первое Болгарское царство — главный будущий противник Византии на Балканах. Ей, правда, удалось нанести поражение своему основному сопернику на Востоке

⁴¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 314.

— Ирану, также переживавшему острый внутренний кризис. Византия смогла временно вернуть восточные провинции — Египет, Сирию, Палестину, но не смогла их сохранить.

Император Ираклий (610–641) познал и радость побед, и горечь поражений. В 636–641 годах восточные провинции были завоеваны арабами. Сокрушив одновременно Иран, они создали обширный Арабский халифат, изгнав византийцев к концу VII века и из Северной Африки. Родилась империя ислама, которой предстояло сыграть немалую роль в истории средневековой Европы и Византии. С середины VII века арабы стали совершать опустошительные походы в византийскую Малую Азию и, создав на Средиземном море великолепный флот, пытались взять Константинополь. Некоторые византийские императоры даже подумывали о переносе столицы в итальянские области Византии. Решающая попытка арабов овладеть византийской столицей приходится на начало VIII столетия, а в течение VII она лишилась двух третей своей прежней территории; на значительной части оставшихся земель ее реальная власть была достаточно условной.

Археологический материал последних десятилетий дает возможность более отчетливо представить не столько суть, сколько реальные масштабы перемен, происшедших в экономике, хозяйственной жизни страны в эту недостаточно освещенную материалом письменных источников эпоху начала «темных веков» византийской истории. До недавнего времени на оценку историками этого периода немалое влияние, если так можно выразиться, оказывала определенная «магия» преемственности, прежде всего сам факт сохранения достаточно сильной и централизованной государственности. Западная Римская империя погибла, была завоевана варварами — произошел коренной и радикальный слом старых отношений. Сохранение сильной государственности в Византии рассматривалось как своего рода показатель большей плавности, замедленности перемен, сохранения старых отношений собственности, городов, что могло реально поддержать государство. Немалая роль в этом отводилась и церкви.

В VII веке, в условиях войн, внутренних конфликтов, разрухи, собственность церкви и монастырей росла достаточно стремительно, как и, соответственно, их влияние на общественную жизнь. В свое время на основании этих данных была выдвинута теория «монастырского феодализма» в Византии, к которому она якобы пришла уже в это время. Рост экономической власти церкви, монастырей рассматривался как своего рода элемент феодализма. Позднее эта концепция несколько трансформировалась. Считалось, что та огромная экономическая роль, которую в VII веке стали играть церковь, монастыри в экономике города, вполне достаточна для того, чтобы поддержать его существование, городскую жизнь.

В свете новейших данных картина представляется не столь оптимистичной. Современные исследователи считают, что в VII веке пришло в глубокий упадок абсолютное большинство городов. Из многих сотен городов с многочисленным, многотысячным населением к середине IX века сохранилось несколько десятков. Если в ранней Византии малый город имел несколько тысяч жителей, то в IX–X веках, при двух тысячах жителей, он считался уже крупным. Из античной страны городов Византия превратилась в глубоко аграрную, деревенскую. Причем археологический материал показывает, что после бурных событий VII века этот упадок не приостановился, а продолжался еще почти два столетия, В VII веке практически здесь осталось только два крупных города — Константинополь и Фессалоника, куда отовсюду стекались беглецы. Но Константинополь сохранил значительную часть населения (200–250 тысяч). Крупнейший город раннесредневековой Европы, он стал играть исключительную роль в жизни Византии.

Судьбы ранневизантийского города значимы и показательны во многих отношениях. До нас дошли крайне ограниченные данные о крупном и среднем землевладении ближайших столетий. Современные историки склоняются к выводу о том, что в VII веке в деревне произошел значительно более резкий слом господства старых, позднеантичных отношений. Действительно, в источниках исчезают упоминания о колонах. Колонат полностью утратил свое значение. Основной фигурой в византийской деревне стал свободный крестьянин —

«господин» (кюриос), собственник своей земли.

Ранневизантийская деревенская община не исчезла, а укрепилась. Из общины зависимых, прикрепленных к господской земле колонов она стала общиной собственников. Житийная литература показывает, что на рубеже VI–VII веков деревня ранневизантийских колонов «восстала» против гнета городских собственников — как светских, так и церковных — главных землевладельцев позднеантичной городской округи. По-видимому, их борьба, как и вторжения, сыграла немалую роль в крушении господства крупного землевладения.

В VII веке произошло и массовое вселение на территорию Византии нового, прежде всего славянского, населения, что не могло не подорвать основу благополучия античного города.

Славяне принесли с собой традиции родовой общины с сильно развитыми правами верховной собственности. В результате византийская раннесредневековая община, как правило, большая по числу жителей деревня, унаследовавшая от позднеантичной эпохи устойчивые традиции частной собственности, стала особенно сплоченным и устойчивым организмом.

Подъем, укрепление ее хозяйственного положения, рост крестьянской земельной собственности за счет освоения заброшенных и пустующих земель продолжались до середины IX века. Деревня унаследовала и ремесло. В новых условиях создавались благоприятные основы для его дальнейшего развития. Экономически деревня все меньше нуждалась в городе, что и послужило основной причиной продолжения его экономического упадка в VIII — первой половине IX века.

Этот процесс еще более подрывал основы благополучия старой городской знати. В ранней Византии она экономически господствовала в городе, фактически ей принадлежала большая его часть — земельные участки, дома, помещения мастерских, которые сдавались внаем ремесленникам и торговцам. Крупнейшие землевладельцы города, они получали основную часть прибыли от продажи продуктов питания. Все эти источники доходов и реального господства в городской экономической жизни постепенно утрачивали свое значение с продолжавшимся упадком городов, сокращением их населения.

Естественно, что все эти процессы не могли не затронуть экономического положения церкви, ставшей в VII веке крупнейшим и богатейшим собственником города, обладателем имущества, приобретенного у бедневшего населения. Большую часть того, что она получала в ранней Византии, составляли дарения и пожертвования богатых городских землевладельцев. Однако с упадком городов они стали сокращаться. По данным археологии можно судить о снижавшемся благополучии церкви. В городах, естественно, сокращается число церквей-приходов, многие из них были заброшены, церковное строительство прекратилось.

Ярким примером логического конца эволюции византийского города в эти столетия может служить материал раскопок Сард — древнего города, столицы провинции и центра церковной митрополии VI века. Раскопки слоя IX века обнаруживают митрополию в бывшем центре города, крепость неподалеку и деревни по окраинам. Города как такового нет. Вероятно, многие из сохранившихся городов эволюционировали в таком же направлении, превращаясь просто в епархиальные центры или крепости-кастроны. Это свидетельствует о несостоятельности мифа о церкви как спасительнице городов. Наоборот, археологический материал лишь подчеркивает, насколько богатство и могущество позднеантичной церкви зависели от судьбы самого города.

Все эти процессы не могли обойти стороной и ранневизантийские монастыри, монастырские хозяйства, которые были более жизнеспособны экономически, имели больше перспектив на выживание благодаря возможностям коллективного труда самих монахов. Но монастырское землевладение оказалось существенно подорвано переменами в деревне, в аграрных отношениях. Многие монастыри распались. Каноны Трулльского собора 692 года категорически запрещают продажу монастырей и превращение их в жилища светских лиц. Многочисленные, непрерывно умножавшиеся в ранней Византии городские и пригородные

монастыри с упадком городов существенно сокращаются численно.

На фоне этих данных более отчетливо вырисовываются социальные условия, то реальное влияние, которое они оказали на эволюцию византийского христианства и церкви. По мнению исследователей, в Византии VII–IX веков соответственно переменам в экономической жизни происходило изживание старых социально-политических структур. Византийская деревня стала самостоятельной административно-податной единицей. Город утратил свое господство над ней. Многообразная масса податей и повинностей исчезла. Стал ненужным старый громоздкий аппарат провинциального управления. Конфликты в общине начали решаться на деревенской сходке.

По мере падения роли городов происходила перестройка управления. Рождался ставший характерным только для Византии фемный⁴² строй. Его распространение по всей территории страны приходится на VII–IX столетия. Мощь свободной крестьянской собственности, упадок среднего землевладения обусловили и особое значение крестьянства в военном отношении.

На смену терпевшей непрерывные поражения ранневизантийской армии, состоявшей из варварских или местных наемников, все хуже оплачиваемых и все более недовольных, пришла армия, состоявшая из людей, заинтересованных в защите своей земли. Из крестьянской, деревенской верхушки формировался и командный состав армии, а впоследствии родилась военно-фемная знать, будущая основа византийского феодального класса.

Раньше считалось, что фемная знать сформировалась достаточно быстро и уже в начале VIII века взяла власть в свои руки. Теперь очевидно, что этот процесс протекал более медленно и растянулся на столетие-полтора. Мощь и устойчивость общины, военная ситуация — все это сдерживало рост частного землевладения, возможности энергичного наступления на свободное крестьянство.

В тех условиях, которые сложились в Византии в результате перемен VII века, абсолютное большинство аграрного населения могло эксплуатироваться только государством, через государственные налоги и повинности. Поэтому было неизбежно сохранение и сильного государственного аппарата, и сильной центральной власти. Старая античная землевладельческая и городская знать уходила с исторической сцены, новая находилась на начальной стадии своего формирования. Имущественное и социальное возвышение в этих условиях было возможно только через государственную службу — военную и гражданскую.

В свете этого становятся понятными и социальные мотивы той ожесточенной религиозно-политической борьбы, которая выделяет в особую эпоху почти полуторавековой период истории византийского раннего средневековья. Можно говорить об определенной степени «недохристианизированности» самосознания ранних византийцев. Религия еще не стала всеобъемлющей основой их взгляда на мир. Сохранялась вера в силу людей, способность человеческого разума самостоятельно влиять на ход событий. В ранней Византии набирали силу религиозные движения, социальная борьба приобретала все более отчетливо выраженный религиозный характер. Но одновременно, едва ли не до конца VII века, продолжалась гражданская борьба политических партий, неразрывно связанная с религиозной, но во многом и самостоятельная. В этой связи массовая «смерть» городов имела огромное значение. Угасли не просто не изжитые до конца античные традиции, ушло более существенное — вера в городскую гражданскую общину, значимость и результативность прямой политической борьбы.

Не случайно с упадком античных городов связывают падение античного миросозерцания. Росла беззащитность человека, ощущение прямой зависимости его судьбы

⁴² **Фемы** — военно-административные округа, возглавляемые полководцами-стратигами — командирами фемного войска, комплектовавшегося на их территориях,

от игры неведомых ему стихийных сил, что способствовало углублению его религиозности.

Недохристианизированность общественного сознания ранних византийцев проявлялась во многом. Только с конца V века вошел в церковную практику обряд коронования императора патриархом. Следовательно, до этого «наместник божий» не нуждался в особой демонстрации божественной санкции его власти. Христианство еще во многом продолжало восприниматься как официальный государственный культ. До VII века в Византии так и не произошло глубокой христианизации государственного церемониала. Христианская символика относительно слабо проникла в государственную. Изображение креста на монетах появляется только в эпоху Юстиниана, в конце поздней античности. Не столь существенно оно было и для армии. Она сражалась под государственными знаменами и не знала ни полковых священников, ни общей молитвы перед боем.

Крах сложившихся общественных порядков, — непрерывные с конца VI века социальные бедствия усилили не только пессимизм византийцев, но и неверие в силу разума, способности человека, углубили религиозность. Росла вера в божественную помощь, в божественного спасителя, святого защитника и покровителя. На божью помощь начинает уповать армия, которая после молитвы шла в бой с христианскими хоругвями.

На помощь бога все больше уповают и императоры. Так, император Ираклий именовал себя «рабом Христа». С VII века обряд торжественного коронования в храме св. Софии превращается в важнейший акт приобщения к власти. Ее божественная санкция обретает особое мистическое значение.

Показательна в этом плане эволюция проблемы «древа креста господня». Еще в V веке распространяется легенда о якобы найденных матерью Константина Еленой в развалинах языческого храма в Иерусалиме обломков деревянного креста, на котором был распят Христос. Святыня почиталась, но в начале VII века, события, связанные с ней, приобрели характер общеимперской проблемы. Захват реликвии иранцами стал рассматриваться как важнейшее свидетельство гнева господня на «свой народ», как предзнаменование дальнейших бедствий — божьей кары. Крест, ранее значительно спокойнее трактовавшийся как символ христианства, приобрел особое магическое значение как символ спасения. В ознаменование своей победы над узурпатором Фокой Ираклий воздвиг на колонне крест. Именно в VII веке изображение креста получает подлинно массовое распространение, становится не только символом, но и прямым объектом почитания. Конфронтация с мусульманским миром придавала ему, как основному символу христианства, особое значение.

Углубляется иррационально-мистическое восприятие византийцев. Новый шаг в развитии мистицизма был сделан Максимом Исповедником (около 580–662), которого считают едва ли не главным создателем византийской средневековой концепции «синэргизма». Согласно ей, человек, как исключительное божье творение, содержит в себе часть божественной энергии. С ее помощью он может поддерживать контакт не с самим божеством, а с его энергией — через веру и волю. Таким образом, именно вера делает понимание им божьих помыслов более глубоким.

Концепция Максима Исповедника в определенной степени отражает победу мистицизма: бог во всем и везде, без связи с ним невозможно ни одно действие, всякий самостоятельный шаг и поступок может оказаться греховным. Поэтому все силы человека должны быть сосредоточены на постижении помыслов божьих.

Эволюция византийской богословской мысли находит свое завершенное выражение в идеях и творениях византийского богослова следующего столетия Иоанна Дамаскина. Крупнейший систематизатор христианского вероучения, автор трактата «Источник знания», он отказывает человеку в признании какого-либо значения его собственной мысли. «Не хочу знать ничего своего» — вот его кредо.

Стремительно росла вера в святых, в чудотворную способность всего, что с ними связано, — мощей, реликвий, икон. Например, исследователи прослеживают определенную связь между культом св. Софии (божественной премудрости) и богородицы. В VII веке

необычайно возрастает культ последней как защитницы и спасительницы, покровительницы Константинополя. Для Фессалоники — это культ св. Димитрия, растущая вера в практическую и чудодейственную его помощь и защиту, что отражено в знаменитых «Чудесах св. Димитрия» (конец VI–IX век).

Религиозные церемонии становятся неотъемлемой частью всего государственного и дворцового гражданского ритуала. По всякому сколько-нибудь общественно значимому поводу в VII веке совершаются молебствия. Так как церковь стала более могущественной и влиятельной силой, императоры в большей степени опираются на ее поддержку. Так, патриарх Сергей был ближайшим помощником Ираклия в гражданском управлении страной, своего рода «вице-королем».

Однако постепенно конфликт между церковью и императорской властью нарастал. Очевидно, он был не столько сознательный, сколько стихийный. Авторитет духовенства и монашества рос снизу, но становился значимой общественно-политической силой. Императорская власть все больше нуждалась в поддержке церкви во всех делах и панически боялась падения собственного авторитета. Религиозные санкции приобретают колоссальную общественную силу, какой они никогда не обладали в предшествующую эпоху. Общество изменилось, и религия впервые стала доминировать во всех сферах самосознания средневекового византийца.

До начала VIII века силы государства и церкви были во многом объединены совместными попытками сохранить и вернуть восточные провинции, достигнуть компромисса с монофизитами. К концу VII столетия эти надежды угасли. Византийская церковь внутренне вероисповедно стала более монолитной. С отпадением восточных областей реальная власть константинопольских патриархов фактически ограничилась пределами собственного патриархата.

Необходимо иметь в виду и некоторые особенности развития массового, народного религиозного самосознания. Византия к тому времени была христианской страной с порядочным стажем. У нас нет оснований утверждать, что кризис VII века, массовое вселение нового, языческого по своим верованиям населения привели к масштабному возрождению язычества. Отчасти это имело место, но основная масса продолжала оставаться христианской. Если на Западе, где шла интенсивная христианизация варварского населения, народное язычество «навязало новой религии свою демонологию и магию, вторглось со своими обрядами в богослужение, заставило слить культ местных богов с культом святых»⁴³, то в Византии это произошло в предшествующую эпоху.

Как показывают каноны Трулльского собора конца VII века, в византийской деревне, в связи с ее освобождением от постоянного господства города, происходит возрождение многих старых народных традиций, которые не удавалось искоренить по крайней мере до XII века. Но важно и то, что произошло реальное ослабление власти и контроля церкви над духовной жизнью деревни. Каноны того же собора 692 года сообщают, что многие селения вообще не имеют пастырей, что часто проповедуют непосвященные священники, появилась масса бродячих проповедников, что немало неграмотных клириков. В ранней Византии немалую роль в деревне играло духовенство поместных церквей. В VII веке они исчезли вместе с исчезновением самих поместий. Резко возросло влияние деревни на поставление своих пастырей. Она нередко сама подбирала священников из числа более грамотных и подходящих односельчан. На своей общественной земле деревня строила церковь, определяла расходы на ее содержание и даже, если церковные поступления были достаточно велики, имела право на их часть. О том, что религиозная жизнь деревни стала достаточно активной, свидетельствует категорическое запрещение того же собора обсуждать вопросы вероучения вне церкви.

На Западе народная религиозность имела лишь языческую традицию. Христианские

⁴³ Культура Византии, с. 85.

ереси были там изжиты еще в эпоху поздней античности. Отчасти, может быть, поэтому западная церковь столь безраздельно господствовала в духовной жизни общества.

Византийское крестьянство, имевшее длительный исторический опыт религиозной борьбы, причастное к многим, фактически не изжитым до конца VI — начала VII века, ересям народного толка, было живым носителем и хранителем этих идей. От поздней античности оно унаследовало религиозную грамотность и практический опыт борьбы с официальным христианским учением. Для последующей истории Византии это имело огромное значение.

Иконоборцы и иконопочитатели

В 726 году император Лев III (717–741) обнародовал эдикт, объявлявший почитание икон и мощей идолопоклонством. Началась эпоха иконоборчества, продолжавшаяся с небольшими перерывами до 843 года. Почему эта проблема выдвинулась на первый план? Почему борьба вокруг нее стала характерной именно для истории византийского общества?

Иногда иконоборчество пытаются рассматривать как политику государства, а не как острый внутрицерковный конфликт. Это неверно. Было бы упрощением считать, что Лев III, которого привела к власти в 717 году угроза захвата Константинополя арабами, развязал иконоборческую политику только потому, что нуждался в средствах для продолжения борьбы, рассчитывая получить их путем присвоения церковно-монастырских ценностей. Нет здесь и предлога для наделения рождавшейся фемной знати землями за счет церкви и монастырей⁴⁴. Конфликт был значительно глубже. Сама проблема почитания икон приобрела немаловажное значение.

Иконопочитание начало распространяться в ранней Византии в IV–VI веках. Его стремительный расцвет приходится на VII столетие. Несториане, монофизиты вообще не признавали возможности изображения божества. Ортодоксальное направление оправдывало возможность человеческого изображения Христа. Сыграла роль и давняя античная традиция антропоморфного изображения богов. Проблема иконы, иконопочитания еще не получила в ранневизантийской церкви никакого соборного определения.

Западное христианство отличалось особой христологичностью. Здесь наибольшее распространение получили скульптурное изображение Христа и распятие. Церковь признавала полезность иконы как средства христианского воспитания, но не особенно поощряла ее распространение. К тому же и материальные возможности подъема иконописания были ограничены. Святые признавались таковыми только по решению церкви, в результате канонизации.

В Византии святыми становились уже при жизни, считалось, что праведники могут как-то влиять на текущие события. Здесь было много художников. Вообще портрет широко распространился в светском искусстве ранней Византии, особенно изображения императоров. Традиция создания иконы во многом восходит к императорскому портрету, от изображения императоров-богов с их нимбом был один шаг до икон богов-императоров. Нельзя не учитывать и характерного для поздней античности своеобразия восприятия иконы как символа.

VII век не только стал временем массового распространения культа святых, локальных защитников и покровителей, но и способствовал распространению веры в — чудотворные иконы, чудодейственную силу мощей и реликвий. Это было выгодно церкви и монастырям и приносило им дополнительные доходы. Существовала и общественно-политическая сторона проблемы. Культ икон и мощей необычайно увеличивал авторитет церкви и монастырей, использовался ими для формирования общественного мнения. Неудивительно, что самыми

⁴⁴ См.: *Сюзомов М. Я.* Проблемы иконоборчества в Византии. — Уч. зап. Свердл. гос. пед. ин-та, вып. 4. Свердловск, 1948, с. 48–110.

ярыми сторонниками иконопочитания стали городское монашество и духовенство. Иконопочитание облегчало им борьбу за свои интересы: ведь монастырь являлся учреждением, которое присваивало крестьянские земли, издавна эксплуатировало рабов и колонов. Богатая городская церковь с ее пышным культом, множеством реликвий и икон была одновременно и своеобразным символом угнетения в глазах крестьянства. Эти идеи нашли отражение в его идеологии, в частности в павликианстве, которое начинает распространяться в византийской деревне в VII веке.

Картину развития павликианского движения, особенно на ранних его этапах, воссоздать трудно, а тем более выявить его конкретные связи с иконоборчеством. Основным источником сведений о павликианстве является «История павликиан» Петра Сицилийского (вторая половина IX века), который был послом императора Василия I к павликианам. Собственно павликианские произведения до нас не дошли. Если они и существовали, то, скорее всего, были уничтожены иконопочитателями. Вероятно, их было не так много, поскольку павликиане ограничивались устной пропагандой своих взглядов — проповедью, толкованием обычных текстов Евангелия. Более ранние сведения о них также принадлежат перу сторонников иконопочитания. Заклеймив павликианство как «манихейскую ересь» и продемонстрировав свое крайне отрицательное отношение к ней, они чаще всего отвергали ее с порога, не считая нужным опускаться до полемики. Они просто клеймили павликиан как еретиков, тем более что силы их были довольно быстро отвлечены на борьбу с иконоборцами. Можно говорить о несомненном влиянии на павликианство манихейства, но развивалось оно в Византии на собственной основе.

Павликианство возрождало идеи и практику раннехристианских общин. Название свое они получили, поскольку считали себя прямыми последователями и исполнителями заповедей апостола Павла. В качестве священных книг павликиане признавали только Евангелия, освящавшие, по их мнению, идеи всеобщего равенства. Они проповедовали аскетизм, но не в таких крайних формах, как мессалиане. Как и большинство народных, демократических ересей, павликианское учение было дуалистическим. Их дуализм основывался на глубокой вере в извечную противоположность добра и зла, царства бога и царства сатаны, духа и плоти. Павликиане различали «отца небесного», которому в будущем будет принадлежать власть, и сатану, созданием которого является земной, материальный мир. Христа они признавали как проповедника и смелого борца, ставшего сыном божьим после своей мученической смерти. Таинств крещения и причащения, культа святых, поклонения иконам и кресту для них не существовало. Земные порядки представлялись им царством зла, сатаны, в том числе государство и церковь. Монашество, монастыри они рассматривали как «порождение дьявола».

Существен активный характер учения павликиан. Оно не просто призывало к самоизоляции общин, пассивному отстранению от мира зла, фактическому самоуничтожению себя аскетизмом и полным отказом от земных радостей, но обязывало их принимать активное участие в борьбе с сатаной и ускорять победу над ним. Таким образом, павликианское учение, с его отрицанием земных порядков, несло заряд оптимизма верой в конечную победу царства добра.

В павликианском учении нашли свое выражение взгляды и чаяния византийского свободного крестьянства, его общинный дух. Это — уважение к труду, признание его обязательности: «Если кто не хочет трудиться — то и не ешь!» (по заповеди Павла), призыв к скромной трудовой жизни и презрение к богатству, идеи взаимоподдержки и взаимопомощи. Идея всеобщего равенства выражалась в признании ими равенства мужчин и женщин. Павликиане отрицали существование духовенства как особого сословия. Их духовными наставниками были проповедники из их же собственной среды, которые своим примером воздержания и соблюдения требований учения завоевывали авторитет. Как правило, они пользовались огромным уважением.

О реальных отношениях с государством на ранних этапах развития павликианского движения говорить трудно. Однако ясно, что широкое распространение такие идеи могли

получить только в условиях реального ослабления жесткого контроля церкви над сельским населением. Сильное общинное самоуправление могло оказывать немалое влияние и на местную религиозную жизнь. Мы не убеждены в том, что первоначально крестьянское недовольство было более направлено против государства, чем против церкви. Городская церковь, монастыри были давним эксплуататором деревни, существовавшим за счет богатых подношений и доходов с монастырских земель и крестьян. Если раньше крестьянство просто вынуждено было терпеть этот гнет и навязанные ему городом нормы и религиозные обряды, то сильная свободная община могла занять свою позицию по отношению к городской церкви. Требования павликиан, которые сводились к уничтожению монастырей и монашества как института, социально и материально привилегированного положения священного сословия, дорогостоящей иерархии и культа, имели весомые основания не только в интересах крестьянства, но и в реальном состоянии экономики страны. Павликиане в наиболее радикальной форме отражали общие настроения крестьян, их недовольство.

Первоначально иконоборцы не признавали павликиан. По Эклоге императора Льва III они подлежали самым суровым гонениям. Но с распространением движения в массе крестьян с ним пришлось считаться.

Между идеями павликиан и иконоборцев есть определенная внутренняя связь. Хорошо известно, что борьба иконоборцев против почитания икон, которое расценивалось как идолопоклонство, являлась частью более широкой программы по искоренению остатков язычества, его пережитков в других сферах. Это была идейная установка на «доочищение» христианства, церкви, культуры. И с этой точки зрения она понятна, как понятна и ее общая направленность против традиций античной городской культуры, а применительно к иконам — и позднеантичных изобразительных традиций.

В определенной степени это был кризис в религиозном изобразительном искусстве. Убедительные приемы более глубокой передачи духовного начала еще предстояло найти. Изобразительное искусство эпохи иконоборцев отражало новые идеи и веяния, более демократичные⁴⁵. Тезис иконоборцев о «неизобразимости» божества опирался на признанную идею о его «непостижимости», и, как мы могли убедиться, в VII веке заметно усилилась вера именно в непостижимость. «Чувственные» изображения, в отличие от позднеантичной эпохи, когда на них смотрели как на простые символы, воспринимались, по-видимому, уже иначе — как оскорбление и насмешка. Не случайно соборным постановлением писание икон рассматривалось как «оскорбление» божественного «презренным эллинским искусством».

В конечном счете со временем было не просто восстановлено иконопочитание, но и найдены новые приемы более глубокой передачи спиритуалистических начал.

Иконоборческие идеи вызревали «снизу», в церкви. В 724 году их выдвинула группа малоазийских иерархов. Нет оснований считать, что ими стали простые провинциальные епископы со своими «домашними» идеями. Церковные идеологи иконоборчества были высокообразованными людьми. Они прошли константинопольскую богословскую школу. Таким образом, можно говорить о расколе в самой церкви, внутри ее верхушки, разных взглядах византийского клира на проблему «образа», иконы и иконопочитания.

Скорее всего, существовал целый комплекс мотивов, касавшихся отношений внутри церкви, проблем взаимоотношений между церковью и государством. В IV–VI веках во главе ее стояло белое духовенство. В VII веке резко выросли влияние и авторитет монашества. Культ местных святых поощрял тенденции локального сепаратизма. Но понималась необходимость большего единства в борьбе за возрождение Византии. Единственный символ, изображение которого допускали иконоборцы, — крест — служил символом единства церкви и государства. Иконоборческие иерархи выступали за такой союз.

Опираясь на свою растущую военную популярность, императоры-иконоборцы смогли

⁴⁵ См.: Лихачева В. Д. Искусство Византии IV–XV веков. Л., 1981, с. 87–99.

сместить акценты в формуле взаимоотношений с церковью. Это был объективный процесс. Если в VII веке авторитет веры подрывал авторитет императорской власти, то теперь император-победитель оказывался спасителем «от бога», его посланцем и исполнителем высшей воли. Поэтому в политической теории стало подчеркиваться, что императорская власть — единственная от бога. В 730 году политика императора Льва III была одобрена синклитом — государственным советом — и стала политикой государства. На послании к папе Лев III подписался: «Император и иерей».

Иконоборцы отнюдь не были противниками монастырей. Они выступали за выполнение своих требований. Монастыри, ставшие иконоборческими, продолжали существовать. Вполне понятно, что верхушка духовенства в большей своей части была связана с традициями и светской знатью города. Поэтому она в штыки встретила начало иконоборческой политики. Патриарх объявил ее ересью. Он был смещен, и на его место поставлен иконоборец. Упорствующие обители закрывались.

Победа иконоборчества была закреплена решением Вселенского собора 754 года из 338 епископов. Собор единогласно осудил иконопочитание как козни сатаны, запретил писать иконы Христа, богородицы и святых, оскорблять их «презренным эллинским искусством» и иметь в храмах и частных домах, а также предписал уничтожить имеющиеся. Необходимо отметить, что иконоборцы в своей политике опирались на павликиан, которые в VIII веке укрепили свое влияние в деревне. Как показывают решения собора, в иконоборчестве были течения, вплотную сближавшиеся с павликианством.

Но борьба иконоборцев и иконопочитателей не прекращалась. Силы старой светской городской знати в течение VIII века были ослаблены, во главе иконопочитательского движения встало монашество. Продолжался экономический упадок Константинополя. К началу IX века его население сократилось до 40 тысяч человек. Воспользовавшись недовольством бедноты, тем, что иконоборцы основную массу средств тратили на армию, ведение войны с арабами, поддержанные монашеством, старой знатью и беднотой, к власти приходят иконопочитатели, возглавляемые императрицей Ириной. В 787 году в Никее состоялся VII Вселенский собор, который осудил иконоборчество, однако был вынужден специально оговорить, что он не признает почитания самих изображений. Принять более решительные меры против иконоборцев, за которыми стояла армия, иконопочитатели не решились.

Их идейным главой стал страстный иконопочитатель Феодор Студит (759–826). Представитель городской знати, ушедший в монашество и основавший свой монастырь в Константинополе, он стал ближайшим советником императрицы Ирины. Студит выступал не только за независимость церкви от государства, но и за независимость монашества, признание его ведущей роли в духовной жизни страны. С этой целью он развивал идею автономии монастырей, происхождения власти игуменов непосредственно от Христа. Его установки принижали значение и авторитет белого духовенства, самой церковной организации, патриаршего управления церковью. В своей борьбе Феодор апеллировал к авторитету папы. Число монахов Студийского монастыря при нем достигло тысячи человек, что составляло сороковую часть всего населения столицы. Монастырь стал центром иконопочитательского движения.

Феодор Студит создал монастырский устав, который был ориентирован на полную хозяйственную автономию, максимальное самообеспечение, то есть исходил из условий максимальной натурализации хозяйства. Устав строжайшим образом регламентировал всю жизнь монахов, их внутримонастырские обязанности, виды хозяйственной деятельности. Это был наиболее суровый тип византийского устава, рассчитанный на полную покорность и повиновение монашества, на авторитарность и всевластие игумена.

Однако иконопочитательское правление провалилось: раздача средств монастырям и связанное с этим сокращение расходов на армию обернулись серьезными военными поражениями Византии. В 802 году к власти пришел Никифор I. Он, в сущности, продолжил политику иконоборцев, выдвинув на первый план идею главенства государственных

интересов, усилил обложение церковных и монастырских имуществ налогами, осуществил реквизицию церковных ценностей на нужды государства. При нем Феодор Студит был признан «возмутителем церкви» и осужден собором 809 года. Иконопочитателей не преследовали, но в 815 году были вновь подтверждены решения иконоборческого собора 754 года, запрещавшие почитание икон и молитвы перед «бездушным деревом». Начался второй период иконоборчества.

В Византии рос налоговый гнет, ложившийся на крестьянство, что усиливало его недовольство. Выступление очередного претендента на престол — Фомы Славянина — всколыхнуло массу крестьян. В течение года 80 тысяч восставших осаждали столицу. Однако восстание Фомы Славянина (821–823) не оправдало надежд крестьянства, зато дало импульс к началу самостоятельной борьбы павликиан. Усилилась их критика и иконопочитателей, и иконоборцев, как «торгующих словом божьим». «Отвергая служителей церкви», они, по свидетельству их противников, привлекали в свои ряды священников и «развращали» монашество. Павликианство распространилось в армии, среди государственных служащих, «гордившихся верой этих самых павликиан».

Павликианское движение обрело все большую самостоятельность и активность. На начатые против них гонения павликиане ответили восстанием. Началась вооруженная борьба, в ходе которой совершенствовалась организация павликианского движения. В 40-х годах IX века центром, столицей павликиан стала крепость Тефрика на восточной границе Византии.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что иконоборцы не просто использовали павликиан в борьбе с иконопочитателями, дав тем самым возможность распространиться павликианству. Имела место сложная эволюция отношений, существовали промежуточные, связующие течения. На иконоборческом соборе 754 года была дана критика тех иконоборцев, которые пытались, подобно павликианам, отвергать почитание креста. В византийском обществе шла интенсивная социальная поляризация. Усиливались противоречия между крестьянством и формирующимся феодальным классом. Соответственно и борьба принимала новые формы.

Практически цель, которую ставили иконоборцы, была достигнута. Спротивление старой правящей верхушки сломлено, военно-фемная знать утвердила свое ведущее положение, преодолены тенденции к ослаблению государственной власти. Военное положение империи упрочилось. Остатки старой знати смирились со своим поражением и были готовы к примирению. Даже Феодор Студит объявил, что сейчас «не время возобновлять прошлые споры. Это приносит смуты, теперь время единомыслия». Таким образом, победу одержала политика иконоборцев, но фактически победило иконопочитание, которое было торжественно восстановлено собором 843 года. В честь этого события установили ежегодный церковный праздник, символизирующий не только восстановление внутреннего единства православной церкви, но церкви и государства. Это единение демонстрировал обряд совместного вступления патриарха и императора в храм св. Софии. Одновременно собор предал анафеме все ереси и ввел в церковную службу специальный торжественный обряд их анафематствования (на первой неделе великого поста, в «неделю православия»), а это уже свидетельствовало о намерениях восстановившей свое единство церкви перейти в решительное наступление.

После собора проблема борьбы с иконоборчеством уже не стояла. Иконоборцев просто не стало. В новых условиях роста недовольства крестьянства, резкой активизации павликиан огромное значение как средство церковной пропаганды, усиления влияния церкви на народные массы стала приобретать икона. К этому времени были выработаны изобразительные приемы, которые снимали обвинения в прямом следовании «презренному эллинскому искусству», разработана теория образа, теория его восприятия. Икона начинает играть особую роль в византийской религиозной жизни и церковной обрядности.

Но 843 год был не только годом торжества православия, но и временем основания павликианами Тефрики. Первые попытки разгрома павликиан не дали результатов.

Наоборот, их позиции в Малой Азии настолько упрочились, что в 860 году их глава Карвей предложил императору отказаться от власти над ней. Павликианские общины стали превращаться в своеобразное государство на религиозно-общинной основе, в котором царила суровая дисциплина. Было создано фанатично преданное павликианскому учению войско. Начались войны павликиан с византийским императором. Под руководством Хрисохира в 867 году они взяли Эфес. Предпринятый императором Василием I поход закончился поражением. Хрисохир предложил императору вообще отказаться от власти над восточными областями империи. Ликвидация павликианской «республики» потребовала мобилизации огромных сил. Только в 872 году после ожесточенных кровопролитных боев удалось овладеть Тефрикой и сломить сопротивление павликиан. С каким ожесточением и в каких масштабах шла борьба, показывает свидетельство византийского историка Продолжателя Феофана: «Поскольку привести к правой вере на Востоке» павликиан не удалось, пришлось «искоренить их и удалить из числа живых. Это принесло много бед нашей стране. Так погибло до 100 тысяч человек...»

Уже в самом начале иконоборческая политика была осуждена папством. После соборного решения 731 года император Лев III вывел из церковного подчинения папе диоцезы византийских владений в Италии — Сицилии, Апулии и Калабрии, а также Иллирика, Дакии, где господствовали римские традиции и обрядность. Это породило немалые сложности, поскольку уже существовали значительные различия в акцентах догмы, требованиях к духовенству, в практике богослужения.

Трульский собор официально разрешил духовенству быть женатым, имелись расхождения во взглядах на исхождение святого духа, причастие, субботний пост и т. д. Папы, давно ставшие фактическими владыками и правителями Рима, которому угрожали лангобарды, использовали добрые отношения с франкскими королями и превратились в светских владетелей папского государства. С образованием огромной державы Карла Великого (768–814) он был признан папами императором и коронован в 800 году в Риме императорской короной. Византия — единственная до того империя, — естественно, пыталась его не признать, но вынуждена была это сделать через несколько лет.

Включение в империю Карла почти всего христианского Запада, хотя и усилило зависимость от него пап, одновременно укрепило их власть над западной христианской церковью. У франков в это время полным ходом утверждалось господство феодальных отношений. Создание империи способствовало их дальнейшему распространению. Осуществлялась насильственная христианизация завоеванных областей. Фактически западная церковь стала феодальной. Духовенство, получавшее церковные бенефиции, феоды, превратилось в духовных феодалов. Карл ввел обязательную церковную десятину со всего населения империи, в результате чего церковь стала крупнейшим земельным собственником Запада, обладателем огромных доходов. Это необычайно укрепило позиции пап. Опираясь на поддержку государства, папство смогло осуществить обширную программу унификации церковных порядков, дисциплины, обрядности. Был введен единый канонический текст Библии, осуществлена литургическая реформа, упразднившая все местные литургические обряды, введена единая форма богослужения, проведена реорганизация монастырей.

Различия между западной и византийской церковью стали значительно глубже, чем раньше. Византия, с ее устойчивой крепкой сельской общиной, замедленным ростом частной независимой собственности — будущего феодального землевладения, исторически задержалась на первой стадии раннефеодальной эпохи. Византийскому крестьянству в тот период невозможно было навязать обязательный побор в пользу церкви. Ее поступления складывались из платы за требы, добровольных пожертвований, доходов от существующих церковных имуществ. У общества долгое время не было заинтересованности в укреплении ее материального могущества.

Общая позиция крестьянства, хорошо видная на примере павликиан, сводилась к обладанию «своей», более дешевой для него церковью. Господствующий класс недостаточно

социально и классово поляризованного общества также не испытывал настоятельной потребности в могуществе церкви. Отсюда ограниченность как частных дарений, так и государственных пожалований и пожертвований.

Углубление социальных противоречий привело к новому этапу истории византийского общества и, соответственно, церкви, восстановлению не только ее единства, но и понимания господствующим классом ее задач.

Глава 4

Византия македонской эпохи

С середины IX века Византия превращается в одно из крупнейших и могущественных государств Европы. Подъем происходил в условиях сохранявшегося господства крестьянской земельной собственности и относительно медленного роста феодального землевладения. Первый император македонской династии, уже упоминавшийся Василий I, пришедший к власти в 867 году, был выходцем из крестьян.

Свободное крестьянство составляло основу благополучия общества. Оно платило всю массу налогов, выполняло бремя возраставших повинностей, оно же, в виде военнообязанных крестьян-стратиотов, было основной силой армии. В порядке повинностей крестьянство строило дороги, мосты, крепости, выполняло другие государственные работы. Границы были хорошо защищены. Между областями интенсивно развивался товарный обмен.

С упадком городов государство оказалось вынужденным развивать собственное необходимое производство, в результате чего оно стало располагать большим количеством разнообразных мастерских и хозяйств. Сохранялись ремесленно-производственные традиции, унаследованные от античности. Византийское ремесло стояло на непревзойденном для того времени уровне. Одежды и изделия государственных мастерских выдавались в виде платы за службу и подарков чиновникам, отправлялись иностранным государям. Византия располагала также лучшим в Европе военным флотом — «гордостью и славой ромеев».

Постепенное оживление городов начинается с конца IX века. Многие возникают заново вокруг крепостей и церковных центров. Быстрый подъем и стремительный расцвет переживает Константинополь. К XII веку его население достигает 400 тысяч человек. Остальные города Византии, даже крупные, насчитывали от одной до четырех тысяч жителей. В Константинополе сосредоточилась основная масса производств, в столице проживала значительная часть господствующего класса. В IX–X веках быстро растет бюрократический аппарат государства, служилая знать. Окончательно оформляется сложная иерархия чинов и должностей.

Растущая социальная дифференциация стратиотов (крестьян-воинов) позволила создать «полурыцарскую» тяжеловооруженную конницу, а огромные доходы казны — дополнительно использовать наемников, активизировать дипломатию. X век был веком византийской «реконкисты» — отвоевания своих земель. Восточные границы империи вновь отодвинулись к Евфрату. Византии удалось сокрушить главного противника на Балканах — Болгарию и включить ее в состав империи, успешно оборонять от арабов свои владения в Италии, упрочить позиции в Сербии, Далмации. В официальной политической теории византийское общество предстает как сложная иерархическая пирамида, основание которой составляла масса свободных людей, а на вершине находился император — общий «отец» для всех.

В X веке государство вводит специальный побор с населения в пользу церкви — каноникон, правда значительно меньший, чем западная десятина. Однако он усилил разорение крестьянства. Процесс феодализации общества интенсифицировался.

Усилились захваты, скупка крестьянских земель представителями знати. Государство дарило церкви и монастырям крупные средства, имущества, хозяйства с причитавшимися ей доходами. Росло церковно-монастырское землевладение, но в условиях Византии этот

процесс имел свои особенности. Преобладали городские монастыри. В деревне они были малочисленны. Вполне понятно, что самостоятельность и благополучие крестьянства не способствовали росту сельских монастырей; как и недостаточное богатство и незаинтересованность местной знати. Их бурный рост в дальнейшем был достаточно специфическим. Спасаясь от податного гнета и стремясь сохранить свободу, крестьяне сами создают монастыри. Возникают тысячи мелких крестьянских монастырьков, в которых порой насчитывалось по 5–10 монахов.

Образовывались и более крупные монастыри. В конце IX века возникает знаменитый Афонский комплекс монастырей, ставший не только византийским, но и международным центром православного монашества.

В Византии в тот период исторически закрепилось несколько типов монастырей: 1) общие, основанные самими монахами; 2) частные монастыри, созданные отдельными лицами; 3) монастыри, основанные церковью, и особые — патриаршие, подчинявшиеся непосредственно патриарху; 4) императорские. В общих сами монахи выбирали своего игумена и принимали его устав, учитывая общие правила. В других, так называемых ктиторских (ктитор — это основатель), устав им и составлялся.

Естественно, что уставы крестьянских монастырей были более демократичными, и то, что основную массу монашества составляло крестьянство, имело немаловажное значение. В Византии монастыри и монашество сохранили большую самостоятельность от церкви, не были ее прямым орудием.

Однако с течением времени начался процесс подчинения массы мелких крестьянских монастырьков более крупным, богатым. Они превратились в своего рода их филиалы — метохии, а монахи нередко в зависимых от него, подобно византийским зависимым крестьянам-парикам.

В силу этих исторических особенностей для Византии стало характерным, с одной стороны, обилие монастырей — они исчислялись тысячами, с другой — отсутствие сплошных владений монастырей. Крупный монастырь, как правило, состоял из центра и сотен, если не тысяч, принадлежавших ему мелких филиалов — хозяйств, владений, рассеянных на большой территории.

В какой-то мере близкая к этой картина была характерна и для развития городских монастырей. Подъем византийских городов также был своеобразным. Обычно он начинал свое существование с крепости, административного и религиозного центра. Здесь развивалось ремесло, сюда стекались сельские ремесленники. Но в X–XI веках основную массу людей, приходивших в города, составляло крестьянство. Это обусловило высокоаграрный характер города, в котором товарное производство было и сельскохозяйственным. В малых городах до 70 процентов населения составляли горожане-крестьяне. В силу этого складывались благоприятные условия для развития монастырей, связанных и с ремесленным производством, и с земледелием. Поглощавшие значительную часть пришлой бедноты, монастыри в XI–XII веках играли всевозрастающую роль в городской экономике. Они интенсивно включались не только в производство, но и в торговлю. Большая часть собственности и доходных имуществ церкви тоже сосредоточивалась в городах. Таким образом, вместе с монастырями церковь занимала прочное положение в экономике города.

Если учесть, что византийские феодалы в значительной части вырастали из служилой знати, находившейся в городах, то становится ясно, что с самого начала им было предопределено стать центрами, в которых должна была господствовать феодальная знать вкупе с верхушкой духовенства и монашества.

По мере роста феодального землевладения возрастало число частных, ктиторских монастырей, что объяснялось и социальными, и духовными мотивами. По имеющимся данным, византийская знать в XI веке до 10 процентов своих доходов расходовала на религиозные нужды.

Аристократизация проявлялась в стремлении закрепить посмертную память о себе,

поддержать авторитет своего рода. Становится обычной практика, когда крупный феодал на склоне лет уходил в свой монастырь, становился его игуменом, там же находилась и фамильная усыпальница. В ктиторских уставах немало места занимали требования обязательного поминовения усопших, раздачи подаваний по этому поводу.

Духовенство и монашество пока еще не оформились в Византии в замкнутое и резко отграниченное от мирян привилегированное сословие. Но феодализация верхушки духовенства стала очевидным фактом. Епископами и игуменами крупных монастырей, как правило, были представители феодальной знати.

Все это существенно для понимания того, насколько изменилось положение церкви в обществе, как усилилась значимость ее деятельности в эпоху активной феодализации империи. Один из первых патриархов второй половины IX века Фотий (около 820 — около 891) вновь поставил вопрос о равенстве духовной и светской власти в рамках «симфонии», сосуществования. Возникла необходимость и более энергичного подкрепления авторитета светской власти. Не случайно с IX века традиционный обряд венчания на царство дополняется обрядом помазания, который рассматривался как очищение, освобождавшее принимавшего власть от всех прежних грехов, а следовательно, и дававшее ему исходную «чистоту» с начала его правления.

Это время появления новых легенд, призванных подкрепить идею прямой божественной санкции императорской власти, вроде легенды об особом императорском облачении и венце, хранящихся в храме св. Софии, которые император Константин якобы получил от божьего ангела и в которые облачались правители во время торжественных церемоний. Религиозная сторона занимает все большее место в государственном церемониале, обрядности.

Однако византийская церковь IX — начала X века на местах была достаточно бедной. Крестьяне и горожане сами строили свои церкви, вероятно и с участием епархии. Но в целом преобладающим типом стали небольшие деревенские или улично-квартальные церкви в городах. Они даже отдаленно не сравнимы с ранневизантийскими храмами. Посла императора Оттона I — Лиутпранда — поразило различие положения епископов в Византии и западных прелатов, одетых в шелка и бархат, обладателей доходных бенефициев. В Византии, с ее множеством мелких епархий, епископ обычно был человеком весьма скромного достатка. Положение изменилось с усилением процесса феодализации, строительством поместных церквей, укреплением связей епархий с местной знатью.

Одним из существенных отличий в положении церкви стало то, что епископы перестали избираться с участием светской знати. Их поставление осуществлялось самой церковью. Разумеется, влияние, а иногда и прямое вмешательство власти имели место. Но важно то, что церковь становилась более централизованной, подчиненной власти патриарха. Представители духовенства принимают участие в решении местных дел. Патриархи и верхушка духовенства начали активно участвовать в работе синклита — государственного совета. По степени своей включенности в государственные дела патриарх становится вторым лицом в государстве.

Патриархи смогли упрочить централизацию управления церковью. В рассматриваемую эпоху было увеличено число митрополий, подчиненных непосредственно патриарху, создана сеть так называемых ставропигиальных монастырей, изъятых из-под власти местных епископов. Более жестко было привязано к патриаршему престолу и важнейшее связующее звено в церковной организации — митрополиты. Не патриарх, как это было ранее, выбирал одну из предложенных ему собором митрополии кандидатур, а патриарший синод сам подбирал и поставлял митрополита, Фактически отмерла практика созыва вселенских соборов с участием всех епископов и узаконена практика проведения соборов как расширенных синодов, с участием всех митрополитов и приглашаемых по необходимости епископов. Управление церковью стало более гибким и централизованным. Возрос авторитет патриаршего суждения по догматическим и внутрицерковным дисциплинарным вопросам, усилился контроль аппарата патриархии.

Значительно расширилась миссионерская деятельность византийской церкви. Начало ее активизации приходится на патриархат Фотия, высокообразованного человека, знатока богословских проблем, дипломата и юриста. Византия использовала свой богатый опыт христианизации славян на собственных территориях. Крупнейшим центром этой деятельности была Фессалоника, из которой вышли создатели славянской письменности Кирилл и Мефодий. В 863 году состоялась их знаменитая моравская миссия, в результате которой богослужение в Моравии стало осуществляться на славянском языке. В 864–865 годах приняли крещение болгары. К 70-м годам IX века завершилась христианизация сербов.

В X веке в связи с расширением границ Византии на Востоке возрождаются и укрепляются связи с восточными патриархатами, прежде всего Антиохийским, с церквями Армении и Грузии. Византийская церковь снова получает возможность претендовать на роль реального главы восточнохристианских церквей. Авторитет константинопольского патриарха повышался его ролью в международных отношениях. Патриархи стали играть особенно большую роль во внутривосточной жизни страны.

Необходимо отметить, что утверждение господства феодальных отношений в Византии сопровождалось ожесточенной внутренней борьбой, расколом ее господствующего класса. По существу, борьба шла за формы эксплуатации. Многочисленная служилая знать держалась за старые ее формы, провинциальная — за развитие частновладельческих. В условиях роста недовольства крестьянства, горожан церковь смогла занять положение своего рода третьей политической силы в стране.

Без учета особенностей изменения социальных отношений трудно судить об эволюции византийского христианства и церкви. Ее роль в регламентации норм семейного права, ужесточении религиозно-нравственных требований, контроле за их соблюдением возрастает, как и роль церковного суда.

Так называемое македонское возрождение — подъем византийской раннесредневековой культуры в IX–XI веках — неразрывно связывалось с задачами и потребностями церкви. Это было новое обращение к античному наследию, но уже со строго христианских позиций. Фактически с этого времени «эллинская мудрость» перестала быть бранным термином, синонимом всего языческого и неприемлемого.

Глава 5

От единства к расколу

Македонское возрождение, получившее свое название от Македонской династии (867–1056), на время которой оно пришлось, представляет сложное явление, связанное с прогрессом византийского раннесредневекового общества, подъемом культуры, более четким оформлением того, что стало восприниматься как типично византийское.

Многое унаследовавшая от античности, Византия и в начальный период средневековья находилась на более высоком уровне производства и культуры, чем большинство европейских государств того времени. С середины IX века начался новый подъем в ремесленном производстве, строительстве. Империя, доведшая государственную эксплуатацию крестьян до чрезвычайно высокого, изощренного уровня, когда, по отзыву современников, неучтенными оставались «только волосы на голове», обладала и существенно возросшими возможностями и потребностями. Это проявлялось во всем — от производства до идеологии.

В обращении к античному прошлому была некая общая для этого времени основа: усложнение отношений, системы управления — все это вынуждало более внимательно присмотреться к нормам старого, юстиниановского права, государственной практики.

В византийском обществе традиции всегда играли большую роль. Но практически на каждом новом этапе это был не возврат к старому, его возрождение, а лишь опора на него.

Византийское государство, переживавшее определенный подъем, могло по-новому взглянуть и на свое далекое прошлое, уходящее своими корнями к великой империи

древности, позднеантичной империи Юстиниана. Гордость этим прошлым стала одним из важнейших элементов нового византийского патриотизма. Обращение к античному наследию стало возможным в силу той определенной цельности, устойчивости, которую приобрело христианское мировоззрение, взгляд на мир, уверенность в его силе и неуязвимости. Предшествующая эпоха решительно отвергала все языческое из боязни соращения. Новая эпоха опиралась на силу христианской убежденности, и поэтому ее идеологи могли сознательно взять из этого наследия все полезное, не рискуя впасть в заблуждения. Не случайно само понимание «эллинского» связывается не с язычеством, как это было раньше, а именно с «эллинской мудростью», которая становилась предметом гордости, обоснованием внутреннего превосходства византийской богословской мысли над западной — «варварской».

Обращение к античным традициям было связано с новым уровнем христианского мировидения. К нему восходят те самые черты, которые придали византийскому изобразительному, и прежде всего религиозному, искусству особую силу и притягательность. Античный принцип, выраженный в формуле: «В здоровом теле — здоровый дух», античное понимание совершенства и гармонии человека обуславливали ту модель, которой следовали античные скульпторы и живописцы. Нельзя сказать, что византийцам не были присущи определенные идеи аскетизма, необходимости подавления плотского начала — всего того, что было характерно для христианского взгляда вообще. Но в византийском религиозном искусстве восторжествовала собственная идея соотношения духовного и телесного, идея гармонии, исходящая из тезиса, что красота телесная есть отражение, проявление красоты духовной. Она как бы становилась дополнительным подтверждением совершенства самого духовного начала.

Истоки возможностей такой расстановки акцентов, а не полярного противопоставления духовного и человеческого начал восходят к византийской теологии ранней поры, идеям Климента Александрийского (IV век), подчеркивавшего значимость в самом человеке (творении божьем) божественного начала. Человек в религиозной живописи, если он не грешник, — известная частица самого божества, ее отражение. Соответственно, в какой-то мере божественна и сама его плоть. Человек — венец творения. Но природа — тоже часть его и, следовательно, также несет в себе некоторую частицу божественного промысла.

Развитие этой идеи возродило икону. Но проблема сводилась не только к объяснению внутренней связи между изображением — созданием рук человеческих — и божественным прототипом. Речь шла о праве на изображение ее фактического создателя. Человека ранневизантийской эпохи это не волновало, для него икона была простым символом, знаком. Ее, как и массу литургических сосудов, утвари, делали обыкновенные ремесленники. В одном из житий святых начала VII века рассказывается, что бог отверг литургический сосуд, сделанный, как затем выяснилось, руками скрытого язычника. Лишь к концу ранневизантийской эпохи обрело действительное значение требование, чтобы иконы создавались христианами.

Признание возможности «обожения» самого человека придавало иконе больше «святости» в зависимости от личности ее исполнителя. Поэтому иконописание становится важнейшей отраслью монастырского производства. Икона должна быть написана «святыми руками», и чем более почитаем тот монастырь, в котором она создана, тем выше ее «религиозная» цена.

Сравнивая рассматриваемую эпоху с предшествующей, необходимо отметить масштабы, размах церковно-монастырского строительства. Не случайно именно в этот период окончательно вырабатывается и начинает получать господствующее распространение сам тип византийского крестово-купольного храма, основные пропорции которого остались неизменными на века. Окончательно вырабатываются монастырский комплекс, иконографическая программа внутреннего оформления храма, принципиальное единство монументальных форм с внутренним живописным оформлением, освещением, литургией, ее вокально-хоровым сопровождением — словом, всей «службой».

Разительное отличие значительно более бедных и скромных храмов предшествующей поры от того, что являло собой внутреннее убранство византийской церкви X–XI веков, эмоционально воздействовало на верующих. Иконы, живопись занимали почти все внутренние поверхности здания. Это десятки и сотни изображений святых, где предусматривался определенный порядок — ряды, чины — от внутреннего пространства купола с Христом до местных святителей внизу.

«Распространен тип храма с куполом на четырех свободно стоящих колоннах, которые арками соединяются со стенами. Внутреннее пространство отличается стройностью и ясностью решения. Спокойствие и уравновешенность, четкие соединения объемов характеризуют храмы IX–X веков». На изображениях «сенсуализмом и вместе с тем одухотворенностью проникнуто лицо Богоматери... Достигнута строгая уравновешенность композиции... Прославление земной, а не только чистой духовной красоты отражено в лицах ангелов... Торжественные фронтальные позы... тонкие сочетания цветов, их плавные переходы... классические пропорции фигур, почти скульптурная передача объема... величие и монументальность образов, спокойствие композиций, благородство колорита отличают византийское искусство этого времени...» — так передает внутреннюю атмосферу храма того времени тонкий знаток византийского искусства В. Д. Лихачева⁴⁶.

Византийскую теологию специалисты часто характеризуют как теологию «примирения». Как мы видим, эти идеи нашли отражение в архитектуре, живописи. Для гармонии небесного и земного, их плавного соприкосновения и перехода в расчете не на экстаз, а на созерцание были использованы всевозможные средства воздействия.

Четко вырисовывается общий настрой, рассчитанный на психологию современного византийца, который нуждался в активном утешении, отвлечении, «религиозной обработке» значительно больше, чем раньше. Все это спокойствие, стабильность, величие, отвлеченность от земных нужд были ему необходимы, как никогда. Но его не надо было пугать, его нужно убеждать... Отсюда акцент на светлых, более радостных праздниках, сюжетах библейской истории. И «страшный суд» выглядит несколько иначе, чем в западной церкви, — не просто ожидание суда и расплаты за грехи, но надежда на возможность оправдаться, пройдя через мыта — испытания (мытарства), и доказать свое право на рай. За этими акцентами, нюансами стояла вся предшествующая история Византии.

Таким было византийское христианство в конце X века — ко времени принятия его на Руси, крещения киевлян Владимиром, (988), о чем будет подробно рассказано автором следующего раздела.

Не менее интересен и значим для уяснения истории «крещения Руси» такой момент — что предрасполагало к принятию ею именно византийского христианства. Мы не будем подробно рассматривать летописное сказание об «испытании вер» («выборе веры») перед решением о принятии христианства⁴⁷. Скажем только, что оно отражает элементы собственно русского восприятия: «И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах» (Повесть временных лет, ч. 1, с. 272).

Исследователи обращали внимание на то, что слова «пышный, великолепный, красивый, удивительный», употреблявшиеся авторами того времени, весьма относительны. Великолепие юстиниановской эпохи, безусловно, отличалось от великолепия македонской. Пышность богослужения существенно менялась по содержанию, акцентам воздействия, эффекту. Для ранневизантийской поры театрализованность богослужения была, по существу,

⁴⁶ Лихачева В. Д. Искусство Византии IV–XV веков, с. 101, 106–109, 112–113.

⁴⁷ См: Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. М., 1984, с. 59–60.

полуантичной зрелищностью, прямым конкурентом театра и привлекала внимание скорее уподоблением ему, чем внутренней переработкой. Словарь проповедей «отца церкви» Иоанна Златоуста пестрит терминологией античной спортивной борьбы, состязательности, театра. Подвижник, праведник — это «атлет Христа». Употреблявший эту формулу фактически не осознавал, что тем самым он, как заядлые язычники и любители зрелищ, признает, что быть атлетом — благородное занятие: ведь в их честь ставили статуи. В X веке этот термин в церковном словаре уже не употребляли.

Великолепие иного рода и иначе воспринимаемая красота действовали на религиозные чувства более глубоко и интимно.

Из приведенного выше отрывка «Повести временных лет» видно, что летописец на первое место ставит эффект приближенности, иллюзию близости небесного и земного. Когда он говорит о «зрелище и красоте», то соотносит их с русскими представлениями.

Историки идеологии и культуры Византии и соседних народов Руси и Болгарин ныне все больше внимания уделяют проблеме сходства социально-экономических условий их развития как объективной предпосылке идеологических заимствований⁴⁸. Византия имела богатое античное прошлое. Но это прошлое, как мы уже видели, не ускорило процесс формирования в ней феодальных отношений. Она задержалась на первой стадии развития, когда в стране долго и устойчиво сохранялось господство мелкого свободного крестьянского хозяйства, медленно формировался феодальный по своему характеру господствующий класс. В этом отношении Византия ненамного опережала своих соседей. Более интенсивно формирование феодального общества в Византии пошло с IX века. С этого столетия начинается и феодализация Болгарии⁴⁹. В том же направлении начинала постепенно двигаться и Русь. Для всех трех обществ было характерно сильное влияние давних традиций: для Византии — античных, для остальных — языческих, а для всех них — народных, деревенско-крестьянских. По мнению М. В. Бибикова, современники достаточно отчетливо осознавали черты близости, сходства направления и этапов развития Византии и Руси, «У авторов этого времени обнаруживается прямое сопоставление внутренних общественно-политических систем Руси и Византии... сходство процессов социального развития двух государств»⁵⁰.

Византийское христианство на Руси не было принято внезапно. Ему предшествовал немалый исторический опыт опробования, проверки приживаемости вначале среди господствующего класса. В середине X века крестилась княгиня Ольга. Уже тогда при княжеском дворе было достаточно много христиан.

Исследователи не без основания подчеркивают наличие в византийском христианстве черт, которые служили «выражением известной демократичности церкви, показателем относительно меньшего проникновения в нее феодальных норм»⁵¹. Например, не очень резкое противопоставление духовенства и мирян, незнатность высшего духовенства, которая не позволила превратить его в своего рода духовную аристократию, зависимость церкви от прямой поддержки государства — все это действительно могло привлекать великокняжескую власть Руси. Надо полагать, что отношения духовенства и церкви с

⁴⁸ См.: *Ангелов Д.* Болгария в средиевековието: Светоглед, идеология, душевност, Варна, 1985.

⁴⁹ См.: *Кочев Н.* Христианство и политика Византии в отношении балканских стран в эпоху образования раннефеодальных государств. — В кн.: *Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей.* М., 1987, с. 195–202.

⁵⁰ *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории Руси, пародов Северного Причерноморья и Кавказа. — В кн.: *Древнейшие государства на территории СССР, Материалы и исследования.* М., 1981, с. 70.

⁵¹ *Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.): Критические очерки,* М., 1967, с. 28.

великокняжеской властью прошли известную проверку на практике еще до официального принятия христианства на Руси.

Церковь Византии X–XI веков активно защищала интересы господствующего класса. Проповедь смирения, подчинения своей участи, покорности властям и церковному авторитету достигает в Византии не виданных в предшествующую эпоху масштабов. Контроль над духовной жизнью населения, его поведением, моралью, семейно-нравственными отношениями возрастает. Одним из показателей является приходящаяся на это время систематизация канонического, церковного права — появление специальных сборников — «Номоканонов». Только в Константинополе в X веке число церквей достигает 250, а монастырей — 120. В религиозной живописи появляются изображения императоров вместе с Христом. Простершиеся ниц, смиренные слуги, они одновременно и исполнители его воли, которым должны беспрекословно подчиняться простые подданные. Церковная пропаганда верности и преданности императорской власти достигает невиданного размаха, как и «индустрия» этой пропаганды — массовое производство образков, амулетов, икон. Византийская церковь становилась действенным институтом, целиком оправдывавшим развитие феодальных отношений. То, что крестьянство уже не поднималось на массовую борьбу, а стало уходить в монастыри, было выражением социального протеста, но уже пассивного.

Византийские императоры второй половины X века даже выражали определенную обеспокоенность той активностью, с которой церковь и монастыри занялись приобретением богатств и имуществ: они скупают огромные земельные владения, «разводят превышающее всякое число табуны лошадей, стада волов и верблюдов, обращая на это всю заботу своей души, так что монашество уже ничем не отличается от мирской жизни со всеми суетными ее заботами». Об этом мы узнаем из новеллы императора Никифора Фоки (964). А в одном из эдиктов, например, сообщалось, что многие свободные деревни «совсем перестают существовать, заедаемые монастырями». Число монахов в монастырях за столетие резко возрастает. В конце X — начале XI века в стране было около тысячи монастырей.

Императорская власть, стремившаяся исторически подкрепить свои претензии на особое влияние на народы и государства, некогда входившие в состав Византии или тесно связанные с нею, разрабатывает в эту эпоху теорию иерархии государств и народов — их «семьи» во главе с императором — «отцом». Немалую роль в развитии этой концепции играла и их религиозная близость. Византийское христианское сообщество — это единая семья народов во главе с византийским императором, объединяемая единством веры и единой церковью, возглавляемой патриархом константинопольским. Конечно, эта концепция — плод претензий императорской власти на определенное политическое верховенство, но она была на руку и константинопольской церкви, стремившейся таким образом упрочить свое религиозное главенство над церквями, принявшими византийское христианство⁵².

В свою очередь, римская церковь, активно отстаивая идею примата власти папы, стремилась утвердить свое господство над всеми остальными. В этих условиях начинается практическое движение к расколу между двумя церквями. Разумеется, иконоборческая эпоха не внесла позитивного вклада в развитие отношений между ними.

Распад империи Каролингов и углубление феодальной раздробленности в Западной Европе изменили реальное положение папства, становившегося в этих условиях влиятельнейшей международной силой в Западной Европе. Обстановка подогревала реально подавленные до того теократические претензии папства. Оно развивало доктрину, согласно которой дела государств стали рассматриваться как один из аспектов деятельности церкви, чем обосновывалось ее право выступать в качестве верховного арбитра в межгосударственных отношениях. Развивалась теория о королевской власти как орудии в руках церкви, направляющей ее к «истинной цели».

⁵² См.: Кочев Н. Христианство и политика Византии, с. 195–203.

Еще в VIII веке появилась подложная грамота «Константинов дар», по которой римский император Константин будто бы передал папам верховную власть над Римом, Италией, западными провинциями империи и признал превосходство папы над другими владыками. В IX веке появились Лжеисидоровы декреталии, регулировавшие вопросы внутрицерковной организации и укреплявшие дисциплинарную власть папства, утверждавшие полную независимость его от любой власти на земле и право осуществлять свои деяния, не считаясь со светскими государями. Иоанн VII (ум. 882) провозгласил право папы не только короновать, но и смещать императоров. Опираясь на эти документы, обосновывавшие «вселенский авторитет», папство пыталось более интенсивно вмешиваться в дела византийской церкви. Разворачивалась конкурентная борьба за «сферы» христианизации, в которой папство далеко не всегда одерживало победу. Крещение Болгарии «от Византии» и ее церковное подчинение константинопольской церкви еще больше обострили эту борьбу.

С IX века получает широкое хождение легенда об основании константинопольской церкви братом св. Петра — апостолом Андреем. Таким образом, константинопольская церковь также оказывалась «апостолическим престолом», а поскольку апостол Андрей был первым, кого бог призвал идти за ним, и именно он якобы привел Петра к Иисусу, константинопольский престол оказывался никак не ниже римского по своему «апостолическому» происхождению. Вскоре легенда стала официальным аргументом против претензий папства на примат над византийской церковью.

Как уже говорилось, византийская церковь была достаточно сильна благодаря поддержке государства, но внутрицерковная борьба продолжалась. Папа Николай I (858–867), воспользовавшись разногласиями по поводу избрания патриархом Фотия, объявил его избрание неканоническим, чем еще больше обострил борьбу церковных партий в Византии. Римский собор 863 года объявил Фотия низложенным. Константинополь отверг претензии папства на право низложения своих патриархов и, в свою очередь, обвинил папу в нарушении церковной дисциплины, обрядов, богослужения и богословского тезиса об исхождении святого духа. Согласно Никео-Константинопольскому символу веры, святой дух исходил только от бога-отца. В западной церкви утвердилось добавление, что святой дух равным образом исходит и от бога-сына — Христа (лат. «филиокве» — «и от сына»).

В 866 году Фотием было разослано послание по восточным патриархатам, в котором он придавал этим разногласиям догматический и обрядовый характер. Константинопольский собор 867 года, в свою очередь, отлучил от церкви папу Николая I, а учение о филиокве объявил ересью. Начался раскол — схизма (так называемая фотианская), в ходе которой были впервые отчетливо сформулированы основные догматические, обрядовые и иные расхождения между западной и восточной церквями. Этот раскол с течением времени привел к их окончательному разделению.

Добавление к Никео-Константинопольскому символу веры тезиса о филиокве было сделано на III Толедском поместном соборе в 589 году, а затем подтверждено собором 809 года. Признание западной церковью нисхождения святого духа и от сына фактически еще больше упрочивало ее монополию как посредника между богом и человеком. Следовательно, в западной церкви возобладал иерархический принцип в понимании соотношения и связей элементов Троицы. Никейское, восточное понимание Троицы в какой-то мере уравнивало положение бога-сына и бога — духа святого как параллельных связующих с богом-отцом. В византийском христианстве святой дух почитался самостоятельно (отсюда — духов день). Таким образом, спор о филиокве отразил принципиальное различие во взглядах на отношения человека с божеством.

Расхождения касались и понимания структуры церковной организации. Папы претендовали на руководство всей церковью, что вступало в противоречие с поддерживавшимся константинопольским и другими восточными патриархами традиционным принципом пентархии — управления церковью пятью патриархами с разделением их по достоинству, но с правами каждого решать в пределах своего диоцеза

вопросы веры, обрядности, церковной практики и дисциплины. Власть папы по отношению к другим патриархатам была властью авторитета, а не дисциплинарно обязательной. На Востоке идея и принцип пентархии еще более упрочились, в связи с тем что Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский патриархаты выпали из состава Византии, что привело к локальной самостоятельности этих церквей, закрепленной их фактическим существованием в составе других государств под властью арабов-мусульман.

Имелись и другие расхождения. Целибат — обязательное безбрачие духовенства — на Западе стал традицией и был закреплен новыми установлениями. В Византии же брак духовных лиц глубоко вошел в традиции и нормы жизни общества. Допускался выход из духовного звания. В Византии стало традицией причащение мирян, как и духовенства, «хлебом и вином», что в какой-то мере уравнивало их перед лицом бога. На Западе причастие под двумя видами только для духовенства подчеркивало его обособленность от мирян как «священного» сословия. Столь же устойчивыми были и расхождения во взглядах относительно поста в субботу, права на толкование мирянами «священного писания».

Однако раскол 867 года был преодолен — сыграла свою роль общность интересов Византии и папства. В середине IX века арабы захватили Сицилию, укрепились в Южной Италии. Необходимо было единство действий в обороне как папских, так и византийских владений. Официальное примирение двух церквей состоялось около 900 года. В дальнейшем смуты в Италии ослабили папство, а Византия в X веке переживала подъем. Но во второй половине X столетия ситуация начинает меняться. Усиление феодальной раздробленности в Западной Европе создавало условия для упрочения авторитета и влияния папства, развития им универсалистских идей. Ключническое движение и реформа укрепили международную организацию западной церкви, привели в устойчивое положение ее материальную базу — землевладение и источники доходов, строго регламентировали отношения со светской властью.

Византийская церковь в первой половине XI века была достаточно сильна, но государство слабело от внутренних противоречий. Сельджукские завоевания отняли у нее большую часть Малой Азии. В 1071 году сельджуки захватили Иерусалим — «святые места», что стало поводом для начала крестовых походов (1096–1270). Но противоречия между двумя церквями начали нарастать уже с начала XI века, когда византийцы прекратили упоминать пап при богослужении. Не вызвала удовлетворения столичного патриархата и активная деятельность латинского (западного) духовенства в Константинополе. Попытки в 1024 году договориться о разделе сфер религиозного влияния не привели к успеху. Конфликт достиг значительной остроты в правление патриарха Михаила Кирулария (1043–1058). Как мы уже писали выше, церковь и патриархи в эпоху обострения внутренних противоречий в господствующем классе Византии стали третьей и влиятельнейшей политической силой, посредником, игравшим на противоречиях между борющимися группировками. Кируларию приписывают утверждение о «минимальном», по его мнению, различии в авторитете светской власти и «священства». Практически же он претендовал на особую власть при слабых императорах, да и реально ощущал себя главой восточных церквей. Человек властный и решительный, Кируларий столкнулся со столь же амбициозными устремлениями папы Льва IX, энергично стремившегося на практике осуществить идею верховенства папского престола. Кируларий решительно отверг претензии Льва диктовать свою волю в догматических и иных вопросах, закрыл подчиненные Риму церкви и монастыри в Византии, объявил ересью традиционное причащение у латинян опресноками (пресным хлебом, а не на закваске, как в Византии). Вопрос этот опять-таки в какой-то мере сводился к пониманию Троицы и проблемы филиокве. По византийским представлениям, именно в закваске — дрожжах — заключался дух святой и, соответственно, причащение пресным хлебом являлось обманом.

Папа, в свою очередь, отлучил Кирулария от церкви, и 16 июля 1054 года посол (легат) папы кардинал Гумберт возложил на алтарь церкви св. Софии грамоту с отлучением и анафемой ему и его сторонникам «со всеми еретиками, вместе с дьяволом и ангелами его».

Византийцы, в свою очередь, созвали 20 июля собор, который отлучил легата и объявил всех сторонников западной церкви и всех общающихся с ними еретиками и анафематствовал послов папы. Были уточнены и расхождения, сформулированные уже как обвинения. Помимо спора о филиокве, это вопрос об опресноках, соблюдении субботнего поста, celibate, обычае католических священников брить бороду, крещении не в купели, а обрызгиванием, пренебрежении культом икон, о месте, которое заняло в западной церкви и богослужении скульптурное распятие.

Так началась «великая схизма» — раскол, формальное разделение прежде единой ортодоксальной вселенской церкви на римско-католическую и греко-православную. Нужно сказать, что для отношений между церквями этот раскол тогда не имел особенно принципиального значения. Он лишь четко обозначил различия, расхождения между западным католичеством и восточным православием.

События конца XI века — разгром византийской армии сельджуками под Манцикертом (1071), потеря Малой Азии — приближали Византию к эпохе начала крестовых походов. В результате 1-го крестового похода на Ближнем Востоке образовались западные крестоносные государства, которые стали соперниками Византии и препятствовали укреплению ее власти над бывшими владениями. Папство всячески стремилось упрочить позиции крестоносцев на Востоке, видя в этом один из инструментов подчинения восточной церкви прямому верховенству папы.

По-настоящему разделение церкви стало фактом и, как показала последующая история Византии, уже необратимым процессом с 1204 года — взятия Константинополя крестоносцами и попыток насильственного утверждения господства папства над всей христианской церковью. Но движение в этом направлении шло то смягчаясь, то обостряясь и постепенно набирало силу в XII веке. Крестовые походы и связанные с ними конфликты Византии и Запада придавали церковным отношениям характер уже массового религиозного разобщения, усиленного торговой конкуренцией итальянцев в Византии. В XII веке уже и византийцы считали папу и католиков раскольниками и еретиками, Латеранский собор 1059 года отстранил германских императоров и римских нобилей от прямого влияния на выборы пап. Теперь они избирались специальной церковной коллегией кардиналов-выборщиков. В 1075 году Григорий VII обнародовал свой знаменитый «Диктат папы», провозглашавший форму правления, при которой государственная и духовная власть сосредоточивалась в руках главы церкви и духовенства, якобы исполняющих волю бога. На этом основании Григорий потребовал от королей вассальной присяги и так называемого «денария св. Петра», символизировавшего эту зависимость. С Григория VII начинается становление «папской монархии», настоящей феодальной теократической монархии с организованной в масштабе всей Западной Европы могучей материальной базой, финансами, разветвленным бюрократическим аппаратом, высшими апелляционными функциями римского трибунала, активной дипломатией. Католическая церковь, папство становится действительно «крупным интернациональным центром феодальной системы»⁵³.

С Вормского собора, состоявшегося в 1122 году, папы получают право носить императорские инсигнии — тиару как символ их вселенской власти. При Иннокентии III (1198–1216) папа выступает уже как прямой наместник самого Христа на земле. Бонифаций VIII (1294–1303) особой буллой объявил папу верховным арбитром и «вселенским государем».

Такова эволюция папства и католической церкви в XI–XIII веках. Что касается Византии, то крестовые походы в свете этих претензий папства послужили началом реализации глобального плана папского престола — плана подчинения восточной церкви и утверждения главенства пап над всей христианской церковью⁵⁴. Крестовые походы

⁵³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 306.

⁵⁴ См.: Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке, М., 1980, с. 27, 197, 202.

позволили создать параллельные латинские, католические церкви и патриаршество на Востоке (в Иерусалимском королевстве — 1099 год), усилить влияние на другие христианские церкви.

Позиции византийской церкви с конца XI века были сильно потеснены. Ослабло ее влияние на другие восточные церкви. В XII веке усиливается религиозная полемика с «латинством» (критика западного христианства). Одновременно идет дальнейший процесс консолидации византийского населения на религиозной основе. Православие становится единственной «истинной» верой византийцев. Деятельность крестоносцев, экономическое засилье итальянского купечества в Константинополе лишь усиливали недовольство населения и неприязнь к католицизму. Католическая церковь смотрела на «схизматиков»-греков как на препятствие на пути подчинения всей христианской церкви папству, которое нужно было устранить, а западные феодалы — как на предателей общих интересов, пытавшихся использовать крестоносцев в своих целях и готовых ради этого на компромисс с врагом, следовательно, так же как на препятствие по закреплению завоеванных позиций христианства и христианских государств на Ближнем Востоке. К началу 4-го крестового похода на Западе достаточно укрепился взгляд на византийцев-греков как на «схизматиков более мерзких, чем еретики и иудеи». В свою очередь, сам этот поход (1202–1204), страшный разгром Константинополя, его церквей и «христианских святынь» превратили католиков-латинян в прямых завоевателей и поработителей. Однако попытка папы в 1204 году провозгласить папскую супрематию на Востоке натолкнулась на решительное сопротивление как греческого духовенства, так и широких масс населения. Уже тогда, по существу, были заложены основы неудач всех последующих попыток заключить унию между западной и восточной церквями. В Латинской империи (1204–1261)⁵⁵, созданной на территории Византии, было сразу же организовано латинское патриаршество. Греческое духовенство интенсивно изгонялось со своих постов, лишалось приходов, епископских кафедр в пользу латинского духовенства.

Православие в определенной степени стало знаменем борьбы за освобождение от иноземного гнета, защиты собственной культуры и традиций, консолидации так и не сложившейся византийской, но начинавшей подниматься греческой народности. В области веры, понимании учения к старым противоречиям добавились новые. Так, византийское христианство резко отвергало западное понимание «благодати» в таком виде, в каком оно все более эволюционировало, до идеи торговли ею в виде продажи индульгенций. Это был старый спор о свободе воли. Схизма XI века в ее развитии не только затронула Византию и Запад, она в определенной мере усиливала антилатинские настроения в странах, принявших православие, — на Руси, в Сербии, Болгарии, способствовала осознанию понятия православного единоверия.

Теократические претензии папства на прямое верховенство над всей христианской церковью в сочетании с догматом о непогрешимости в вопросах веры, возросшей ролью папской курии — все это проводило раздел между церквями, одну из которых возглавлял «непогрешимый» папа с его единоличным авторитетом, другую — восточные патриархи, опиравшиеся на решения вселенских соборов.

Развитие византийской церкви и эволюцию религиозной идеологии в XI–XII веках нельзя рассматривать в отрыве от общих процессов генезиса феодализма в Византии. Формировался и консолидировался господствующий феодальный класс, шел процесс аристократизации верхушки общества.

Епископами все чаще становились представители знатных местных фамилий. Если игуменами частных монастырей были их знатные основатели, то и в обычных монастырях размеры вклада сразу же определяли более высокое и привилегированное положение

⁵⁵ Византия как государство в эти годы не существовала,

вступившего. Знатные монахи могли иметь и частную собственность, имущество вне монастыря, личных слуг внутри него и т. д. Не внесший при вступлении ничего или внесший ничтожный вклад все реже мог рассчитывать на продвижение в монастырской иерархии.

По мере завершения феодализации и аристократизации верхушки духовенства, естественно, происходило более тесное смыкание ее интересов с интересами светской феодальной знати. Это нашло свое отражение в правление Комнинов (1081–1180), когда заметно падает самостоятельность церкви. В XII веке происходит более тесное смыкание местной знати, верхушки местного духовенства и монашества. Усиливавшийся со второй половины этого столетия застой экономики провинциальных городов, привилегии церкви способствовали новому притоку торгово-ремесленной бедноты в монастыри. Местная знать, духовенство стали ведущей силой в экономической и политической жизни византийского города. Они фактически возглавляли и его политическую жизнь.

Патриарх и верхушка духовенства шире привлекаются к участию в решении государственных дел, а император, представители гражданской администрации принимают более активное участие в обсуждении религиозных проблем, работе соборов. Упрочивается связь администрации патриархата с государственной. Одно из ведущих мест в иерархии патриархата занимает великий хартуларий — глава канцелярии и фактический вице-патриарх, наиболее тесно и непосредственно связанный с государственной властью, нередко ее прямой ставленник.

Состав духовенства и монашества в Византии в X, а отчасти и в XI веке был если не достаточно демократичным, то, безусловно, социально более рыхлым. Сельский священник нередко оказывался таким же крестьянином, только более грамотным, чем остальные, монах — очень часто монахом-крестьянином. С развитием феодальных отношений появляется своеобразная категория клириков-париков, то есть деревенских священников, ставших такими же зависимыми, как и их односельчане. Появляется категория и монахов-париков.

Неудивительно, что развитие феодальных отношений вызывало соответствующие настроения в среде низшего духовенства и монашества. Крайним проявлением религиозно оформленной оппозиции закабаляемого свободного и зависимого крестьянства, низшего духовенства и монашества стали возрожденные болгарским богомилством родственные павликианам идеи⁵⁶. Богомилство (манихейство с точки зрения византийской церкви) распространяется в Византии в XI веке. Богомилы также отрицали церковную организацию, необходимость существования духовенства, монашества, ее догматы, обряды и т. д. Можно отметить особо яростные их нападки на церковную иерархию, поведение высшего духовенства и монашества, отрицание ими идеи «богоустановленности» власти. Жестокая расправа, которую учинило в конце XI — начале XII века над богомилами и их духовными вождями правительство Алексея Комнина (1081–1118), показывает размеры той угрозы, которую представляли не только сами богомилы, но и их влияние. Как писал известный канонист Федор Вальсамон, «мы обычно допускаем целым городам и селениям богомилским, по вине еретиков, заблуждаться и умирать в своей ереси; находя же одного такого еретика в царствующем городе, если он даже случайно здесь оказался, мы жестоко его наказываем».

Именно в борьбе с богомилами в полной мере реализовался союз церкви и государства, клеймивший и взгляды еретиков и осуществлявший расправу над ними. Вожди богомилов были судимы церковно-императорским судом и преданы сожжению. Дочь императора Алексея Комнина Анна не случайно назвала своего отца «тринадцатым апостолом», так оценив его роль в принудительном возврате населения к «истинной вере». Несмотря на жестокие преследования, богомилство практически не утратило своего влияния до конца XII века.

В то же время правительство вынуждено было принимать известные меры, чтобы не

⁵⁶ См.: Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. М., 1954.

утратить до опасных размеров влияние на низшее духовенство. Был принят закон, защищавший определенные права клириков-париков. В Византии, в отличие от Запада, не осуществилась жестокая иерархизация монашества по разрядам.

Во второй половине XI — начале XII века происходят определенные сдвиги в религиозной идеологии византийцев. Появляются первые ростки византийского рационализма, начавшего зарождаться приблизительно тогда же, когда и западная схоластика. Особенно отчетливо это видно по произведениям знаменитого византийского философа Михаила Пселла (1018–1092) и его ученика Иоанна Итала (1050—?). Первый склонялся к отрицанию слепой веры. Он хотел сочетать ее с разумом, отстаивал самостоятельность философии, логики как средства и источника познания, способности человека использовать их. Философия представлялась ему самостоятельной наукой, которая может быть использована и для познания бога. Пытаясь примирить разум с верой, он убедился в их несовместимости и в конечном счете, обвиненный в «эллинской мудрости», склонился к признанию подчиненного положения философии по отношению к вере, богословию. Уже у него обнаруживается тенденция к превращению рационалистических традиций античной философии в инструмент христианской апологетики.

Дальше него пошел Иоанн Итал, который прямо пытался приложить логику к богословию и пропагандировал философию и логику как средство познания божества. Взгляды Итала подверглись осуждению в 1076–1077 годах. В XII веке Евстратий Никейский также пытался отстаивать примат разума в вопросах веры.

Хотя элементы рационалистического мышления и продолжали проявляться в общественной и богословской мысли, они в конечном счете оказались подавленными. Их проявления углубили негативную реакцию на «эллинскую мудрость», неприятие наследия античной греческой философии в той мере, в какой оно прямо не служило упрочению авторитета веры. Это был тупик. Рационалистические традиции античной философии не получили развития. В новом обращении к античному наследию, которое характеризует XI–XII столетия, для них не нашлось заметного места.

Главным знатоком и интерпретатором античного наследия в Византии стала образованная верхушка духовенства, составлявшая большую часть интеллектуальной элиты Византии. Что же касается монашеской реакции, то мы прямо можем говорить об углублении отвращения к «эллинизму» вообще, о растущей массовой необразованности монашества, вызывавшей насмешки горожан. Византийскую религиозную мысль начинает захлестывать волна более глубокого, чем ранее, мистицизма, толчок которой дали идеи Симеона Нового Богослова (949–1022). Согласно его теории, только дух является последним критерием правды и конечного авторитета. Он разработал «путь спасения» через слепую веру и «подвиг» как основные предпосылки достижения божьей милости, индивидуальный путь спасения и психофизический метод молитвы с определенными элементами ритуала, сочетавшего подготовку внутреннего состояния со строго формальными физическими действиями. Они должны были позволить отрешиться от мира и «в этой жизни увидеть Его», Идеал монашеской жизни по Симеону — отказ от всякой деятельности и погружение в созерцательность.

Созерцательный мистицизм Симеона легко вписался в византийскую действительность. Он был реакцией на новые тенденции, ростки религиозного безразличия, скепсиса, которые наметились в XI–XII веках. Это отвращало от знания, так как оно не требовалось для получения божьей милости. Для достижения духовного совершенства нужны были только воля и вера. С другой стороны, созерцательный мистицизм отражал реакцию на изменившиеся условия, порядки византийского феодального общества, в котором спасения можно было искать только на пути отрешения от всего земного.

Для разных слоев общества тяга к мистицизму определялась разными причинами. Для византийской аристократии он был средством ее духовного самовыделения, с помощью которого можно доказать свою духовную возвышенность, духовный аристократизм и одновременно отмежеваться от нараставших реальных трудностей и противоречий в

обществе.

В Византии существовала целая группа привилегированных монастырей — убежища и школы византийской аристократии. Таким стал уже упоминавшийся Студийский монастырь, превратившийся в императорский. В нем воспитывались юные члены императорской фамилии. Он был главным центром развития аристократических тенденций в византийской живописи. Из его стен вышел и Симеон Новый Богослов, также представитель знати, с его идеями крайнего мистицизма. Характерно, что идеологи господствующего класса, например упоминавшийся Федор Вальсамон, использовали идеи Симеона для теоретического оправдания усиления феодальной эксплуатации крестьянства монастырями, роста монастырского землевладения и доходов как необходимых средств для обеспечения «созерцательной» жизни монашества.

Для бедноты, даже для монашества, распространение мистицизма было связано с растущим пониманием безысходности, невозможности и в рамках монашеской общины обеспечить себе элементарное «земное» существование⁵⁷. Обращение к нему стало своего рода протестом против растущих трудовых, физических обязанностей монахов, накладывавшихся монастырской верхушкой.

Поэтому мистицизм Симеона пустил глубокие корни. От него тянется прямая ниточка связи к будущему византийскому исихазму с его требованием полного отрешения от всего земного. Распространение мистицизма усугублялось теми неудачами, которые переживало византийское общество: упадок державы ромеев, усиливавшиеся в результате крестовых походов противоречия с Западом, католической церковью, внутренние противоречия. Все это обусловило крах старой концепции «богоизбранности» Византии. В XII веке ее постепенно сменяет новая, сыгравшая свою роль в эпоху 4-го крестового похода, концепция возможной гибели византийской империи как заслуженного наказания.

Часть III

Начало христианства на Руси

Глава 1

Восточнославянское общество VIII–X веков и христианская религия

Давно отошли в область историографических легенд представления о восточных славянах как народе полукочевом, занимавшемся преимущественно охотой, рыболовством, бортничеством и другими лесными промыслами. Еще в 30-х годах текущего столетия выдающийся советский историк Б. Д. Греков пришел к убеждению, что производственная база восточного славянства и населения Древней Руси основывалась прежде всего на земледелии. Последующий рост исторических знаний лишь подкреплял этот фундаментальный вывод ученого. Сейчас мы с полной уверенностью можем говорить: главным «занятием славян второй половины I тысячелетия н. э. было сельское хозяйство, причем ведущей отраслью его являлось земледелие»⁵⁸. Характер земледелия отличался в зависимости от географических условий. В южных лесостепных областях оно сравнительно рано стало пашенным. Почва обрабатывалась орудиями, снабженными наральниками (сошниками) и череслами (плужными ножами). Это были сравнительно совершенные пашенные орудия плужного типа, не просто бороздившие почву, а подрезавшие землю и отваливавшие ее. В качестве тягловой силы использовалась лошадь.

⁵⁷ В конце XIII века на значительно уменьшившейся территории Византии русские паломники насчитывали 14 тысяч монастырей и 40 тысяч иереев,

⁵⁸ *Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982, с. 117.

Восточные славяне, жившие в лесостепной зоне, выращивали твердую и мягкую пшеницу, рожь, ячмень, овес, просо. Хлеб жали серпами, зерно хранили в специальных ямах, а перерабатывали на муку с помощью ручных жерновов.

В северных лесных районах Восточной Европы заметную роль играло подсечное земледелие. Вплоть до XX века оно бытовало в Архангельской, Вологодской, Олонецкой и других губерниях русского Севера. Технология подсечного земледелия заключалась в следующем: сначала деревья «кружили», или «огранивали», то есть снимали кору вокруг или вдоль ствола, затем валили; осенью приступали к «тереблению ляда», а следующим летом — жгли. Сеяли прямо в золу. В процессе трудового опыта сложилось правило: «Сей пшеницу по теплomu ляду». На хорошо выжженных подсеках получали неплохие урожаи — примерно 16–18 центнеров с гектара. Однако существенный недостаток подсечного земледелия состоял в том, что обработанная огнем почва плодоносила два-три года, после чего участок возделанной земли забрасывали. Подсечное земледелие не было единственным в лесной зоне. Здесь постепенно утверждалось и пашенное земледелие, что подтверждают археологические данные. В Новгороде, например, среди зерен ржи, найденных археологами в слое XI–XII веков, обнаружено много семян сорных растений: подмаренника, пикульника, гречишки развесистой и вьюнковой, редьки полевой. Такая засоренность не могла иметь место на свежих, только что освоенных землях. Значит, новгородская рожь возделывалась не на подсеках и целинных землях, а на старопахотных, сильно засоренных почвах. Однако пашенное земледелие распространялось преимущественно в обжитых, многолюдных местах.

Другая важная отрасль восточнославянского хозяйства — скотоводство. О нем мы судим по извлеченным археологами костным остаткам. Если считать, что костные остатки более или менее верно отражают соотношение домашних животных внутри стада, то первое место должно быть отдано крупному рогатому скоту — примерно 50 процентов.

Разведение крупного рогатого скота обеспечивало восточных славян мясом, молоком и молочными продуктами. Определенное значение его просматривается и в языческих воззрениях: бык у славян — жертвенное животное. Византийский писатель VI века Прокопий Кесарийский сообщает, что славяне и анты приносят в жертву своему богу, творцу молний, быков и «совершают другие священные обряды». По словам араба Гардизи, славяне «почитают быка».

К исходу I тысячелетия н. э. в сельском хозяйстве восточных славян наблюдаются несомненные успехи. Уровень производительных сил, особенно в земледелии, оказался настолько высоким, что сохранялся на протяжении многих последующих столетий. Сельское хозяйство обеспечивало восточнославянскому обществу устойчивый и достаточно значительный прибавочный продукт, что, безусловно, способствовало разделению труда, в частности выделению ремесла в самостоятельную отрасль хозяйственной деятельности.

Раскопки восточнославянских поселений VIII–IX веков наглядно показывают обособление железоделательного производства, железообработки, ювелирного, косторезного и гончарного дела⁵⁹. Появляются ремесленники-профессионалы, обслуживавшие «всех членов общины в силу своей принадлежности к ней»⁶⁰. Происходил обмен взаимными услугами: земледelec снабжал ремесленника продуктами сельского хозяйства, ремесленник земледельца — своими изделиями. Это была стадия общинного ремесла, прослеживаемого у всех древних народов. Специфика его заключается в том, что профессиональные ремесленники не порывали со своей общиной, живя нередко бок о бок с земледельцами. Вот почему на восточнославянских поселениях археологи нередко встречают ремесленные

⁵⁹ См.: Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. М., 1948, с. 119; Ляпушкин И. И. Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства. Л., 1968, с. 149; Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв., с. 240–242.

⁶⁰ Массон В. М. Ремесленное производство в эпоху первобытного строя. — Вопросы истории, 1972, № 3, с. 110.

мастерские. Иногда возникали специализированные поселки, где жили и работали главным образом ремесленники.

Такие поселения можно рассматривать как признаки внутриплеменного и межплеменного обмена. Однако нельзя преувеличивать значение внутреннего обмена в восточнославянском обществе, возводя его в степень развитых товарно-денежных отношений. А именно так поступают некоторые исследователи, утверждая, будто экономика восточного славянства VIII–IX веков «испытывала сильнейшую потребность в металлических знаках обращения»⁶¹. Замечательный знаток восточнославянских древностей И. И. Ляпушкин назвал подобные заявления кабинетными выкладками. Действительно, у нас нет полноценных источников, подтверждающих наличие развитого внутреннего обмена и торговли у восточных славян обозреваемого времени. Причина тут более или менее ясна: «ремесло у славян в VIII–IX веках делало лишь первые шаги»⁶². Но самое главное заключалось в том, что оно переживало в своем развитии общинный этап, что обуславливало экономическую замкнутость тех или иных общественных союзов.

Несравненно явственнее, чем внутренняя, просматривается в исторических материалах внешняя торговля. Она осуществлялась с народами Кавказа, Средней Азии и других регионов юго-востока. Ярким подтверждением тому являются открытые археологами клады восточных монет на славянской территории. «Если исходить из имеющихся в распоряжении исследователей куфических монет, возникновение обмена между славянами Восточной Европы и народами юго-востока следовало бы отнести к середине VIII столетия»⁶³.

В IX–X веках начинает активно действовать Днепровско-Волховский путь, по которому восточное славянство, а затем и Русь вели торговлю с Византией, а также странами Северной Европы. Торговые связи устанавливаются и с народами Западной Европы. Предметами ввоза стали цветные металлы, украшения, драгоценные ткани, масло, вино, овощи и фрукты, оружие. Вывозились продукты сельского хозяйства, лесных промыслов — мед, воск, кожи, меха. Торговали и рабами. Внешний обмен занимал в хозяйственной деятельности видное место, но не определял развитие восточнославянского общества.

Такова изложенная в самых общих чертах материальная культура восточного славянства. Она выступает значительно более зримо, чем духовная, о которой мы знаем мало. До нас дошли отзвуки устного творчества тех отдаленных времен в виде различных преданий, которые слагались и передавались от поколения к поколению, для того чтобы сохранить в памяти потомства наиболее важные события в жизни родов и племен. Во времена восточных славян создавался героический былинный эпос, достигший расцвета в эпоху Киевской Руси. Кое-что известно о языческих воззрениях восточнославянского общества. Правда, наши знания весьма ограничены из-за скудости исторических сведений. И тем не менее данные, которыми располагает современная наука, позволяют составить общее представление о язычестве восточных славян.

Истоками оно уходит в глубь тысячелетий. Вполне понятно, что языческие верования на протяжении столь длительного времени менялись, восходя от низших ступеней к высшим. При этом повое наслаивалось на старое, образуя хитрое сплетение языческих древностей и новаций. Современный исследователь, обращаясь к восточнославянскому язычеству, имеет перед собой чрезвычайно сложный комплекс идей и воззрений, который на первый взгляд может показаться лишенным логической связи и порядка. Однако вдумчивый научный анализ, поднимающий завесу времен, открывает захватывающую картину исторической

⁶¹ Янин В. Л. Денежно-весовые системы русского средневековья: Домонгольский период. М., 1956, с. 87.

⁶² Ляпушкин И. И. Славяне Восточной Европы, с. 149.

⁶³ Ляпушкин И. И. Славяне Восточной Европы..., с. 151.

эволюции мировоззрения наших предков⁶⁴. Следует заметить, что эта эволюция не являлась чем-то исключительным, характерным лишь для славянского этноса. Она шла в том же русле, что и развитие религиозных верований других народов мира.

Наиболее ранней формой религии было почитание неодушевленных предметов, окружавших человека. Восточные славяне поклонялись камням необычной формы, рекам, озерам, колодцам, рощам и отдельным деревьям. Они верили в то, что камни обладали чудодейственной силой, говорили, чувствовали, росли и размножались, словно живые существа. Камням «творили почести», приносили жертвы.

Священным деревом считался дуб. Константин Багрянородный повествует, как русы, плывущие на «моноксилах» (ладьях) в Константинополь, добравшись до острова Хортица в низовье Днепра, совершают «свои жертвоприношения, так как там стоит громадный дуб: приносят в жертву живых петухов, втыкают они стрелы кругом, а другие кладут также кусочки хлеба, мясо и что имеет каждый, как велит их обычай»⁶⁵. Любопытные находки, связанные с культом дуба, имеются у археологов: со дна Днепра и Десны были подняты стволы дубов, которые стояли на речных берегах и попали в воду, вероятнее всего, в результате подмыва. Радиоуглеродный анализ днепровского дуба показывает, что он упал в реку где-то в середине VIII столетия. В верхнюю часть стволов (где расходились ветви) оказались вбитыми кабаньи клыки. Эти дубы с клыками, несомненно, являлись священными деревьями, возле которых происходили моления, как это было на острове Хортица.

Кабаньи клыки, вделанные в стволы священных деревьев, указывают еще на один пласт верований восточных славян — культ животных. Кабан-вепрь стоял в ряду почитаемых зверей. К числу священных животных относились также конь, медведь, козел, змея, утка, кукушка, ворон и др. Происхождение родовых и племенных групп связывалось с тем или иным животным. Люди искали у священных животных помощи и покровительства.

В глубокой древности, в эпоху родового строя, возник культ предков. Он строился на убеждении, что жизнь человека продолжается и после физической смерти, по в ином качестве. Умершие не порывали связи с живущими, которым они либо помогали, либо вредили. Покойники-вредители — это прежде всего принадлежащие к чужому роду или племени.

Предметом благоговения и почитания были «чистые», «добрые» покойники — прародители и родители мужского и женского пола. Они охраняли живущих родичей от бед, выступая в качестве заступников и покровителей перед внешним миром. Родоначальник именовался Чуром или Щуром. Следы культа Чура, защищавшего живущих сородичей, находим в славянских языках. Восклицания «Чур!», «Чур меня!», «Чур, это мое!» означали, по-видимому, заклинание, призывание Чура на помощь. Сейчас оно сохранилось в детских играх; украинское (и польское) «Цур тобі» тоже звучит как заклинание. Глагол «чураться» означает держаться в стороне, то есть как бы ограждаться Чуром⁶⁶. В современной лексике существует слово «пращур» (отдаленный предок). Перед нами верный знак того, что Чур-Щур являлся именно прародителем. По наблюдениям известного русского историка В. О. Ключевского, «нарушение межи, надлежащей границы, законной меры мы и теперь выражаем словом «чересчур», значит, чур — мера, граница. Появляется возможность объяснить этим одну черту погребального обряда у русских славян, как его описывает Начальная летопись. Покойника, совершив над ним тризну, сжигали, кости его собирали в малую посудину и ставили на столбу на распутьях, где скрещиваются пути, то есть сходятся

⁶⁴ См.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

⁶⁵ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982, с. 272–273.

⁶⁶ См.: Токарев С. А. Религия и истории народов мира. М., 1965, с. 226.

межи разных владений. Придорожные столбы, на которых стояли сосуды с прахом предков, — это межевые знаки, охранявшие границы родового поля и дедовской усадьбы. Отсюда суеверный страх, овладевавший русским человеком на перекрестках: здесь, на нейтральной почве, родич чувствовал себя на чужбине, не дома, за пределами родного поля, вне сферы мощи своих охранительных чуров»⁶⁷.

Элементом культа предков была вера в домовых. Домовой (дедушка, доможил, хозяин) — невидимый покровитель семьи. Живет домовый где-нибудь в потаенном месте — под печкой или за печкой, в подполье, на чердаке. Он заботится о благополучии семьи, но при условии, если оберегаемые им люди трудолюбивы, бережливы, если они соблюдают обычаи предков и оказывают внимание и уважение своему незримому почитателю. В противном случае домовый не даст покоя домашним, станет пугать их по ночам, мучить скот, особенно лошадей, найдет пагубу.

Представление о язычестве восточных славян будет неполным и даже искаженным, если умолчать о богах, олицетворявших явления природы и социальной жизни и составивших, образно говоря, восточнославянский Олимп.

Письменные источники упоминают Рода и Рожаниц, Перуна, Волоса (Велеса), Сварога, Дажбога, Стрибога, Хорса, Мокошь. В популярной и научной литературе нередко фигурируют имена других божеств: Ярило, Купала, Лель, Лад, Авсень, Коледа. «Но более серьезное критическое изучение источников заставляет современных историков и этнографов с большим сомнением отнестись к этим именам. Они не засвидетельствованы ни в одном древнем памятнике, но этимология многих из них ясна: Купала — это олицетворение летнего праздника солнцестояния, приуроченного к церковному дню Иоанна Крестителя (крестить — купать); Лель — из игрового хороводного припева («люли-лель»); Лад — «возлюбленный» или «супруг»; Ярило — от древнеславянского «яр» — весна (отсюда «яровой хлеб»); Коледа — олицетворение зимнего праздника и обряда колядования»⁶⁸.

К сонму могущественных богов принадлежит Род. Он творец всего сущего, эквивалент, если можно так выразиться, христианскому богу. Вокруг него группировались Рожаницы, являвшиеся божествами плодородия. Перун — бог-громовержец, которому поклонялось большинство восточнославянских племен. Именно его имел в виду Прокопий Кесарийский, сообщая о восточных славянах следующее: «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми».

Среди историков укоренилось мнение о Перуне как боге княжеском, дружинном. Это мнение, возникшее в дореволюционной историографии, существует в науке по сей день. Но, как показывают лингвистические исследования, культ Перуна был общеславянским, более того, его праславянские истоки выявляются достаточно четко⁶⁹. О Перуне в качестве бога всех славян, а не одной лишь социальной верхушки говорят письменные источники. Например, в одном древнем памятнике читаем: «...словене начали трапезу ставити Роду и Рожаницам переже Перуна бога их» (*Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II. М., 1913, с. 24). Стало быть, Перун — бог славян вообще, а отнюдь не отдельной социальной группы. Достаточно красноречиво то, что и после «крещения Руси» Перун выступал как общенародный бог. Правда, культ Перуна имел все же некоторое своеобразие, будучи распространенным преимущественно в южных районах⁷⁰.

Широко бытовал у восточных славян и культ Волоса (Велеса). Волос — «скотий бог»,

⁶⁷ *Ключевский В. О.* Соч., т. I. М., 1956, с. 120.

⁶⁸ *Церковь в истории России.* М., 1967, с. 35.

⁶⁹ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 4–30.

⁷⁰ См.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 32–33.

то есть бог скота, богатства, которое не следует понимать прямолинейно, как только материальные ценности. Представления славян о боге ассоциировались с жизненной удачей, везением, счастьем. Слово «бог», будучи общеславянским, означает именно удачу, счастье. Поэтому богатый — это человек, имеющий бога, счастье. В отличие от Перуна культ Волоса преобладал на севере и северо-востоке Руси⁷¹.

Перун и Волос входили в число наиболее почитаемых божеств. Их имена попали даже в договоры Руси с греками. Заключая договор 907 года, русские клялись «оружьем своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом» (Повесть временных лет, ч. 1. М.-Л., 1950, с. 25. Далее — ПВЛ). В 971 году князь Святослав вместе с воинами, окружавшими его, произнес клятву на верность новому соглашению Руси и Византии: «Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем, — от Перуна и Волоса» (ПВЛ, ч. 1, с. 250).

Важное место в пантеоне восточнославянских богов занимал Сварог — бог неба и огня небесного. Сварожичем, или сыном Сварога, считали Дажбога, являвшегося богом солнца. Хоре также был солнечным божеством. В лице Стрибога восточные славяне поклонялись богу ветров. Менее ясна роль Мокоши, хотя культ этого божества долго и цепко держался в народе. Одни исследователи полагают, что за Мокошью скрывалась богиня плодородия, другие — преимущественно женское божество, образ которого был связан с такими женскими занятиями, как прядение и ткачество, третьи усматривают в Мокоши «бога приволжских восточных финнов». Поверья о Мокоши сохранялись в некоторых северных местностях вплоть до недавнего времени.

Восточные славяне научились изготавливать изображения своих богов. То были антропоморфные изображения, получившие названия идолов. Создавались они из дерева и камня. Среди находок из новгородских раскопок встречаются палочки с навершиями, вырезанными в виде мужской головы. Ученые предполагают, что эти фигурки — идолы домовых, покровителей семьи и защитников от злых духов⁷². Идолы, или кумиры, Перуна, Волоса и подобных им божеств имели крупные размеры и представляли собой столбы, наверху которых вырезалась человеческая голова. К сожалению, деревянные изображения такого рода не сохранились до наших дней. Зато археологическая коллекция идолов, выполненных из камня, достаточно обширна.

Самый замечательный из каменных кумиров — Збручский идол, обнаруженный у подножия холма при Збруче, притоке Днестра. Он представляет собой высокий (2,7 метра) четырехгранный столб. На каждой стороне его высечены изображения, над смыслом которых можно лишь гадать. В верхней части столба изображены фигуры четырех божеств, головы которых увенчаны общей шапкой. Трехъярусное расположение изображений на столбе позволило предположить, что здесь нашли отражение языческие представления славян о трехъярусном строении мира, а единая для четырех божеств шапка воплощает идею «единого высшего бога»⁷³.

Кумиры, деревянные и каменные, являлись важнейшими атрибутами святилищ: родовых, племенных и межплеменных. Арабский путешественник и писатель Ибн-Фадлан видел на берегу Волги, поблизости от города Булгар, святилище русов, в центре которого стоял высокий столб, имеющий человеческое лицо и окруженный малыми кумирами. Тут русские купцы молились, приносили жертвы. В Киеве на холме во времена князя Игоря поставили идол Перуна. При Владимире к нему присоединили изваяния других богов. Сюда

⁷¹ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 55, 62; Успенский Б. А. Филологические разыскания..., с. 32–33.

⁷² См.: Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв., с. 264.

⁷³ Там же, с. 266.

стекались люди для молений и жертвоприношений.

На протяжении последних десятилетий археологическая наука обогатилась материалами, с помощью которых ученые восстановили облик восточнославянских языческих святилищ. Большой интерес представляют наблюдения видного советского археолога В. В. Седова, исследовавшего святилище Перуна близ Новгорода, сооруженное в урочище Перынь, где Волхов вытекает из Ильменя. По словам В. В. Седова, «Перыньский холм, окольцованный по склонам сосновой рощей, величественно и живописно господствует над северными низменными и безлесными берегами Ильменя. Очевидно, здесь находилось не рядовое, а центральное святилище словен новгородских. Во время языческих празднеств на холме могло собираться большое количество народа. Центральную часть святилища составляла приподнятая над окружающей поверхностью горизонтальная площадка в виде правильного круга диаметром 21 метр, окруженная кольцевым рвом шириной до 7 метров и глубиной более метра. Точно в центре круга раскопками выявлена яма от столба диаметром 0,6 метра. Здесь стояла деревянная статуя Перуна, которая, как сообщает летопись, в 988 году была срублена и сброшена в Волхов. Перед идолом находился жертвенник — круг, сложенный из булыжных камней. Ров, окружавший культовую площадку, представлял в плане не простое кольцо, а ободок в виде громадного цветка с восемью лепестками. Такую форму придавали ему восемь дугообразных выступов, расположенных правильно и симметрично. В каждом таком выступе на дне рва во время языческих празднеств разжигали ритуальный костер, а в одном из них, восточном, обращенном к Волхову, судя по количеству углей и прокаленности материка, горел „неугасимый“ огонь»⁷⁴.

Языческие святилища восточных славян обнаружены к настоящему времени во множестве, причем открыты святилища как малых, первичных племен, так и крупных межплеменных объединений. Молились ли они в закрытых помещениях храмового типа, мы не знаем, поскольку нет данных, подтверждающих наличие подобных сооружений. Известны, правда, деревянные храмы у балтийских славян. Но из этого никак нельзя заключить, что аналогичные культовые постройки имелись и у восточных славян.

Столь же затруднительно ответить на вопрос, было ли в восточнославянском обществе жречество. Возможно, к служителям языческого культа относились волхвы — ведуны и чародеи, наделенные, по убеждению наших предков, сверхчуживыми способностями. Но, как явствует из некоторых данных, языческие ритуалы совершались под руководством князей, сочетавших функции правителей и жрецов. Летописец, в частности, рассказывает, что князь Владимир «творяше требу кумиром с людьми своими» (ПВЛ, ч. 1, с. 58).

К исходу I тысячелетия н. э. восточнославянское язычество представляло собой причудливое переплетение различных верований. Это была смесь языческих культов разных уровней, начиная от архаических и кончая сравнительно поздними, характерными для последней стадии развития первобытнообщинного строя. Поэтому в религии восточных славян примитивизм соседствовал с относительно развитыми воззрениями: русский славянин молился камням и болотам, но в то же время поклонялся верховным богам огромных объединений племен, богам, которые владычествовали над всем и всеми. Вот почему любые однозначные оценки восточнославянского язычества недопустимы. Между тем в современной богословской литературе оно толкуется как «темное, озлобленное, мстительное язычество» (Журнал Московской патриархии, 1958, № 5, с. 47. Далее — ЖМП). Оценка эмоциональная и вместе с тем далекая от исторической действительности. Говоря о темных сторонах язычества восточных славян, примитивности определенной части их верований, нельзя закрывать глаза на достижения религиозного сознания русских славян, приближавшегося к монотеизму. Довольно красноречива и веротерпимость русов по отношению к инаковерующим, будь то иноземцы или даже соплеменники. Именно веротерпимостью объясняется тот факт, что в Киеве еще за полвека до «крещения Руси»

⁷⁴ Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв., с. 261.

сложилась христианская община и была построена соборная церковь. Заслуживает внимания рассказ летописца о добродушной реакции закоренелого язычника князя Святослава на обращение в христианство своих соотечественников: если кто хотел креститься, он не запрещал, а лишь подсмеивался (ПВЛ, ч. 1, с. 45).

Веротерпимость едва ли совместима с озлобленностью и мстительностью. Зачем же нужны такого рода оценки идеологам русского православия? Очевидно, для того, чтобы возвысить христианство над язычеством, а «крещение Руси» уподобить благодати, пролившейся на русский народ с божественных высот. Пропагандистская суть таких откровений очевидна, и она, разумеется, лежит за пределами науки.

Рассмотрев вкратце материальную и духовную культуру восточных славян VIII–X веков, обратимся к их общественному строю. При характеристике социальной организации чрезвычайно важны материалы, добытые в результате археологических раскопок восточнославянских поселений. Они были разбросаны в лесистых районах по берегам рек, озер и других водоемов. На пограничье лесостепи и степи, где существовала постоянная опасность со стороны кочевников, славяне укрепляли свои поселения, или городища, которые имели небольшие размеры, не превышающие полгектара. Часто рядом с укрепленным поселением располагалось неукрепленное. В момент опасности укрепленный поселок превращался в убежище для всех обитателей. В местах, лишенных угрозы нападения врагов (к западу от Днепра и на границе лесостепи и леса), поселения обычно не укреплялись.

Что же представляли собой жилища восточных славян? Это были полуземлянки, небольшие по размерам — от 10 до 20 квадратных метров. Неотъемлемой частью внутреннего устройства жилых построек была печь, устанавливаемая в одном из углов жилища. Встречались и открытые очаги. Все печные сооружения топились «по-черному». О том, что славяне жили в землянках, говорят не только археологические, но и письменные источники. Арабский писатель Ибн-Русте (рубеж IX–X веков) сообщает: «В земле славян холод бывает до того силен, что каждый из них выкапывает себе в земле род погреба, который покрывает деревянной остроконечной крышей, какие видим у христианских церквей, и на крышу эту накладывает землю. В такие погреба переселяются со всем семейством и, взяв несколько дров и камней, раскаляют последние на огне докрасна. Когда же раскалятся камни до высшей степени, поливают их водой, от чего распространяется пар, нагревающий жильё до того, что снимают уже одежду. В таком жильё остаются до самой весны». Возможно, что Ибн-Русте здесь рассказывает не только о жилищах славян, но и об их банях. Во всяком случае, этому известию есть параллель в летописи, повествующей о путешествии апостола Андрея в славянские земли, где тот якобы с любопытством наблюдал, «как ся мыють» славяне.

Помимо жилищ на местах поселений восточных славян обнаружены хозяйственные сооружения в виде ям и наземных построек. Ямы, как правило, примыкали к жилищам. Наиболее крупные хозяйственные строения наземного типа группировались вместе и находились за пределами поселения. Возникает вопрос: какой коллектив жил на поселении вместе и кто располагался в отдельных жилищах?

Многие исследователи утверждают, что в открытых археологами жилищах обитали малые (4–5 человек) семьи, объединявшиеся в территориальную общину. Для обоснования этой точки зрения выдвигается два главных аргумента: небольшой размер жилых полуземлянок, расположенных изолированно друг от друга, и «миниатюрная» величина хозяйственных построек, соседствующих с жилищами. Однако с подобными доводами трудно согласиться. Известно, что крупные родственные союзы, засвидетельствованные и в глубокой древности и в новое время, могли жить не в одном, а в нескольких жилищах, составляющих поселок или усадьбу⁷⁵. Поэтому исходить из формальных признаков при

⁷⁵ См.: Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974, с. 30–32.

определении социальной организации обитателей восточнославянских поселений вряд ли целесообразно.

Возникновение малой семьи и территориальной общины — итог длительной социальной эволюции, сопровождаемой имущественной дифференциацией, появлением богатых и бедных. Ф. Энгельс подчеркивал, что стремление к богатству раскололо членов рода на богатых и бедных. Именно «имущественные различия между отдельными главами семей взрывают старую коммунистическую домашнюю общину... Отдельная семья становится хозяйственной единицей общества»⁷⁶. И вот тут надо заметить, что археологические памятники восточных славян воссоздают общество без каких-либо явных следов имущественного расслоения. Выдающийся исследователь восточнославянских древностей И. И. Ляпушкин подчеркивал, что среди известных нам жилищ «в самых разных районах лесостепной полосы нет возможности указать такие, которые по своему архитектурному облику и по содержанию найденного в них бытового и хозяйственного инвентаря выделялись бы богатством. Внутреннее устройство жилищ и найденный в них инвентарь пока что позволяют расчленивать обитателей этих последних лишь по роду занятий — на земледельцев и ремесленников»⁷⁷. Другой известный специалист в области славяно-русской археологии, В. В. Седов, пишет: «Возникновение экономического неравенства на материалах исследованных археологами поселений выявить невозможно. Кажется, нет отчетливых следов имущественной дифференциации славянского общества и в могильных памятниках VI–VIII вв.»⁷⁸ Все это требует иного осмысления археологического материала.

Вскрытые археологами поселки имеют особенности, которые свидетельствуют в пользу предположения о крупных родственных коллективах славян. Сюда прежде всего относится отсутствие усадеб на поселениях, бессистемность размещения хозяйственных сооружений. Есть примеры хранения в одном месте большого количества хозяйственного инвентаря, размещения хозяйственных ям без видимой связи с жилищами, а наземных хозяйственных сооружений — за чертой жилого массива, что свидетельствует о коллективной собственности. Все это позволяет сделать вывод: в отдельных восточнославянских полуземлянках, обнаруженных на поселениях, жила не малая, а парная семья, характерная для времени господства родовых отношений. Поселение же в целом олицетворяло род. Некоторые жилища на поселении размещались гнездами, что указывает на начало процесса формирования внутри рода больших патриархальных семей. И это вполне понятно, ибо патриархальная семья исходит непосредственно из парной, являясь новой ступенью в развитии семейной организации.

Восточнославянские поселения VIII–IX веков, как установлено археологами, объединялись в группы — от 3 до 15 поселков. Расстояние между ними доходило до 6 километров. Размеры этих групп были близки к размерам племен и охватывали территорию 30×60, 40×70 километров. Едва ли мы ошибемся, если группу поселений примем за племя. Не случайно группа поселений отделялась от подобных групп незаселенной полосой в 20–30, а порой в сотню километров. Здесь наблюдается как раз то, о чем писал Ф. Энгельс, указывая на своеобразие родового строя: «Население в высшей степени редко; оно гуще только в месте жительства племени; вокруг этого места лежит широким поясом прежде всего территория для охоты, а затем нейтральная полоса леса, отделяющая племя от других племен и служащая ему защитой»⁷⁹.

⁷⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч, 2-е изд., т. 21, с. 164.

⁷⁷ Ляпушкин И. И. Славяне Восточной Европы..., с. 167.

⁷⁸ Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв., с. 244.

⁷⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 159.

Постепенно отдельные племена соединялись, образуя племенные союзы. Так, возникали союзы племен полян, древлян, северян, радимичей, вятичей, кривичей, словен и прочих племенных объединений, упоминаемых древнерусскими летописцами.

Социально-политическая организация восточных славян становится настолько сложной, что дальнейшее ее существование без координирующих центров оказывается невозможным. Появляются города — политико-административные, военные и культурные (религиозные) центры. В них имела власть племенная: вожди (князья), старейшины (старцы градские). Собиралось народное собрание — вече — верховный орган племенного союза, формировалось общеплеменное войско, если угрожала внешняя опасность или замышлялся поход против соседей, а также в дальние страны. В городах были сосредоточены религиозные святыни объединившихся племен, а поблизости располагались кладбища, где покоился прах соплеменников. Киев, Новгород, Полоцк, Смоленск, Чернигов, Переяславль и некоторые другие относятся к числу древнейших городов Руси.

Итак, парная семья, перерастающая в большую семью, род, племя, племенной союз, — вот основные элементы социальной организации восточного славянства VIII–IX веков. Весьма симптоматично формирование внутри рода большой семьи. Это свидетельствует о приближении эпохи разложения родовых связей.

Общественная структура была достаточно проста. Абсолютное большинство населения составляли свободные люди, которые делились на знатных и рядовых. К знати относились князья и старейшины. Тяготела к знати и княжеская дружина, появление которой надо связывать со временем не ранее IX века⁸⁰. Возникнув в условиях родоплеменного строя, она поначалу не нарушала доклассовой социальной структуры. Дружинники были сподвижниками, товарищами и помощниками князей. Отсюда понятен и сам термин «дружина», восходящий к слову «друг», первоначальное значение которого — спутник, товарищ на войне. Очень скоро дружина настолько срослась с князем, что стала в некотором роде социальной предпосылкой его деятельности. Однако и князь и дружина у восточных славян не были оторваны от рядовой массы населения и выполняли общественно полезные функции⁸¹.

Восточнославянскому обществу было известно рабство. Обычное право запрещало обращать в рабов своих соплеменников. Поэтому рабами становились захваченные в плен иноземцы. Их называли челядью. Для русских славян челядь — прежде всего предмет торговли. Они охотно торговали челядью на международных рынках, наживая огромные барыши. Положение рабов не было суровым, как, скажем, в античном мире. Челядин входил в родственный коллектив на правах младшего члена. Рабство ограничивалось определенным сроком, после которого невольник, приобретая свободу, мог вернуться в свою землю или остаться у бывших хозяев, но уже на положении свободного. В науке подобный стиль отношений между рабовладельцами и рабами получил наименование патриархального рабства. Необходимо помнить, что рабство в восточнославянском обществе, будучи укладом, играло довольно скромную социальную роль и основ родового строя не подрывало.

Обрисованная нами общественная и социально-политическая организация восточных славян VIII–IX столетий олицетворяла высший и вместе с тем последний этап развития родоплеменных отношений, после которого настала эпоха кризиса родоплеменных устоев и формирования новой социальной системы.

Показателем наступающих перемен может служить последующая политическая история восточного славянства. Конец IX, X век характеризуются подчинением древлян, северян, радимичей, вятичей, уличей и других союзов племен Киеву. В результате под

⁸⁰ См.: *Ляпушкин И. И.* Славяне Восточной Европы..., с. 163.

⁸¹ *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л., 1980, с. 67–68.

гегемонией полянской столицы сложился грандиозный «союз союзов», или суперсоюз, охвативший территориально почти всю Восточную Европу. Киевская знать и поляне в целом использовали эту новую политическую организацию как средство для получения даней, как источник рабов и военных отрядов, необходимых Киеву для устройства завоевательных походов, обогащавших полянскую общину. Эксплуататорская сущность этой организации вполне очевидна. Любопытно отметить, что рядилась она в традиционные формы межплеменных отношений. В общественной жизни новое нередко рождается в старой оболочке.

Осуществляемая Киевом эксплуатация периферийных племен ускоряла распад родоплеменного строя и тем самым предопределяла крушение восточнославянского суперсоюза. В конце X века киевская знать всеми силами стремилась сохранить свое господство над покоренными племенами. Но остановить исторический процесс ей, разумеется, не удалось.

Среди самих полян в конце X века исследователь наблюдает глубокие социальные сдвиги, знаменующие упадок родовых связей. В Киеве встречаются нищие и убогие люди, появившиеся вследствие разложения родовых коллективов. Из них выросла новая разновидность рабства — древнерусское холопство. Образование холопства, формируемого за счет соплеменников, а не чужеземцев, как это было при возникновении челядинства, стало мощным фактором распада родовых отношений. По свидетельству летописца, в Киевской земле во времена правления Владимира Святославича, крестившего Русь, умножились разбои. Следовательно, традиционная родовая защита уже не обеспечивала внутреннего мира, что также говорит о кризисном состоянии родовых отношений.

Таким образом, X век в истории восточного славянства был переломным. В этот насыщенный социальными коллизиями век киевская знать и полянская община приняли решение о введении на Руси христианства. Но чтобы яснее понять историческое значение и причины «крещения Руси», необходимо познакомиться с тем, когда и при каких обстоятельствах появились первые христиане в восточнославянском обществе.

В русской клерикальной литературе прослеживается явная тенденция удревить историю христианства на Руси и тем самым поднять авторитет церкви. Православные идеологи не останавливались даже перед выдумыванием всевозможных небылиц. Венцом подобных сочинительств была изобретенная еще в средневековье теория пятикратного крещения Руси, проводившая лестную для отечественного православия мысль, будто Христос крестил Русь кровью пяти своих ран. Согласно этой фантастической теории, славяне приняли крещение: 1) от апостола Андрея; 2) от Мефодия и Кирилла; 3) от константинопольского патриарха Фотия; 4) от княгини Ольги; 5) от князя Владимира Святославича. Для официальных историков церкви и богословов пятикратное крещение Руси было настолько привлекательным, что о нем писали без тени сомнения даже в прошлом столетии (*Макарий*. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1868, с. 143–144), хотя В. Н. Татищев веком раньше высказал по этому поводу серьезные «сомнительства».

Современные богословы поступают осторожнее. Они говорят о деятельности апостола Андрея и других святых как о предыстории введения христианства на Руси. Например, в одном церковном издании, предназначенном для массового читателя, сказано: «Русская церковь свято хранит предание о том, что святой апостол Андрей Первозванный посетил нашу землю и благословил ее будущую великую христианскую церковь. Он проповедовал сарматам, тавроскифам в будущей Приазово-Черноморской Руси и основал храм в Херсонесе (Крымская Скифия), первый на востоке Европейского континента». Затем на сцену выходит «живший в пределах нашего отечества» Климент, который «укрепил духовное наследие апостола Андрея, умножил число христианских общин в Тавриде, ревностно заботясь об устройении церковной жизни». И вот готов вывод: «Благодать священства каждого русского пастыря духовно восходит к апостолу Андрею Первозванному и через священномученика Климента — к апостолу Петру» (Русская православная церковь. М., 1980, с. 8). Это

банальный прием, когда недостаток конкретных фактов компенсируется туманными рассуждениями из духовной области, где все возможно, но все беспочвенно.

Беспристрастный источниковедческий анализ сказания о «посещении» Руси апостолом Андреем показывает, что это не более чем фикция, что понимали даже некоторые церковные историки XIX века. Е. Е. Голубинский, чутко уловивший идеологическую направленность этого сказания, квалифицировал его как «вовсе неудачный вымысел» (История русской церкви, т. 1, первач половина тома. М., 1880, с. 9). И тем не менее поныне раздаются голоса со страниц богословских изданий и с церковных амвонов, поющие славу Андрею Первозванному — проповеднику слова христового в России. «Мы, русские православные христиане, — пишет И. Шабатин, — имеем все основания считать апостола Андрея Первозванного провозвестником истины Христовой на просторах нашей Родины от Закавказья до Среднего Приднепровья» (ЖМП, 1962, № 12, с. 64). По уверению митрополита Антония (Мельникова), «первые семена христианства на территории Древней Руси были посеяны апостолом Андреем Первозванным» (ЖМП, 1982, № 5, с. 48).

К сожалению, известный повод для таких заявлений дают, как это ни странно, исследования маститых советских ученых. Академик Д. С. Лихачев, к примеру, замечает: «Рассказ о посещении Русской земли апостолом Андреем, хотя и не соответствует действительности, не может, однако, считаться выдумкою русского летописца» (ПВЛ, ч. 2, с. 218). Хорошо все-таки было бы разрешить загадку: если рассказ о путешествии апостола Андрея путем «из варяг в греки» придумал не русский летописец, то кто же это сделал? Д. С. Лихачев оставляет вопрос открытым, но всем ходом своих суждений склоняет к мысли об исторической основе рассказа. И становится совсем уж непонятно, почему тогда этот рассказ «не соответствует действительности». Другой крупный исследователь, академик Б. Д. Греков, на которого, кстати сказать, ссылается для поддержки И. Шабатин, оправдывая внесение в летопись предания об апостоле Андрее, говорит: «Принятие христианства из Византии было подготовлено всей предшествующей историей восточного славянства и Руси. Сведения о проповеди христианства восходят к первым векам нашей эры и в преданиях связываются с именем апостола Андрея. Сведения эти из какого-то источника попали и в „Повесть временных лет“»⁸².

Для Б. Д. Грекова было вообще характерно стремление удревить историю христианства на Руси, что диктовалось его представлениями о раннем формировании классового общества у восточных славян. Если в деятельности апостола Андрея Б. Д. Греков усматривал проповедь христианства среди предков восточного славянства, то в V веке н. э. он наблюдает уже проникновение христианской религии в славянское общество. Основанием стало свидетельство церковного писателя Иеронима о том, будто «холода Скифии пылают жаром новой веры». Но сходные свидетельства имеются в сочинениях Тертуллиана (III век), Афанасия Александрийского (IV век) и других писателей. Все их упоминания о христианской вере у скифов настолько неопределенны и глухи, что едва ли могут быть использованы как заслуживающие доверия. Самое большее, что можно извлечь из данных свидетельств, — это предположение о единичных поездках миссионеров в пределы погруженной в язычество Скифии.

Другие историки (С. М. Соловьев, В. А. Пархоменко, А. Н. Сахаров) связывают появление христиан у восточных славян с началом IX века. Они исходят из сведений, почерпнутых из Жития Стефана Сурожского, в котором повествуется о походе русской рати во главе с князем Бравлином на Сурож. Бравлин, рассказывает автор Жития, ворвался с воинами в город, проник в церковь, где стояла гробница св. Стефана, украшенная драгоценностями, и начал грабить ее, но тотчас «разболеся»: с перекошенным лицом повалился наземь, источая пену. Бравлин лежал в параличе до тех пор, покуда его бояре не снесли награбленные в Корсуне, Керчи и Суроже богатства к «гробу» Стефана. Затем

⁸² Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953, с. 388.

раздался глас святого, призывающий Бравлина креститься: «Аще не крестишися в церкви моей, не возвратися и не изыдеши отсюда». В ответ Бравлин будто бы возопил: «Да приидут попове и крестят меня, аще встану и лице мое обратится, крещуся». Чудо кончилось тем, что Бравлин и его бояре крестились, а потом, отпустив пленников и возложив дары св. Стефану, удалились восвояси. С той поры никто не смел нападать на город, но если кто и нападал, «то посрамлен отхождаше». Так излагаются «события» в Житии.

Изучение памятника убеждает в ненадежности его как исторического источника. Житие представляет собой славяно-русскую редакцию древнего греческого сказания, осуществленную в XV веке, то есть спустя шесть столетий после описываемых событий. Выдающийся русский византист В. Г. Васильевский, скрупулезно изучивший Житие, писал: «Как произведение русского книжника XV столетия, скомпилированное с назидательной целью из разных источников и приноровленное к тогдашним литературным вкусам, Житие Стефана Сурожского имеет весьма малую историческую ценность»⁸³. На основании Жития позволительно лишь предположить нападение в первой половине IX века на Сурож русского войска. А сцена крещения Бравлина с боярами — плод книжного воображения, поскольку в обстановке военного нападения, сопровождавшегося убийствами, грабежом и пленением, крещение врага — вещь совершенно нереальная. В данном случае безразлично, кто здесь фантазировал — русский переводчик или греческий составитель Жития, но если все-таки поставить вопрос, кто же выдумал эпизод с крещением Бравлина, то, скорее всего, ответ должен быть следующий: русский «писатель». К такому ответу побуждают два обстоятельства. Во-первых, стиль работы русского книжника, легко допускавший произвольное обращение с греческим оригиналом, зашедшее настолько далеко, что В. Г. Васильевский был вынужден сказать: «В разбираемом нами славяно-русском Житии нужно видеть не какое-либо переводное с греческого, но именно русское произведение». Во-вторых (и это вытекает из первого), русский автор, создавая «русское произведение» и подгоняя его под современные ему литературные вкусы, мог придумать бравлиново крещение, тем более что как раз в ту пору (XV–XVI века) явственно обнаруживается стремление идеологов русского православия удревнить появление христианства на Руси.

Весьма примечательна в этом отношении публичная беседа царя Ивана Грозного о католической вере с папским послом Антонио Поссевино, происшедшая в царском дворце 21 февраля 1582 года. Во время беседы Поссевино доказывал Ивану, будто «самая истинная и правильная вера всегда проповедовалась именно римскими великими первосвященниками», а не греками. Тем самым он как бы бросал тень на русское православие, взятое с греческого образца. На это царь язвительно заметил: «Мы уже с самого основания христианской церкви приняли христианскую веру, когда брат апостола Петра Андрей пришел в наши земли, затем отправился в Рим, а впоследствии, когда Владимир обратился к вере, религия была распространена еще шире. Поэтому мы в Московии получили христианскую веру в то же самое время, что и вы в Италии. И храним мы ее в чистоте, в то время как в римской вере 70 вер, и в этом ты мне свидетель, Антоний, — об этом ты говорил мне в Старице»⁸⁴. Спор Ивана Грозного с А. Поссевино никоим образом не являлся чисто религиозным словопрением: за ним стояли политические интересы и планы. Царь, говоря о религиозном паритете, имел, безусловно, в виду и политический престиж Русского государства.

Таким образом, крещение Бравлина — не историческая реальность, а миф, созданный в XV веке в угоду тщеславию русского православия. Связывать его с началом христианства на Руси неправомерно.

Более основательными выглядят попытки исследователей отнести начальную историю

⁸³ *Васильевский В. Г.* Труды, т. III. Пг., 1915, с. ССХIII.

⁸⁴ *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983, с. 79.

христианства в России ко второй половине IX века. Что побудило их к этому? В окружном 867 года послании константинопольского патриарха Фотия упоминаются русы, которые, «поработив соседние народы и через то чрезмерно возгородившись, подняли руку на ромейскую империю. Но теперь и они переменяли эллинскую и безбожную веру, в которой прежде сего содержались, на чистое христианское учение, вошедши в число преданных нам и друзей, хотя незадолго перед тем грабили нас и обнаруживали необузданную дерзость. И в них возгорелась такая жажда веры и ревность, что они приняли пастыря и с великим тщанием исполняют христианские обряды»⁸⁵.

Историки обычно сопоставляют послание Фотия с известиями о походе русов на Царьград в 860 году, полагая, что тогда примерно и произошло их приобщение к христовой вере, о чем писал патриарх. Однако известие Фотия о крещении русов нельзя принять безоговорочно. Достаточно сказать, что древнерусские летописцы хранят полное молчание о «крещении Руси», нападавшей на Константинополь в 860-м, а по летописной датировке — в 866 году. Казалось бы, такое значительное событие, как крещение, должно было оставить память о себе. Но летописцы знают лишь о неудачном походе русских князей Аскольда и Дира на столицу Византии, не больше. Надо к этому добавить, что в летописи есть одна примечательная деталь, из которой следует, что в представлении летописцев, оставивших нам известия о походе русов на Константинополь, Русь являлась страной язычников: летопись называет русских безбожными, то есть язычниками (ПВЛ, ч. 1, с. 19).

Не находит подтверждения сообщение Фотия и в византийских источниках. Правда, Константин Багрянородный, живший на много десятилетий позже Фотия, хотя и говорит о крещении русов, но в патриаршество не Фотия, а Игнатия, возглавлявшего византийскую церковь дважды — в 847–858 и в 867–877 годах. По словам Константина, к русам прибыл архиепископ, рукоположенный патриархом Игнатием. Перед собранием народа, где председательствовал князь, окруженный старейшинами, он положил «книгу божественного Евангелия» и возвестил о чудесах, содеянных Спасителем. Русы не поверили архиепископу и предложили ему бросить в огонь Евангелие, обещая принять крещение, если оно останется невредимым. «И брошена была в печь с огнем книга святого Евангелия. По происшествии достаточного времени, когда печь погасла, обретен был священный свиток не пострадавшим и не поврежденным и не получившим от огня никакого ущерба, так что даже кисти на концах связывающих его шнуров не потерпели никакого вреда или изменения. Увидев это и быв поражены величием чуда, варвары без колебаний начали креститься» (цит. по кн.: *Голубинский Е.* История русской церкви, т. 1, с. 33).

Нетрудно заметить, что рассказ Константина Багрянородного, содержащий фантастические подробности, более похож на легенду, чем на историческое свидетельство. Но он доставил немало хлопот историкам, заставив их ломать голову в поисках объяснений, которые могли бы примирить его рассказ с известиями Фотия. Мнения, разумеется, высказывались разные. Одни авторы считали, что Багрянородный, составивший жизнеописание императора Василия Македонянина по прошествии 60 или 70 лет после упоминаемого Фотием «крещения Руси», допустил естественную в таком случае неточность, перепутав имена патриархов; другие утверждали, будто противоречие между сообщениями Фотия и Константина кажущееся, ибо Игнатий, заняв патриарший престол, заменил ставленников Фотия, среди которых был и русский епископ, своими людьми; наконец, третьи склонялись к мысли о двух крещениях: Руси азовско-черноморской при Фотии и Киевской при Игнатии. И тем не менее император Константин и патриарх Фотий выдавали желаемое за действительное, хотя, конечно, полностью игнорировать их информацию нельзя. За преувеличенными слухами о «крещении Руси» и организации русской епархии скрывались первые попытки византийских миссионеров проповеди христианства среди восточных славян. Однако деятельность проповедников не дала нужного грекам результата:

⁸⁵ Цит. по кн.: *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 77.

Русь еще некоторое время оставалась в лоне язычества.

Клерикальные историки, учитывая именно свидетельство Фотия, утверждают, что князь Аскольд «крестил свою дружину и значительную часть населения Киева, построил церковь Пророка Илии на Подоле, ставшую колыбелью церкви Киевской Руси» (Русская православная церковь. М., 1980, с. 9). Ошибочность подобного утверждения особенно отчетливо выступает на фоне договора Олега с греками 911 года — исторического памятника, достоверность которого не вызывает никаких сомнений и кривотолков. Русские в договоре — сплошь язычники. А термины «русин» и «христианин» прямо противопоставлены друг другу как взаимоисключающие. Выразительны и слова летописца, завершающие повествование о походе Олега на Царьград: «И приде Олег к Киеву, неся злато, и паволоки, и вина, и всякое узорочье. И прозваша Олега — вещей, бяху бо людие погани и невеигласи» (ПВЛ, ч. 1, с. 25). В устах летописца «люди погани и невеигласи» — язычники.

После заключения договора 911 года византийский император «почтил русских послов дарами — золотом и шелками, и драгоценными тканями — и приставил к ним своих мужей показать им церковную красоту, золотые палаты и хранящиеся в них богатства: множество золота, драгоценные ткани и камни и страсти господни — венец, гвозди, багряницу и мощи святых, уча их вере своей и показывая им истинную веру» (ПВЛ, ч. 1, с. 226). Послы русские — близкие к Олегу люди. И выходит, что они никогда не видели церковного благолепия и не знали «истинной веры». Следовательно, византийцы столкнулись с язычниками. И только после договора 911 года, укрепившего непосредственные связи Руси с Византийской империей и поставившего ее в выгодные условия торговли на византийских рынках, начали мало-помалу появляться среди русских первые приверженцы христианской веры. О русах-христианах этого времени говорят арабские источники. Но самые выразительные данные дошли до нас в договоре Руси с Византией 944 года, где среди послов, приносивших клятву в Царьграде, фигурируют и язычники и христиане: «Мы же те, кто из нас крещен, в соборной церкви клялись церковью святого Ильи... А некрещеные русские слагают свои щиты и обнаженные мечи, обручи и иное оружие...» (ПВЛ, ч. 1, с. 235–236). Аналогичную картину наблюдаем в Киеве: князь Игорь вместе со своим языческим окружением клялся на холме перед кумиром Перуна, а христиане присягали в церкви святого Ильи (ПВЛ, ч. 1, с. 236).

Участие христиан при заключении договора 944 года, наличие в Киеве церкви св. Ильи указывают на заметную роль христианского элемента в столичной жизни. Но это не значит, что христиане уже «нравственно преобладали над язычниками», представляя собой господствующую партию, которая, как полагают некоторые историки, вместе с князем Игорем стояла у власти в Киеве.

Итак, развитие политических и торговых русско-византийских связей в ближайшие десятилетия после договоров Олега с греками привело к возникновению христианской общины в Киеве. Следующий эпизод в истории древнерусского христианства — крещение княгини Ольги.

Принадлежность Ольги к княжескому роду, правившему в Киеве, сделало ее крещение в памяти потомков событием огромной важности, а личность княгини — окруженной ореолом славы. Обращение Ольги в христианство древнерусские летописцы воспринимали как проявление глубочайшей мудрости, якобы присущей княгине. В историографии этот взгляд продержался очень долго, вплоть до XX столетия. Историк В. А. Пархоменко, изучавший раннее христианство на Руси, отмечал, что крещение Ольги «имело громадное историческое значение: для следующего поколения пример энергичной, умной княгини разбивал лед холодности и предубеждения против христианства, которое теперь уже не казалось таким чуждым, необычным и неподходящим для Руси, так как его исповедовала выдающаяся местная княгиня, о которой в народной памяти скоро создались целые

легенды»⁸⁶. Столь восторженные оценки едва ли ведут к познанию исторической истины. Наоборот, они затемняют ее смысл. А вопрос и сам по себе довольно сложный. Причина тому — крайняя скудость исторических сведений, проливающих свет на крещение Ольги и его эффект, произведенный в древнерусском обществе второй половины X века.

Автор «Повести временных лет» связал крещение Ольги с ее поездкой в Константинополь. Рассказ о путешествии княгини в столицу ромеев (греков) он датировал 955 годом. С помощью византийских источников исследователи установили другую дату — 957 год, полагая, что тогда-то и произошло упоминаемое летописцем Ольгино крещение. Это позволило некоторым ученым выдвинуть версию о двух поездках Ольги в Константинополь — в 955 и 957 годах. Новейшие церковные историки хотя и говорят о посещении Ольгой Царьграда дважды, но в вопросе о крещении придерживаются летописных известий: «В 955 году крестилась в Царьграде великая княгиня Ольга, построившая затем несколько храмов в Киеве, Пскове, Новгороде. Дважды ездила княгиня Ольга в Царьград для переговоров о крещении всей Руси, однако в Византии считали, что церковное подчинение Руси патриарху предполагает и политическое подчинение Византийскому императору. С великой скорбью святая княгиня покинула Царьград» (Русская православная церковь, с. 9). И храмовое строительство Ольги и ее переговоры относительно «крещения всей Руси» — сплошные догадки, лишённые каких-либо подтверждений в исторических источниках. Само же повествование летописца о пребывании русской княгини в Константинополе насыщено баснословными подробностями, в которые можно верить только по наивности. Император, оказывается, едва увидев Ольгу и побеседовав с ней, поразился ее красоте и разуму и даже, восплавав любовью, сделал ей в весьма галантной форме предложение: «Достойна ты царствовать с нами в столице нашей». Ольга будто бы, уразумев, куда клонит цесарь, отвечала ему: «Я язычница. Если хочешь крестить меня, то крести меня сам, — иначе не крещусь». Княгиню крестили так, как она просила. И тогда император заявил напрямик: «Хочу взять тебя в жены себе». Но та лукаво заметила: «Как ты хочешь взять меня, когда сам крестил меня и назвал дочерью. А у христиан не дозволяется это, — ты сам знаешь». Так княгиня «переключала» (перехитрила) императора, о чем летописец с восхищением сообщил потомству. Но эту выдумку разрушает не кто иной, как тот же летописец, когда сообщает о появлении в Киеве византийских послов по возвращении Ольги из Константинополя. Через своих послов император напомнил княгине о том, что она обещала прислать рабов, меха, воск, а также военную помощь. Ольга велела послам передать цесарю: «Вот постоишь у меня в Почайне, как я в Суду, то тогда дам тебе все это». Стало быть, княгиня с издевкой предлагала императору прежде выдачи ему всего обещанного постоять в киевской гавани на Днепре точно так же, как стояла она в бухте у Константинополя. В этих словах сквозит нескрываемая обида. В чем же тут дело?

Из более достоверных, чем летопись, византийских источников узнаем, что Ольге был оказан в Константинополе довольно сдержанный прием. Какое-то время греки заставили ее простоять «в Суду», не давая сойти на берег. Два с половиной месяца ожидала она приема у императора. А между первым и вторым приемами княгини в императорском дворце прошло почти полтора месяца. Денежные дары, полученные Ольгой во время визита, были очень скромными. «Армянские, иверские феодалы, венгерские вожди, болгарский царь Петр при посещении Константинополя одарялись гораздо более щедро», — отмечал видный советский византист М. В. Левченко. По его мнению, в Царьграде «Ольгу и русский принимали и одаривали как послов очень важных, но все же только как послов»⁸⁷. В чем причина такого обращения греков с княгиней? Соответствовало ли оно реальному статусу Ольги или принижало его? Вопросы очень существенные. От ответа на них зависит оценка

⁸⁶ Пархоменко В. А. Начало христианства Руси, Полтава, 1913, с. 145–146.

⁸⁷ Левченко М. В. Русско-византийские отношения..., с. 231–232.

общественной значимости крещения Ольги.

У историков сложилось мнение, согласно которому Ольга прибыла в Константинополь в качестве «главы государства и киевского правительства»⁸⁸. Это мнение — результат не критического подхода к летописи, где княгиня действительно изображена полновластной регентшей при малолетнем сыне своем Святославе. Однако внимательный анализ летописных сведений убеждает в том, что древние писатели идеализировали положение Ольги, придав ей политическое значение, далекое от реальности. Настоящими же воспитателями Святослава были некие Асмуд и Свенельд, деятельность которых старательно затушевана летописцами. Почему это произошло? Да потому, что Ольга была христианкой, а Свенельд и Асмуд — язычниками. Летописцы, ревностные приверженцы христианства, воспевали первую и старались уделять поменьше внимания вторым. И все-таки с помощью их сведений восстанавливается подлинная политическая роль Асмуда и Свенельда. Эти лица составляли ближайшее окружение князя Святослава, выступали в качестве военных предводителей. У воеводы Свенельда была собственная дружина — «отроки». Богатство воеводы и его дружинников вызывало зависть в киевской дружинной среде. Авторитет и влияние Свенельда не пошатнулись и в годы зрелости Святослава. Политический ранг Свенельда был настолько высок, что его имя попадает в договор Руси с Византией 971 года рядом с именем князя Святослава: «Равно другаго свещанья, бывшего при Святославе, велицем князи русем, и при Свенальде» (ПВЛ, ч. 1, с. 52). Влияние Свенельда не уменьшилось со смертью Святослава: князь Ярополк, занявший киевский стол, поступал так, как хотелось Свенельду.

Воевода Свенельд не являлся простым помощником Ольги, как считают некоторые исследователи. В малолетство Святослава самой внушительной политической фигурой в княжеско-боярской верхушке был он, а не Ольга. Княгиня оказалась беспомощной и одинокой даже в своей семье, не сумев воспитать в собственном сыне склонности к христианству. Последняя деталь лишней раз свидетельствует о том, что возле юного Святослава тогда находились люди, ограждавшие князя от влияния матери. Вот почему утверждение киевского летописца о том, что Ольга воспитывала сына «до мужьства его и до возраста его», не заслуживает доверия. Однако эта средневековая легенда, всячески возвышающая и восхваляющая Ольгу, вошла в историческую литературу и живет в ней до сих пор. По всей вероятности, Ольга принимала крещение как частное лицо, а не как «правительница Киевской державы», «руководительница политики Киева», «глава государства и киевского правительства». Частный характер крещения княгини объясняет, почему она держала при себе священника тайно от людей.

Какие выводы напрашиваются из предшествующего изложения? Христианство на Руси появилось относительно поздно — не раньше договоров Олега с греками, то есть в начале X века. Создавшаяся благодаря достигнутым соглашениям благоприятная обстановка для развития торговых и политических связей между Русью и Византией способствовала распространению у русских христианского культа. Новая вера затронула прежде всего торговый люд — «гостей», посещавших Константинополь, ибо принадлежность к христианству обеспечивала им в христианской стране по сравнению с язычниками лучшие условия. Во всяком случае, находившийся в Царьграде русин-христианин пользовался поддержкой церковных властей и, значит, торговал спокойнее. Следовательно, ради личных торговых выгод русские купцы становились христианами.

Помимо купечества христианство принимала дружинная Русь. Это были, прежде всего, воины, служившие в Византийской империи. О таких русах-христианах рассказывает Константин Багрянородный. Возвращаясь домой, они пополняли русскую христианскую общину. Наконец, заметная часть христиан на Руси середины X века состояла из иностранцев, о чем в «Повести временных лет» прямо сказано: «Мнози бо беша варязи

⁸⁸ См., напр.: Сахаров А. Н. «Мы от рода русского...». Л., 1986, с. 234, 235.

хрестяни и Козаре» (ПВЛ, ч. 1, с. 39).

В процессе проникновения христианства на Русь необходимо различать объективную и субъективную стороны. В объективном плане важно подчеркнуть, что в ходе социального развития в древнерусском обществе образовалась военно-торговая верхушка, без которой христианство вряд ли могло привиться, и значит, появление христианства в Киевской Руси было подготовлено ее предшествующей историей. Что касается субъективного момента, то здесь главное — внутренние побуждения принимавших крещение. Никаких других причин, кроме тех, что были связаны с русско-византийской торговлей и военной службой русских воинов в Византии, установить невозможно. Нет данных, которые указывали бы на наличие в восточнославянском обществе X века привилегированного сословия, воспринимавшего христианство как идеологическую санкцию господства и подчинения, как средство утверждения эксплуатации непосредственных производителей классом феодалов. Не видно склонности к христианству даже у киевского князя и его дружины, то есть у людей, по своему социальному положению, казалось бы, расположенных к новому вероучению. «Како аз хочю ин закон прияти един? А дружина моя сему смеяться начнуть», — отвечал Святослав матери своей на ее призывы креститься (ПВЛ, ч. 1, с. 46). По выражению летописца, князю Святославу христианская вера казалась «уродством», или безумием, глупостью. В сущности такой же была социально-психологическая атмосфера на Руси и в начальный период правления князя Владимира — главного деятеля христианизации. Язычество тогда прочно удерживало свои позиции. В Киеве свершались публичные языческие моления, сопровождаемые человеческими жертвоприношениями. Идолам в жертву по жребью приносили и христиан, живших в поднепровской столице. В этой обстановке поворот Владимира к христианству может показаться неожиданным. Но обращение князя к новой вере было мотивированным.

Не являлся простой случайностью и выбор новой веры, павшей на христианство византийского толка. Для древнерусского общества с его доклассовой структурой большое значение имел определенный демократизм византийской церкви, известная терпимость ее служителей по отношению к язычеству. Важную роль сыграли тесные торговые и политические связи двух стран. Предпочтение, оказанное Владимиром христианству из Византии, зависело в немалой мере и от внешней обстановки на южных границах Руси. Во второй половине X века участились набеги печенегов на русские земли. Враги осаждали Киев, Белгород, жгли нивы, разоряли села. Тогда, по выражению летописца, была «рать велика бесперестани». В этих условиях дружеские и союзнические отношения Киева с Константинополем являлись весьма желательными для Руси. Приняв в соображение все эти обстоятельства, Владимир принял крещение от греков.

Глава 2 **„Крещение Руси“**

Обстоятельства, при которых произошло «крещение Руси» князем Владимиром, были и остаются во многом загадочными. Источников, содержащих необходимую информацию, мало: несколько летописных преданий, скудные сведения житийной и панегирической литературы, единичные свидетельства иностранных авторов — вот, собственно, и все, чем располагает современный исследователь. И тем не менее научный поиск продолжается.

Привлекает внимание весьма красноречивое указание древнерусского летописца, создателя «Повести временных лет». Приведя версию о крещении князя Владимира в Корсуне, он замечал, что несведущие считают, будто Владимир крестился в Киеве, «иные же говорят в Васильеве, а другие и по-иному скажут». Не было известно в точности, где крестили киевлян — в Днепре или Почайне. Значит, прошло не более ста лет со времени крещения, а русские люди уже имели довольно смутное представление об этом событии. О чем это свидетельствует? Конечно же о том, что «крещение Руси» не запечатлелось в памяти народной, будучи в сознании современников событием почти рядовым. Однако

впоследствии интерес у древних книжников к учреждению христианства на Руси возрос, что было вызвано утверждением христианской религии как господствующей идеологии.

Стремление средневековых писателей знать о крещении больше того, что давали их предшественники, породило фантастические построения: отсутствующие факты они стали восполнять всякого рода вымыслами. Появилась, например, легенда, по которой князя Владимира склонял к христианству сам Кирилл-философ, а патриарх Фотий направил к нему первого митрополита, тогда как Кирилл и Фотий жили столетием раньше Владимира. Средневековые идеологи православия рассматривали деяния Владимира, связанные с введением на Руси христианства, как богом вдохновенные, или «богодухновенные». И не случайно он был причислен к лику святых.

В дореволюционной историографии принятие христианства Русью всячески превозносилось и восхвалялось. Оно изображалось как великое свершение князя Владимира, приобщившего к истинной вере прозябавший в языческом невежестве народ, введшего его в семью христианских народов и открывшего ему путь к «спасению», к новой высокой культуре, просвещению. Сформулированная еще Н. М. Карамзиным идея о решительном превосходстве «Закона Христианского» над языческими верованиями превратится в аксиому и будет повторяться многими поколениями историков вплоть до Великого Октября.

Вполне понятна негативная реакция первых советских историков на такого рода оценки. М. Н. Покровский подчеркивал, что «христианская церковь обязана своим существованием и процветанию в России князьям и боярам. Когда у нас начал образовываться верхний слой общества, он гнушался старыми, славянскими религиозными обрядами и славянскими колдунами, «волхвами», а стал выписывать себе вместе с греческими шелковыми материями и золотыми украшениями и греческие обряды и греческих «волхвов», священников. Православная церковь, конечно, всячески раздувала значение этого события, так называемого «крещения Руси», по на самом деле перемена была чисто внешняя, и дело шло об изменении именно обрядов...» В существе же своем языческие верования не изменились. «Продолжались и жертвоприношения, только вместо того, чтобы непосредственно отдавать духу курицу, барана, лошадь или что другое, это отдавалось духовенству, которое, предполагалось, умеет как-то ублажить соответствующих духов святых или напугать соответствующих злых духов». Христианское духовенство, полагал М. Н. Покровский, заменило собой волхвов и кудесников⁸⁹.

Взгляды М. Н. Покровского и представителей его школы насчет «крещения Руси» знаменовали собой начало пересмотра укоренившихся в дворянско-буржуазной исторической науке представлений, что являлось, несомненно, позитивным фактом. Вместе с тем высказывания М. Н. Покровского страдали известным схематизмом и отчасти даже нигилизмом, а это едва ли могло способствовать правильному пониманию исторического значения принятия Русью христианства. Сложилось несколько упрощенное представление о введении христианства Владимиром, ставящее его в разряд случайностей. Такое представление нашло художественное воплощение в пьесе Д. Бедного «Богатыри».

13 ноября 1936 года было принято постановление Всесоюзного комитета по делам искусств при Совнаркомом Союза ССР «О пьесе «Богатыри» Демьяна Бедного», где отмечалось, что эта пьеса «дает антиисторическое и издевательское изображение крещения Руси, являвшегося в действительности положительным этапом в истории русского народа, так как оно способствовало сближению славянских народов с народами более высокой культуры»⁹⁰. В статье П. Керженцева, появившейся в прессе 15 ноября 1936 года, мысль о приобщении к христианству как факторе сближения славян с «народами более высокой культуры» повторялась. Однако в ней содержалось и нечто другое: идея о массовом

⁸⁹ См.: Покровский М. Н. Избр. произв., кн. 3, М., 1967, с. 36, 37.

⁹⁰ Цит. по кн.: Против фальсификации народного прошлого. М.-Л., 1937, с. 4,

крещении Руси⁹¹.

Следующий момент в истолковании принятия Русью христианства связан с постановлением жюри правительственной комиссии по конкурсу на лучший учебник для 3-х и 4-х классов средней школы по истории СССР. В постановлении подчеркивалось: «Отрывки взглядов антиисторических, немарксистских встречаются у авторов учебников, представленных на конкурс, почти на каждом шагу при описании СССР до советского периода». К немарксистским и антиисторическим «отрывкам» комиссия отнесла и то, что «авторы (учебников. — *И. Ф.*) идеализируют дохристианское язычество, они не понимают при этом того простого факта, что введение христианства было прогрессом по сравнению с языческим варварством, что вместе с христианством славяне получили письменность и некоторые элементы более высокой византийской культуры»⁹².

В названных документах были сформулированы положения, которые сыграли определяющую роль в дальнейшей разработке вопроса о «крещении Руси», а именно: введение христианства — прогрессивное явление; крещение имело массовый характер; вместе с христианством на Руси появилась письменность; христианство приобщило восточных славян к достижениям византийской культуры, содействовало их сближению с народами более высокой культуры, сближению с народами Западной Европы.

Яркой иллюстрацией преломления упомянутых положений служит статья С. В. Бахрушина, опубликованная в 1937 году в журнале «Историк-марксист» (№ 2). Автор поставил перед собой задачу «уяснить те прогрессивные моменты, которые заключало в себе принятие христианства на определенном этапе исторического развития, то есть в X–XI веках, в период установления феодализма в Киевской Руси». Коренная причина принятия Русью христианства открылась исследователю в социальных и культурных условиях, сложившихся в древнерусском обществе в X веке. В это время образуется слой феодальной знати, которая «торопилась освятить свои притязания на господствующее положение». Христианство стало «энергичным поборником» передового (по сравнению с первобытнообщинным строем) феодального способа производства, ускоряя процесс феодализма на Руси. Церковь также являлась активной проводницей феодализма в древнерусском обществе. Согласно взглядам С. В. Бахрушина, христианство боролось с остатками родового строя, стремилось ликвидировать элементы рабского труда. Вот почему «переход в христианство имел, объективно говоря, очень большое и, несомненно, прогрессивное для данного отрезка времени значение».

Заметное воздействие, считал С. В. Бахрушин, крещение «оказало на культурную жизнь страны». Оно простиралось и на материальную и духовную культуру: земледелие (огородничество), ремесло, строительную технику, архитектуру, изобразительное искусство. Сразу после крещения Русь получила письменность на славянском языке, что позволило начать организацию школьного дела, распространение книжности. Христианство стало «проводником в Киевской Руси высокой феодальной культуры Византии и содействовало установлению культурных связей с западноевропейскими феодальными государствами». Со времени «крещения Киевское княжество входило в состав католических государств Восточной Европы как равноправный и полноправный член христианского общества».

Итак, влияние нововведенного христианства на древнерусское общество, согласно С. В. Бахрушину, было, можно сказать, всеобъемлющим, распространяясь на экономику, социально-экономические отношения, политические связи, культуру и просвещение.

Прошло пятьдесят лет с момента публикации статьи С. В. Бахрушина, но до сих пор выводы, заключенные в ней, так или иначе варьируются нашими историками. Правда, кое-что все же было отвергнуто: с помощью археологии доказан высокий для тех времен

⁹¹ См. там же, с. 12, 13.

⁹² Цит. по кн.: К изучению истории. М., 1938, с. 38.

уровень земледелия у восточных славян, самобытным и высокоразвитым предстало древнерусское ремесло; не нашла поддержки и мысль о появлении письменности на Руси лишь с принятием христианства. Но убеждение в том, что христианство утверждало новые феодальные порядки, открывало широкие возможности для развития русской культуры, ввело Киевскую Русь в семью передовых стран средневековой Европы, осталось неизменным.

С точки зрения потребностей феодализации рассматривал крещение Руси глава советских историков академик Б. Д. Греков, называвший принятие христианства фактом «первостепенной важности»⁹³. Для академика М. Н. Тихомирова «установление христианства на Руси было крупнейшим историческим событием. Оно отметило важный этап в развитии феодальных отношений на Руси и победу новых феодальных отношений над отживающим родовым строем с его язычеством. В культурной жизни Древней Руси утверждение христианства обозначало присоединение ее к традициям Византии и эллинизма с их замечательной письменностью и искусством. Таковы громадные последствия утверждения христианства на Руси, ясные и заметные для историков»⁹⁴. А вот мнение другого академика, Б. А. Рыбакова, у которого христианство выступает как чрезвычайно приспособленное к «нуждам феодального государства». Но поскольку «феодальная формация только начинала свой исторический путь» во времена крещения, будучи необходимой и прогрессивной, поскольку создание раннефеодальной монархии, завершившееся в период княжения Владимира, было «глубоко прогрессивным» явлением, постольку и христианская религия, призванная содействовать утверждению феодализма, должна рассматриваться как фактор прогресса в древнерусской истории. Сравнительно недавно в интервью корреспонденту газеты «Советская Россия» Б. А. Рыбаков заявил: «Тысячу лет тому назад принятие христианства для молодой державы было прогрессивным фактом...»⁹⁵.

В новейших исторических трудах можно прочесть и такое: «Преимущества христианской религии очень хорошо осознавались древнерусской феодальной правящей верхушкой. Христианство открывало перед Русью широкие перспективы экономического и культурного развития, приобщения ее к передовым достижениям византийской цивилизации»⁹⁶.

Но не только в научных исследованиях, написанных советскими историками, звучат чрезмерно восторженные оценки учреждения на Руси христианства князем Владимиром. Они содержатся и в статьях, имеющих публицистическую, программно-идеологическую направленность: «Не за горами 1000-летие принятия Древней Русью христианства — важного и противоречивого события, введшего нашу страну в круг передовых народов средневековой Европы, укрепившего ее политический авторитет и культурные связи и вместе с тем канонизировавшего власть феодалов». Член-корреспондент АН СССР В. Т. Пашуто, который является автором процитированного текста, призывает «достойно (!) встретить... само событие»⁹⁷, то есть тысячелетие «крещения Руси». Следовательно, не

⁹³ См.: Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953, с. 475–478.

⁹⁴ Тихомиров М. Н., Древняя Русь. М., 1975, с. 261,

⁹⁵ См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания, былины, летописи. М., 1963, с. 59–62; *Он же*. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982, с. 396; *Он же*. Живая сила веков. — Советская Россия, 1987, 10 июня.

⁹⁶ Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983, с. 236.

⁹⁷ Пашуто В. Научный историзм и содружество муз. — Коммунист, 1984, № 5, с. 86–87.

исторические достижения предшествующих времен позволили нашей стране войти «в круг передовых народов средневековой Европы», а обращение к иноземной религии. Поверхностным рассуждениям такого рода должен быть противопоставлен другой, строго научный подход: «Не христианство „подключило“ Древнюю Русь к европейской цивилизации, а распространение христианства в Древней Руси и принятие его в качестве государственной религии идеологически завершили процесс формирования этой цивилизации»⁹⁸.

К сожалению, представление о принятии Русью христианства как чрезвычайно важном средстве преодоления национальной отсталости по сравнению с цивилизованными государствами Западной Европы и Византией легло в основу статьи академика Б. В. Раушенбаха «Сквозь глубь веков». Он пишет: «То, что произошло в конце X века в Древней Руси, было выдающимся событием в истории нашей Родины. Великий князь Владимир осуществил смелую государственную реформу, имевшую далеко идущие последствия. Я бы сравнил ее с реформой Петра I. Как и во времена Петра, тогда нужен был рывок в развитии страны, усвоение высших достижений передовых стран той эпохи. Владимир преследовал цель встать вровень с развитыми феодальными монархиями. Для этого надо было решиться на энергичное проведение феодальной реформы и связанные с ней глубокие преобразования». По словам Б. В. Раушенбаха, Руси «нужны были новое право, новые обычаи, новое общественное сознание, новые оценки событий. Старое язычество этого дать не могло. А «это» лежало по существу готовым в Византии». Автор полагает, что «Киевская Русь не могла стать в один ряд с передовыми странами Европы и Востока, не могла выйти, говоря нынешним языком, «на уровень мировых стандартов», не заимствовав у них ремесел, строительной техники, науки, культуры и многого другого. (Так позднее Петру понадобился опыт Западной Европы). Все это тоже можно было взять в Византии». И «все это» было взято вместе с христианством, сыгравшим «в период раннего средневековья прогрессивную роль»⁹⁹. Таково благодатное значение «крещения Руси», которое Б. В. Раушенбах во избежание односторонности и ограниченности именуется «государственной реформой Владимира». Теория заимствований, развиваемая Б. В. Раушенбахом, обедняет отечественную историю, лишая ее самобытности и национальных корней.

По мнению В. Т. Пашуто, высказанному в его упомянутой статье, для «достойной встречи» тысячелетия крещения Руси «нашим историкам и философам надо своевременно подготовить научные труды, чтобы дать в руки популяризаторам, пропагандистам добротный материал». Однако чем же располагают популяризаторы и пропагандисты в настоящий момент? У них в руках в основном исторические исследования, где постоянно и методично проводится мысль о прогрессивной роли христианства, благоприятствовавшего росту феодализма в древнерусском обществе, подъему культуры, укрепившего международное положение Киевского государства. В результате «крещение Руси» приобретает значение события огромной исторической важности. Таков главный, хотели бы мы того или нет, итог изучения нашими историками введения христианства на Руси. И он не теряет своей впечатляющей силы, несмотря на оговорки по поводу негативных для русского народа сторон принятой религии.

Подобное «понимание» исторического значения «крещения Руси» вполне устраивает современных специалистов-теологов. Так, В. А. Никитин, рассуждая о социальных причинах христианизации Руси, пишет о том, что у восточных славян в ходе борьбы с внешними врагами сложились «племенные союзы, и постепенно на их основе возникла феодальная государственность. Непосредственно от патриархально-общинной формации, минуя

⁹⁸ Клибанов А., Митрохин Л. История и религия. — Коммунист, 1987, № 12, с. 96.

⁹⁹ Раушенбах Б. Сквозь глубь веков. — Коммунист, 1987, № 12, с. 99, 101, 105.

рабовладельческий строй, восточные славяне перешли к феодальному. Этот процесс, происходивший на огромной территории в течение VII–IX веков, был в значительной мере облегчен и ускорен благодаря принятию христианства» (ЖМП, 1983, № 1, с. 12–13). В другой своей работе В. А. Никитин, рассуждая об историческом значении крещения Руси, просто цитирует соответствующий текст «Истории Киева», изданной к 1500-летию города: «Введение христианства на Руси сыграло большую роль в укреплении единства древнерусского государства. Церковь содействовала упрочению иного, прогрессивного по сравнению с рабовладельческим феодального строя, брала под защиту моногамную семью, выступала против обычая кровной мести, способствовала развитию письменности, литературы, искусства и монументального строительства. Принятие христианства способствовало широкому проникновению на Русь достижений византийской культуры, развитию связей с Балканами и другими странами Европы». От «себя» В. А. Никитин лишь добавляет: «Киевская Русь отныне (со времени крещения. — *И. Ф.*) приобщилась к христианской культуре и цивилизации, вошла в семью просвещенных европейских народов»¹⁰⁰. Разумеется, для автора крещение — «великое в истории Руси событие».

Сложилась парадоксальная ситуация: мы сами даем в руки идеологов православия, всячески восхваляющих крещение, «добротный», по терминологии В. Т. Пашуто, пропагандистский материал. Есть ли возможность преодоления этой, скажем откровенно, ненормальной ситуации? Да, есть.

Подлинные причины введения христианства на Руси невозможно понять, отвлекаясь от предшествующих ему языческих преобразований. И здесь обращает внимание стремление киевской знати превратить свой город в религиозный центр восточного славянства. С этой целью языческое капище с изваянием Перуна, размещавшееся первоначально в черте древнейших укреплений Киева, выносится на новое место, доступное всем прибывающим в столицу полян. Источники позволяют установить примерное время, когда это произошло.

При заключении договора Олега с греками князь и «мужи его» клялись своими богами Перуном и Волосом. Как уже отмечалось, Перуну главным образом поклонялись в южных областях восточнославянского мира, а Волосу — в северных. Наличие в формуле присяги двух божеств (Перуна и Волоса) вполне естественно, поскольку в походе Олега на Царьград принимали участие как южные восточнославянские племена, так и северные. В походе на Константинополь преемника Олега князя Игоря состав участников почти не изменился. Но в тексте присяги нового соглашения назван лишь Перун, тогда как Волос не упомянут. Случайно ли это? Похоже, что нет. Здесь проглядывает желание киевских властителей утвердить приоритет Перуна над остальными богами восточных славян.

Следовательно, где-то в княжение Игоря (913–945), но до заключения его договора 944 года с Византией Полянский бог Перун был провозглашен верховным общеславянским богом. Это понадобилось для того, чтобы идеологически укрепить и обосновать господствующее положение Киева над остальными восточнославянскими племенами.

В середине X века отношения Киева с подвластными племенами резко обострились. Смерть Игоря послужила для них сигналом к восстанию. Киевские лидеры вынуждены были перейти к умиротворению «заратившихся» племен, для чего сбор дани посредством объезда данников, нередко сопровождавшийся насилиями со стороны киевского князя и его дружинников, был заменен «повозом», доставкой поборов в специально учрежденные для этого пункты — «повосты». Принятые меры распространялись не только на ближайших к Киеву соседей-данников, но и на тех, кто жил далеко на севере. Вместе с этим киевские правители отступили и в вопросе религиозном. Поэтому в договоре 971 года князя Святослава с византийским императором Цимисхием снова встречается Русь, которая клянется Перуном и Волосом.

¹⁰⁰ Никитин В. А. Слава и щит Руси. — В кн.: Богословские труды, сб. 25. М., 1984, с. 282–283; См. также: История Киева, т. 1; Древний и средневековый Киев, Киев, 1982, с. 126.

Так неудачно закончилась попытка Киева придать Перуну статус всеславянского бога. Однако вскоре предпринимается новая языческая реформа, инициатором которой выступил князь Владимир. В 980 году он велел поставить «кумиры на холму вне двора теремного: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху им, наричюще я богы» (ПВЛ, ч. 1, с. 56). Это была еще одна попытка возвеличить Перуна, но более осторожная и гибкая. Если раньше киевские политики поднимали только культ Перуна, то теперь он возглавил сообщество периферийных богов, которым поклонялись покоренные полянами племена. Отныне эти боги, подобно Перуну, должны были стать общеславянскими, но под его началом.

В исторической литературе нововведение Владимира издавна толкуется как проявление приверженности князя к язычеству, как торжество язычества над христианством. Но еще в дореволюционной науке было обращено внимание на политическую подкладку акции Владимира. Е. В. Аничков, написавший интересную книгу о язычестве в Древней Руси, усматривал в действиях Владимира свидетельство превращения князя и дружины в политическую власть, в результате чего Перун и приобрел «широкое государственное значение». Собранные же вокруг Перуна боги символизировали единение различных племен в рамках одного государства¹⁰¹.

Отчетливую политическую направленность в языческой деятельности Владимира видел Б. Д. Греков. Князь «хотел собрать всех богов, которым поклонялись различные племена, и составить из них в Киеве пантеон, обязательный для всего государства. Владимир желал создать такую религию, которая могла бы крепче объединить все его государство»¹⁰².

Идея о политической направленности языческой реформы Владимира — ценное достижение исторической науки. Она является первостепенной при рассмотрении вопроса о религиозной деятельности князя Владимира, включая и учреждение им христианства на Руси, поскольку существует несомненная логическая связь между его языческими преобразованиями и крещением.

«Поставление кумиров» — идеологическая мера, с помощью которой киевский князь надеялся удержать власть над покоренными племенами, остановить начавшийся распад грандиозного союза племен во главе с Киевом. Необходимо подчеркнуть, что это был именно межплеменной союз, характерный для завершающей стадии развития первичной формации, а не раннефеодальное государство. Поэтому Перун и предстал в окружении богов других племен, символизируя их единство. Столица полян опять была объявлена религиозным центром восточного славянства.

Таким образом, связь между перемещением периферийных божеств в Киев и притязаниями киевской знати, как, впрочем, и всей полянской общины в целом, на господствующую роль в общеславянском племенном союзе очевидна.

Языческая реформа Владимира, хотя и была более гибкой, все-таки оказалась неудачной, как и предшествующие ей попытки провозгласить Перуна верховным богом восточных славян. Главной причиной явилась историческая необратимость разложения родоплеменного строя, что делало неизбежным падение союза союзов племен под гегемонией Киева. К тому же и в самой реформе заключались изъяны, препятствовавшие достижению поставленной цели, в частности верховенство Перуна над остальными богами. В результате культ его пришлось опять навязывать силой союзным племенам. В некоторых случаях Перун вообще вытеснял местных богов. Так случилось в Новгороде, где Добрыня, посланный из Киева, «постави Перуна кумир над рекою Волховом, и жряху ему людие новгородстеи акы богу» (Новгородская первая летопись, с. 128. Далее — НПЛ). Вполне резонно предположить наличие у новгородцев до «поставления Перуна» своих кумиров,

¹⁰¹ См.: Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь, СПб., 1914, с. 320, 359.

¹⁰² Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 476.

например Волоса. Следы почитания Волоса в Новгородской земле сохранились в личных именах, упоминаемых новгородскими летописями, и в новгородской топонимике. По догадке исследователей, идол Волоса стоял у южной окраины новгородского детинца на Волосовой улице. Не случайно здесь в XIV веке была поставлена церковь св. Власия. Известно, что после принятия христианства Власий Севастийский стал двойником языческого Волоса-Велеса.

Итак, проводимая исключительно по воле Киева (без совета с заинтересованными представителями других племен) языческая реформа выродилась в религиозное насилие южной приднепровской Руси над племенами словен, кривичей, радимичей, вятичей и прочих, что вызвало волну антикиевских восстаний. «Заратишася вятичи, — сообщает летопись под 982 годом, — и иде на ня Володимир и победи я второе» (ПВЛ, ч. 1, с. 58). В 984 году Владимир воюет с радимичами. Следовательно, реформа вместо единения привела к раздорам. Тогда Владимир, изыскивая новые средства для сплочения разрушающегося межплеменного союза, для удержания в нем господствующих позиций полян, и прежде всего киевской верхушки, обращается к христианству. В отличие от языческой реформы, задуманной в Киеве без участия представителей входящих в союзную организацию племен, вопрос о принятии христианства обсуждался со старцами градскими — старейшинами из племенных центров, подвластных Киеву. И только после этого Владимир возвестил о «крещении Руси».

Исторический смысл этого события теперь ясен. Нет оснований считать его прогрессивным, поскольку христианство вводилось не для утверждения новых, исторически прогрессивных институтов, а для сохранения старых родоплеменных порядков, консервации отношений, которые сложились в IX–X веках в процессе завоевания киевскими правителями восточнославянских племен.

В «Повести временных лет», к которой мы не раз обращались, крещение русских летописец предваряет «испытанием вер», желая, видимо, подчеркнуть, что Владимир, остановившись на христианстве византийского образца, сделал сознательный выбор. Перед князем прошла целая галерея проповедников, каждый из которых расхваливал свою религию. Сперва перед Владимиром появились приверженцы мусульманства, льстивыми словами убеждавшие князя принять их веру и поклониться Магомету. Но из всего, чему учил творец Корана, Владимиру импонировало одно: узаконенное многоженство. С явным неодобрением князь отнесся к обрезанию, воздержанию от свиного мяса и вина. «Руси есть веселие пить, не можем без того быть», — сказал Владимир мусульманам на прощание.

Потом прибыли миссионеры из Рима, направленные папой. «Земля твоя, — говорил Владимиру через своих посланцев папа, — такая же, как и наша, а вера наша не похожа на твою, так как наша вера — свет; кланяемся мы богу, сотворившему небо и землю, звезды, месяц и все, что дышит, а ваши боги — просто дерево». Князь полюбопытствовал: «В чем заповедь ваша?» Папские послы отвечали: «Пост по силе; если кто пьет или ест, то все это во славу божию, как сказал учитель наш Павел». Тогда Владимир молвил: «Идите откуда пришли, ибо и отцы наши не приняли этого».

После пришельцев из Рима появились хазарские иудеи со словами: «Слышали мы, что приходили болгары и христиане, уча тебя каждый своей вере. Христиане же веруют в того, кого мы распяли, а мы веруем в единого бога Авраама, Исаака и Иакова». Владимир спросил: «Что у вас за закон?» И те ответили: «Обрезываться, не есть свинины и зайчины, хранить субботу». Последовал новый вопрос: «А где земля ваша?» И когда иудеи сказали, что земля их в Иерусалиме, князь ехидно вставил: «Точно ли она там?» Поклонники Авраама, Исаака и Иакова вынуждены были сознаться: «Разгневался бог на отцов наших и рассеял нас по различным странам за грехи наши, а землю нашу отдал христианам». Владимир назидательно произнес: «Как же вы иных учите, а сами отвергнуты богом и рассеяны: если бы бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?» Иудеи ушли ни с чем.

Наконец, греки прислали к Владимиру «философа», который начал свою речь так:

«Слышали мы, что приходили болгары и учили тебя принять свою веру. Вера же их оскверняет небо и землю, и прокляты они сверх всех людей, уподобились жителям Содома и Гоморры, на которых напустил господь горящий камень и затопил их, и потонули. Так вот и этих ожидает день погибели их, когда придет бог судить народы и погубит всех, творящих беззакония и скверны. Ибо, подмывшись, вливают эту воду в рот, мажут его по бороде и поминают Магомета. Так же и жены их творят ту же скверну и еще даже большую...» Тут Владимир не выдержал, плюнул, на землю, сказав: «Нечисто это дело». «Философ» между тем продолжал: «Слышали мы и то, что приходили к вам из Рима проповедывать у вас веру свою. Вера нее их немного от нашей отличается: служат на опресноках, то есть на облатках, о которых бог не заповедал, повелев служить на хлебе, и поучал апостолов, взяв хлеб: «Се есть тело мое, ломимое за вас...» Так же и чашу взял и сказал: «Сия есть кровь моя нового завета». Те же, которые не творят этого, — неправильно веруют». Тут Владимир многозначительно заметил: «Пришли ко мне иудеи и сказали, что немцы и греки веруют в того, кого они распяли». «Философ», нимало не смущаясь, довольно бойко возгласил: «Воистину веруем в того! Их же самих пророки предсказывали, что родится бог, а другие, что распят будет и погребен, но в третий день воскреснет и взойдет на небеса. Они же одних из тех пророков избивали, а других истязали. Когда же сбылись пророчества их, когда сошел он на землю, был он распят, воскрес и поднялся на небеса. Ожидал бог покаяния от них 46 лет, но не покаяться, и тогда послал на них римлян, и римляне разбили их города, а самих рассеяли по иным землям, где и пребывают в рабстве». Князь поинтересовался: «Зачем же сошел бог на землю и принял такое страдание?» На что «философ» отвечал: «Если хочешь послушать, то скажу тебе по порядку с самого начала, зачем бог сошел на землю». — «Рад послушать», — сказал Владимир. «Философ» говорил долго, но живо и увлеченно. Речь его произвела сильное впечатление на Владимира (ПВЛ, ч. 1, с. 257–272); Так летописец повествует о беседах князя Владимира с представителями различных верований. Насколько достоверным является его повествование?

Большие сомнения вызывает подлинность речей проповедников и того, что говорил им Владимир. Профессор Е. Е. Голубинский имел все основания полагать, что летописцу, создававшему свой труд через сто с лишним лет после бесед князя с миссионерами, «не могло быть известным, что говорили Владимиру послы, к нему приходившие, что отвечал им он сам и вообще что было кем бы то ни было говорено». (История русской церкви, т. 1, с. 97–98). Но сам факт прихода послов к Владимиру исследователь не отрицал.

Исторические реалии видит в рассказе о приходе в Киев проповедников и Д. С. Лихачев. Он пишет: «Несмотря на то что весь рассказ об испытании Владимиром вер построен по схеме учительных произведений, имевших целью склонить читателей к принятию христианства примером их главы (в данном случае князя Владимира), это, однако, отнюдь не означает, что в основе летописного повествования не лежит никаких исторических фактов. Как это часто бывало в средневековье, в трафаретную форму церковной литературы могли заключаться рассказы о событиях, реально имевших место. В частности, в арабском «Сборнике анекдотов» XIII века, принадлежащем перу Мухоммеда аль-Ауфи, имеется рассказ о посольстве Буламира (Владимира) в Хорезм (Хвалиссы русской летописи) с целью «испытания» мусульманства и о посольстве на Русь мусульманского имама для обращения русских в магометанскую веру» (ПВЛ, ч. 2, с. 329).

Чрезмерная критика источника также противопоставлена науке, как и бездумное доверие к нему. И здесь следует признать, что за поздними напластованиями и фантазиями в летописном рассказе о приходе к Владимиру представителей разных исповеданий скрываются фрагменты реальной жизни. Во всяком случае, на основании рассказа можно заключить, что в Киеве во времена княжения Владимира имелись различные религиозные общины и велась проповедь различных вероучений. А это лишний раз свидетельствует о веротерпимости древнерусского язычества.

Далее, по летописи, события разворачивались следующим образом. Князь Владимир созвал бояр и старейшин, объявив им: «Приходили ко мне болгары, говоря: «Прими закон

наш». Затем приходили немцы и хвалили закон свой. За ними пришли евреи. После же всех пришли греки, браня все законы, а свой восхваляя... Что же вы посоветуете, что ответите?» Бояре и старейшины здраво заметили: «Знай, князь, что своего никто не бранит, но хвалит. Если хочешь в самом деле разузнать, то ведь имеешь у себя мужей: послав их, разузнай, какая у них служба, кто как служит богу». И вот тут летописец роняет фразу, чрезвычайно для историка важную: «И понравилась речь их князю и всем людям; избрали мужей славных и умных, числом десять...» Как бы невзначай летописец извещает, что обсуждение вопроса проходило при «всех людях», то есть на народном собрании — вече. То было, видимо, вечевое собрание Киева — верховный орган власти племенного союза полян. В нем принимали участие представители других племен в лице старейшин. Иначе быть не могло. Перемена религии затрагивала широкие массы, без согласия и одобрения которых князь не рискнул бы отрешиться от религии отцов и дедов. Таковой являлась социально-политическая действительность Руси, где все сколько-нибудь значительные проблемы общественной жизни обсуждались на вече¹⁰³. Запомним, — что религиозный вопрос князь Владимир поднял на вечевом собрании жителей Киева — политического и административного центра полянской земли. Это существенно для понимания последующих событий, уже непосредственно связанных с крещением.

Избранные на вече десять «мудрых и славных» мужей побывали в разных странах и, вернувшись, рассказали князю и боярам: «Ходили-де к болгарам, смотрели, как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сидит и глядит туда и сюда, как бешеный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем здесь жить по-старому». Сказали бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его баба твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей» (ПВЛ, ч. 1, с. 273–274).

В этой летописной записи примечательна концовка: если слушание воротившихся из дальних странствий мужей Владимир начал вместе с боярами и старейшинами, о чем в летописи говорится недвусмысленно, то в заключительной сцене в роли советников выступают лишь бояре. Со старейшинами, представлявшими покоренные Киевом племена, по-видимому, не очень считались.

Церковный историк Е. Е. Голубинский, допускавший возможность посещения Владимира миссионерами, совершенно исключал посылку князем людей с целью смотра вер на местах. Для него была нелепой сама идея «испытания вер» с точки зрения служебной или обрядовой. Ближе к истине был А. Е. Пресняков, вдумчивый историк и тонкий источниковед. Он писал: «При международных отношениях Руси как отдельные факты одновременного миссионерства, так и народные рассказы на эту тему могли лечь в основу той эпической обобщенной формулы, какую с литературной точки зрения представляют летописные рассказы о беседах Владимира с представителями разных религий и о его посольствах для «испытания веры» в разные страны». А вот мнение крупного исследователя истории Киевской Руси В. В. Мавродина: «Я считаю возможным говорить о том, что в книжно-легендарном рассказе об испытании Владимиром веры... отразились обрывки воспоминаний о реальных исторических событиях, ярко отражающих Русь на перепутье, ее искания, ее борьбу за самостоятельность и борьбу нескольких центров цивилизации и религии за влияние на Русь...»

Конечно, рассказ Владимировых послов, внесенный в «Повесть временных лет», —

¹⁰³ См.: Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории, с. 130–132, 160–164.

продукт творчества позднего летописца. Но нельзя отрицать сам поиск новой религии, непосредственные наблюдения и впечатления русских людей, возникавшие при соприкосновении с той или иной верой. Нет ничего странного, а тем более противоестественного в том, что Владимир обращал внимание именно на внешнюю, обрядовую сторону при выборе религии. Это вполне соответствовало стилю языческого мышления, придающего большое значение внешнему эффекту.

Выслушав доводы бояр о предпочтительности христианства греков, Владимир якобы спросил: «Где примем крещение?» Бояре отвечали: «Где тебе любо». Казалось бы, теперь летописец должен был повествовать о крещении князя и его приближенных, но он заводит разговор о походе Владимира на Корсунь, византийский город в Крыму, и о крещении как следствии этого похода, причем мотивировка княжеского крещения оказалась уже другая, сугубо личная.

Выдающийся исследователь истории русского летописания академик А. А. Шахматов убедительно доказал, что известия о корсунском походе князя Владимира — позднейшая вставка, разорвавшая первоначальный летописный текст. По мнению А. А. Шахматова, в древнейшем «Киевском летописном своде», написанном ранее «Повести временных лет», за рассказом о проповеди «грека-философа» следовал «не дошедший до нас рассказ о крещении Владимира в Киеве». Эта вставка выдает определенную церковно-политическую тенденциозность позднего летописца — стремление приписать инициативу крещения русских не Владимиру, а грекам. Древнерусский летописец — это не пушкинский Пимен, «добро и злу внимавший равнодушно». Как превосходно показал А. А. Шахматов, рукой древнего летописца водили политические страсти и мирские интересы.

Наделяя греков активностью в деле «крещения Руси», летописец отдавал дань византийской концепции учреждения христианства в древнерусском обществе. Это легко обнаруживается при сравнении корсунской легенды с греческими источниками, в частности с известиями византийского писателя Яхьи Антиохийского о событиях 986–989 годов.

В конце 986 года командующий азиатской армией Византии Варда Скляр поднял мятеж против императора Василия II. Император направил для подавления восстания Фоку, бывшего до того в опале и заточении в монастыре на острове Хиосе. Победив Скляра в сентябре 987 года, Фока сам провозгласил себя императором и двинулся с войском на Константинополь. К исходу 987 года он был уже перед Хризополем, крепостью на Малоазийском берегу, расположенной напротив Константинополя. Положение Василия становилось чрезвычайно опасным. И тогда он посылает «к царю руссов, а они враги его, — чтобы просить их помочь ему в настоящем его положении; и согласился тот на это. И заключили они между собой договор о свойстве и женитьбе царя руссов на сестре царя Василия, после того как он поставил ему условие, чтоб он крестился и весь народ его страны, а они народ великий. И не причисляли себя руссы тогда ни к какому закону и не признавали никакой веры. И послал к нему царь Василий впоследствии митрополитов и епископов, а те окрестили царя и всех, кого обнимали его земли, и отправил к нему сестру свою, и она построила многие церкви в стране руссов. И когда было решено между ними дело о браке, прибыли войска руссов и соединились с войсками греков, какие были у царя Василия, и отправились все вместе на борьбу с Вардою Фокою морем и сушею к Хризополу. И победили они Фоку».

Итак, условием женитьбы Владимира на византийской царевне император поставил крещение князя вместе со всем народом. Получалось так, что у русских и помыслов не было о принятии христианства и только брачные обстоятельства, связанные с Владимиром, вынудили их креститься. При подобном ракурсе событий заслуга обращения русских в христианство всецело принадлежит грекам.

В аналогичном кругу понятий находится и летописец со своей корсунской легендой, которая, кстати заметить, южного, греческого происхождения. Это доказано исследователями.

Согласно летописной версии, Владимир, взяв после длительной и упорной осады

Корсунь, отправил послов к императору Василию II и его брату-соправителю Константину VIII со следующим заявлением: «Вот взял уже ваш город славный. Слышал же, что имеете сестру девицу; если не отдадите ее за меня, то сделаю столице вашей то же, что и этому городу». Услышав это, порфирородные братья впали в уныние и послали к Владимиру своих людей сказать: «Не пристало христианам выдавать жен за язычников, если крестишься, то и ее получишь, и царство небесное восприимешь, и с нами единовверен будешь. Если же не сделаешь этого, то не сможем сестру выдать за тебя». Владимир дал согласие, но медлил. Тогда снова появились греки и от лица царьградских властителей говорили: «Крестись, и тогда пошлем сестру свою к тебе». Следовательно, в летописном повествовании, как и в рассказе Яхьи Антиохийского, Владимира побуждают креститься греки, а русские как бы уступают их настоянию. Но далее началось такое, чего «льстивые» (хитрые) греки не предугадали: царевну доставили в Корсунь, а Владимир не спешил креститься. Неизвестно, сколько бы времени это продолжалось, если бы князь вдруг не «разболеся очима», да так, что перестал видеть. Владимир страшно переживал «и не знал, что делать. И послала к нему царица сказать: «Если хочешь избавиться от болезни этой, то крестись поскорей; если же не крестишься, то не избудешь недуга своего». Услышав это, Владимир сказал: «Если вправду исполнится это, то поистине велик бог христианский». И повелел крестить себя. Епископ же корсунский с царицыными попами, огласив, крестил Владимира. И когда возложил руку на него, тотчас же прозрел Владимир. Владимир же, ощутив свое внезапное исцеление, прославил бога: «Теперь узнал я истинного бога». Многие из дружинников, «увидев это, крестились»» (ПВЛ, ч. 1, с. 274–276). Так совершенно неожиданно летописец выдвигает другую причину крещения русского князя, не связывая ее с женитьбой на греческой царевне. И в ней отчетливо видна языческая подкладка.

Язычник ждет от своих богов помощи, непосредственной пользы и жизненных благ. Именно с этой утилитарной, языческой в своей основе, точки зрения Владимир познает, по летописи, величие христианского бога. Подобный подход в рассказе летописца о корсунском походе киевского князя не единственный. Еще в период осады Корсуни, когда забрезжила надежда взять город, Владимир будто бы воскликнул: «Если сбудется это, — крещусь!» Перед нами чисто языческая манера обращения к богу: «Даю тебе, чтобы и ты мне дал, но не на «том свете», а на земле и не когда-нибудь, а сейчас».

Как можно убедиться, в корсунской легенде фигурируют три мотивировки крещения Владимира: женитьба на византийской царевне Анне, взятие Корсуни, исцеление от тяжелой болезни. Первая из них, будучи греческого происхождения, имеет определенную идейную направленность: выставить греков в качестве инициаторов «крещения Руси». Вторая и третья являются отголосками языческого мышления русичей и близки к фольклору. Но все они характеризуют крещение Владимира как его личное, частное дело, не обусловленное общественными потребностями. Аналогичным образом трактуется летописцем и крещение дружинников Владимира, пораженных свершившимся чудом исцеления князя: «Многие из дружинников, увидев это, крестились». Многие, но не все!

Летописный рассказ 988 года о походе Владимира на Корсунь, сбивчивый, содержащий различные мотивировки его крещения, пронизанный греческими церковно-политическими настроениями века и отмеченный языческим мироощущением, скорее затемняет, чем проясняет факты, связанные с учреждением христианства на Руси.

Существует более надежный и вразумительный источник — отрывок летописной записи, попавший в древнейшую редакцию Жития Владимира. Там о князе говорится: «На другое лето к порогом ходи по крещению; на третье лето взят Корсунь; на четвертое лето церковь камену святыя богородици [Десятинную] заложил; на пятое лето Переяслав заложил, на девятое лето блаженный князь Владимир, христоробивый, церкви святыя богородици вваде десятину от имения своего». Из Жития узнаем, что «по святом крещении поживе блаженной князь Владимир 28 лет». Владимир умер в 1015 году. Стало быть, согласно Житию, крещение князя произошло в 987 году. Заслуживают пристального внимания и другие хронологические указатели Жития. Последовавшие после крещения взятие Корсуни

«на третье лето», закладка Десятинной церкви «на четвертое лето», учреждение церковной десятины «на девятое лето» ведут к 986 году, если учесть, что, по летописи, первое событие произошло в 988 году, второе — в 989 году, а третье — в 996 году. Крещение Владимира к 986 году относит и арабский автор Ибн-аль-Атира.

На основании отечественных и зарубежных источников можно реконструировать следующую, конечно же гипотетическую картину. В 986 или 987 году князь Владимир принял крещение. К Владимиру-христианину за военной помощью обращается византийский император Василий II, положение которого близко к критическому вследствие мятежа Варды Фоки. Князь Владимир в обмен на услугу потребовал выдачи за него сестры императора — царевны Анны. Василий согласился. Чтобы понять цену этой уступки, необходимо вспомнить, что незадолго перед тем было отказано императору Оттону Великому, сватавшему за сына дочь императора Романа II: «Неслыханная вещь, чтобы порфирородная, то есть дочь рожденного в пурпуре, рожденная в пурпуре, вступала в брак с варваром». Корпус русских воинов прибыл в Константинополь и совместно с войсками, верными императору Василию, разгромил Фоку. Избавившись от опасности, Василий медлил с выдачей невесты. Тогда киевский князь захватил Корсунь и этим вынудил греков исполнить обещанное.

Но как бы там ни было, ясно одно: мысль о крещении Владимира в Корсуне в 988 году весьма проблематична, ибо покоится на очень шатких основаниях. Корсунская легенда, дошедшая до нас в «Повести временных лет», требует осторожного и вдумчивого обращения. Нельзя целиком доверять летописцу и тогда, когда он сообщает о крещении народа в Киеве. Его рассказ более занимательный, чем поучительный.

Согласно ему, вернувшись из похода с царевной и попами, князь Владимир «повелел опрокинуть идола — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами. Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания беса, который обманывал людей в этом образе, — чтобы принял он возмездие от людей... Когда влекли Перуна по Ручью к Днепру, оплакивали его неверные, так как не приняли еще они святого крещения. И, притаив, кинули его в Днепр. И приставил Владимир к нему людей, сказав им: «Если пристанет где к берегу, отпихивайте его. А когда пройдет пороги, тогда только оставьте его». Они же исполнили, что им было приказано. И когда пустили Перуна и прошел он пороги, выбросило его ветром на отмель, и оттого прослыло место то Перунья отмель».

Над Перуном был устроен своеобразный языческий суд, сопровождавшийся наказанием — волочением и битьем «жезлами». Этот суд выдают «двенадцать мужей», приставленных к Перуну, чтобы бить его. «Двенадцать мужей» — неперменный атрибут архаического суда восточных славян, как, впрочем, и других древних народов. Летописец пытался затушевать языческую суть экзекуции, которой подвергли Перуна, но проделал это настолько неловко и простоудушно, что хитрость его видна как на ладони. «Колотили Перуна не потому, что дерево чувствует», — убеждает он свою аудиторию и тем самым привлекает внимание к тому, что хотел скрыть: распространенное у язычников представление об одухотворенности неживых предметов. Возможно, со стороны летописца это был и полемический выпад (правда, неуклюжий) против языческих воззрений.

После расправы с Перуном и остальными кумирами Владимир послал слуг своих «по всему городу со словами: «Если не придет кто завтра на реку — будь то богатый, или бедный, или нищий, или раб — да будет мне враг». Услышав это, с радостью пошли люди, ликуя и говоря: «Если бы не было это хорошо, не приняли бы это наш князь и бояре». На следующий лее день вышел Владимир с попами царицыными и корсунскими на Днепр и сошло там людей без числа. Вошли в воду там одни до шеи, другие по грудь, молодые же у берега по грудь, некоторые держали младенцев, а уже взрослые бродили, попы же совершали молитвы, стоя на месте. И была видна радость на небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ; а дьявол говорил, стеная: «Увы мне! Прогоняют меня отсюда! Здесь думал я

обрести себе жилище, ибо здесь не слышно было учения апостольского, не знали здесь бога, но радовался я служению тех, кто служил мне. И вот уже побежден я невеждой, а не апостолами и не мучениками; не буду уже царствовать более в этих странах». Люди же, крестившись, разошлись по домам».

Крестив киевлян, Владимир «поставил церковь во имя святого Василия на холме, где стоял идол Перуна и другие и где творили им требу князь и люди. И по другим городам стали ставить церкви, и определять в них попов, и приводить людей на крещение по всем городам и селам».

Не надо обладать особыми источниковедческими познаниями, чтобы уразуметь, насколько стилизован рассказ летописца и как далек он от исторической действительности. Для этого достаточно познакомиться со стенаниями беса, вылившимися в пространный монолог, пригодный более для средневековой мистерии, чем для исторического повествования.

Под пером летописца обращение к новой вере превратилось в триумфальное шествие христианства по градам и весям Руси. Это явно гиперболизированное представление переключалось в дворянско-буржуазную историографию. Его отзвуки слышны и в современной научной исторической литературе, где можно прочесть о «массовом крещении киевлян», о «массовом крещении народа», о «всеобщем крещении Руси». Имеются и такие исследования, в которых говорится о «мирном шествии» христианства по просторам Киевской Руси¹⁰⁴. Если такого рода высказывания встречаются у советских историков, то церковным историкам, как говорится, «сам бог велел» вести речь о «крещении всей Руси» при великом князе Владимире (Русская православная церковь, с. 9). Крещение киевлян в водах Днепра напоминает у них сцену из мелодрамы: люди со «слезами радости принимали крещение», они «все шли по зову своего вождя, ибо верили ему» (ЖМП, 1947, № 8, с. 12; 1954, № 7, с. 11). Народом «новая религия была воспринята сразу же» при всеобщей радости (Православный вестник, 1972, № 2, с. 22). Одним словом, введение христианства стало, так сказать, «праздником души» русского народа.

Внимательный анализ источников свидетельствует о том, что так называемое «крещение Руси» означало переход в христианство киевского князя с домочадцами, близко стоящей к нему знати и какой-то части (возможно, значительной) жителей Киева, а также населения близлежащих городов и сел. Обращение в новую веру этих людей было добровольным, что понять нетрудно: ведь христианство учреждалось для поддержания господства киевской верхушки и всей Полянкой общины над «примученными» (покоренными) восточнославянскими племенами.

Мысль о добровольном крещении жителей Киева и Киевской земли, казалось, противоречит рассказам древних писателей о якобы принудительном крещении. По свидетельству автора «Повести временных лет», Владимир объявил противником себе всякого, кто не придет креститься в назначенный час и в указанное место. В «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (середина XI века) сказано, что Владимир будто бы «заповеда по всей земли своей креститься... и всем быти крестьяном, малым и великим, рабом и свободным, уным и старым, богатым и убогим; и не бысть ни единого же противящегося благочестивому его повелению; да аще кто и не любовью, но страхом повелеваго крещася, понеже бе благоверие его с властью сопряжено» (Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 1. СПб., 1894, с. 70–71).

Эту средневековую идею о крещении киевлян «под страхом» восприняли многие историки. Она представлена уже в «Истории Российской» В. Н. Татищева — родоначальника отечественной исторической науки. Он писал: «По опровержении идолов и крещении множества знатных людей митрополит и попы, ходящие по граду, учашу люди вере

¹⁰⁴ См.: *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980, с. 13.

Христове. И хотя многие принимали, но множайшии, размышляя, отлагали день за день; инии же закоснелые сердцем ни слышати учения не хотели». Тогда Владимир приказал. И те, кто не хотел креститься, «нуждою последовали». Но были и «окаменелые сердцем, яко аспиды, затыкающе уши своя, уходили в пустыни и леса»¹⁰⁵. Точно такую ситуацию описывал и С. М. Соловьев — крупнейший русский историк прошлого века: «Некоторые шли к реке по принуждению, некоторые же ожесточенные приверженцы старой веры, слыша строгий приказ Владимира, бежали в степи и леса»¹⁰⁶. Надо сказать, что и отдельные церковные историки XIX века, такие, скажем, как архиепископ Макарий и Е. Е. Голубинский, предполагали насильственное крещение части киевлян. О крещении в Киеве народа «под страхом» нередко говорят также современные исследователи. Более того, мысль о крещении строптивых с применением силы и угроз приобрела полемическую заостренность, направленную против идеологов русской православной церкви, разыгрывающих идиллические сцены обращения в христианство населения Киева¹⁰⁷. Но нельзя забывать при этом, что помыслы древнерусских книжников имели определенную тенденцию. Им хотелось показать Владимира главным и единственным героем описываемых событий. Вот почему князь выступает наделенным почти безграничной властью, а народ — послушной или беспомощной толпой, которую крестили, «заганивая в реку, аки стада». Это — предвзятая точка зрения, обусловленная христианским учением о божественном происхождении власти, о беспрекословном ей подчинении. В том, что древнерусские писатели смотрели на Владимира через очки христианской доктрины о «властях предержащих», можно удостовериться по довольно характерной фразе Иларнона, поясняющей принудительность крещения: «Понеже бе благоверие его (Владимира) с властью сопряжено». Иларион верно уловил связь «благой веры» с теорией об авторитарной власти князя. Один летописец, живший веком позже создателя «Слова о законе и благодати», воспроизведет эту связь в универсальном варианте: «Всякая душа властителям да повинуется, ибо власти богом учинены; телом царь подобен всякому человеку, властью же богу подобен. Учил великий Златоуст, противящиеся власти — противятся божьему закону. Князь не зря меч носит, ибо есть божий слуга» (Полное собрание русских летописей, т. 1. М., 1962, стб. 370. Далее — ПСРЛ).

Эта умозрительная концепция не соответствовала политическому строю Киевской Руси, где княжеская власть еще не стала суверенной, поскольку рядом с ней существовала олицетворяемая вечем (народным собранием) общинная власть. Да и сам князь в некотором роде являлся носителем общинной власти¹⁰⁸. Князь и тяготевшая к нему дружинная знать не располагали средствами для массовых насилий в обществе, где управляли. Они подчинялись вечу, в распоряжении которого была мощная военная организация — народное ополчение, превосходившее по силе княжескую дружину¹⁰⁹. Вероятно, при крещении в Киеве имели место и отдельные факты принуждения, но вылиться в систему они не могли. Именно отсутствие массовых насилий и связанных с ними социальных потрясений объясняет забывчивость русских книжников относительно места крещения князя Владимира и жителей города, обнаружившаяся, как уже отмечалось, во второй половине XI века и вызвавшая жаркие споры.

¹⁰⁵ *Татищев В. Н.* История Российская, т. 2. М.-Л., 1963, с. 63.

¹⁰⁶ *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен, кн. 1, М., 1959, с. 185.

¹⁰⁷ См., напр.: *Гордиенко Н. С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов, с. 76.

¹⁰⁸ См.: *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории, с. 43.

¹⁰⁹ См. там же, с. 188–191,

От поспешных высказываний насчет крещения «под страхом» жителей Киева и прилежащей к нему области предостерегает и относительно медленное распространение христианства среди населения Киевской земли. Тот же самый Иларион, который изливал восторг по поводу всеобщего крещения при Владимире, сетовал на малочисленность своей паствы, подрывая собственное утверждение о торжестве христианства в эпоху «равноапостольного» князя. Свидетельство Илариона приобретает особый резонанс на фоне церковного устава, составленного Ярославом Мудрым, его современником и другом. Устав гласит: «Дал есмь митрополитом и епископом те суды, что писаны в правилах, в номоканоне, по всем городом и по всей области, где крестьянство есть» (Памятники русского права, вып. 1. М., 1952, с. 259). Следовательно, в «Русской земле» (понятие, включавшее прежде всего Киевщину) середины XI века имелись города и села, где христиан вовсе не было. Недаром летописец говорил, что только при Ярославе «нача вера хрестьяньска плодитися и раширяти, и черноризьцы почаша множитися, и монастыреве починаху быти» (ПВЛ, ч. 1, с. 102). Стало быть, в княжение Ярослава христианство только начало распространяться. А это значит, что оно еще далеко не восторжествовало окончательно. Но сдвиг, и, видимо, заметный, произошел. Поэтому при Ярославе происходит оформление древнерусской церкви как института. В 30-е годы XI века в Киеве организуется митрополия, появляется первый достоверный митрополит (Феопемпт, грек по национальности), строится митрополичий храм (киевская св. София), собирается первый церковный собор. Но и это не означало, что в Киеве не стало язычников. Они были здесь и во второй половине XI века. Правда, не случись в Киеве смуты, устроенной волхвом, служителем язычества, летописец не оставил бы о них никаких упоминаний. А дело было так. В Киеве объявился волхв и взбудоражил город пророчествами. Он уверял, будто «на пятое лето Днепру потещи вспять и землям преступати на ина места, яко стати Гречьскы земли на Русской, а Русьскей на Гречьской, и прочим землям изменитися» (ПВЛ, ч. 1, с. 116–117). Ему поверили «невегласи», то есть язычники, а «верные», верующие, или христиане, смеялись над ним. Однажды ночью волхв бесследно исчез. Но память о нем сохранил летописец, а вместе с ней — воспоминание о «невегласях» — язычниках. Язычники были в Киеве даже на исходе XII века. Ипатьевская летопись под 1194 годом сообщает о вокняжении на киевском столе князя Рюрика. Все ликовали по этому поводу: «И обрадовася вся Руская земля о княженьи Рюрикове, кияне, и крестьяни и погани, зане всих приимаше с любовью: и крестьяныя и поганыя. И не отгоняше никого же» (ПСРЛ, т. 2. М., 1962, стб. 681).

Чем же объяснить столь длительное существование язычников («поганых» на языке летописца) в самом, если можно так выразиться, церковном сердце Руси — Киеве? Здесь можно назвать две основные причины: преобладание добровольных методов обращения в христианство и известная терпимость византийского христианства к язычеству.

Необходимо заметить, что в литературе (и научной, и популярной) мало внимания обращается на факты, свидетельствующие о наличии язычников в Древней Руси столетиями позже крещения 988 года. А такие факты существуют. Они говорят о том, что людей продолжали крестить не только в XI, но и в XII столетии. При этом предписывалось перед крещением «словенина молитвы оглашения творити за 8 дней» (Памятники древнерусского канонического права, ч. 1, СПб, 1880, с. 33; *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. — ЧОИДР, кн. III, 1912, с. 26). Христианину возбранялось «ясти» с некрещеным до его крещения (*Смирнов С. И.* Материалы..., с. 52). Многие из русских не помнили, совершался ли над ними обряд крещения. И если оказывалось, что нет «послуха» — свидетеля крещения того или иного человека, то его крестили вновь (Памятники древнерусского канонического права, с. 62). Бывали случаи, и, видимо, нередкие, отступления от христианства и возвращения к нему. Обратившийся снова в христианство должен был при народе подвергнуть проклятию соблазнившую его веру и поститься 40 дней. Из источников узнаем, какую веру принимал такой богоотступник. Это — язычество и иудаизм (*Смирнов С. И.* Материалы..., с. 52, 126). Свобода перехода от одной религии к другой — показатель веротерпимости, присущей древнерусскому обществу. И

наконец, последний пример, подтверждающий мысль о существовании язычников в Древней Руси. В церковном памятнике «Заповедь ко исповедующимся сыном и дочерем» читаем: «Аще в поганстве [язычестве] грех будет створил, разве [кроме] душегубства [убийства], и по крещении будет не согрешил, да станет [может стать] попомъ»¹¹⁰. Совершить «душегубство», будучи язычником, мог, конечно, лишь взрослый человек.

Введение христианства на Руси все же не являлось безболезненным и мирным. Только, собственно, в Киевской земле-волости оно проходило относительно спокойно, поскольку принятие новой веры отвечало политическим планам поляно-киевской общины, и она на вече санкционировала крещение. Что касается племен, подвластных Киеву, то к ним христианство входило с огнем и мечом. Насилием и жестокостью утверждала киевская знать, опиравшаяся на поддержку племенной группировки полян, свое господство среди прочих восточнославянских племен. Точно такими же средствами она насаждала в покоренных славянских и неславянских землях христианство, призванное укрепить и продлить это господство. Понятно, почему крещение встретило здесь отчаянное сопротивление. С христианством местное население ассоциировало тяжкую зависимость, идущую из Киева.

Распространение христианства за пределами Киевской земли прослеживается по историческим источникам фрагментарно и с большим трудом. Особенно скупы на рассказы о крещении подчиненных Киеву земель летописцы. Их молчание понятно: летописатели — люди, как правило, духовного звания, старались не говорить о темных сторонах христианизации Руси, а светлых было мало.

В этом коренная причина их немногословия. Контрастно в данном отношении выглядят летописные известия о крещении в Киеве: они сравнительно подробны. Почему? Да потому, что крещение киевлян, как отмечалось выше, прошло мирно. Но язык летописца деревенел и присыхал к гортани, когда обращение в христианскую веру сопровождалось пролитием крови и насилием. Следовательно, он скрывал невыгодные для древнерусского православия факты, в чем выразилась его определенная идеологическая позиция. Иное дело — предания и жития святых. Первые возникали в народной среде и хранились в памяти народа, которому незачем было утаивать правду о крещении. Вторые, описывая подвиги святых отцов на ниве христианизации, невольно обнажают приемы и методы насаждения христианства, к которым прибегали ревнители христовой веры. Что же это за приемы и методы?

Введение христианства в Туровской земле, соседствующей с Киевщиной, отразилось в местной легенде, говорящей о том, что к городу Турову по реке приплыли каменные кресты. Когда же они остановились напротив городских ворот, речная вода покрылась кровью. Легенда, несомненно, запечатлела отголосок кровавой борьбы в ходе христианизации Туровской земли.

«Повесть временных лет» сообщает о крещении двенадцати сыновей Владимира, после чего княжичей направили в качестве князей-посадников в различные города Руси. Владимир «посадил Вышеслава в Новгороде, Изяслава в Полоцке, Святополка в Турове, а Ярослава в Ростове. Когда же умер старший Вышеслав в Новгороде, посадил в нем Ярослава, а Бориса в Ростове, а Глеба в Муроме, Святослава в Древянской земле, Всеволода во Владимире, Мстислава в Тмутарокани»¹¹¹. Сообщение о разделе княжеских столов между сыновьями Владимира помещено вслед за рассказом летописца о крещении Киевской земли и как бы вытекает из него. Исследователи мало придают значения этому, однако здесь бесспорная связь между распределением княжеских столов, мерой по сути своей политической, и крещением поляно-киевской общины. Делегируя свою власть в лице сыновей в отдаленные от Киева городские центры, Владимир, по-видимому, физически устранял местных правителей там, где они еще сохранились. На новых властителей, прибывших из Киева,

¹¹⁰ Там же. с. 121.

¹¹¹ ПВЛ. ч.1. с. 282.

возлагалась обязанность утверждения христианства среди управляемого ими населения любыми мерами и средствами. Таким образом, христианство начинало свой путь в покоренных Киевом землях обрызганное кровью.

О том, что сыновья Владимира действовали как рьяные проводники христовой веры, свидетельствуют народные предания. По одному из них, первым просветителем Ростовской земли являлся князь Борис Владимирович, который, «благочестиво властвуя, обращал неверных к святой вере». Вместе с ним не покладая рук трудились и епископы. Но тщетно. Епископ Леонтий, деятельность которого в Ростовском крае падает на 70-е годы XI столетия, нашел в Ростове массу людей, «одержимых многим неверьем». Когда Леонтий начал проповедовать христианство, его выгнали «вон из града». Тогда он расположился за городом и поставил «церковь малу» и, взявшись снова за проповедь, сочетал ее с обильным угощением. Но к нему шли только младенцы и старцы. Как только проповедник опять попытался обосноваться в городе, на него язычники «устремишася»: одни «с оружием, а друзии с дреколием». В конце концов, «невегласи» убили Леонтия.

Способы воздействия на язычников при обращении в христианство, идущее из Киева, наглядно демонстрирует «Сказание о построении города Ярославля». До возникновения города на его месте располагалось селище, именуемое Медвежий угол, в котором жили люди «поганья веры — языцы, зли суще». Они поклонялись Волосу, пока сюда не прибыл князь Ярослав Владимирович «с сильною и великою ратью». Ярослав взялся за наведение «порядка», повелев дружине своей «устрашити и разгнати шатание сих беззаконных... И дружина князя храбро приступи на врагов, яко сии окаяннии нача от страха трепетати и в велии ужасе скоро помчеша в ладиях по Волге реце. Дружина же князя и сам Ярослав погнася за неверными, да оружием бранным погубит сих».

Ярослав покорил население Медвежьего угла и обложил данью. Люди согласились «оброцы ему даяти, но точию не хотяху креститися». Вскоре Ярослав «умысли паки прибыти в Медвежий угол». На сей раз он явился сюда «со епископом, со пресвитеры, диаконы и церковники», а также, разумеется, «и с воины». Язычники напустили на князя и «сущих с ним» псов и «лютого зверя». Ярослав «секирою своею победи зверя», а псы, как агнцы, никого не тронули.

В поединке Ярослава с «лютым зверем» слышны отзвуки кровавых стычек киевских пришельцев с местным населением, отчаянно боровшимся за свою свободу. Несмотря на военную силу, Ярославу так и не удалось принудить «насельников» Медвежьего угла принять крещение. Они пока оставались в язычестве, поклоняясь своему Волосу (*Лебедев А. Храмы Власьевского прихода г. Ярославля. Ярославль, 1877, с. 6–9*).

Из «Повести о водворении христианства в Муроме» черпаем сведения о распространении христианства в Муромской земле князем Глебом Владимировичем. На требование принять его князем и креститься муромцы ответили решительным отказом... Глеб вынужден был расположиться в 12 «поприщах» от города на речке Ишне. Ему все-таки удалось приобщить к новой вере какую-то часть местных жителей, что породило жестокие кровопролития «поганых» с «верными» — христианами. Дальнейшие происшествия в Муромской области «Повесть» связывает с неким князем Константином (Ярославом Святославичем?). Они датируются, судя по всему, концом XI столетия. Муромцы, как сообщает «Повесть», вновь отказались принять святую веру, несмотря на обещание Константина облегчить их повинности, уменьшив дань. Посулы, стало быть, не подействовали. И только устрашенные войском, муромцы впустили князя в город, «точию не хотяще крестися». Тот упорно склонял горожан к христианству, угрожая им «муками и ранами». Наконец он сломил сопротивление язычников, но ценой больших усилий. Силой оружия князь «идолы попраша и сокрушиша и без вести сотвориша».

Иоакимовская летопись, дошедшая до нас в изложении В. Н. Татищева, повествуя о крещении русских людей «просветителями» из Киева, указывает на главное средство, с помощью которого они вершили свое дело: церковники, разошедшиеся по древнерусским землям «с вельможи и вой Владимировыми, учаху люди кресчаху всюду стами и тысячами,

колико где прилучися, асче людие невернии вельми, о том скорбяху и роптаху, но отрицатися воев ради не смеяху»¹¹². Красноречивое свидетельство: «люди» роптали, но, боясь «воев Владимировых», принимали крещение. На лезвии мечей несли христианство восточным славянам киевские крестители.

Та же Иоакимовская летопись запомнила (и здесь она представляет собой единственное, пожалуй, исключение среди прочих летописей) отдельные подробности крещения новгородцев в 989 году. Князь Владимир поручил крестить жителей города на Волхове епископу Иоакиму и Добрыне, который в свое время принудил Новгород поклоняться Перуну. Когда новгородцы узнали о приближении непрошенных гостей, то созвали вече и поклялись все не пускать их в город «и не дати идолы опровергнута». «Разметавше мост великий», соединяющий Софийскую и Торговую стороны Новгорода, они укрепились на Софийской стороне, превратив ее в оплот сопротивления. Миссионеры между тем появились на Торговой стороне и начали свое дело, обходя «торжища» и «улицы» и призывая людей креститься. Два дня трудились «крестители», но обратить в новую веру им удалось лишь «неколико сот». А на Софийской стороне кипели страсти. Народ, рассвирепев, «дом Добрыни разориша, имение разграбиша, жену и неких от сродник его избиша». И вот тогда тысяцкий Путята переправился ночью в ладьях с отрядом в 500 воинов на противоположный берег и высадился в Людином конце Софийской стороны. К нему устремилось 5 тысяч новгородцев. Они «оступиша Путяту, и бысть между ими сеча зла». Когда одни новгородцы сражались с Путятой, другие — «церковь Преображения господня разметаша и дома христиан грабляху». На рассвете Путяте на помощь подоспел Добрыня. Чтобы отвлечь новгородцев от битвы, он повелел «у брега некие дома зажесчи». Люди кинулись тушить пожар, прекратив сражение. Устрашенные новгородцы «просиша мира». Добрыня «дал мир»: «...идолы сокруши, деревянии сожгоша, а каменнии, изломав, в реку вергоша; и бысть нечестивым печаль велика». Затем он «посла всюду, объявляя, чтоб шли ко крещению». Тех же, кто не хотел креститься, «вонни влачаху и кресчаху, мужи выше моста, а жеи ниже моста». Но «мнозии» некрещеные стали хитрить, объявляя себя крещеными. Однако хитрость не удалась: последовало распоряжение всем крещеным кресты «на выю возлагати, а иже того не имут, не верити и крестити»¹¹³.

Долгое время известия Иоакимовской летописи о крещении новгородцев возбуждали недоверие у исследователей. Но специальное источниковедческое изучение и особенно археологические раскопки в Новгороде, проведенные известным советским археологом и историком В. Л. Яниным, доказали их историческую достоверность. В ходе раскопок обнаружены следы пожара береговых кварталов Софийской стороны, который уничтожил все сооружения на большой площади, превышавшей только в пределах раскопа 9 тысяч квадратных метров. По ряду признаков пожар этот не был обычным. В. Л. Янин пришел к следующим выводам: «До 989 года в Новгороде существовала христианская община, территориально локализуемая близ церкви Спас-Преображения на Разваже улице. В 989 году в Новгороде, несомненно, был большой пожар, уничтоживший береговые кварталы в Неревском и, возможно, в Людином конце. События этого года не были бескровными, так как владельцы сокровищ, припрятанных на усадьбах близ Преображенской церкви, не смогли вернуться к пепелищам своих домов. Здесь следует пояснить, что оба клада были домашней казной, спрятанной непосредственно под полами домов, в удобном для многократного извлечения месте». В. Л. Янин резонно заключает: «Думаю, что эти наблюдения подтверждают реалистическое существование о насильственном крещении новгородцев»¹¹⁴.

¹¹² Татищев В. Н. История Российская, т. 1. М.-Л., 1962, с. 112.

¹¹³ Татищев В. Н. История Российская, т. 1. с. 112–113.

¹¹⁴ Янин В. Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской

Рассказ Иоакимовской летописи о крещении новгородцев не оставляет никаких сомнений относительно того, что христианство в Новгороде вводилось Владимиром насильно, сопровождаясь кровавыми столкновениями. Недаром вскоре сложилась поговорка: «Путята крести мечом, а Добрыня огнем».

Ценность сведений Иоакимовской летописи этим не исчерпывается. Как явствует из них, в Новгороде до трагических событий 989 года имелись Преображенская церковь и христианская община. Значит, новгородцы терпимо относились к христианству до памятного 989 года. Отчего же так ожесточенно они воспротивились крещению? Конечно, оттого, что оно осуществлялось по приказу из Киева и, следовательно, являлось инструментом укрепления киевского господства, тягостного для новгородской общины. Нельзя, разумеется, не учитывать приверженность народных масс Новгорода язычеству. Но в данном случае эта приверженность приобрела особый накал потому, что оказалась в горниле политики. Борьба в Новгороде 989 года — это борьба не только религиозная, но и политическая и, быть может, не столько религиозная, сколько политическая.

Припоминается еще один эпизод из новгородской истории, свидетельствующий о политической сути конфликтов на религиозной почве. В 1071 году появился в Новгороде волхв. Он произносил речи, хулящие веру христианскую, пророчествовал, выдавая себя за бога. «И замутился весь город, и все поверили в него, и собирались убить епископа. Епископ же с крестом в руках и в облачении вышел и сказал: «Кто хочет верить волхву, пусть идет за ним, кто же истинно верует, пусть тот к кресту идет». И люди разделились надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли и стали за волхвом». Неизвестно, чем закончились бы волнения новгородцев для епископа и князя, если бы Глеб не проявил решительность и не убил волхва. Размежевание в Новгороде хотя и происходило на религиозном фоне, но по политическим соображениям. Князь Глеб с дружиной и епископ — пришлые люди, олицетворяющие собой власть Киева над Новгородом и потому противостоящие новгородской общине. Последнее обстоятельство и определило расстановку общественных сил в Новгороде во время языческих по форме, но политических по существу коллизий 1071 года.

Противодействие христианству в Новгороде ослабевало по мере того, как новгородская община завоевывала независимость от Киева. Интересные данные может дать динамика строительства церквей в волховской столице. Как показывают изыскания исследователей, в Новгороде было построено в X веке только 2 церкви, в XI — 5, а в XII — 75 церквей. Резкое увеличение количества церквей, построенных в Новгороде на протяжении XII века, вряд ли может быть случайным. Именно в XII, а точнее, в 30-х годах этого столетия Новгород приобретает полную независимость от киевских князей. Со времени падения власти Киева христианизация Новгородской земли теряет политическую остроту, что содействовало ее оживлению, а это, в свою очередь, нашло отражение в значительном расширении храмового строительства. Характерно и то, что исторические воспоминания о крещении Новгородской земли сами новгородцы порой связывали с концом XI — началом XII века. Новгородский архиепископ Илья, поучая в 1166 году попов своей епархии, говорил, что «наша земля недавна хрещена». Илья и его современники слышали о «первых попах», а некоторые и видели их грубые, нехристианские нравы, прививаемые прихожанам. Нет сомнения, что архиепископ Илья разумел поколение новгородского духовенства конца XI — начала XII века, которое с великим трудом продиралось сквозь дебри язычества, устраивая островки христианства в Новгородском крае. Затяжное распространение христианства в новгородском обществе объясняется политическими причинами, а отнюдь не мнимым отставанием Новгорода в социальном развитии от Южной Руси, как полагают некоторые историки¹¹⁵.

Приведенные исторические данные убедительно свидетельствуют о том, что введение

летописи). — В кн. Русский город, вып. 7. М., 1984, с. 55–56.

¹¹⁵ См.: *Щанов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972, с. 46.

христианства на Руси осуществлялось по воле киевской знати и поляно-киевской общины в целом. Навязываемое подвластным восточнославянским и другим иноязычным племенам, оно насаждалось насильно с применением кровавых средств. Если крещение народа за пределами Киевской земли и вызывало слезы, то это были слезы не радости, а горя. Понятно, почему христианизация, проводимая Киевом, повсюду наталкивалась на упорное противодействие местного населения. В этом состояла одна из главных причин медленного распространения христианства в Древней Руси, растянувшегося на весь XI и часть XII столетия, а в некоторых случаях — на последующие века¹¹⁶. Само собой разумеется, что быстрым успехам христианства в древнерусском обществе препятствовала стойкость языческих нравов в русском народе. Но она во много крат усиливалась благодаря политической обстановке, характеризующейся стремлением Киева укрепить с помощью христианской религии свое господствующее положение на Руси, служившее источником обогащения для днепровской столицы.

Неприятие христианства народными массами подчиненных киевским князьям земель не единственная причина медленного его распространения в Древней Руси. Тому же содействовала привязанность социальных верхов, в том числе и киевских, к языческим традициям и нравам — даже в княжеской среде XI–XIII веков цепко держался культ рода и земли.

Все это, вместе взятое, указывает на узость социальной базы христианства в древнерусском обществе. Не имело оно поначалу и прочной политической основы. Общевосточнославянский межплеменной союз, для реанимации которого было принято в Киеве христианство, неудержимо рушился, и на смену ему пришли городские волости, города-государства¹¹⁷. Прежде чем слиться в единое могучее государство во главе с Москвой, Русь должна была пережить стадию автономных общественных союзов, принявших форму городов-государств, что означало новый, прогрессивный шаг в ее историческом развитии. Этой форме политической организации вполне соответствовало язычество, которое в рассматриваемое время еще не исчерпало своих социальных и политических возможностей. Поэтому христианство, привившееся к городским волостям, подверглось во многих отношениях языческому переосмыслению и напоминало собой подобие гибрида с ясно выраженной примесью язычества.

Таким образом, с точки зрения поступательного развития Руси введение христианства в конце X столетия являлось в некотором роде опережением событий, забеганием вперед. Не имея под собой твердой социальной почвы и ближайшей политической перспективы, оно скользило по поверхности древнерусского общества и значительно позднее (в XIV–XV веках, когда завершилось формирование классов) превратилось в орудие классового господства, а также в рычаг объединения русских земель вокруг Москвы.

Играя в момент крещения консервативную социально-политическую роль, христианство вскоре оказало и положительное воздействие на некоторые стороны древнерусской жизни, облегчив налаживание связей Руси с Византией, христианскими странами Центральной и Западной Европы, способствуя росту культуры, формированию древнерусской народности. Однако это не дает оснований считать «крещение Руси» поворотным в истории нашего Отечества событием.

Нет никаких оснований рассматривать церковь как ускоритель феодализации Древней Руси, а христианство — как классовую идеологию, освящавшую феодальное угнетение. Церковь в Византии отнюдь не была зрелым феодальным институтом, поскольку во времена

¹¹⁶ См.: Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»..., с. 82–90.

¹¹⁷ См.: Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории, с. 216–243; Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю. Города-государства в Древней Руси. — В кн.: Становление и развитие раннеклассовых обществ: Город и государство. Л., 1986, с. 198–311.

Владими́рова крещения феодальные отношения там находились еще в стадии становления. На Руси церковь встрети́лась с доклассовым обществом, к которому ей пришлось приспособляться.

Глава 3

Церковь в социальной системе Древней Руси XI–XII веков

Во второй половине X — начале XI века на Руси происходили глубокие социальные изменения: уходил в прошлое родовой строй, и на смену ему шла новая общественная организация, которая базировалась не на родственных, а на территориальных связях.

Среди современных ученых, изучающих историю Киевской Руси, бытует мнение о том, что разложение родоплеменных отношений было сопряжено с формированием феодальных институтов, что феодальное классовое общество возникало в процессе распада родового общества. Это мнение является хотя и традиционным, но ошибочным. Оно не учитывает последних достижений исторической науки в области исследования переходных (от родоплеменного строя к раннефеодальному) социальных структур.

Выдающийся советский медиевист А. И. Неусыхин, рассматривая историю стран Западной Европы раннего средневековья, сделал обоснованный вывод о наличии в это время переходной общественной организации с характерным для нее переплетением элементов старого и нового, синтезом предшествующей и последующей социально-экономических формаций. Именно такая социальная организация предвляла генезис феодальной общественной формации у германских племен Западной Европы. Основная особенность состояла в том, что в ней отсутствовало деление общества на группы по классовому признаку. Вместе с тем это общество уже утратило главное свойство родового строя — коллективное ведение хозяйства и распределение продуктов. «Будучи общинным без первобытности (без родовой архаики. — *И. Ф.*) и заключая в себе в то же время элементы социального неравенства, этот общественный строй еще не стал классово-феодальным — даже в том смысле, в каком таковым был самый ранний феодализм». А. И. Неусыхин назвал его дофеодальным. Свободные, делившиеся на знатных людей и рядовую массу, полусвободные и рабы — вот структурные разряды дофеодального общества, в недрах которого рождался феодализм¹¹⁸.

Положения, сформулированные А. И. Неусыхинным, имеют очень важное значение для понимания социальных перемен, происходивших в восточнославянском мире во второй половине X — начале XI столетия. Родоплеменной строй в те времена находился в кризисном состоянии. Он изжил себя: вместо рода утверждалась большая семья, а вместо племенных союзов — древнерусская народность. На протяжении XI–XII веков сложилось новое общество, построенное главным образом на территориальных началах. Оно утратило былую архаичность, но еще не приобрело классового характера. Так, на наш взгляд, появилась на Руси переходная общественная организация от родоплеменного строя к раннефеодальному.

Низшей социальной ячейкой в ту пору была большая семья, состоящая как минимум из трех поколений. Наряду с большими семьями встречались и малые, но доминирующей все же являлась первая. В социально-экономическом плане крупные семейные объединения выступали как сдерживающий фактор, препятствующий отчуждению земли и концентрации ее в частных руках, то есть образованию крупного землевладения.

Большие семьи соединялись в общины-верви и миры. Древнерусская вервь представляла собой общину, занимавшую промежуточное положение между кровнородственной общиной и соседской, сочетая в себе родственные и территориальные связи. Такого рода общины исследователи называют соседско-большесемейными.

¹¹⁸ См.: Проблемы истории докапиталистических обществ, кн. 1. М., 1968, с. 596–617.

Необходимо заметить, что и большие семьи не избавились до конца от родовых традиций. Этим они отличались от больших семей классовых обществ.

Говоря о земельной собственности на Руси XI–XII веков, следует отметить преобладающую в экономике роль землевладения вервей и больших семей. Однако помимо общинного и большесемейного землевладения существовала и частная собственность на землю князей, бояр, духовенства. Анализ соответствующих исторических источников показывает, что земельные владения древнерусской знати того периода были в целом незначительны. Степень богатства людей определялась не землей, а движимостью — количеством денег, драгоценностей, рабов, скота. Благополучие социальной верхушки Древней Руси держалось не на принадлежащих ей селах, а на даях, кормлениях, судебных и торговых сборах, которые нельзя смешивать с феодальной рентой.

Но поскольку частное вотчинное хозяйство и земельная собственность все-таки существовали, они втягивали в свою сферу различного рода трудовой люд, составлявший рабочее население владельческих сел — рабов (челядь, смерды и холопы), а также полусвободных людей (закупы, изгои, прощенники и др.). Рабство и полусвобода питали древнерусское крепостничество, олицетворением которого стали отдельные группы изгоев и смердов. Крепостные были пока весьма малочисленной категорией. В древнерусской вотчине проживало пестрое по социальному составу население. Следовательно, вотчина была сложным организмом. Однако надо иметь в виду, что крепостные люди в вотчинах решительно уступали в количественном отношении рабам и полусвободным. Сами же вотчины, разбросанные, подобно островкам, в море свободного общинного хозяйства, занимали в экономике страны довольно скромное место.

Завершая описание социальной структуры древнерусского общества XI–XII веков, подчеркнем ее принципиальное сходство с моделью, выработанной А. И. Неусыхиным. На Руси, как и в странах Западной Европы, переходящих от доклассового строя к раннефеодальному, общество складывалось из свободных людей (знатных и простых), полусвободных и рабов. Своеобразием древнерусской действительности было наличие прослойки (правда, чрезвычайно тонкой) феодально зависимых людей. Это свидетельствует о том, что древнерусское общество стояло ближе к феодализму, чем западноевропейские общества раннего средневековья. Однако не подлежит сомнению тот факт, что несвободные люди Древней Руси тонули в массе свободного населения, будучи мизерной его частью. Следовательно, можно говорить о незавершенности процесса классового образования на Руси XI–XII веков, о переходном характере ее общественной организации.

Социально-экономическим переменам соответствовали изменения социально-политические. Племенные союзы уступают место волостям, землям, организующими центрами которых становятся города. На смену полянам, кривичам, словенам и другим племенам пришли «кияне», «смоляне», «новгородцы» и т. п. Прежний «суперсоюз», возглавляемый Киевом, распался на ряд самостоятельных городов-государств — основных средоточий общественно-политической жизни Древней Руси. Главное звено города-государства — старейший, старший город, которому подчинялись младшие города, или пригороды. Их зависимое положение отразилось в самом наименовании «пригород». Судя по всему, зависимость пригородов от старших городов это результат колонизации, освоения периферийных земель, исходившего из колонизационного центра — старшего города, или следствие завоевания, покорения слабого сильным. Древнерусская волость, принявшая форму города-государства, была союзом соподчиненных общин во главе с общиной старейшего города.

Верховным органом власти старейшей городской общины, как и волости в целом, было вече — народное собрание всех свободных жителей города. Решению веча старшего города подчинялись жители пригородов. На вече в главный город сходилась сельский люд из окрестных поселений. Прибывали, сюда и делегаты из пригородов. Компетенция веча была обширна: оно ведало вопросами войны и мира, распоряжалось княжескими столами, финансовыми и земельными ресурсами волости, вотивало денежные сборы с волостного

населения, входило в обсуждение законодательства, смещало неугодную администрацию. Активную роль на вече играла рядовая масса свободного городского и сельского люда, что указывает на демократический характер древнерусского вече. Народ принимал самое непосредственное и деятельное участие как в приглашении князей на княжение, так и в изгнании их из волости.

Положение князя в древнерусском обществе отнюдь не являлось однозначным, как это обычно изображается в исторических трудах, научных и популярных. В кругу знати князь — первый среди равных. Он, несомненно, правил в интересах социальных верхов. Но также бесспорно и то, что в княжеской политике находили выражение и потребности народа. Объясняется это прежде всего отсутствием антагонистических классов в Киевской Руси. Князь и окружавшие его знатные люди еще не превратились в замкнутое сословие, оторванное от народных масс. Знатные выступали в качестве лидеров и правителей, но власть они пока получали из рук народа. Вот почему князь и городская община представляли собой части единого социально-политического механизма. Князь не мог обойтись без общины, как и она без него. Недаром летописцы с большим тщанием и тревогой фиксировали моменты безкняжья в той или иной волости. Князья со своей стороны стремились жить в «приязньстве» с городской общиной, широко практикуя для этого устройство шумных и многолюдных пиров, щедрых дарений, помощь бедным.

В 996 году, по свидетельству летописца, князь Владимир, учредив десятину для юной русской церкви, «створи праздник велик в тот день бояром и старцем градским, и убогим раздая именье много». В том же году он устроил празднество в честь «поставления» церкви Преображения в Василеве. На княжеское застолье сошлись бояре, посадники, старейшины и «люди многы». Слуги князя раздавали «убогим» деньги. Праздник длился восемь дней. Затем Владимир вернулся в Киев и тут «паки сотворяше праздник велик, сзывая бесчисленное множество народа». Летописец извещает, что князь «творил» все это ежегодно. Каждое воскресенье в княжеской гриднице пировали бояре, знатные мужи, представители общинной администрации — сотские и десятские. Святополк, сменивший Владимира на киевском столе, одаривал народ дорогими одеждами и деньгами. Владимир Мономах, по словам митрополита Никифора, «обеа рукама» раздавал людям золото и серебро. Древнерусским князьям порой приходилось раскошелиться, чтобы удержаться на столе. Примечателен эпизод, сохранившийся в летописи под 1159 годом. Дело было в Полоцке, где тогда княжил Ростислав. В городе возникли волнения, ибо многие полочане «хотяху» другого князя — Рогволода. Ростислав с трудом сумел поладить с горожанами, одарив их «многими дарми».

Князь в Древней Руси, будучи одним из важнейших звеньев волостной администрации, жил в главном городе. В ратных делах он опирался на дружину, верхний слой которой состоял из бояр. Бояре, служа князю, занимали в то же время важные посты в управлении городской общиной, получали в кормление младшие города и села. Однако основа военной мощи городской волости заключалась не в дружине, а в народном ополчении («воях»), куда входили свободные граждане старшего города, пригородов и сельской местности. Свободное население было поголовно вооружено и в совокупности составляло «тысячу», делившуюся на «сотни» — более мелкие военные подразделения и одновременно территориально-административные единицы. Демократический характер военной организации в Древней Руси служил гарантией народоправства.

Старейший, главный город не мыслился без «области», «волости», то есть без пригородов и сел. Город и волость находились в органическом единстве друг с другом, составляя территориальное целое. Летописец часто оперирует понятиями: «Киевская волость», «Черниговская волость», «Смоленская волость» и т. п. Каждая имела свои государственные границы — «сумежья», «межи», «рубежи», то и дело упоминаемые летописью. Следовательно, это были суверенные государственные образования. Русь XII столетия представляла собой полтора десятка подобных государственных образований. В исторической литературе они называются княжествами, что неправильно, ибо высшая власть

была не у князя, а у веча — народного собрания, которое стояло над княжеской властью и контролировало ее. Поэтому древнерусские города-государства надо именовать не княжествами-монархиями, а республиками с ярко выраженной общинной демократией, которая представляла собой одну из наиболее ярких черт социально-политической системы Древней Руси.

Общественная жизнь Руси XI–XII веков, замешенная на стойких демократических принципах, не скованная феодальными путами, дала замечательные образцы материальной и духовной культуры, продемонстрировав довольно высокий уровень социокультурного бытия.

Такой была социальная обстановка, в которой происходило становление древнерусской церкви как общественного института¹¹⁹. По существу, ей пришлось приспособливаться к новым условиям, принаравливаясь к тону общественной жизни христианизируемого народа.

Ближайшая проблема, возникшая перед строителями древнерусской церкви, — материальное обеспечение клира. Князь Владимир, создавая первый на Руси церковный устав, учредил церковную десятину, или специальное довольствие для белого духовенства. Десятина — отчисление в пользу церкви десятой части княжеских доходов, которые в то время складывались из даней, полюдья, судебных и торговых пошлин. Дань собиралась с подвластных Киеву племен, а полюдье, торговые и судебные пошлины — с местного населения, управляемого князем. Но все эти поступления в княжескую казну не были связаны с земельной собственностью и потому ничего общего не имели с феодальной рентой. Получая десятину, церковь не превращалась в феодальную организацию, поскольку это не сулило ей никаких публично-правовых прерогатив, ведь поступала она из княжеского двора, а не от паствы, как, скажем, в странах Западной Европы. Десятина, определенная Владимиром, — свидетельство материальной зависимости церкви от князя.

В таком виде десятина сохранялась в XI и XII веках. Князь Святослав Ольгович, принимаясь за составление Уставной грамоты новгородской церкви св. Софии (1136–1137), не преминул вспомнить о прадедах и дедах, которые давали епископам «десятину от даней и от вир и продаж, от всего того, что поступает в княжеский двор». Сам же Святослав Ольгович, вокняжившись в Новгороде, обнаружил здесь практику отчисления десятины от даней, введенную «прежде бывшими князи». А от судебных сборов (вир и продаж) Святослав столько десятины узрел, «олико дней в руце княжии в клеть его». В этой формуле запечатлелись особенности княжеского суда в Новгороде, заключавшиеся не только в наказе князю суд вершить под наблюдением новгородского чиновника — посадника, но и в известном ограничении численности дней княжеского суда. Судебные платежи поступали в княжескую «клеть» — казну, а оттуда уже передавались епископу. Святослав Ольгович поступил несколько иначе, чем его предшественники: взамен десятины от вир и продаж, сумма которой была, надо думать, колеблющейся, он велел своему онежскому домажиричу (управителю) выдавать епископу постоянно 100 гривен¹²⁰. А случится, домажирич не сможет выплатить сполна 100 гривен, то взять у него 80, а остальные 20 гривен получить из княжеской клетки. Кроме того, новгородской епископии шли отчисления с дани размером в 43 с половиной «сорочка»¹²¹.

Таким образом, десятина являлась важным (если не важнейшим) источником доходов

¹¹⁹ См.: *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974; *Он же.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории.

¹²⁰ Гривна — денежная единица, содержащая 51,19 грамма серебра.

¹²¹ Сорóчек — денежная единица, употреблявшаяся на севере. В сорочке было сорок шкурок: беличьих, кунных или собольих.

церкви на Руси XI–XII веков.

На служителей церкви князь Владимир возложил обязанность наблюдения за правильностью мер и весов с правом получения за это пошлин. Кроме того, Владимир пожаловал епископу суд над людьми, совершившими преступления против церкви, семьи и нравственности. Штрафы, налагаемые на виновных, шли, разумеется, владыке. Какие же преступные деяния оказались в ведении церкви? Это, конечно, преступления, составляющие святотатство: кража церковного имущества, осквернение могил, порча крестов (на кладбищах или в церквах), церковных стен, ввод в церковь собак, скота, запуск птиц и другие подобные непотребства.

В судебной компетенции церкви находились правонарушения, связанные с проявлением язычества и причинившие вред людям. Сюда относились «ведовство» (колдовство), изготовление из трав различных зелий-ядов и вообще всякого рода чародейство. Языческие моления «под овином, или в рощени [роще], или у воды» были также предметом судебного разбирательства епископа. Церковному суду подлежали «ропусты» (бракоразводные дела), «умычка» (похищение девиц), «смильное» (прелюбодеяние), «заставанье» (поимка мужем жены при нарушении супружеской верности), «пошибанье» (изнасилование), кровосмесительные браки, избивание детьми родителей, «зубоежа» (кусание во время драки). На владычный суд должны были идти братья или дети, затеявшие тяжбу о наследстве. Наконец, «еретичество» также было объявлено сферой церковного суда.

Последующие церковные уставы (Ярослава и Всеволода) расширяли церковную юрисдикцию, конкретизировали правонарушения, входили в детали, подсказанные жизнью.

Церковный устав князя Ярослава Мудрого, составленный при участии митрополита Илариона, много внимания уделяет преступлениям против нравственности, брака и семьи. Если устав Владимира только перечислял злодеяния, не определяя размеров платежей за содеянное, то устав Ярослава фиксирует суммы судебных штрафов. Так, за «умчание девки» виновный платил 5 гривен золота потерпевшей «за срам» и 5 гривен епископу, если «девка» была боярской дочерью. За дочь «менших бояр» выплачивалось соответственно по гривне золота, а за дочь «добрых» людей — по 5 гривен серебра¹²². Похищение «девки» бывало, как правило, компанейским предприятием, в котором участвовали товарищи похитителя, именуемые в уставе «умычниками». Так вот эти «умычники» обязаны были уплатить епископу по гривне серебра каждый, а «казнил» (наказывал) их уже сам князь.

Устав Ярослава ставит вне закона древние формы семьи, — такие, как многоженство. «Если кто, — гласит одна из статей устава, — две жены имеет, то епископу 40 гривен, а ту, которая подлегла (вторую, незаконную жену), взять в дом церковный, а первую держать по закону».

Появление монастырей в период княжения Ярослава обусловило наличие в церковном уставе князя узаконений, касающихся монашества. Составителей устава очень тревожили моральные аспекты поведения братьев и сестер во Христе. За «блуд» с «черницею» (монахиней) надо было выложить круглую сумму — 100 гривен. Относительно лее монаха или монахини, «впавших в блуд», епископ по своему усмотрению определял меру пресечения. То же самое грозило попу и попадье, попавшим в сети порока. Обильные возлияния среди духовенства были столь привычным занятием, что провинившимися считали лишь тех попов и «чернецов» (монахов), которые «упивались без времени», то есть в неподходящий момент, например во время службы.

Уход из монашества считался серьезным прегрешением, караемым епископом: «Аще чернец или черница ростижется, епископу в вине, во что их обрядит».

Церковный устав Ярослава предоставлял епископу право взимания судебного штрафа с

¹²² Отношение золота к серебру тогда принималось как один к десяти. 5 гривен золота, следовательно, равнялись 50 гривнам серебра.

поджигателей: «Аже кто зажъжетъ двор, или гумно, или что иное, епископу 100 гривен, а князь казнить». Общему суду епископа и князя подвергались «тати» (воры), укравшие коноплю, лен, «всякое жито», одежду, исподнюю и верхнюю. Все эти и многие другие правонарушения, отданные уставом Ярослава на суд церкви, приносили ей крупные доходы.

В уставе князя Всеволода Мстиславича (1136–1137), составленном для новгородского епископа, находим немало из того, о чем говорилось в уставе Владимира. Но есть здесь некоторые дополнения, а также конкретные черты из новгородской действительности.

Всеволод Мстиславич передал епископу суд по торговым делам. Прежде торговыми весами и мерилами распоряжалось Иванское сто — купеческое объединение в Новгороде. Теперь распоряжение становилось совместным. Епископ должен был «блюсти без пакости» образцы мер и весов, не «умаливати» их и не «умноживати». Если же кто-нибудь «скривится» (нарушит упомянутые эталоны), то его «живот» (имущество) конфискуется и делится на три части, одна из которых шла «святий Софи», то есть новгородскому епископу.

Суды, отправляемые епископом, его надзор за эталонами мер и весов, взимание торговых пошлин делали древнерусскую церковь с момента ее учреждения организацией с публично-правовыми полномочиями, в конечном счете — носительницей светской власти, в очерченных уставами пределах. Если десятина являла собой уступку князем части собственных доходов, то церковные суды — частичную уступку власти. Последняя мера была вызвана не только необходимостью материального обеспечения церкви, но и социальными условиями Руси, где знатные люди выступали в качестве общественных лидеров, облеченных властью. Знатность являлась синонимом общественной и политической активности. Поэтому высшее духовенство не могло замкнуться в узком кругу церковных интересов и взяло на себя часть общепольных функций. В результате оно как бы обмирщвалось, увлекаемое суетой текущей жизни. И в этом сказывалось воздействие общества, открывшего двери своего дома христианству. Подобное обмирщвление находило выражение и в других областях деятельности древнерусского духовенства, о чем речь пойдет дальше. Хотелось бы подчеркнуть: ни десятина, ни церковные суды, обозначенные уставом Владимира и других князей, не имели феодального характера. Показательно, что в них нет никаких упоминаний о земельной собственности церкви. На этот факт обратили внимание историки. Известный советский исследователь княжеских уставов Я. Н. Щапов пишет: «Важной особенностью устава Владимира является отсутствие землевладения среди названных в нем источников материального обеспечения церкви». Исследователь объясняет это тем, что первоначальная основа устава «складывалась тогда, когда этот институт (землевладение. — *И. Ф.*) не играл еще важной роли в обеспечении церкви, когда основными источниками были только те, которые названы в уставе: десятина и церковные суды»¹²³. Мысль правильная, но требующая уточнения: церковное землевладение в первые десятилетия после «крещения Руси» не играло никакой роли.

Перечень неземельных доходов древнерусской церкви не исчерпывался десятиной, епископскими судами и торговыми платежами. Князья наделяли кафедральные церкви городами, иначе — поступались кормами с них. пожалование городов и окружающих их поселений (город не мыслился в те времена без округи) нельзя смешивать с феодальным пожалованием, поскольку высшие иерархи получали, собственно, не города, а право сбора там доходов, которые раньше поступали князю. Первому митрополиту, якобы приглашенному Владимиром из Константинополя, был дан город Переяславль на Днепре. При поверхностном взгляде в этом можно усмотреть наделение митрополита недвижимостью. Но Русь X–XII веков не знала владений городскими поселениями на частном праве. История же самого Переяславля довольно внятно рассказывает о большом свободном городе — сначала племенном центре, а потом волости. Подобно Киеву и Чернигову, Переяславль никак не мог принадлежать частному владельцу, будь то отдельное

¹²³ Щапов Я. Н. Княжеские уставы в церковь в Древней Руси XI–XIV вв., с. 122.

лицо или корпорация.

Кафедральные церкви получали в кормление и менее значительные города, чем Переяславль. Десятиной церкви, построенной при Владимире, принадлежал город Полоный, расположенный неподалеку от Киева. Это был сравнительно крупный город, окруженный многочисленными селами, о чем мы узнаём из летописи, которая, повествуя о нападении в 1169 году половцев на Киевскую землю, сообщает, что кочевники, воевавшие у Полоного, «взяша села без учета с людьми, с мужи и с женами, коне и скоты и овце погнаша в Половце» (ПСРЛ, т. 1, стб. 358). Киевский митрополит, преосвященный Никита, держал город Синелиц, стоявший на реке Суле. В 1123 году Никита «в своем граде в Синелице затвори в темнице злаго еретика Дмитра» (ПСРЛ, т. 9, с. 132).

Передача городов в кормление церкви практиковалась не только в Южной Руси, но и в других волостях-землях. Летописец, восхваляя доброту Андрея Боголюбского, извещает о том, что князь наделял городами церковь Богородицы во Владимире. В период усобиц, наступивших после убийства Андрея, князя Ростиславичи, племянники покойного, отобрали храмовые города, присвоив себе собираемые там доходы. Но князья Михалка и Всеволод, братья Андрея Боголюбского, победив вскоре Мстислава и Ярополка Ростиславичей, вернули их «святей Богородице».

Когда мы говорим о городах, передаваемых церкви с целью сбора доходов, то имеем в виду и тяготевшие к ним села, где жили свободные земледельцы-общинники. С этой позиции проясняются слова из послания епископа Владимирского и Суздальского Симона иноку Киево-Печерского монастыря Поликарпу: «Кто не знает меня, грешного епископа Симона, и этой соборной церкви, красы Владимира, и другой суздальской церкви, которую я сам создал? Сколько они имеют городов и сел! И десятину собирают на них по всей земле той. И всем этим владеет наше смирение».

Владимирское епископство выделялось между остальными древнерусскими епархиями обилием городов и сел, отданных ей князьями для наполнения церковной казны. Особое усердие тут проявлял Андрей Боголюбский, осыпавший щедротами кафедральную церковь Богородицы, отчего и получил свое прозвище. Князь действовал так не только из личных душевных побуждений, но и под влиянием церковно-политических планов. Он задумал устроить во Владимире митрополию и приобрести тем самым церковно-политическую самостоятельность по отношению к Киеву. Замыслы Андрея не сбылись: патриарх отклонил его притязания.

Нельзя представлять дело так, будто политика князя Андрея была безразлична, а тем более чужда владимирской волостной общине. На время княжения Боголюбского и ближайших его преемников приходится пик борьбы Владимира со старшим городом Ростовом, охватившей население обеих волостей. Владимирцы стремились отделиться от Ростова, образовать свой город-государство, не зависимый от старейшего города. Создание во Владимире епископии, попытки учредить в нем митрополию — отражение процесса строительства города-государства. Владимирская община не стояла в стороне от этого процесса, наоборот — принимала в нем самое деятельное и непосредственное участие. Церковь использовалась ею как инструмент волостного строительства, как средство идеологического обоснования права на самостоятельность владимирцев. Собор Богородицы во Владимире — местная святыня, символ суверенности владимирской гражданской общины. Это еще один пример обмирщвления церкви, приспособления ее к древнерусским социальным условиям, когда церковь брала на себя роль, нужную волостной общине. Отсюда вывод: Андрей Боголюбский, наделяя кафедральную церковь Богородицы доходами, собираемыми с различных городов Владимирской волости, поступал в согласии с интересами тамошней общины и, может быть, не без ее одобрения.

Среди источников дохода сановников древнерусской церкви необходимо упомянуть и такую прибыльную форму, как плата за поставление в священнослужители. Подобное мздоимство считалось безнравственным. Множество обличений произносилось по сему поводу. Однако искоренить дурную привычку не удалось. Пришлось даже легализовать

обычай: Владимирский церковный собор 1274 года определил «нормальную» плату епископу за поставление священников, но тут же в сильных выражениях осудил архипастырей, которые на «мзде» раздавали духовные должности.

Со второй половины XI века древнерусская церковь обзаводится недвижимыми именьями, или селами. Летописец, рассказывая о сожжении Суздаля в 1096 году враждующими князьями, заключает: «...только уцелел двор монастырский Печерского монастыря и церковь святого Дмитрия, которую дал монастырю Ефрем вместе с селами» (ПВЛ, ч. 1, с. 371). Известную нам церковь Богородицы Андрей Боголюбский одаривал многим именьем, купленными «свободами» (слободами), «лепшими» селами. Епископ Ростовский Кирилл поражал воображение современников деньгами, «селы и всем товаром и книгами» (ПСРЛ, т. 1, стб. 452). Согласно летописи, богатство Кирилла — нечто совершенно необычное: епископ был так богат, как ни один из местных владык.

Отмечая существование во второй половине XI–XII веке церковной земельной собственности, следует со всей ясностью сказать, что землевладение еще не стало тогда основой благополучия белого духовенства, будучи незначительным, слабо развитым. Веское подтверждение тому — Уставная грамота Смоленской епископии князя Ростислава (1136). Она представляет для историка особую ценность, поскольку, являясь учредительной, тщательно перечисляет главные источники доходов смоленской церкви. Князь учреждает епископскую кафедру в Смоленске и назначает ей материальное обеспечение с санкции вечевого народного собрания. Смоленская община вместе с Ростиславом определяет доходные статьи, предоставляемые церкви «святей Богородици и епископу». Основную их часть составили отчисления от даней, полюдьа, вир, продаж, а также торговых, мытных, перевозных и других пошлин, судебные сборы. Пожалование, по неполным подсчетам, исчислялось в 400 гривен. Много это или мало? Конечно, немало. Средняя цена раба в XII веке не поднималась выше 5 гривен. За коня платили 2–3 гривны. На 400 гривен можно было купить 115 кобылиц, или 200 коров, или 2 тысячи баранов. Наряду с денежной десятиной епископ ежегодно получал десятую часть рыбы, доставляемой князю из Торопца и Жижца — пригородов Смоленска.

В сравнении с названными пожалованиями земельные выглядят очень скромно: князь Ростислав дал «святей Богородици и епископу» два села, один клочок земли и капустный огород. Ростислав уступил епископу право пользования несколькими озерами и санными покосами, предоставленное ему ранее смоленской городской общиной, в собственности которой находились эти уголья. Для большой епископии, какой была Смоленская епархия, земельные дарения, зафиксированные в Уставной грамоте Ростислава, являлись ничтожными. И не стоит думать так, будто князь и смоленское вече пожадничали. Напротив, князь дал все, что мог, о чем и заявил: «Чтож мога, тож даю».

Грамота Ростислава снабжает исследователя ценным материалом, свидетельствующим о том, что в XII веке земля еще не стала основным богатством церкви, отступая далеко на задний план перед иными источниками церковных доходов.

Не очень преуспевали в обзаведении землей и монастыри. Первые сведения о монастырском землевладении касаются Печерского монастыря в Киеве. Можно не сомневаться, что уже в игуменство Феодосия (60-е — начало 70-х годов XI века) у обители были свои села. Житие Феодосия упоминает случай, когда к «блаженному отцу» пришел монах из «веси монастырьския» и поведал, что в «хлевине», где затворяется скот, поселились «бесы», наносящие вред животным. Феодосий отправился в село и отважно вошел в хлев. После его посещения и схватки с «бесами» «пакости» в селе прекратились.

В фантастический рассказ о борьбе преподобного с бесами вкраплены мозаичные элементы реальной действительности, соединив которые получаем рельефное изображение монастырского землевладения и хозяйства: перед нашим взором возникают село, хозяйственные постройки, содержащийся в них скот. Монастырь владел не одним селом. Накануне своей смерти Феодосий велел позвать всю братию, в том числе и тех, кто находился в селах. Но монастырское хозяйство не могло полностью удовлетворить

потребности монахов. Не раз случалось, что им не из чего было готовить «ядь» (еду). Тогда приходилось отпрапляться на рынок.

Историк располагает сведениями о связи лавры с торгом двоякого рода. Одни из них указывают на более или менее постоянный контакт монастыря с рынком. Как-то раз к Феодосию в келью вошел эконо и с тревогой сообщил ему, что не имеет денег на покупку «яди» для братии. Значит, ходить на рынок за продуктами — вещь обычная. Ей препятствует лишь отсутствие денег на питание «и на ину потребу». Примечателен с точки зрения связи монастыря с «торгом» и рассказ о том, как иноки «руками своима делахуть дело, ово ли копытыца [шерстяные чулки] плетуца и клобуки [головные уборы] и нна ручьная дела строяще и тако носяще в град продаяху и тем жито купяху».

Другие сведения говорят о случаях оскудения монастырских сусеков, что также вынуждало идти на торг. Монахи не только покупали всякую снедь, но и брали ее в кредит. Известен случай, когда Феодосий велел эконому пойти в город и взять у торговцев «взаим, еже на потребу братии».

Иногда недостаток «брашна» (продуктов питания) восполнялся за счет приношений. Так, в один из дней пришел келарь к Феодосию и заявил, что в монастыре нет никакой еды и он не знает, чем кормить братию. Монахов выручил боярин Иоан, который наполнил «три возы брашна: хлебы и сыр и рыбу, сочиво же [чечевица] и пшено, еще же и мед, — и посла к блаженному в монастырь».

Продовольственные затруднения были для печерских монахов не столь уж редким явлением. Феодосий, сознавая это, говорил однажды варягу Шимону: «Ты знаешь, сын мой, наше убожество: часто хлеба недостает нам в дневную пищу». Вместе с тем нельзя чересчур доверчиво относиться к свидетельствам необеспеченности лавры и принимать их за чистую монету. Возможно, тут не обошлось без преувеличений. Сам автор Жития Феодосия отмечает возрастающее благополучие монастыря. И все-таки не подлежит сомнению, что печерские иноки временами испытывали нехватку в продуктах питания и выходили из положения с помощью рынка и благотворительности богатых людей. Стало быть, собственное монастырское хозяйство не удовлетворяло самые насущные потребности братии. Это можно понять так, что оно было незначительным, играло второстепенную, подсобную роль. Земельной собственностью, помимо Печерской лавры, обладали и другие древнерусские монастыри: Юрьев, Пантелеймонов, Антониев, Хутынский. Но их благополучие строилось не на земле.

Важное значение в бюджете монастырей на Руси XI–XII веков приобрело предоставление им князьями права сбора доходов с волостей. Князь Ярополк в конце 70-х — начале 80-х годов XI века передал Печерскому монастырю доходы с Небльской, Деревьской и Лучьской волостей. В 1130 году князья Мстислав и Всеволод отдают новгородскому Юрьеву монастырю волость Буйцы «с данию и с вирами и продажами». Монастырь получил также 25 гривен осеннего полюдя. Кроме волости Буйцы Юрьеву монастырю был пожалован князем Всеволодом Терпужский погост Ляховичи с правом сбора там дани. А Изяслав Мстиславич дал Пантелеймонову монастырю село Витославиц. Грамоту на село Витославиц князь составил в момент основания монастыря в 1134 году, чем и указал на источник материального обеспечения ивоучрежденной обители — сбор дани свитославицких жителей. пожалование Изяслава — не личный дар князя. Он «испрошал» село Витославиц у Новгорода, то есть у новгородского веча.

Большие средства поступали в монастыри в виде пожертвований. Известно, например, что князь Глеб Всеславич пожертвовал в Печерский монастырь около 1100 гривен серебра. После смерти Глеба его вдова поднесла монастырю еще около 600 гривен. Воспитатель Юрия Долгорукого Георгий Шимонович, «державший всю землю Суздальскую», пожертвовал Печерскому монастырю 1000 гривен. А отец Георгия варяг Шимон подарил игумену Антонию пояс весом в 50 гривен золота, или в 500 гривен серебра. Один знатный киевлянин, именем Иоан, пораженный смертельным недугом, отдал печерскому игумену все накопленное имущество, оставив своему пятилетнему сыну Захарии только 1000 гривен

серебра да 100 гривен золота. Позднее Захария постригся в Печерский монастырь и передал эти деньги игумену. Кстати, постриженники Печерского монастыря нередко были люди богатые, употреблявшие свое состояние на нужды обители. К числу таких монахов принадлежал некий Еразм, который имел большое богатство, но все его истратил на монастырь.

Итак, доступные современному исследователю источники достаточно определенно свидетельствуют о том, что основу богатства церкви и монастырей на Руси XI–XII веков составляла движимость, а не земля. Впрочем, положение церкви и монастырей здесь несколько различалось. Монастыри испытывали большую склонность к земельным приобретениям, чем церковь, поскольку не обладали теми возможностями обогащения, какие имела церковная организация. Но это относилось только к отдельным, наиболее крупным монастырям, как Печерский, Юрьев, Пантелеймонов. Основная же масса монастырей в домонгольской Руси, как показывают новейшие изыскания, к земле была равнодушна и никаких хозяйственных задач перед собой не ставила, завися всецело от своих устроителей и вкладчиков¹²⁴. Понятно, что проводниками феодализма такие монастыри быть не могли.

Выявив земельные владения у древнерусской церкви и монастырей в XI–XII веках и установив их незначительность, рассмотрим вопрос о социальной природе земельной собственности белого и черного духовенства. Социальная суть землевладения выражается в характере зависимости работающего на земельного собственника люда. Кто же сидел на монастырской и церковной земле?

В монастырских селах жила челядь. Об этом говорят источники. Например, вдова князя Глеба, будучи сама на смертном одре, передала Печерскому монастырю пять сел с челядью. Новгородский боярин Варлаам пожертвовал основанному им Хутынскому Спасо-Преображенскому монастырю земельные угодья «с челядию и с скотиною».

Челядь существовала у восточных славян уже в VIII–X веках. В те времена это были рабы-полоняники иноземного происхождения. Сохраняется челядь и на протяжении XI–XII веков. Об этом упоминается в Русской Правде (законодательном сборнике), летописях, памятниках церковной литературы, грамотах. И везде в челяди узнаются рабы. Челядин находился в полной и безусловной власти своего господина. Это — забитое и бесправное существо, отличающееся от животного лишь речью. Челядь и скот в письменных памятниках часто называются рядом. Только что упоминавшийся боголюбивый Варлаам без тени смущения объединяет челядь со скотом.

Но челядь — это не просто рабы, а именно пленники-рабы. Однако, в отличие от прежних времен, челядином становился всякий пленник, независимо от этнической принадлежности. Древнерусские братья во Христе не гнушались трудом «говорящей скотины» — челяди. Правда, в церковных поучениях звучали призывы милосердного обращения с челядью: «...челядь же свою тако же милуй, дажь им потребная; показай же я на добро не яростию, но яко дети своя»; «...челядь свою наказующе, гладом не моряще, порт довол дающе». Но это были увещания против жестокого обхождения с челядью, не покушавшиеся на существование данной социальной категории.

Не отвергала церковь и другую разновидность рабства — холопство. Появление холопов было вызвано глубинными процессами, происходившими в восточнославянском обществе, процессами распада родового строя. Холопы, несомненно, тоже рабы, но из среды соплеменников. Люди становились холопами в результате самопродажи, женитьбы на рабе «без ряду» (договора), «тиунства» (хозяйственной службы) «без ряду», бегства «закупа» (полусвободного) от господина.

Местное происхождение холопов заметно сказалось на их положении в древнерусском обществе. Холопы, в отличие от челяди, были наделены элементами правоспособности и

¹²⁴ См.: Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. (по «житиям святых»), М., 1966, с. 46–76.

дееспособности. В отдельных случаях они выступали «послухами» (свидетелями) в суде, заключали различные сделки по торговле и кредиту, имели собственное имущество и могли передавать его по наследству.

Такой статус холопов на Руси в XI–XII веках выдающийся русский историк В. О. Ключевский объяснял влиянием церкви на общество. «Церковь, — писал он, — произвела в положении русского холопства такой решительный перелом, которого одного было бы достаточно, чтобы причислить ее к главным силам, созидавшим древнерусское общество»¹²⁵. Говорить так — значит чрезмерно преувеличивать возможности церкви, которой предстояло сперва окрепнуть, чтобы производить «решительный перелом» в социальных отношениях. Ни в XI, ни в XII столетии русская церковь не имела сил для столь проникающего воздействия на древнерусское общество, которое усваивало еще азы христианства. Церковь сама нуждалась в серьезной поддержке и более приспособлялась к общественному строю Руси, нежели созидала его.

Причины своеобразия положения холопов заключались не в политике церкви, а в условиях возникновения холопства, в местном происхождении этой категории зависимого населения Древней Руси, наложившем особый отпечаток на стиль отношения к холопам в древнерусском обществе.

Владельцами холопов были и сановники церкви, и монахи. Русская Правда как о явлении обычном говорит о «чернецких» холопах, то есть о холопах, принадлежащих монастырям. Холопами окружали себя высшие иерархи. Относились «отцы церкви» к своим рабам не лучшим образом. Это толкало их на крайние поступки. В 1068 году новгородского епископа Стефана, приехавшего в Киев, «свои холопы удавиша». Академик М. Н. Тихомиров справедливо по этому поводу замечал: «Обстоятельства смерти новгородского епископа, погибшего от рук собственных холопов, вскрывают перед нами одну из мрачных картин русской церковной действительности XI века. Ожесточенные холопы убивают своего господина в отместку за издевательства над ними, которые были столь характерны для высших церковных иерархов, становившихся порой настоящими тиранами по отношению к подвластным людям»¹²⁶. Холопы ненавидели своих церковных хозяев, стараясь навредить им при малейшем удобном случае. Новгородский летописец рассказывает о том, что «клевета бысть на епископа Луку от своего холопа Дудики, и изиде из Новагорода и иде Кыеву, и осуди митрополит Ефрим, и пребысть тамо 3 леть» (НПЛ, с. 183). Донос Дудики, как видим, оказался не пустым: новгородский епископ Лука был вызван по этому доносу в Киев и наказан митрополитом.

Русская Правда предусматривала случаи воровства со стороны холопов. Среди «татей» она называет и «чернецких» холопов. Едва ли от хорошей жизни занимались воровством монастырские холопы.

Церковные наставники вразумляли тех, кто обременял рабов своих непосильным трудом («делом насила»). Но, как явствует из Жития Феодосия, на рабах Печерского монастыря лежала самая тяжелая и черная работа: они заготавливали дрова, мололи зерно ручными жерновами, носили воду, готовили монахам пищу. Так слово духовных пастырей расходилось с делом.

Помимо челяди и холопов в руки духовенства попадали и смерды. В селе Витославиц, которое князь Изяслав Мстиславич, как мы знаем, «испрошал» у Новгорода Пантелеймонову монастырю, жили смерды. С передачей села смерды поступали в ведение монастыря. В письменных источниках сохранились также сведения о смердах, выполнявших различные «потуги» (повинности) в пользу новгородского епископа.

Вопрос о древнерусских смердах принадлежит к числу самых спорных в

¹²⁵ Ключевский В. О. Опыты и исследования, сб. 1. Пг., 1919, с. 294.

¹²⁶ Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. М., 1955, с. 97.

социально-экономической истории Киевской Руси, Слишком скудны данные о смердах, чтобы на их основании можно было делать уверенные выводы. Какое предположение о смердах является наиболее вероятным? Видимо, правы те историки, которые усматривают в смердах зависимый разряд сельского населения Руси XI–XII веков. Формировался он из пленников, посаженных на государственные земли. Не случайно в летописях примерно с XI века, со времени появления в источниках термина «смерд», повествуется о массовых перегонах пленников русскими князьями. Выходцы из пленников, смерды близко стояли к челяди и во многом напоминали рабов. Но полного тождества между челядью и смердами все-таки не было. Положение челяди, находившейся в частных руках, и смердов, сидящих на государственных землях, несколько различалось. Смерды вели собственное хозяйство, при наличии сыновей завещали им свое имущество. Они платили князю «продажу» (судебный штраф), что выделяло их из остальной массы рабов.

Наделение смердов некоторыми преимуществами по сравнению с обычной челядью находит объяснение прежде всего в их обязанностях. Смердов-пленников древнерусские князья использовали для защиты границ. Смерды поставляли лошадей, необходимых для организации походов против кочевников. Они, наконец, платили дань, вливавшуюся в государственный бюджет. Вот почему переселение пленников воспринималось как событие государственного значения.

Смерды в своем первоначальном значении — государственные рабы. Со временем князья, как представители государственной власти, стали передавать их частным владельцам и духовным корпорациям, иллюстрацией чего и служит грамота Изяслава Мстиславича Пантелеймонову монастырю. Так возникала группа частновладельческих (в нашем примере — монастырских и церковных) смердов, которые постепенно превращались в феодально-зависимых. Но переход смердов из рабства в феодальную неволю не являлся следствием какой-то особой экономической политики древнерусской церкви, а объяснялся конкретными обстоятельствами. К тому же превращение смердов в феодально-зависимых в XII веке только началось.

В церковных уставах Владимира и Всеволода есть статьи, где называются церковные люди, в том числе несвободные: пущенники, задушные люди, прощенники, а также изгои. Устав Всеволода указывает на источники изгойства: «попов сын грамоте не умеет, холоп из холопства выкупится, купец одождает... князь осиротеть». Оставим в стороне князя-сироту, лишённого стола вследствие ранней смерти отца, разорившегося купца, неграмотного поповича, то есть людей, оказавшихся на житейской мели, но не вкусивших горечи «работного ярма», и обратимся к изгою, вышедшему из холопства.

Для понимания сущности изгойства очень важны этимологические разыскания лингвистов. По их наблюдениям, термин «изгой» восходит к слову «гоить», означавшему «жить, давать жить, устроить, приютить». Изгой, следовательно, это человек «изжитый», выбитый из привычной колеи, выпавший из прежнего своего состояния. Таким «изжитым» из рабства и являлся выкупившийся на волю холоп.

Выкуп рабов на свободу (вольнотпущенничество) широко бытовал в варварских обществах. И везде, не исключая Руси, освобожденный раб не обрывал полностью связи с господином. Становясь вольнотпущенником, он из раба превращался в полусвободного. Положение вольнотпущенника не было временным состоянием — в нем жили и умирали. Вольнотпущенничество — особый социальный институт, характерный для древних народов.

Причины зависимости вольнотпущенника от своего недавнего хозяина коренились в социальных условиях варварского общества. Человек тогда мог сохранить свой общественный статус, находясь лишь в той или иной социальной группе. В противном случае он как бы выпадал из системы социальных связей и переставал считаться человеческим существом, становясь легкой добычей сильного¹²⁷.

¹²⁷ См.: Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, с. 116–144.

В Древней Руси сложилась практика, когда отпущенные за выкуп на свободу холопы (изгои) уходили от своих старых господ, но отдавались под патронат церкви, которая заменяла им прежних владельцев. Это засвидетельствовано церковными уставами. Однако бывало и так, что сами хозяева изгоев отдавали их церкви. Пример такого рода перевода изгоев в ведение церкви представляет грамота князя Ростислава. Князь вместе со смоленской общиной пожаловал епископу села Дросенское и Ясенское, населенные изгоями, в результате чего они становились церковными людьми.

Зависимость изгоев не феодальная. Выступая в качестве полусвободных, они составляли промежуточную социальную категорию между свободой и рабством, типичную для обществ с незавершенным процессом классового образования. Однако изгойство могло эволюционировать в феодальную зависимость. К сожалению, из-за отсутствия соответствующих сведений нельзя сказать, насколько явственно этот процесс обозначился в Древней Руси.

К полусвободным изгоям примыкали пущенники — отпущенные на волю без выкупа рабы. Мотивы их освобождения бывали разные: благодарность за долгую и верную службу, награда за отдельное проявление преданности со стороны раба, спасшее жизнь господину, старость и болезнь раба, смерть господина, не имеющего наследников. Освобождение и в данном случае носило условный характер: отпущенный делался полусвободным и переходил в разряд людей, подведомственных церкви.

Когда раба освобождали ради спасения души, он превращался в задушного человека и поступал на попечение епископа. Отпуск на волю мог осуществляться по духовному завещанию. Господам никто не мешал отпускать своих рабов и при жизни, поскольку освобождение рабов считалось богоугодным делом.

К числу вольноотпущенников относились и прощенники. Происхождение термина «прощенники» до сих пор остается неясным. Но их церковная принадлежность не вызывает сомнений. По Уставной грамоте Ростислава прощенники жаловались Смоленской епископии «с медом, и с кунами, и с вирую, и с продажами».

Подобно изгоям, пущенников, задушных и прощенников нет оснований считать феодально-зависимыми. Это люди полусвободные, выходящие из рабства. А их различные наименования отражают разные формы освобождения рабов, что вносило определенное своеобразие в положение вольноотпущенников каждой категории. Скудость источников не позволяет нам уловить нюансы, отличавшие изгоев от пущенников, прощенников от задушных. Но помнить о специфичности каждой категории необходимо. Знаток истории древней Франции Фюстель де Куланж писал: «Очень важно обратить внимание на различные формы, в которых давалось освобождение, так как отсюда проистекали значительные различия в положении вольноотпущенников»¹²⁸. Наблюдение маститого ученого вполне применимо и к социальной, истории Древней Руси.

Еще более важен другой аспект вопроса. Обилие терминов, обозначающих полусвободный люд («изгои», «пущенники», «прощенники», «задушные»), говорит, о многочисленности разрядов полусвободного населения, вырвавшегося из полного рабства. Само же множество промежуточных форм — признак не умирающего, а жизнеспособного рабства.

Сделанные выше наблюдения приводят к выводам, имеющим существенное научное и идеологическое значение. Из них явствует, что зависимое население, эксплуатируемое древнерусским духовенством (белым и черным), состояло из рабов, полусвободных и едва ощутимой по историческим источникам группы людей, приближающихся к феодальной неволе. Рабовладельческие отношения, колеблющиеся между полным рабством и полурабством (полусвободой), вполне соответствовали социальной позиции церкви,

¹²⁸ Фюстель де Куланж. История общественного строя древней Франции, т. IV. СПб., 1907, с. 369.

приспосабливающейся к общественной организации Руси XI–XII веков. У исследователей нет фактов, свидетельствующих об отрицательном отношении древнерусского духовенства к рабовладению как социальному явлению. Тем более нет оснований рассуждать о борьбе церкви с рабством. Однако в исторической науке (и дореволюционной, и советской) церковь нередко изображается как воительница против рабства. О «решительном переломе», произведенном древнерусской церковью в холопстве, мы уже слышали из уст В. О. Ключевского. Под этим впечатлением находился и такой демократически настроенный историк, как А. П. Щапов. Он замечал: «Церковь русская в эпоху первоначального развития в России рабства уже явилась такой крепкой духовной силой, единственной, которая могущественно сдерживала стремление материальной силы к порабощению и этому стремлению противопоставляла стремление к улучшению участи порабощенных»¹²⁹.

Представления В. О. Ключевского, А. П. Щапова и других дореволюционных ученых насчет особой миссии церкви в сфере рабовладения проистекали из недостаточной изученности социально-экономических отношений в Древней Руси.

Советские историки проделали огромную работу по исследованию социально-экономического строя Руси XI–XII веков. К сожалению, многие не смогли преодолеть старой историографической традиции, приписывающей церкви несвойственную ей роль в судьбах древнерусского рабства. Переосмыслению подверглись лишь мотивы, руководившие церковью в ее, так сказать, антирабской деятельности. В частности, здесь были выработаны социальные критерии вместо нравственных, на что делали акцент дореволюционные авторы. В итоге оказалось, будто православная церковь стремилась ликвидировать невыгодный труд рабов за счет внедрения более производительного труда феодально-зависимых крестьян. Это положение превратилось в нечто само собой разумеющееся, повторяемое от одного исследования к другому. Оно популяризируется даже в изданиях общества «Знание», появляющихся в преддверии тысячелетия «крещения Руси» и предназначенных для лекторов и широкого круга читателей. Так, в одной из брошюр говорится, что «православная церковь помогала утверждению передового для конца X столетия феодального способа производства, который основывался на труде зависимых людей, а не холопов-рабов. При этом она исходила не из каких-либо моральных соображений, а из практического понимания нерентабельности холопского труда»¹³⁰. А вот еще пример подобных рассуждений: «Церковь осуждала тех, кто продает крещеных рабов «поганым», но зато закрепощала юридически свободных людей, добивалась, чтобы ее земли обрабатывались руками феодально-зависимых крестьян, а не рабов».

Высказывается также мнение, что церковь якобы вообще рабов иметь не могла: «Церковь была экономически заинтересована в утверждении феодальных общественных отношений, в закреплении крестьян за своими хозяйствами и в ликвидации института рабовладения, так как она сама рабов иметь не могла и нуждалась в иных способах обеспечения себя рабочей силой»¹³¹.

Все эти положения неприемлемы в основе своей не только потому, что создают иллюзию передовой социальной роли церкви в Древней Руси, — они попросту лишены исторической почвы, а подчас прямо противоречат показаниям источников.

Древнерусская церковь не выступала за отмену рабства, она не закрепощала «юридически свободных людей» и потому, как мы видели, обходилась преимущественно трудом рабов и полусвободных людей. Ее влияние в сфере рабовладения если и наблюдалось, то исключительно в нравственно-бытовом плане. Клирики призывали к

¹²⁹ Щапов А. П. Сочинения, т. 1. СПб., 1906, с. 4.

¹³⁰ Котляр М. Ф. Введення християнства в Київській Русі та його наслідки. Київ, 1985. с. 44.

¹³¹ Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985, с. 151.

человечному обращению с рабами и дальше этого не шли, а нередко и сами являли образцы Жестокого обращения с рабами. Обзаводясь зависимым людом, церковь ничего нового или прогрессивного не вводила и никаких «рентабельных» форм эксплуатации не поддерживала, а тем более не изобретала. Она включалась в ту социальную систему, которую нашла в христианизируемой стране, и, следовательно, проявляла скорее социальную пассивность, нежели активность. Церковники, будучи собственниками рабов, стояли на страже интересов рабовладельцев, объявляя грешником каждого, «кто учить раба не работати господии своей с приязнию» (*Смирнов С. И. Материалы...*, с. 47).

Если учесть нефеодалный характер основной массы рабочего населения церковных и монастырских вотчин, а также их незначительность, станет очевидным искусственность мнения, наделяющего древнерусскую церковь созидательной силой в феодальном строительстве. Между тем в трудах современных историков церковь выступает чуть ли не в роли повивальной бабки русского феодализма. С. В. Юшков, исходя из мысли о том, что в Византии, современной Руси, сложился феодализм развитого типа, с уверенностью писал: «Само собой разумеется, византийское духовенство, придя на Русь, должно было в своей деятельности проводить организационные принципы развитого феодального общества. Оно должно было сделаться основной силой, которая будет проводником и организатором экономики развитого феодального общества, будет оформлять феодальную идеологию, способствовать утверждению централизованной политической власти и рецепции развитого феодального византийского права»¹³². Это было сказано в конце 30-х годов. В нынешних исторических публикациях находим аналогичные идеи. «Церковь, — читаем в обобщающем труде по истории Киева, — содействовала упрочению нового, прогрессивного по сравнению с рабовладельческим феодальным строем...»¹³³ Тезис об утверждении церковью феодального общественного строя и государственности получил широкое распространение в новейших исследованиях, посвященных истории Киевской Руси, и в частности принятию христианства.

Надо иметь в виду, что в Византии; к моменту «крещения Руси» развитое феодальное общество, не существовало. Там лишь складывались феодальные отношения, и феодализм находился в стадии генезиса. Поэтому церковь не могла принести с собой на Русь из Византии то, чего у греков не было, — «организационные принципы развитого феодального общества». Появившись на Руси, церковь далеко не сразу обзавелась земельной собственностью. Возникнув почти через сотню лет после принятия христианства, церковное и монастырское землевладение оставалось на всем протяжении древнерусского периода незначительным, а зависимое население духовных вотчин комплектовалось в подавляющей массе из рабов и полусвободных. Хозяйственная конъюнктура складывалась так, что неземельные доходы церкви решительно превалировали над земельными. Церковное хозяйство организовывалось по примеру княжеских и боярских хозяйств, в сущности копируя их, что свидетельствовало о его известной инертности. Больше инициативы духовенство проявляло в делах социально-политических.

Епископские суды, определенные княжескими церковными уставами, вводили церковь в круг мирских забот, превращая ее в орган, действующий наряду с княжеской властью. Было бы заблуждением полагать, что этим церковь всецело обязана политике князя Владимира, который, заглянув в греческий «Номоканон» (сборник церковного права) и узрев в нем церковные суды, перенес их на русскую почву. Усвоение древнерусской церковью элементов политической власти надо искать не в княжеском волеизъявлении, а в исторических условиях христианизируемой Руси. И тут необходимо помнить, что христианское духовенство пришло на смену служителям языческого культа, игравшим в

¹³² Юшков С. В. Очерки по истории феодализма в Киевской Руси. М.-Л. 1939, с. 53.

¹³³ История Киева, т. 1. Древний и средневековый Киев. Киев, 1982, с. 126.

восточнославянском обществе важную роль. Из арабских источников явствует, что «знахари» (жрецы) у русов ограничивали власть правителей (князей), имея большое влияние на общественные дела. Да и восточнославянские князья нередко исполняли жреческие функции. Сам Владимир руководил языческими молениями в Киеве. Как мы знаем, им была проведена языческая реформа. Следовательно, у восточных славян не было четкого разграничения между религиозными и светскими занятиями: жрецы вторгались в общественную сферу, а князья — в культовую. Это в значительной мере и предопределило положение церкви в древнерусском обществе в качестве учреждения не только религиозного, но и социально-политического. Вот почему уже при Владимире высшие церковные иерархи активно включаются в политическую жизнь, выступая советниками князя. Летописец сообщает, что к концу правления Владимира умножились разбои. И тогда «сказали епископы Владимиру: „Вот умножились разбойники; почему не наказываешь их?“ Он же ответил: „Боюсь греха“. Они же сказали ему: „Ты поставлен богом для наказания злым, а добрым на милость. Следует тебе наказывать разбойников, но после расследования“. Владимир же отверг виры и начал наказывать разбойников, и сказали епископы и старцы: „Войн много у нас; если бы была у нас вира, то пошла бы она на оружие и коней“. И сказал Владимир: „Да будет так“» (ПВЛ, ч. 1, с. 286). Митрополит Иларион также говорит о частых советах Владимира с епископами насчет внутриобщественного строения.

Церковники неодобрительно относились к широко распространенному на Руси обычаю употребления алкогольных напитков. И тем не менее их часто видели на княжеских пирах. В чем причина такой непоследовательности? Она состоит в особом значении пиров в Древней Руси. Княжеские пиры — это не просто увеселительные попойки склонной пображничать Руси. Они заключали в себе важный политический смысл, поскольку являлись формой общения князя со знатью и народом. На пирах обсуждались вопросы текущей политики, вырабатывались практические решения. Это была своеобразная дума в гриднице князя, сопровождавшаяся возлияниями, носившими не столько бытовой, сколько язычески-ритуальный характер. Княжеские пиры посещал далее такой блюститель христианских заповедей и морали, как Феодосий Печерский, который вел беседы с князем во время пиршеств.

Появление на княжеских пирах епископов, игуменов и священников — знак, свидетельствующий о деятельном участии духовенства в общественной и политической жизни Руси XI–XII веков. И здесь у духовной знати не было выбора: она поступала так, как требовали господствующие в Древней Руси нравы и порядки.

Одна из главнейших обязанностей древнерусского князя — обеспечение внутреннего мира. С приобретением церковной знатью политического влияния и власти названная обязанность частично легла на ее плечи, особенно если это касалось вражды князей, вызывавшей разорения и кровопролития. Летописи приводят немало случаев, когда представители духовенства предотвращали жестокие межкняжеские столкновения. Делали они это не только по личному побуждению, но и по поручению городских вечевых общин. В 1097 году, например, князья Владимир Мономах, Давыд и Олег пошли ратью на Святополка, правившего в Киеве. Напуганный Святополк хотел бежать из города, но киевляне задержали его, послав мачеху Мономаха и «митрополита Николу к Владимиру, говоря: «Умоляем, князь, тебя и братьев твоих, не губите Русской земли. Ибо если начнете войну между собою, поганые возрадуются и завладеют нашей землей, которую приобрели отцы ваши и деды ваши трудом великим и храбростью, обороняя Русскую землю и другие земли приискивая, а вы хотите погубить землю Русскую». Всеволодова же вдова и митрополит пришли к Владимиру и молили его, и поведали о мольбе киевлян — заключить мир и блюсти землю Русскую и биться с погаными... И внял Владимир мольбе княгининой... и послушался он ее как мать, и митрополита также чтит за сан святительский, не пренебрег мольбой его» (ПВЛ, ч. 1, с. 376–377).

Летописцы приводят немало случаев, когда иерархи брали на себя роль примирителей воюющих князей. Вот лишь некоторые из них. В 1128 году игумен Киево-Андреевского

монастыря Григорий вместе с «собором иерейским» помешал войне Мстислава Владимировича киевского с черниговским князем Всеволодом Ольговичем, убедив Мстислава воздержаться от кровопролития. Митрополит Михаил в 1136 году помирил великого князя Ярополка Владимировича с черниговскими Ольговичами, «ходячю» меж враждующими лагерями с крестом. Тот же митрополит Михаил удержал от столкновения князей Вячеслава Владимировича и Всеволода Ольговича. Когда они готовы уже были сразиться, Михаил снова «заходил» между ними, и дело кончилось миром. В 1195 году митрополит Никифор предупредил войну Рюрика Ростиславича с Всеволодом Юрьевичем. При этом он говорил, обращаясь к Рюрику: «Князь! Мы приставлены в Русской земле от бога удерживать вас от кровопролития». Митрополит, как видим, мистифицировал свое предназначение ссылкой на бога, вменившего якобы ему блюсти мир в Русской земле. Но за мистическими рассуждениями исследователь должен видеть реальные отношения, суть которых заключалась в том, что киевский митрополит, являясь не только духовным пастырем, но и гражданским лидером, обязан был заботиться о внутреннем-мире ради общественного благоденствия. И эта роль ему была предписана не свыше, а местной общиной и традициями социально-политической жизни Руси XI–XII столетий, то есть чисто земными интересами.

В княжеских спорах клирикам приходилось выступать в качестве, если можно так выразиться, третейских судей. В 1096 году Святополк и Владимир послали к Олегу с такими словами: «Приходи в Киев заключить с нами договор о Русской земле перед епископами и перед игуменами и перед мужами отцов наших и перед горожанами, чтобы оборонить Русскую землю от поганых. Олег же, исполнившись разума дерзкого и высокомерных слов, сказал так: «Не вместно меня судить епископу, или игуменам, или смердам». И не захотел идти к братьям своим, послушав злых советников» (ПВЛ, ч. 1, с. 351). Приведенный летописный текст дает понять, что Олег приглашался в «старейший град» не только для межкняжеского «порядка» о борьбе с «погаными» (половцами), но и для разрешения взаимных обид, где епископам и игуменам наряду с боярами и массой горожан надлежало быть арбитрами. Участие иерархов в выработке межкняжеских соглашений вместе с представителями светской знати и народа — яркий штрих к политическому портрету древнерусского духовенства, увлекаемого потоком мирской жизни. И не столь важно, что в данном конкретном случае предполагаемая встреча князей в присутствии епископов и игуменов не состоялась. Весь смысл летописного повествования указывает на то, что подобные встречи — обычные явления в политической практике Древней Руси.

Общественный мир, который стремились поддерживать духовные лица, нарушался не только кровавыми распрями князей, но и столкновениями, происходившими внутри городских общин. В моменты общинных раздоров духовенство пыталось примирить враждующие партии, уладить конфликты, не допустить пролития крови. Конечно, не всегда это удавалось, особенно когда людские страсти достигали сильного накала. Так, в 1147 году митрополит не сумел помешать расправе киевлян над князем Игорем, которого обезумевшая толпа буквально растерзала. В Новгороде не раз видим архиепископа, примиряющего враждебные стороны. После убийства Андрея Боголюбского Владимирскую волость охватили волнения, сопровождавшиеся избиением княжеских людей и грабежами. Тогда священник Микулица облачился в ризы и с иконой Богородицы в руках стал ходить по городу. Владимирцы прекратили грабежи.

Вторгаясь в политику, духовенство Древней Руси действовало и на дипломатическом поприще, присутствуя на княжеских совещаниях и переговорах, выступая в качестве послов. Священники правили посольство не только по поручению князей, но и городских общин. Однажды из Галича во Владимир на Волыни был отправлен поп, который на владимирском вече в дерзкой форме говорил с местными жителями, предъявив им ультимативные требования. Возмущенные владимирцы хотели «убить попа». Но его спасли некие Местебог, Мончук и Никифор, убеждавшие раздраженных горожан: «Не подобает нам убить посла». Говоря о неприкосновенности посольской личности, Местебог и его товарищи намекают на

то, что прием посла-священника владимирцами и переговоры с ним шли по линии отношений двух волостей, а не межкняжеских дипломатических контактов. Последнее обстоятельство имеет существенное значение, свидетельствуя о причастности священнослужителей к гражданским делам как исполнителей воли общин, в состав которых они входили. Здесь можно упомянуть и попа Еремея, отправленного смоленской общиной в числе других послов к рижским властям с целью заключения договора Смоленска с Ригой и Готским берегом в 1229 году.

Непосредственное участие высших чинов церкви в повседневной политической жизни проявлялось в их отношении к народному собранию — вече. Митрополит и епископы — важные люди на вече. Они совместно с князьями и другими властителями руководили вечевыми сходами. Руководящая роль митрополита на вече наглядно вырисовывается на примере событий 1147 года в Киеве. Киевский князь Изяслав, находившийся в военном походе, направил в город «два мужа, Добрынку и Радила». Эти посланцы пришли к брату Изяслава князю Владимиру, который был в тот момент в Киеве, и сказали ему: «Велит тебе брат ехать к митрополиту и созвать киевлян». Тот так и сделал: поехал к митрополиту, а потом с его согласия созвал киевлян к собору св. Софии на вече. И вот «придоша кыян много множество народа и седоша у святое Софьи слушати». Первым начал речь Владимир, обратившись к митрополиту: «Се прислал брат мои 2 мужа кыянина, ато молвят братье своей». После этого было предоставлено слово Добрынке и Радиле, которые передали поклон митрополиту от Изяслава и поведали, с чем их князь прислал. Эти, так сказать, процедурные нюансы указывают на существенное значение митрополита в вечевых собраниях, что, в свою очередь, говорит о его причастности к решению вопросов текущей политики киевской городской общины. В результате митрополит и другие высшие иерархи становились как бы представителями общинной власти. Вот почему городской общине было далеко не безразлично, кто займет митрополичий стол, епископскую кафедру или место игумена. Именно тут кроется причина избрания общиной своих иереев.

Известно немало случаев, когда рядовые новгородцы распоряжались должностью архиепископа. Так, в 1150 году из Киева пришел архиепископ Нифонт, и «ради быша людье Новгороде» (НПЛ, с. 28). Но уже в 1156 году «собрася весь град людии, изволиша себе епископъ поставити мужа богом избрана Аркадия; и шедше весь народ, пояша и из монастыря от святыя Богородица... и поручивше епископью в дворе святыя Софии» (НПЛ, с. 29–30). По смерти другого архиепископа, Ильи, новгородцы с князем Мстиславом, и с игуменами, и с попами, «съдумавше, изволиша себе поставити брата его... Гаврила» (НПЛ, с. 38). Митрополит киевский воспринимал народное избрание «пастырей» как должное и утверждал кандидатов, присланных из Новгорода. Избрание это происходило на вече способом жеребьевки, а жребий тянул какой-нибудь слепец.

Настоятели крупнейших новгородских монастырей тоже избирались всей общиной. В 1226 году «преставися игумен святого Георгия Саватия, архимандрит новгородьскыи. Преже своего преставления Саватия созва владыку Антония и посадника Иванка и все новгородце и запраша братье своей и всех новгородець: „изберете себе игумена“» (НПЛ, с. 65). В другой раз новгородцы «даша игумеиство у святого Георгия» некоему Арсению (НПЛ, с. 7).

Не следует думать, будто избрание городской общиной церковных сановников — особенность социально-политической жизни Новгорода. В древнерусских источниках сохранились редчайшие и потому драгоценные сведения о такой же практике за пределами Новгородской земли. По свидетельству летописца, князь Всеволод Юрьевич, по прозванию Большое Гнездо, в 1184 году просил киевского митрополита Никифора поставить епископом в Ростов, Владимир и Суздаль «смиренаго и кроткого Луку, игумена святого Спаса на Берестове». Митрополит «не хотяше поставити его, зане по мьзде поставил Николу Гречина». Всеволод отверг Гречина, заявив Никифору так: «Не избрали сего люди земли нашей, но если ты поставил, то где тебе угодно, там и держи» (ПСРЛ, т. 2, стб. 629). Будь «люди», то есть широкие массы населения Владимиро-Суздальской земли, безразличны и непричастны к избранию епископа, князь Всеволод едва ли упомянул бы о них. О том, что

«люди» в устах Всеволода не случайная обмолвка, можно судить по некоторым дополнительным известиям. Например, в Житии Кирилла Туровского говорится о том, что Кирилл «умолением князя и людей того града [Турова] возведен был на стол епископии». Учреждение Смоленской епископии в 1136 году и выборы епископа также не обошлись без «людей», или рядовых общинников, с которыми князь Ростислав совещался на вече — народном собрании Смоленска.

Итак, городские общины в Древней Руси имели право голоса, когда возникала потребность замещения епископских столов. Но избрание «святителя» — одна, так сказать, сторона медали; другая ее сторона — изгнание владыки, возбудившего недовольство паствы. В 1159 году «выгнаша Ростовци и Суждалци Леона епископа, занеже умножил бяше грабя церковь и попы». Однако вина Леона не сводилась только к алчности. Местное общество он взбудоражил своими поучениями. Чему же «учил» Леон? Оказывается, он внушал не употреблять мясную пищу «ни на Рожество Господне, ни на Крещение», если эти праздники приходились на среду и пятницу. Накал страстей достиг наивысшей точки на публичном диспуте, где преосвященный Федор переспорил Леона «пред благоверным князем Андреем и пред всеми людьми». Присутствие людей на диспуте между Федором и Леоном — факт не случайный, свидетельствующий о живом интересе народа к происходившему и его сопричастности к низложению епископа. Причина подобной заинтересованности заключалась в том, что споры о постах, которыми в XII столетии были охвачены широкие круги древнерусской церкви, имели не только религиозное значение. Они задевали массы населения, поскольку постные дни, предписываемые духовенством, падали на языческие новогодние святки конца декабря — начала января, предполагавшие ритуальную мясную пищу.

«Святитель» Федор, блеснувший «острословием» в споре с Леоном, вскоре тоже уронил свой сан ненасытной жадностью, соединенной с зверской жестокостью. Много людей пострадали от него, лишившись сел, оружия и коней. Одних он обращал в рабство, других мучил немилостиво, «головы порезывая и бороды», выжигая глаза и «язык урезая», «распиная на стене». Федор кончил тем, чем должен был кончить: его свергли с епископского стола и под конвоем доставили к митрополиту Константину в Киев. Затем опального епископа отвезли на «Песий остров» и там по повелению митрополита ему, «яко злодею и еретику», вырезали язык, отсекли правую руку и «вынули очи». «И погыбе память его с шумом», назидательно и с нескрываемым удовольствием резюмирует летописец.

В 1214 году владимирцы «изгнаша Иоанна из епископства», а игумена одного из владимирских монастырей Симона «поставиша епископом».

Осенью 1228 года в Новгороде разыгралась колоритная сцена. «Простая чадь», или рядовые горожане, с великим срамом свели владыку Арсения с епископского стола. Насмерть перепуганного Арсения за шиворот выволокли из владычного, двора и, «акы злодея, пехающе за ворот, выгнаша». Едва бог его спас от смерти, замечает летописец. Место Арсения по воле новгородцев занял Антоний.

Аналогичные примеры можно было бы продолжить, но и приведенных вполне достаточно, чтобы убедиться в общинном избрании руководителей древнерусской церкви. Этот строй отношений объяснялся тем, что духовенство на Руси XI–XII веков являлось в некотором роде мирским институтом, поскольку оно в лице своих высших иерархов осуществляло общепольные гражданские функции, связанные с судопроизводством, управлением, политикой и другими сферами древнерусской жизни. Иереи выступали в качестве общественных лидеров, на которых возлагалась обязанность обеспечения благоденствия общины, ее внутреннего и внешнего мира. Вот почему городским общинам было далеко не безразлично, кто принимал на себя роль церковного пастыря. Если учесть, что высшие духовные чины являлись не только религиозными деятелями, но и представителями общинной власти, то тем более станет понятным прямое вмешательство земства в вопросы замещения церковных столов. И тут следует возразить против весьма распространенного заблуждения, согласно которому церковь в Древней Руси находилась в

подчинении князя-монарха, подобно тому, как она подчинялась византийскому императору. Древнерусский князь — это не император и даже не монарх, ибо над ним стояло вече, или народное собрание, которому он был подотчетен¹³⁴. Поэтому необходимо вести речь о подчинении митрополитов, епископов и прочих церковных начальников не столько князьям, сколько городским вечевым общинам. В этом заключалось своеобразное положение духовенства в Киевской Руси в сравнении с Византией, а тем более с католическими странами Западной Европы.

В социальной системе Руси XI–XII веков церковь являлась не столько ведущим учреждением, сколько ведомым. Вот почему представляются несостоятельными попытки придать ей значение ускорителя в области социального развития Древней Руси. Втянутая в повседневную сутолоку общественной жизни, выполняющая многочисленные гражданские функции, церковь не имела достаточно времени и сил, чтобы сосредоточить свою деятельность на распространении христианства и его утверждении над язычеством. Именно в этом заключается одна из причин устойчивости языческой религии в домонгольской Руси.

Глава 4 Христианство и язычество на Руси XI–XII веков

В современной богословской литературе обращение Руси в христианство толкуется как переход от заблуждения к истине, от языческой тьмы к свету новой веры. Православные идеологи нередко говорят и о том, что христианство в своем византийском, первоизданном виде восторжествовало над язычеством и легло в основу мироощущения русского народа. Историческая действительность расходится с этими радужными представлениями.

Древнерусский летописец, автор «Повести временных лет», замечал, что русские люди лишь на словах называются христианами, а на деле живут, точно «поганые» (ПВЛ, ч. 1, с. 314). Ревнители христианской веры Древней Руси обличали своих соотечественников в «двоеверии». Они клеймили тех, кто, именуя себя христианами, поклонялся в то же время языческим богам. Концепция «двоеверия» из старинных полемических сочинений проникла в дореволюционную историческую науку и прочно утвердилась в ней. По словам Е. Е. Голубинского, «в первое время после принятия христианства наши предки в своей низшей массе или в своем большинстве, буквальным образом став двоеверными и только присоединив христианство к язычеству, но не поставив его на место последнего, с одной стороны, молились и праздновали богу христианскому с сонмом его святых или — по их представлениям — богам христианским, а с другой стороны, молились и праздновали своим прежним богам языческим. Тот и другой культ стояли рядом и практиковались одновременно...» (Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. 1, с. 849).

Идея «двоеверия» вошла и в советскую историографию. С ней вынуждены сейчас считаться и новейшие идеологи православия (см.: Богословские труды, сб. 10. М., 1973, с. 118; ЖМП, 1980, № 7, с. 45). Однако, «признавая существование язычества не только до начала „крещения Руси“, но и после, современные богословы русской православной церкви характеризуют его как нечто принципиально отличное от православия, никак не повлиявшее на православное вероучение и обрядность, существовавшее в качестве „суеверия“, которое якобы со временем было окончательно вытеснено „истинной верой“» — так пишет профессор Н. С. Гордиенко. Справедливо возражая против подобных построений, он считает, что в России «имело место длительное, многовековое сосуществование византийского христианства со славянским язычеством: вначале в качестве параллельно функционировавших самостоятельных вероисповедных систем, а затем — вплоть до настоящего времени — в виде двух компонентов единого христианского

¹³⁴ См.: Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории, с. 150–184.

религиозно-церковного комплекса, именуемого русским православием»¹³⁵.

Стремясь рассматривать «двоеверие» исторически, Н. С. Гордиенко отмечает: «„Двоеверие“, сначала явное, затем скрытое, впоследствии было преодолено русским православием, но преодоление это оказалось в значительной степени формальным, и достигла его церковь ценой компромисса, посредством приспособленчества. Византийское христианство не устранило славянское язычество из сознания и повседневного обихода народов нашей страны, а ассимилировало его, включив языческие верования и обряды в свой вероисповедно-культурный комплекс»¹³⁶.

Соглашаясь в принципе с этими мыслями автора, полагаем, что здесь несколько по-иному необходимо расставить исторические акценты. И первое, о чем следует сказать, — это о жизнеспособности древнерусского язычества, которое с социальной и политической точки зрения не утратило еще исторической перспективы. Поэтому распространяемое на Руси XI–XII веков христианство заметно оязычивалось, то есть подвергалось глубокой языческой обработке. Проследим за этим процессом, используя конкретные данные.

Наряду с городскими и сельскими приходскими храмами на Руси XI–XII веков создавалось множество домовых церквей. На это исследователи обратили внимание еще в прошлом столетии. Е. Е. Голубинский, например, писал: «В Греции с древнего времени предоставлено было всякому желающему иметь для себя свою домовую церковь, пользуясь каковым правом имели их большая часть знатных и вообще состоятельных людей... От греков обычай иметь такие церкви перешел и к нам, русским. Мы не имеем положительных сведений, до какой степени был у нас распространен и силен обычай иметь эти церкви в период домонгольский, но есть вся вероятность предполагать, что он был распространен столько же, как это было в Греции. Иметь небольшую домовую деревянную церковь стоило столько же мало, сколько иметь на дворе лишнее строение; а так как дело, нет сомнения, было поставлено таким образом, что домовая церковь считалась признаком знатности, то необходимо думать, что имели их не только все люди действительно знатные, но и все те, которые тянулись в знать или, иначе сказать, что имели их весьма многие» (Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. 1, с. 400).

С большой долей вероятности можно говорить о том, что моления свершались не только в домовых церквях, но и в специальных комнатах, получивших название «крестовых». Однако об этом свидетельствуют лишь поздние информаторы. Так, Григорий Котошихин, описывая быт московской знати XVII века, сообщает, что «болшие и середних статей бояре, которым позволено держати в домах своих попов, заутреню и часы и молебен и вечерню отправляют у себя в своих хоробах» (Россия в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1859, с. 122). Очевидно, это древняя традиция христианских молений в домашних условиях.

О наличии большого количества домовых церквей в Древней Руси говорят некоторые косвенные, но весьма красноречивые факты. По известиям Титмара Мерзебургского, в Киеве к моменту смерти Владимира в 1015 году действовало более 400 церквей. Согласно Никоновской летописи, в 1017 году здесь произошел сильный пожар, «и погоре град и церквей много, яко до седмисот, и опечалился Ярослав» (ПСРЛ, т. 9–10, с. 75). Надо думать, что помимо сгоревших 700 церквей осталось какое-то их количество, не тронутое пожаром. По известиям Лаврентьевской летописи, относящимся к 1124 году, «бысть пожар велик в Киеве», во время которого одних церквей сгорело «близ шестисот» (ПСРЛ, т. 1, стб. 293). Совершенно очевидно, что столь значительное число церквей, фиксируемое летописцами, не могло заключать одни только приходские храмы. Тут, несомненно, подразумевались и домовые церкви.

¹³⁵ Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»..., с. 95.

¹³⁶ Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»..., с. 99–100.

Любопытный материал, подтверждающий предположение о существовании в Киевской Руси широкой практики строительства домовых церквей, содержит грамота константинопольского патриарха Германа II к русскому митрополиту Кириллу I, датированная 1228 годом. «Дошло до слухов нашего смирения, — пишет патриарх, — что некоторые в русской стране приобретают куплею рабов, даже и пленников, и отдают их учиться священной грамоте, а потом, когда придут в возраст, возводят их по чину к священнодостоянию, приводя их к епископам, но не освобождают их наперед от рабства, так что — и после священного поставления иереи бесчествуются рабским именем» (Русская историческая библиотека, т. 6. СПб., 1880, с. 79–80). Едва ли можно сомневаться в том, что случаи посвящения в попы рабов стали на Руси начала XIII века весьма распространенным явлением, чем и вызвана озабоченность патриарха. Можно предположить, ради чего господа добивались поставления в священники своих рабов: конечно же, они нужны были им для службы в домовых церквях. Определения Владимирского церковного собора 1274 года не оставляют на этот счет никаких сомнений. Собор в категорической форме высказал требование, запрещающее рабов «приводить на священничество», иначе — поставлять в попы. Раб, прежде чем стать священником, должен был быть отпущен господином на свободу «предо многими послухы [свидетелями] с грамотою», подтверждающей освобождение. Все это необходимо было, чтобы господин «по поставлении» не присвоил новоиспеченного попа и не использовал его для собственных нужд при домашних богослужениях.

Имеются и прямые указания на существование в Древней Руси домовых церквей. Киево-Печерский Патерик, повествуя о благой жизни иконописца Алимпия, упоминает какого-то мирянина из Киева, который «поставил себе церковь и хотел на украшение ее сделать иконы». Изготовление этих икон и было заказано Алимпию. Тому же Алимпию другой мирянин «дал написать икону», чтобы поставить ее в церкви, где молился он сам и его домашние (Художественная проза Киевской Руси XI–XIII веков. М., 1957, с. 219, 221–222).

Распространенность домовых церквей вызвала необходимость упорядочить их деятельность. «Аще церквица будет у кого в дому, — гласит одна духовная инструкция, — достоинь в ней литургисати, а детя не крестити, но в соборной церкви».

Как мы знаем, Е. Е. Голубинский в создании домовых церквей на Руси усматривал обычай, заимствованный у греков. Знаменитый историк русской церкви тут был не прав. Для учреждения домовых церквей в Древней Руси была своя туземная почва, ибо в древних обществах, исповедовавших языческую религию, у каждой отдельной семьи имелись «свои религиозные обряды, ей одной принадлежащие, свои особенные гимны и молитвы... Обряды, слова, молитвы, гимны, составлявшие существенную часть домашней религии, — все это было родовым наследием, священной собственностью семьи, и собственностью этой ни с кем нельзя было делиться, строго воспрещалось открывать что-либо из этого посторонним». Вот почему у племен и народов, пребывающих в язычестве, жилища являлись своеобразными религиозными центрами. «Всякий дом имел своих богов; всякий бог покровительствовал только одной семье и был богом только в одном доме»¹³⁷.

Устройство домовых церквей на Руси XI–XII веков — дань языческим верованиям и представлениям, которые стойко держались в сознании древнерусского общества, сравнительно недавно принявшего крещение. Домовые церкви превращались в своеобразные домашние святыни. Происходило слияние христианства с язычеством.

Аналогичная картина складывается в жизни гражданских городских общин Киевской Руси. Как показывает исторический опыт древних народов, гражданские общины, подобно семьям, имели собственных богов, и потому каждая являла собой самостоятельную, а порой и замкнутую религиозную ассоциацию. Именно этим объясняется та специфическая роль,

¹³⁷ *Фюстель де Куланж*. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906, с. 34–35.

которую усвоили кафедральные храмы, воздвигнутые в волостных центрах — средоточиях различных древнерусских земель, или городов-государств¹³⁸. Они приобрели огромное значение, будучи оплотом благоденствия и мира, символом суверенитета волостных общин. Именно такими являлись Софийский собор в Киеве, Софийский собор в Новгороде, Софийский собор в Полоцке, Спасский собор в Чернигове, собор св. Богородицы в Смоленске, собор св. Богородицы во Владимире на Клязьме и т. п. Киевская София была превыше всего для киевлянина, новгородская София — для новгородца, храм Богородицы — для владимирца. Соратник Ярослава Мудрого митрополит Иларион с восторгом писал о Софии киевской: «Церковь дивна и славна всем окружным странам, яко же ина не обрящется во всем полунощи земленем от востока до запада». Эти слова Илариона надо понимать в смысле не только внешнего великолепия киевской Софии, но и ее исключительности как местной святыни, ее приоритета над остальными церквями. Отношение новгородцев к своей Софии превосходно запечатлела летописная реплика: «Не будет Новый торг Новгородом, ни Новгород Торжком, но где святая София — там и Новгород».

Обращает на себя внимание распространенный в Древней Руси обычай разорения в межволостных войнах храмов и монастырей противника. Весной 1169 года Андрей Боголюбский отправил большую союзную рать на Киев. Днепровская столица была повержена. Победители два дня грабили и разоряли город, в том числе Софийский собор, Десятинную церковь, другие храмы и монастыри. Смольняне, суздальцы и черниговцы, принимавшие участие в походе, «церкви обнажиша иконами и книгами, и ризами и колоколами». Страшно было видеть, как пылали, охваченные огнем, церкви.

«Матерь градов русских» Киев пережил еще один погром. В начале января 1203 года князь Рюрик вместе с другими князьями и половцами взял Киев. «И створися велико зло в Русстеи земли, якого же зла не было от крещенья над Киевом... митрополью святую Софью разграбиша и Десятинную святую Богородицу разграбиша, и монастыри все, и иконы одраша, а иные поимаша, и кресты честныя, и сосуды священья, и книги, и порты блаженных первых князей, еже бяху повешали в церквах святых на память себе» (ПСРЛ, т. 1, стб. 418). Грабежи сопровождалась избиением попов, монахов и монашек.

В рассказе летописца есть одна примечательная деталь, указывающая на обычай хранения в киевских церквах одежд («портов») князей, вероятно основателей этих церквей. Князья вешали в церквах свои «порты», по свидетельству летописца, в память о себе. Но поверхностное объяснение монаха-летописца, быть может намеренное, не может удовлетворить современного исследователя. За упомянутым обычаем, скорее всего, скрывались отголоски языческого взгляда на князя-вождя, наделенного сакральными свойствами. Однако вернемся к разорению и поджогам храмов и монастырей враждующими князьями.

С христианской точки зрения подобное обращение с религиозными святынями — вещь, безусловно, вопиющая и безмерно греховная. А по убеждению язычников, разрушить святилище врага — значит лишить его покрова божьего и тем самым победить. Язычники верили, что если они «воевали между собою, то не только люди, но и боги принимали участие в этой борьбе. Не следует думать, что это лишь поэтический вымысел. У древних это было очень определенное и чрезвычайно глубокое верование... Древние были твердо убеждены, что боги принимают участие в сражении; воины защищали богов, и боги защищали воинов. Сражаясь против неприятеля, каждый был убежден, что вместе с тем он сражается против богов враждебной гражданской общины. Боги эти были чужими, их разрешалось ненавидеть, оскорблять, побивать, их можно было брать в плен»¹³⁹. С такого

¹³⁸ См.: Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории, с. 242; Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю. Города-государства в Древней Руси. — В кн.: Становление и развитие раннеклассовых обществ: Город и государство, с. 227–311.

¹³⁹ Фюстель де Куланж. Гражданская община древнего мира, с. 226–227.

рода языческими мотивами мы и знакомимся, когда читаем летописные повествования о взятии Киева в 1169 и 1203 годах.

Следует сказать об особом значении городской стены в сознании древнерусского человека. Не вызывает сомнений ее сакральная роль. Это представление идет из глубины веков, когда славянские языческие капища обносились оградами, которые становились священными. Такое восприятие было со временем перенесено на городскую стену, защищавшую местные святыни. Вот почему она одухотворялась, что засвидетельствовал русский героический эпос:

А тут плакала не душа красна девица,
А тут плакала стена да городовая.
Она ведает над Киевом несчастьицо,
Она ведает над Киевом великое.

Священную черту, воплощаемую городской стеной, как бы разрывали ворота. Они, как и стена, подвергшись сакрализации, превратились в священные места, имевшие собственных покровителей среди божеств. Это языческое осмысление городских ворот нашло преломление в распространенной в Древней Руси практике строительства надвратных церквушек. В качестве примера можно назвать Золотые ворота в Киеве, построенные при Ярославе Мудром, на которых была поставлена церковь Богородицы. Святой, которому посвящалась церковь, являлся охранителем ворот.

Языческий по сути взгляд на богов отразился и в летописных повествованиях о войнах русских с внешними врагами, в частности половцами. В 1096 году половецкий хан Боняк, «безбожный и шелудивый», «крадучись, аки хищник», напал на Киев и чуть было не ворвался в город. Потом половцы пришли к Печерскому монастырю, когда монахи «по кельям почевали после заутрени». И вот, по словам очевидца, «безбожные сыны Измаиловы высадили ворота монастырские и пошли по кельям, вырубая двери и выносили, если что находили в келье. Затем они зажгли дом святой владычицы... богородицы и пришли к церкви, и подпалили двери, устроенные, к югу, и вторые же — к северу, и, войдя в притвор у гроба Феодосиева, хватая иконы, зажигали двери и оскорбляли бога нашего и закон наш... они говорили: «Где бог их? Пусть он поможет им и спасет их!» и иными бранными словами обращали хулу на святые иконы, насмехаясь...» (ПВЛ, ч. 1, с. 352–353).

Еще более выразительная запись содержится в «Повести временных лет» под 1111 годом, когда князь Владимир и Святополк воевали с половцами. Князь Владимир, едучи перед русским войском, «приказал попам петь тропари и кондаки креста честного и канон святой богородицы». Когда же русские сразились с половцами, «бог вышний обратил взор свой на иноплеменников, исполненный гнева, и стали они падать перед христианами. И так были побеждены иноплеменники и пало множество врагов., супостатов, перед русскими князьями и воинами... И помог бог русским князьям. И воздали они хвалу богу в тот день». Вскоре состоялась новая битва. Половцы на сей раз «собрали многое множество полков своих и выступили, точно великий лес, тысячами тысяч. И обложили полки русские. И послал господь бог ангела в помощь русским князьям. И двинулись половецкие полки и полки русские, и столкнулись полк с полком, и, точно гром, раздался треск столкнувшихся рядов. И битва лютая завязалась между ними, и падали люди с обеих сторон... И падали половцы перед полком Владимировым, невидимо убиваемые ангелом, что видели многие люди, и головы летели, невидимо опускаемые на землю... Избито было иноплеменников многое множество на реке Салнице. И спас бог людей своих... и взяли полона много и скота, и коней, и овец, и пленников много захватили руками. И спросили пленников, говоря: «Как это вас такая сила и такое множество не могли сопротивляться и так быстро обратились в бегство?» Они же отвечали, говоря: «Как можем мы биться с вами, когда какие-то другие

ездили над вами в воздухе с блестящим и страшным оружием и помогали вам?» Это только и могут быть ангелы, от бога посланные помогать христианам». (ПВЛ, ч. 1, с. 393–394).

Итак, по понятиям людей Древней Руси, боги во внешних и внутренних войнах оказывали активную помощь и поддержку своим приверженцам. Поэтому воюющие стороны, чтобы пресечь активную деятельность богов из враждебного лагеря, стремились разрушить алтари и святилища противника, в описываемых выше случаях — церкви и монастыри. О том, что эти нравы не книжные, а идущие из глубин народного сознания, можно судить по русскому героическому эпосу.

В былинах о столкновении Ильи Муромца с князем Владимиром также имеются характерные сцены. Илья в гневе великом стреляет из лука, сбивает золотые церковные кресты, валит маковки, выдергивает колокольные языки и на добытые таким образом богатства устраивает пир для голей кабацких. Сам же пир таит опасность, грозящую Владимиру, поскольку на нем Илья обнаруживает намерение сместить князя. Примечательно в этой связи, что, стреляя по церквам и княжеским палатам, Илья не только добывает золото с целью устройства пира, но и ломает те части культовых сооружений и княжеских палат, разрушение которых в магических представлениях означает гибель церковного храма или дома:

Лети-ко, стрелочка, по поднебесью,
Пади-ко по окошечкам.
Летела тут стрелочка по поднебесью,
Пала по царским окошечкам,
Отстрелила вси маковки позолочены.
А с церквей-то он кресты повыломал,
Золоты он маковки повыстрелял,
С колоколов языки-то он повыдергал.

Соответственно, в крестьянском быту действия, вызывающие несчастье в доме, состояли в ломании ночью забора, покраже ворот, опозорении домашнего очага. В образе действий Ильи обнаруживается затемненная временем цель, связанная с системой представлений языческой эпохи. Чтобы лишить своего противника князя Владимира силы и возможности сопротивляться, Илья совершает разрушение его дома, а также уничтожает его святыни — церковные строения.

Особенно важно подчеркнуть разрушение храмов. Здесь заложен свойственный языческому мировоззрению взгляд на святилище как на опору тех, кто ему поклоняется. Понятно, почему в рассматриваемой былинной ситуации Илья, воспринимающий Владимира как своего врага, намеревается, согласно некоторым былинным вариантам, убить его. Следовательно, разрушение церквей в былине является первым шагом на пути осуществления замысла Ильи. За поступками Ильи скрывается языческий образ мышления.

Языческой веры исполнено и обращение с иконами. В иконах киевских церквей суздальцы, смольняне, черниговцы и другие недруги киевлян видели враждебный мир богов, с которыми надо было бороться так же, как с живыми людьми. В основе этого взгляда лежало фетишизированное восприятие икон, заменивших древнерусскому человеку языческих идолов. Поэтому выставленные в храмах иконы воюющие стороны либо уничтожали, либо увозили с собой. Последнее по сути своей означало пленение богов врага.

Подводя итог предшествующему изложению, необходимо подчеркнуть, что сооружение домовых и волостных церквей, их роль и назначение толковались русскими «христианами» XI–XII веков в языческом ключе. То же самое можно сказать и относительно определенной части монастырей.

В Древней Руси возникло немало мелких монастырей, основанных князьями, боярами, купцами и прочими состоятельными людьми. Это были так называемые ктиторские монастыри, находившиеся на полном довольствии своего основателя-хозяина — ктитора.

Они, подобно домовым церквам, являлись семейными и родовыми святынями, поэтому устройство их нельзя правильно понять, не учитывая языческих представлений, связанных с домашней религией.

Дыхание язычества коснулось не только ктиторских монастырей, но и крупных обителей. Так, по свидетельству митрополита Иоанна II (1080–1089), в монастырях то и дело «пиры творять, созывать мужа вкупе и жены». Владыка замечает, что устроители тех пиров соревнуются друг с другом, кто лучше «створить пир». Перед нами, бесспорно, языческие пиры, имеющие престижный характер.

Монахи предавались пирам и вне монастырских стен. В 1195 году киевский князь Давыд «позва манастыря все на обед и бысть с ними весел». Древнерусский автор Даниил Заточник едва ли сгущал краски, когда говорил: «Иде же брацы и пирове, ту черныцы и черницы и беззаконие... святительский имея на себе сан, а обычаем похабен».

Языческими пирами сопровождалось освящение-церкви, В 966 году Владимир Святославич построил в Василеве церковь Преображения. В честь этого события князь, бояре, посадники, старейшины и множество всякого люда пировали восемь дней подряд. Под 1115 годом летописец сообщает, что «русские князья, Владимир, зовомый Мономахом, сын Всеволодов, и Давыд Святославич и Олег, брат его, решили перенести мощи Бориса и Глеба, ибо построили им церковь каменную, в похвалу и в честь и для погребения тел их». На торжество собрались митрополит, епископы, бояре и большое количество Народа. После освящения храма «все обедали у Олега и пили, и было угощение великое». В 1184 году освящение церкви св. Василия в Киеве отмечалось пиром, на котором веселились митрополит Никифор, епископы, игумены и миряне. Крещение людей также выливалось в языческие пиршества. «Повесть о водворении христианства в Муроме» рассказывает, что обращение муромцев в христианство сопровождалось грандиозным пиром, на который сошлись все от мала до велика, то есть от знатных до простых. Три дня в городе продолжалось застолье.

Нравственная атмосфера, царившая в монастырях, не всегда соответствовала идеалам братолюбия, которым похвалялись православные писатели. Даже в киевском Печерском монастыре, который слыл на Руси как вместилище смирения, кротости и святости, разыгрывались непристойные сцены взаимной вражды и ненависти, равнодушия к страданиям ближнего. Не случайно в Патерике содержится специальный рассказ «О двух враждовавших между собою братьях, Тите попе и Евагрии дьяконе». Тит и Евагрий настолько возненавидели друг друга, что «не хотели один другого и в лицо видеть. Много раз братия молила их примириться между собой, но они и слышать не хотели. Когда Тит шел с кадиллом, Евагрий отбегал в сторону от фимиама; когда же Евагрий не отбегал, Тит проходил мимо него, не показив. И так пробыли они многое время...» (Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв., с. 168).

Монахи, пораженные тяжкими болезнями, лежали в кельях без ухода и присмотра. В Патерике читаем о «многострадальном отце Пимене», который долгие годы был прикован к постели. Иноки, приставленные служить больному, «гнушались им и много раз по два и по три дня без пищи и без питья оставляли его» (там же, с. 224).

Различное имущественное положение иночествующей братии культивировало у монахов сугубо земные чувства и страсти, причем отнюдь не назидательные. Богатство в обителях чтили, а бедность, напротив, презирали. Патерик вспоминает одного христоробца, много раз хотевшего постричься, «но по нищете его братия пренебрегала им», хотя это был достойный человек (там же, с. 225). В том же памятнике говорится о монахе Афанасии, отличавшемся жизнью святой и богоугодной. Но вот после длительной болезни он умер. «Два брата отерли мертвое тело, увидели, как подобает, покойника и ушли. Заходили к нему некоторые другие, но, видя, что он умер, также уходили. И так покойник оставался весь день без погребения: был он очень беден, ничего не имел от мира этого и потому был в пренебрежении у всех» (там же, с. 159).

Среди чернецов наряду с бедными встречались и очень богатые. К их числу

принадлежал некий Арефа, который большое богатство укрывал в келье своей и «никогда ни одной цаты [мелкой монеты], ни даже куска хлеба не подал убогому, и так был скуп и немилосерден, что и самого себя морил голодом. И вот в одну ночь пришли воры и покрали все имение его. Арефа же тот от великой скорби о своем золоте хотел сам себя погубить, вину возложил на невинных и много мучил их без правды» (там же, с. 167).

Эпизод с Арефой свидетельствует о воровстве как факте заурядном в жизни Печерского монастыря. Поэтому монахи с легкой душой отлучались лишь из тех келий, в которых «не было ничего, что можно было бы украсть» (там же, с. 187).

Ведя в монастыре «благую жизнь», иноки нередко заботились не столько о душе, сколько о земной славе. Жил в Печерском монастыре брат Никита. «Этот инок, желая, чтобы славили его люди, дело великое замыслил и начал проситься у игумена войти в затвор», то есть закрыться в пещере.

Весьма многозначительна история с черноризцем Еразмом, который «имел большое богатство, но все его истратил на церковные нужды: оковал много икон... И дошел до последней нищеты, и все стали пренебрегать им. И стал он отчаиваться, что не получит награды за истраченное богатство... И стал он не радеть о житии своем, во всяком небрежении и бесчинстве проводил дни свои». Значит, не ради спасения души тратил свое богатство Еразм, а для вознаграждения при жизни, надеясь приобрести почет, уважение и славу, но случилось обратное. Взгляд Еразма на богатство как на средство приобретения и повышения собственного престижа связан с языческой системой ценностей. Но не только у Еразма проявилось языческое мышление, а и у тех иноков, которые пренебрегали им. В этом пренебрежении и скрыта отрицательная оценка его поведения, обусловленная тем, что богатство было истрачено на церковные нужды, а не на людей, как того требовал дохристианский обычай. Имущество в доклассовом обществе, каковым древнерусское общество XI–XII веков и являлось, «не представляло собой богатства в современном понимании, не было средством накопления и экономического могущества. Наряду с обладанием на первый план как важнейший признак собственности выступает отчуждение. Вся собственность, за исключением самого необходимого для жизни, должна постоянно перемещаться из рук в руки. Богатство выполняло специфическую социальную функцию. Заключается она в том, что отчуждение имущества способствует приобретению и повышению общественного престижа и уважения, и подчас передача собственности могла дать больше влияния, нежели ее сохранение и накопление»¹⁴⁰

В общественном мнении Древней Руси монахи пользовались сомнительной репутацией. Встреча с черноризцем не сулила ничего доброго, и путник возвращался домой, если такая встреча происходила. Колоритный случай запечатлел Киево-Печерский Патерик в рассказе о Григории-чудотворце. Однажды пошел Григорий к Днепру за водой, а в это время «проходил здесь князь Ростислав Всеволодович, шедший в Печерский монастырь для молитвы и благословения. Он с братом своим Владимиром шел в поход против воевавших с Русью половцев. Увидали княжеские слуги старца и стали ругаться над ним, говоря срамные слова». Встреча князя и его дружинников с Григорием кончилась плачевно для последнего: по приказу Ростислава старцу связали руки и ноги, повесили камень на шею и бросили в воду. Князь и бывшие с ним люди вели себя как язычники, верящие в дурные приметы, в частности в худую встречу.

Аналогичное ощущение вызывали при встрече отшельники, представители белого духовенства и нищие. В древнем поучении, бичующем веру «во встречу», читаем: «Дух святой действует во священниках и в дьяконах и во мнишеском чину и во братии христове, рекше в нищих: такие бо чины от Бога все благословении суть. Мы же тех всех чинов на встрече гнушаемся, и отвращаемся от них, и укоряем их на первой стрече и поносим их в то время на пути многим поношением» (Гальковский Н. Борьба христианства с остатками

¹⁴⁰ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе, с. 65.

язычества в древней Руси, т. II, с. 307). Так по-язычески воспринимали древнерусские люди служителей христианского культа. Здесь сказывались отголоски еще более древних воззрений, связанных с системой запретов (табу) на лиц, осуществляющих сакральные функции.

Языческому переосмыслению в Древней Руси подверглись и христианские божества, а церковный календарь вплотную увязан с ходом языческих празднеств.

С принятием христианства на смену Перуну пришел Иисус Христос, о чем свидетельствуют древние авторы: «По святом крещении Перуна отринуша, а по Христа Господа Бога яшася» (Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. III. СПб., 1897, с. 232, 233–234). В результате Иисусу Христу стали присущи некоторые черты Перуна, и поклонение ему во многом напоминало поклонение Перуну с его обильными жертвоприношениями, призванными умиловить божество, дабы оно даровало благополучие верующим. Отсюда ясно, почему Христос воспринимался как полуязыческое божество, «пекущееся не о таких чисто мистических явлениях, как «спасение души», а преимущественно о земных нуждах своих почитателей. На Руси его почитали как Спаса-повелителя, которого следует побаиваться и потому регулярно ублажать жертвоприношениями, совершаемыми в храме Спаса-покровителя, чьей поддержкой надо заручаться во всех случаях жизни, Спаса-заступника, у которого можно искать помощи в трудную минуту. Поэтому и православные праздники, посвященные Иисусу Христу, отмечались в народном обиходе не как события евангельской истории земной жизни «сына божия», а как повод для поклонения Спасу-ревнителю о благополучии верующих в него и не скупящихся на жертвы ему»¹⁴¹.

Если Христос сменил Перуна, то богородица заменила Рожаниц в качестве женского божества плодородия. Популярность культа богородицы, наблюдаемая в русском православии, в немалой мере объясняется переносом на нее свойств женских божеств языческого пантеона.

В образах русских святых также угадываются языческие боги. За Георгием Победоносцем (Егорием Храбрым) скрывается бог солнца Хоре, восседающий на солнечном коне. Илья-пророк принял некоторые черты Перуна-громовержца. Иоанн Креститель накрепко соединился с купальскими языческими обрядами. Покровитель скота Власий стал преемником бога Волоса (Велеса), а Параскева-Пятница — женской богини-пряжи Мокоши. Прототипом святых Козьмы и Демьяна был Сварог — покровитель кузнецов, занятых «огненным делом». Козьма и Демьян напоминают культурных героев древности. Легенда, записанная на Волини, гласит: «Кузьма и Демьян бродили по свету и натолкнулись на людей, которые поле не пахали, а долбили его мотыгами. Кузьма и Демьян стали думать, как бы здесь сделать рало, чтобы этим людям легко было добывать хлеб. Вот они и выдумали первое рало».

Устное поэтическое творчество украинского народа сохранило память о Козьме и Демьяне в качестве первых учителей среди людей. Иногда двое святых сливались в одном лице с именем Кузьмодемьяна, приближаясь тем самым к своему предшественнику — Хорсу.

Соединение язычества с христианством прослеживается и в похоронных обрядах Руси XI–XII веков. Языческое сожжение было вытеснено захоронением в землю. На костяках археологи находят порой кресты и образки. Но вместе с тем в могилу клали и пищу. Эта пища, необходимая умершему в загробной жизни, а также поминальные трапезы после похорон и в поминальные родительские дни — явные признаки языческих представлений о душе и потустороннем мире. Такие представления не были чужды и верхним слоям древнерусского общества. Княжеское погребение конца XI века, обнаруженное в ходе раскопок Десятинной церкви в Киеве, содержит предметы вооружения, свидетельствующие

¹⁴¹ Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»..., с. 100–101.

о соблюдении при похоронах языческого обряда. И в дальнейшем принадлежностью захоронений знати было как оружие, так и сосуды с пищей.

Христианские праздники подверглись довольно существенной языческой обработке. Более того, некоторые языческие празднования остались. Например, культ предков был приурочен к «родительским дням», когда свершались поминки по усопшим. Такими днями являлись «страстной четверг», второй день «фоминой» недели, следующей за пасхальной неделей, и «родительская суббота» накануне троицына дня.

В начале мая славянин-язычник усердно молился по поводу «верши» — первых всходов на полях. Моления сопровождалось празднованием в честь произрастания яровых хлебов. Древнерусская церковь облекла этот праздник в новую форму — поклонение святым Борису и Глебу. В результате князь Борис, не имевший никакого отношения к труду земледельца, превратился в «Бориса-хлебника». Средневековые художники украшали одежду Бориса и Глеба символическими изображениями первых ростков. В конечном счете Борис и Глеб стали в сознании народа «святыми пахарями».

Середина августа — время, когда у восточных славян завершалась жатва яровых и праздновался сбор урожая. На этот языческий праздник наложилось празднование успения богородицы 15 августа. Веселия по поводу завершения сбора урожая принадлежали к числу важнейших в системе языческих действий восточнославянского календаря. Поэтому «успение» («госпожин день») стало одним из главнейших православных праздников. Тем же объясняется огромное количество богородичных икон и храмов, имевшихся на Руси.

Популярность богородицы коренилась в том, что она отождествлялась с женскими божествами плодородия, в частности с Рожаницами. В древнерусских полемических сочинениях, направленных против язычества, не раз встречаются указания на смешение культа богородицы с рожаничным культом, «чистой молитвы с проклятым молением идольским», когда кутья и другая еда, приготовляемые для «законного обеда» в честь богородицы, одновременно предназначались для «беззаконной трапезы» Роду и Рожаницам. Следует заметить, что это «моление идольское» осуществлялось не без ведома попов, которые приспособили «святую» молитву к языческому празднованию. Любопытно и другое — поклонение при этом какому-то женскому изображению в сугубо земном человеческом облике.

Смешение языческих и христианских обрядов прослеживается сплошь и рядом в различных эмпирических проявлениях религиозного сознания. Христианские ортодоксы негодовали по этому поводу. Так, предавались проклятию те, кто «знаменуется дафиниею, рекше крапивою, и всякими цветы польными, а не крестом честным». Осуждался обычай крестить хлеб ножом, а пиво — чашей. Семантически здесь нож и чаша — священные предметы языческого культа, приспособленные к христианским нуждам.

Надо сказать, что многие христианские праздники проводились на языческий манер. Из определений Владимирского собора 1274 года узнаем, что в ночь «святого воскресения» мужчины и женщины, собравшись вместе, играют и пляшут бесстыдно, скверну всякую творят и, «яко кони, вискають [визжат] и ржутъ», подобно «нечестивым елинам», празднующим «Дионусов праздник». Духовенство призывало свою паству воскресение христово встречать с любовью, а «не пьянством, ни объединением, ни песнями бесовскими, ни иными плотскими деяниями».

Но не только воскресение христово отмечалось по-язычески. Вообще в «божественные праздники» устраивались «бесовские зрелища». Церковники постоянно взывали: «Иже кто верен и благочестив, лепо на божественныя праздники имети в чистоте духовно, а не на позоры [зрелища], ни на игры супражнятысь». Но тех, «кто верен и благочестив», нужно было, как говорится, искать днем с огнем.

В христианских по названию, а по сути своей языческих празднествах, неизменным правилом которых было ритуальное употребление алкогольных напитков, многие священники принимали самое деятельное участие, упиваясь без меры, например, «в святые пречистые дни постенья, от светлыя недели верьбныя до всех святых», что

засвидетельствовано определениями Владимирского собора.

Языческие празднования (по терминологии церковников — «бесовские игрища») собирали множество народа, тогда как церкви стояли пустыми. «Божественные словеса», возглашаемые в церквах, мало кого привлекали. Но если «плясци или гудци, или ин хто игрецъ позоветь на игрище, или на какое зборище идольское, то вси тамо текут, радуясь». В церковных поучениях есть сценки, как бы списанные с природы. Позовут нас в церковь, говорится в одном из них, а мы позевываем, чешемся, потягиваемся «и речем, дождь или студено». Но «на позорищах», где нет ни крыши ни затишья, где дождь и ветер или вьюга, все радуются и проводят целые дни.

Языческое мироощущение настолько крепко держалось в общественном сознании Древней Руси, что сами борцы за чистоту христовой веры путали праздники христианские и языческие, скажем сошествие святого духа с русалиями. Монахи-летописцы порой вели счет времени по «русальным неделям».

Влияние язычества прослеживается и в церковном оформлении. Современные исследования показали, что «церковное декоративное искусство русского средневековья было пронизано древними языческими элементами. Языческие сюжеты дополняли, с точки зрения древнерусского человека, христианскую символику. Таков богатый декоративный убор Георгиевского собора в Юрьеве-Польском. Весь цоколь здания от самого основания покрыт стилизованными растениями, как бы вырастающими из земли вместе с настоящей зеленью, окружающей белокаменный храм. Это — нижний ярус видимого мира, Земля, рождающая растения. Выше идут рельефы с изображением человека (святые воины, святые князья, пророчествующие люди), а верх собора увенчивается небожителями и золотым куполом — солнцем. В христианской символике Иисус Христос отождествлялся с солнцем. Купол по своему внешнему виду напоминал солнце, а внутри, в куполе, живописцы рисовали огромный лик Христа, обращенный на богомольцев с высоты, как бы с самого неба... Древние образы земли и солнца, с которыми связано столько языческих обрядов, органически вошли в оформление христианского храма XIII века»¹⁴². Языческие божества изображены на воротах Суздальского собора, на знаменитых бронзовых арках церкви XII столетия во Вщиже, небольшом городке, расположенном близ Брянска¹⁴³.

Довольно красноречиво отношение русских «христиан» к богу христианскому. Эти отношения строились по языческому принципу обмена услуг, который можно сформулировать словами древней поговорки: «Даю тебе, чтобы и ты мне дал». На этот счет имеются любопытные сведения, содержащиеся в «Слове о злых духах» — церковно-учительном памятнике Древней Руси. «Когда какое-нибудь к нам зло придет, — читаем там, — тогда поносим бога». А затем ситуации несколько детализируются: «Аще у нас хотя едина животны умереть, то мы начнем богу поносить, глаголюще, господи, аже ты за мое добро сия злаа воздал ми еси». Достаточно было, по народному-убеждению, накормить или одеть нищего, подать милостыню или поставить свечу в церкви (то есть сделать богоугодное дело), чтобы надеяться на доброе воздаяние от бога. И если вместо блага на людей сходило зло, то бога не восхваляли, а предавали поруганию. Наставники церковные призывали, разумеется, в беде и несчастье не роптать на бога, а смиренно идти в храм и возносить молитвы, каясь в грехах своих.

Подобное, прагматическое и прозаическое отношение к богу, характерное для язычников, находит многочисленные историко-сравнительные параллели. Выразительный материал приводит выдающийся английский этнограф Дж. Фрэзер в своей известной книге «Золотая ветвь». Так, «если божество долгое время оставалось глухим к мольбам японских крестьян о дожде, то в конце концов те низвергали его изображение и с громкими

¹⁴² Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X–XIII веков, Л., 1970, с. 75–78.

¹⁴³ См. там же, с. 79, 81.

проклятиями швыряли головой вперед в смердящее рисовое поле. «Повалйся немного здесь, — говорили они, — и посмотрим, как ты будешь чувствовать себя через несколько дней на палящем солнце, которое сжигает все живое на наших потрескавшихся полях». При подобных же обстоятельствах фелупы из Сенегамбии сбрасывают своих фетишей и тащат их по полям, проклиная до тех пор, пока не пойдет дождь.

Большими специалистами по части взятия приступом царства небесного являются китайцы. Когда они нуждаются в дожде испытывают, они изготовляют из бумаги или из дерева огромного дракона, изображающего бога дождя, и целой процессией таскают его повсюду. Если дождь и после этого не идет, мнимого дракона проклинаяют и разрывают на куски. В других случаях китайцы угрожают богу и бьют его, если тот не дает дождя. Они публично смещают его с должности божества...

Эти «метеорологи» с Дальнего Востока могут вызвать улыбку у читателя, но и в современной христианской Европе прибегали к точно таким же методам вызова дождя. В конце 1893 года над Сицилией из-за отсутствия дождей нависла страшная угроза гибели урожаев. Каждый день солнце поднималось и заходило при совершенно безоблачном голубом небе. Сады Конка д'Оро, окружающие великолепным зеленым поясом Палермо, увядали. Надвигался голод. Народ был в большой тревоге. Самые испытанные методы вызывания дождя не приносили желаемого результата. По улицам и полям двигались процессии. Мужчины, женщины и дети, перебирая четки, целыми ночами лежали распростертыми перед иконами святых. Освященные свечи днем и ночью горели в церквях. На деревьях висели пальмовые ветки, освященные в вербное воскресенье. В селении Солапарута, в соответствии с древним обычаем, сор, выметенный из церквей в вербное воскресенье, был рассеян по полям. Все оказалось тщетным. Жители Никозии, с обнаженными головами, босые, носили по всему городу распятия и стегали друг друга железными прутами. Ничего не помогало. Даже великий святой, Франциск из Паоло, который ежегодно совершал чудо дождя, то ли не смог, то ли не захотел помочь людям. Обедни, вечерни, представления, иллюминации, фейерверки — ничто не трогало его. В конце концов крестьяне начали терять терпение. Большинство святых подверглось изгнанию. В Палермо жители выбросили снятого Иосифа из церкви в сад, чтобы он самолично убедился, как обстоят дела, и поклялись оставить его на солнцепеке, пока не пойдет дождь. Других святых, как непослушных детей, повернули лицами к стене, с третьих сорвали их великолепные одеяния и изгнали далеко за пределы их приходов. Им угрожали, их грубо оскорбляли, окунали в лужи. В городе Кальтанисетта у архангела Михаила оторвали золотые крылья и заменили их картонными; с него сняли также пурпурную мантию и вырядили в тряпье. Еще хуже пришлось святому Анжело, покровителю Ликата. Его вообще раздели догола, всячески оскорбляли, затем заковали в цепи и угрожали повесить или утопить. «Дождь или веревка?» — орала разъяренная толпа, потрясая кулаками перед ликом святого»¹⁴⁴.

В поступках жителей Сицилии наглядно проявился рецидив языческих воззрений. Но в отличие от Древней Руси, где люди «поносили» бога по пустяковому случаю (падеж какой-нибудь одной даже животного), здесь поругание святых связано с чрезвычайным событием — жестокой засухой.

Склонность к язычеству проявлялась на Руси XI–XII веков не только в народной среде, но и у знати, в частности князей, нравы и обычаи которых то и дело выходили за рамки христианских норм. Древнерусские князья имели два имени: одно — мирское, второе — полученное при крещении. Последнее имя было менее известно, чем первое: в летописях и других письменных памятниках, как правило, фигурируют княжеские имена, носимые в миру, хотя, казалось бы, христианские имена князей в христианизируемой стране должны были звучать чаще, чем те, что достались от языческих времен. Но мы наблюдаем обратное.

¹⁴⁴ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980, с. 88–90.

Известно также, что при крещении того или иного князя нарекали именем какого-нибудь святого, который становился покровителем и патроном нареченного. В честь этих святых князья создавали патрональные храмы и монастыри. Совершенно очевидно, что имя святого придавало имени князя определенный оттенок священности, чем, вероятно, и объясняется некоторая сдержанность его употребления в быту. Если это так, то здесь звучат, правда весьма приглушенно, мотивы древних представлений, связанных с табу на имена собственные. У первобытных народов имя считалось важной и неотъемлемой частью того, кто носил его. Существовало убеждение, что дурное обращение с именем может нанести вред человеку. Поэтому прилагалось «много усилий, чтобы скрыть свои подлинные имена и тем самым не дать в руки злоумышленников оружие против себя». Вот почему, например, «у племен Центральной Австралии каждый мужчина, женщина кроме имени, употребляемого в обиходе, имеет тайное или священное имя, которое присваивается ему старейшинами сразу же или вскоре после рождения. Оно известно только членам группы, имеющим полное посвящение. Упоминается это тайное имя лишь в наиболее торжественных случаях». Причина секрета следующая: «Туземцы не сомневаются, что, узнав их тайные имена, иноплеменник получит благоприятную возможность нанести им вред путем магии». Аналогичные примеры находим в древности. Так, «у каждого египтянина было два имени: истинное и доброе, или, иначе, большое и малое. Доброе, или малое, имя было известно всем, истинное же, или большое, имя египтяне держали в глубокой тайне»¹⁴⁵.

Нельзя, конечно, отождествлять практику двойных княжеских имен в Древней Руси с упомянутыми архаическими обычаями. Вместе с тем нет оснований полностью отрицать пусть и отдаленную, по все же генетическую связь между ними, особенно если учесть широкую распространенность у древних народов запрета на имена правителей, каковыми и являлись князья со времен, предшествующих Киевской Руси.

Большую озабоченность вызывала у служителей церкви закоренелая привычка древнерусских людей произносить клятвы. «Рота» (клятва) — принадлежность языческого общественного быта. Она осуждалась «христороубцами» как тяжкий грех. И вот в этот грех постоянно впадали русские князья. Княжеские клятвы — заурядное явление в политической жизни Руси XI–XII веков. Непременным их условием было целование креста. Летописи сохранили яркие сцены княжеских крестных целований. В 1097 году князья Изяслав, Владимир, Давыд Игоревич, Василько, Давыд Святославич и Олег, утомленные взаимной враждой, «собрались в Любече для установления мира и говорили друг другу: «Зачем губим Русскую землю, сами на себя ссоры навлекая? А половцы землю нашу расхищают и радуются, что нас раздирают междуусобные войны. Да с этих пор объединимся чистосердечно и будем охранять Русскую землю, и пусть каждый правит в отчине своей...» И на том целовали крест: «Если теперь кто на кого покусится, против того будем мы и крест честной». И сказали все: «Да будет против того крест честной и вся земля Русская». И, попросившись, пошли восвояси» (ПВЛ, ч. 1, с. 372). Но едва князья разошлись по домам, как среди них снова вспыхнула «котора» (вражда). Завязалась кровавая драма, закончившаяся ослеплением Василька, кстати ни в чем не повинного.

Несколько раньше Изяслав, Святослав и Всеволод Ярославичи, воевавшие с князем полоцким Всеславом, целовали крест на том, что не причинят ему зла, и предложили встретиться для переговоров. «Он же, положившись на их крестоцелование, переехал к ним в ладье через Днепр. Когда же Изяслав, идя впереди, ввел его к себе в шатер, тут схватили Всеслава... нарушив крестоцелование. Изяслав же, приведя Всеслава в Киев, посадил его в темницу вместе с двумя его сыновьями». Но вскоре народ изгнал Изяслава из Киева и на княжеский стол посадил Всеслава, освободив его Из «поруба» — земляной тюрьмы.

Привлекает внимание определенная фетишизация креста в летописном повествовании: выйдя из темницы, Всеслав, вздохнув, сказал, обратившись к кресту: «О крест честной! Так

¹⁴⁵ Фрэнгер Дж. Золотая ветвь, с. 278.

как верил я в тебя, ты и избавил меня от этой ямы».

Князь уверовал в крест безотносительно к тому, что он символизирует. Известно, что Всеслав слыл на Руси как чародей и оборотень, родившийся «от волхованья», то есть при помощи колдовства. По совету волхвов мать князя наложила сыну на голову волшебную повязку, которую тот носил всю жизнь и потому, согласно летописи, был «немилостив на кровопролитие». Волшебные повязки («наузы») стали предметом гневных нападков церковников, а те, кто пользовался ими, всячески осуждались как угодники бесам. Образ Всеслава — образ древнерусского князя, во многом еще верного языческим традициям. Естественно, что крест он воспринимал по-язычески.

Мало отличался от него и летописец, воспевающий крест как нечто чудодейственное: «Велика сила креста: крестом бывают: побеждаемы силы бесовские, крест князьям в битвах помогает, на брани, крестом ограждаемы, верующие люди побеждают врагов-супостатов, крест же быстро избавляет от напастей тех, кто взывает к нему с верою. Ничего не боятся бесы, только креста» (ПВЛ, ч. 1, с. 316).

Крестоцелование, которое по сути своей явилось языческой клятвой, под натиском житейских интересов постоянно нарушалось. Случалось и такое, что церковные иерархи, стремясь предотвратить кровопролитие и раздоры, «снимали крестное целование» с того или иного князя и брали грех клятвopреступления на себя.

Княжеские распри обычно завершались битвами. Враждующие князья нередко говорили друг другу: «Бог нас рассудит». В конечном счете побеждал, по их убеждению, тот, на чьей стороне был бог, а следовательно, и правда. Все это живо напоминает языческое «поле» — поединок, посредством которого разрешались взаимные споры. «Поле» в виде судебного поединка продержалось на Руси долго и признавалось законодательством московских государей.

Взгляд на вооруженное соперничество как на средство достижения «божьей правды» не был достоянием лишь княжеского сознания. Его разделяло общество в целом. И тут мы находим ключ к разгадке происшествий, которые могут показаться поначалу странными и не вполне понятными. В княжеских междоусобиях активное участие принимали народные массы, соединявшиеся в волостные ополчения, именуемые в летописях «воями». Часто противоборство князей являлось главным образом выражением вражды и противоречий между различными древнерусскими землями-волостями. Но имели место и случаи столкновения преимущественно княжеских интересов. В таких случаях городские общины спокойно взирали на драки княжеские, словно сторонние зрители, ожидая, чем кончится очередная схватка разъяренных Рюриковичей. И если один князь сгонял другого со стола, то община принимала его в качестве нового правителя. Нельзя, однако, усматривать в подобных фактах слабость городских общин, отстраненность народа от распоряжения княжескими столами, как это делают многие современные историки. Причина «пассивности» народа в таких ситуациях заключена не в мнимом политическом его бесправии, а в традиционных представлениях, согласно которым победителем становился тот, кому сопутствовало благоволение богов, а побежденным — лишенный этого благоволения. Поэтому в князе-победителе люди Древней Руси видели как бы богом данного правителя. Отсюда известная «отрешенность» масс от межкняжеской борьбы, наблюдаемая в отдельных, правда немногочисленных, случаях на Руси XI–XII столетий.

Дж. Фрэйзер приводит немало данных, подтверждающих мысль о том, что насильственная смерть правителя расценивалась у древних народов как результат его прегрешений и, следовательно, как заслуженная участь. Славяне не являли здесь исключение. Когда однажды плененные славянами некие Гунн и Ярмерик убили их князя и княгиню, а затем пустились в бегство, «язычники кричали им вдогонку, чтобы они возвратились и прайили вместо убитого князя. Такое предложение вполне соответствовало представлениям древних славян о престолонаследии. Однако беглецы не вняли посулам преследователей, сочтя их простой приманкой, и продолжали бегство до тех пор, пока

Язычники не смолкли вдали»¹⁴⁶.

В способах ведения войны, несомненно, сказывается мировоззрение воюющих. Как установлено наукой, война язычниками «велась не только против воинов, она велась против всего народа — мужчин, женщин, детей, рабов; ее вели не только с людьми, ее вели также с полями и жатвой. Выжигали засеянные поля, вырубали деревья; жатва врага почти всегда посвящалась подземным богам и вследствие этого сжигалась. Истреблялись стада, уничтожались даже посевы, которые могли принести плод в следующем году»¹⁴⁷.

Военная история Древней Руси изобилует такими примерами. Владимир Мономах, князь, по мнению современников, богобоязненный и христоролюбивый, похвалялся тем, что вместе с черниговцами и половцами захватил Минск, разорил его дотла, не оставив в городе ни, раба, ни скотины. Образ действий Мономаха едва ли отвечал христианским заповедям, но вполне соответствовал языческим нравам, которые были настолько живучи, что их рецидивы проявлялись столетия спустя. В 1468 году рать великого князя московского Ивана Васильевича «пустошила» черемисскую землю, посекая людей, коней и «всякую животину».

Уничтожение полей и посевов противника — заурядные явления в Киевской Руси. В летописях часто говорится о сожжении враждующими князьями хлебных полей, сел противника, всего того, что называлось тогда «жизнью». Религиозный (языческий) подтекст уничтожения «жита» проясняется на фоне одного чрезвычайно интересного места из «Слова о полку Игореве». Повествуя о княжеских раздорах конца XI века, автор «Слова» замечает: «Тогда при Олеге Гориславиче... погибала жизнь Дажбожьего внука, в крамолах княжеских век человеческий сокращался. Тогда же по Русской земле редко пахари покрикивали, но часто вороны граяли, трупы себе деля, а галки свою, речь говорили, лететь собираясь на поживу» (Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв., с. 245). Певец «Слова», как видим, связывал «жизнь Дажбожьего внука» (божество плодородия) с трудом пахарей, придавая, следовательно, полям, на которых произрастало жито, сакральный смысл. Обожествление земледельцами полей и нив, ассоциируемых с «жизнью», восходит к глубокой древности, ко временам энеолита, то есть к эпохе перехода от каменных орудий труда к металлическим. Обычай разорения древнерусскими князьями полей и сел, принадлежащих врагам, свидетельствует о существовании сходных верований и на Руси XII столетия. О том, же говорят и языческие моления, совершавшиеся древнерусскими людьми у овинов. Последнее обстоятельство объясняет, почему наряду с нивами сжигались и села. Сожжение сел означало уничтожение священных мест, где приносились жертвы и звучали молитвы языческим богам, дарующим «обилье» — урожай. Заметим, кстати, что в древнерусском языке под словом «село» нередко понимали незаселенный клочок земли с посевами и хозяйственными строениями. Предание огню таких сел было равносильно испепелению нив, или, как тогда выражались, «жита», «жизни».

Языческие нравы князей проявлялись и в вопросе р постах, волновавших древнерусское общество. Попытки церковных иерархов наложить запрет на употребление мясной пищи в «господские праздники» (рождество, крещение), если они приходились на постные дни (среду и пятницу), были ими решительно отвергнуты, а упорствующие в своих поучениях пастыри низложены с кафедр. Летописец под 1168 годом сообщает о том, что черниговский епископ Антоний возбранял князю Святославу Ольговичу и его боярам есть мясо в «господские праздники», но те «не внимаху ему о сем». Тогда Антоний с еще большей настойчивостью стал поучать их. Святослав же, не стерпев «досады от епископа своего, и изгна его из града своего Чернигова и от всего княжения своего». Точно так же разделался с епископом Леоном князь Андрей Боголюбский. Понять князей нетрудно. Рождество и крещение совпадали по времени с языческими святками, длившимися с 25

¹⁴⁶ Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 313.

¹⁴⁷ Фюстель де Куланж, Гражданская община древнего мира, с. 228.

декабря по 6 января. Все эти дни горел священный огонь, совершались магические обряды. Празднества сопровождались многолюдными пирами, непременным условием которых являлось ритуальное употребление мяса жертвенных животных. В этих застольях самое активное участие принимали князья и бояре, часто выступая в качестве устроителей языческих пиршеств.

Наиболее разумные церковные деятели, понимая всю бесперспективность борьбы за соблюдение постов в «господские» и другие божественные праздники, заняли пассивную, хотя и предпочтительную по отношению к канонической, позицию. Новгородский архиепископ Нифонт на вопрос священника Кирика относительно употребления мяса и молока в «праздник господский или святая богородицы или святого Иоана», дал такой уклончивый ответ: «Да аще ядят, добро, аще ли не ядят, а лучше» (*Смирнов С. И. Материалы...*, с. 13).

Итак, древнерусская знать в лице князей и их окружения оставалась на протяжении XI–XII веков во многом язычествующей.

Не в меньшей, а быть может, в большей мере сохраняли языческие наклонности знатные женщины. С точки зрения ревностных приверженцев христианства, именно женщины в первую очередь «творили норовы поганские». Рассуждая по поводу волхвованья как внушения бесовского, автор «Повести временных лет» в полной уверенности заявляет: «Особливо же через женщин бесовские волхования бывают, ибо искони бес женщину прельстил, она же — мужчину».

Сразу после крещения киевлян Владимир стал брать у «нарочитой чади» (знати) детей «на ученье книжное». Матери этих деток, по рассказу летописца, плакали о них, как о мертвых, ибо не утвердились еще в новой вере, оставаясь в плену язычества. Такой мировоззренческий тонус видим у знатных русских женщин на заре истории отечественного православия. К исходу древнерусского периода, в начале XIII века, ситуация несколько изменилась, но не настолько, чтобы говорить о принципиальных переменах, подтверждением чего служат памятники прикладного искусства.

В момент нашествия Батя на Руси было зарыто в землю множество княжеских и боярских, кладов, содержащих золотые и серебряные женские украшения. Тут и диадемы, и колты, и монисты, и браслеты, испещренные языческой символикой: птицы-сирены (русалки-«вилы»), древо жизни, идеограммы воды и солнца, плодоносящий хмель, грифоны и т. п. Эта языческая символика к началу XIII века начинает вытесняться христианскими изображениями: Иисус Христос, различные святые. Академик Б. А. Рыбаков, тщательно исследовавший русское прикладное искусство X–XIII веков, пишет: «Замена языческих изображений христианскими свидетельствует, что архаичной языческой символике все время придавалось священное значение, что она сохраняла свой сакральный смысл до тех пор, пока ее не заменила символика христианская». И вот здесь обнаруживается любопытная вещь: «Из этого общего процесса смены символики есть одно интереснейшее исключение: символы менялись на всем уборе, кроме широких, двустворчатых браслетов. На этих браслетах-обручах никогда не встречается ни одного христианского изображения, они везде неизменно оставались языческими. Такая стойкость языческой символики находит свое объяснение в назначении самих браслетов: они скрепляли у запястья длинные рукава женских рубаш; во время танца женщина должна была снять браслеты и распустить рукава. Сказка о волшебном танце Царевны-Лягушки, после которого появилась вода и расцвели сады, — опозитивированное описание русальских плясок древнерусских женщин в одежде с распущенными рукавами, которыми они размахивали, подражая крыльям русалок»¹⁴⁸.

Женские ритуальные пляски (русалии) — привычное явление древнерусской действительности, вызывавшее у церковных учителей раздражение и злобу. В поучениях против язычества о танцующей женщине говорится в весьма неприязненных выражениях:

¹⁴⁸ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1, с. 27.

«Пляшущая бо жена невеста сотонина нарицается и любовница дьявола, супруга бесова».

Ношение русскими княгинями ритуальных украшений (браслетов с архаической символикой) — верный знак их участия в языческих русалиях. Можно предположить, что именно представительницы знати первыми заводили русальские пляски, как того требовал древний обычай, согласно которому на старших по рангу лежала обязанность начинать все священнодействия, вплоть до ритуального зачина хозяйственных дел. Вспоминается одно красочное описание, дошедшее до нас из XVI века. В 1545 году великий князь московский Иван ездил в Коломну, где «была у него потеха: пашню пахал вешнюю и з бояры и сеял гречиху. И иныя потехи: на ходулах ходил и в саван наряжался». Б. А. Рыбаков дал верный комментарий этому известию: «Здесь все связано в единый аграрно-магический комплекс: увеличение человеческого роста ходулями было связано с магическим представлением о высоте будущих колосьев, а саван — с культом предков, лежащих в земле и помогающих плодородию земли»¹⁴⁹. Правда, для летописца занятия Ивана в Коломне — не больше чем «потеха». Но в прошлом подобные действия имели, несомненно, важное ритуальное значение.

Если древнерусская знать была так опутана языческими верованиями и обычаями, то это тем более присуще народным массам. В 1024 году в Суздальской земле разразился голод, которому предшествовало несколько неурожайных лет. Людьюми овладело отчаяние. И вот тут появились два волхва. Они говорили, что «гобино» (урожай) задерживают местные старейшины — «старая чадь». Началось избиение «старой чади». Эти события можно понять лишь с точки зрения языческих представлений.

У древних народов общественные лидеры пользовались репутацией магов, укреплявшей их авторитет и власть, способствующей даже возникновению культа правителей. Магия, разумеется, приносила общине либо добро, либо зло. Вожди, наделяемые сверхъестественными способностями, обязаны были посредством магии обеспечить благосостояние общества. А поскольку оно зависело от урожая, то правители нередко выступали в роли «вызывателей, делателей дождя». Это ремесло таило смертельную опасность, готовую в любой момент обрушиться на голову незадачливых магов. «Положение занимающегося общественной магией, — писал Дж. Фрэнгер, — действительно очень непрочное: народ твердо уверен, что в его власти вызвать дождь, заставить засиять солнце, созреть плоды. Поэтому естественно, что засуху и недостаток съестных припасов также приписывают его преступной небрежности или злонамеренному упрямству. Он несет за это должное наказание»¹⁵⁰. В жизни подчас бывало, что во время засухи люди, доведенные до крайней степени отчаяния, убивали своих правителей, убежденные в том, что они задерживают дождь. Подобные обычаи имели широкое распространение в древности. Их можно наблюдать, по словам Дж. Фрэнгера, у всех арийцев от Индии до Ирландии. В ряду привлеченных этнографических сведений следует рассматривать и события 1024 года в Суздальской земле, где во время недорода, породившего голод, представители языческого культа волхвы, одобряемые народом, убивали вождей-старейшин, утверждая, что те не дают пролиться дождю, задерживая урожай.

Нечто похожее произошло в Ростовской земле полустолетием спустя. «Однажды во время недорода в Ростовской области, — повествует летописец, — явились два волхва из Ярославля, говоря, что «мы знаем, кто обилье держит». И пошли они по берегу Волги и, куда ни придут в погост, тут и называли лучших женщин, говоря, что эта жито, держит, а эта — мед, а эта — рыбу, а эта — меха. И стали приводить к ним сестер своих, матерей и жен своих. Волхвы же, в навожденьи, взрезая тем заплечья, вынимали оттуда либо жито, либо рыбу, и таким способом убивали многих женщин, и имущество их забирали себе. И пришли

¹⁴⁹ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1, с. 28.

¹⁵⁰ Фрэнгер Дж. Золотая ветвь, с. 103.

они на Белоозере, и было с ними 300 человек». В тот момент на Белоозере оказался киевский боярин Ян Вышатич, прибывший сюда по поручению князя Святослава Ярославича за сбором дани. Расспросив о волхвах, Ян узнал, что они — люди, подвластные Святославу. «Выдайте волхвов этих сюда, потому что смерды они мои и моего князя», — заявил Ян тем, кто сопровождал волхвов. Но они «сего не послушаша». Тогда боярин со своими дружинниками решил сам схватить кудесников-волхвов. Однако это ему не удалось. Раздосадованный неудачей, Ян пригрозил белозерцам: «Если не захватите волхвов этих, не уйду от вас хоть целый год». И белозерцы привели кудесников к Яну. «Чего ради погубили столько людей?» — приступил к ним с допросом Ян Вышатич. Волхвы объяснили, почему они убивали «лучших жен». Летописец красочно воспроизвел религиозный диспут, возникший между Яном и волхвами. Затем боярин, досыта поиздевавшись над беззащитными кудесниками, приказал родственникам убитых женщин: «Мстите за своих». Волхвы были убиты (ПВЛ, ч. 1, с. 317–319).

Летописный рассказ о волхвах, истреблявших «лучших жен» в Ростовской земле, содержит фантастические подробности, что вызывает значительные трудности при его истолковании. Но внимательный анализ источников позволяет прийти к подлинной сути событий. Прежде всего необходимо иметь в виду одно существенное обстоятельство: описанные летописцем происшествия происходили в славяно-финской этнической среде. Обращаясь непосредственно к летописному тексту, к его изучению, убеждаемся, что в нем смешаны два различных порядка верований и ритуальных действий, что и придало ему фантастичность. Первый из них отразился в приемах извлечения из «лучших жен» припасов. Волхвы, как мы знаем, разрезая у женщин заплечье, вынимали оттуда жито и рыбу. Обряды мордвы, которые наблюдал в 60-х годах XIX века выдающийся этнограф и писатель П. И. Мельников-Печерский, дают ключ к разгадке летописного повествования.

Когда наступало время общественных жертвоприношений языческим богам мордвы, специальные сборщики ходили по дворам и собирали всякую снедь, но непременно брали ее у женщин, которые заранее готовили особые мешочки с мукой, медом, яйцами и прочими продуктами. Обнаженные по пояс женщины, перебросив эти мешочки через плечи, стояли спиной к двери в ожидании сборщиков. Последние, войдя в помещение и помолвившись богам, отрезали мешочки, укалывая при этом женщину пятикратно в плечо и спину священным ножом, а затем удалялись, направляясь в другой двор¹⁵¹. На фоне этих мордовских обычаев проясняется баснословный рассказ летописца о «лучших женах», начиненных якобы житом, рыбой и медом. Баснословность его — результат совмещения в летописном повествовании двух разных ритуалов, бытовавших в Ростовской земле и знакомых автору «Повести временных лет» понаслышке. Один из них нам теперь известен. Это — ритуал сбора припасов для общественных жертвоприношений и празднеств. Другой указывает на практику ритуальных убийств женщин, подозреваемых в пагубном влиянии на урожай.

Два волхва из Ярославля появились во время недорода. Они выступили как провидцы, знающие то, что недоступно знать другим. «Мы знаем, кто обилье держит», — говорили волхвы. Под «обильем» здесь надо понимать хлеб, урожай. Дар ясновидения волхвов выразился в их способности найти между «лучшими женщинами» тех, кто «обилье держит», насылая голод на людей. Именно этих «избранниц» они обрекли на смерть.

Колдовская суть деяний «лучших жен» подчеркивается тем, что пресечение зла, творимого ими, возможно только в результате их истребления («если истребим их, будет изобилие»). Народ верил волхвам, когда они называли виновниц бедствия. С доверчивостью к ним относились и родичи «лучших жен», лично приводившие своих жен, сестер и матерей на заклятие к волхвам.

«Повесть временных лет», как видим, запечатлела помимо прочего картину расправы

¹⁵¹ См.: Мельников-Печерский П. И. Полн. собр. соч., т. 7. СПб., 1909, с. 439–440.

волхвов (служителей языческого культа) с подозреваемыми в колдовстве женщинами, вызвавшими вредоносными чарами своими «скудость в Ростовской области». При этом имущество убитых «жен» волхвы, по свидетельству летописца, брали себе. По убеждению язычников, в предметах, принадлежащих человеку, была заключена частица самого владельца, его жизненная сила. Поэтому волхвы, думая, что на вещах умерщвленных ими женщин лежала печать действия злых сил, ведовства, уносили их с собой, возможно, с целью очищения.

Вера в существование колдуний, вредящих людям, имела широкое распространение в Древней Руси, о чем сообщают как иностранные, так и отечественные источники. Арабский путешественник Абу Хамид ал-Гарнати, посетивший Восточную Европу в середине XII столетия, побывал в Верхнем Поволжье и рассказал об одном из живущих там племен следующее: «У них каждые десять лет становится много колдовства, а вредят им их женщины из старух колдуний. Тогда они хватают всех старух в своей стране, связывают им руки и ноги и бросают в реку: ту старуху, которая тонет, оставляют и знают, что она не колдунья, а которая остается поверх воды — сжигают на огне».

В XIII веке, согласно свидетельству епископа Серапиона Владимирского, русские люди, отдавая дань языческим верованиям, бросали в воду женщин, обвиненных в колдовстве во вред урожаю. Практиковалось и сожжение тех, кто благодаря магии мог «владети обильем или скудостью, подавати или дождь или теплоту». Вера в колдуний долго держалась в народе. Известно, например, что в 1411 году «псковичи сожгоша 12 жонке вещей». Жестокий пожар в Москве 1547 года народная молва связывала с «волхованием» бабки царя Ивана княгини Анны Глинской, которая «вымала сердца человеческие да клала в воду да тою водою ездячи по Москве да кропила». Еще в XIX веке бывали случаи топления «ведьм» во время засухи. А летом 1885 года крестьяне деревни Пересадовки Херсонской губернии схватили «трех баб», которых они считали колдуньями, задерживающими дождь и производящими засуху. Их насильно купали в реке, угрожали и умоляли. Любопытно то, что эти женщины сами поддерживали в крестьянах уверенность в том, будто они действительно колдуньи. Судьба «колдуний» была бы плачевной, не назови они озлобленным крестьянам место, где «спрятали дождь». Староста с понятиями вошел в избу одной из «колдуний» и там по ее указанию нашел в печной трубе замазанными два напильника и один замок. Волнение улеглось, но дождь все-таки не пролился.

Языческое мировоззрение населения северо-восточной Руси отразилось не только в повествовании о расправе волхвов из Ярославля с «лучшими женами», но и в представлениях о сотворении человека, развиваемых кудесниками перед Яном Вышатичем. Когда Ян, затеяв спор с волхвами, спросил, как, по их мнению, был сотворен человек, те ответили ему: «Бог мылся в бане, распотелся, отерся ветошкой и бросил ее с неба на землю. И заспорил сатана с богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а бог душу в него вложил. Потому-то, когда умирает человек, в землю идет его тело, а душа к богу» (ПВЛ, ч. 1, с. 318). Эти идеи волхвов созвучны мордовской мифологии. Согласно поверьям мордвы, Шайтан (злой дух) вздумал сотворить человека... Создав тело человеческое из глины, песка и земли, он не сумел привести свое творение в благообразный вид, а ему очень хотелось, чтобы человек имел образ и подобие божье. Шайтан послал на небо птичку-мышь за полотенцем, которым Чам-Пас (верховный бог) обтирался после мытья в бане. Птичка-мышь взлетела на небеса, свила гнездо в конце полотенца Чам-Паса, развела мышат, и от их тяжести полотенец упало на землю. Шайтан подхватил полотенец, обтер им свое творение, и оно тотчас приобрело образ и подобие божье. Затем Шайтан принялся оживлять человека, но никак не мог вложить в него живую душу. И лишь Чам-Пас дал душу человеку. Потом Чам-Пас и Шайтан долго спорили, как им поделить человека. Наконец условились так: нетленная душа человека есть достояние Чам-Паса, а брренное тело — Шайтана. «Оттого, — заключает мордовский миф, — когда человек умирает, душа с образом и подобием божьим идет в небеса к Чам-Пасу, а тело, лишаясь души, теряет и

подобие божье, гниет, разваливается и идет в землю на добычу Шайтану»¹⁵².

Легко заметить, как много общего в летописном и мордовском мифах: в летописи бес, а в поверье мордвы Шайтан творят тело человека с помощью божьего полотенца, бог вкладывает в человеческое тело душу, по смерти человека душа, отрываясь от плоти, возносится на небеса к богу, а тело, распадаясь, превращается в прах. Данное сходство — бесспорное свидетельство языческой сути рассказа волхвов о сотворении человека. Воспроизводя его и опровергая, летописец тем самым указал на большую значимость для православной церкви борьбы с такого рода языческими «учениями». А это, в свою очередь, означает, что подобные взгляды имели широкое хождение в древнерусском обществе.

Достоинно внимания то обстоятельство, что Ян, защищая христианство перед волхвами, вел себя совсем не так, как подобает христианину. Он потребовал осуществления кровной мести над ними со стороны родственников убитых женщин, утверждая, стало быть, языческие нормы поведения. Накануне мщения боярин приказал вырвать бороды у волхвов, продемонстрировав свою склонность к языческим суевериям. Ведь, по понятиям язычников, волосы вождей и жрецов, в частности бороды, являлись обиталищем бога и, следовательно, средоточием сверхъестественных сил и способностей. Достаточно было выщипать бороду, чтобы лишить жреца (волхва) связи с божеством и таким образом обессилить¹⁵³.

Примерно в то же время, когда два волхва из Ярославля пытались посредством человеческих жертвоприношений прекратить бедствия, обрушившиеся на Ростовскую землю, в Новгороде произошли народные волнения, вызванные, как и на северо-востоке Руси, «скудостью», или неурожаем. В роли народного лидера выступил волхв, который речами своими увлек массу людей, ждавших избавления от напасти. Ораторствуя на вечевых собраниях, он «хулил» веру христианскую, призывая новгородцев вернуться к язычеству и восстановить благополучие местной общины. Языческий обычай в такой ситуации требовал, как мы уже убедились, человеческой жертвы. Выбор пал на епископа Федора, как на правителя, олицетворявшего к тому же христианскую веру, от коей народ без колебаний отвернулся. Новгородцы намеревались «погубить» (принести в жертву) владыку. И они, конечно, «погубили» бы его, не прояви князь Глеб изобретательность и решимость. На глазах у новгородцев князь рассек топором волхва, только что обещавшего сотворить великие чудеса и заявлявшего, будто все знает наперед. Это произвело сильное психологическое воздействие на массы, убедив новгородцев в несостоятельности волхва, оказавшегося не провидцем и доверенным языческих богов, а обманщиком и шарлатаном. Убийство Глебом незадачливого кудесника произвело на народ эффект человеческого жертвоприношения. И люди разошлись, но, разумеется, ненадолго, поскольку убийство волхва не устраняло главную причину волнений, состоящую в недостатке жизненных припасов. Князь, убив волхва, на которого, как стало ясно, народ уповал зря, еще более усилил меру епископской и своей ответственности за несчастья, переживаемые новгородцами. Но за неспособность обеспечить благоденствие новгородской общины надо было платить. И вскоре епископ Федор умер, причем несколько странной смертью, допускающей возможность причастности к ней новгородцев. Князь же Глеб, гонимый страхом, бежал из города и погиб где-то за «Волоком». Бегство Глеба из Новгорода, равносильное изгнанию, — показатель чрезвычайности обстановки, вынудившей правителя ради собственной безопасности покинуть княжеский стол. Его жизни, несомненно, угрожала опасность, исходившая от новгородцев, обвинявших своего князя в несчастье (недороде плодов земных).

Об ответственности правителей за урожай можно судить по историческим материалам, относящимся к Скандинавским странам, которые находились приблизительно на том же

¹⁵² См.: Мельников-Печерский П. И. Полн. собр. соч., т. 7. с. 439–440.

¹⁵³ См.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 264.

уровне социального развития, что Древняя Русь. Так, в «Саге об Инглингах» упоминается конунг Ньерд из Ноатуна, в чье правление «царил мир и был урожай во всем, и шведы стали верить, что Ньерд дарует людям урожайные годы и богатство». О Хальвдане Черном сага повествует: «Ни при одном конунге не было таких урожайных годов, как при конунге Хальвдане. Люди так любили его, что, когда стало известно, что он умер и тело его привезли в Хрингарики, где его собирались похоронить, туда приехали из Раумарики, Вестфольда и Хейдмерка и просили, чтобы им дали похоронить тело в своем фюльке. Они считали, что это обеспечило бы им урожайные годы. Помирились на том, что тело было разделено на четыре части и голову погребли в кургане у Камня в Хрингарики, а другие части каждый увез к себе, и они были погребены в курганах, которые все называются курганами Хальвдана».

Если в урожайные годы конунги пользовались любовью и почитанием соплеменников, то в неурожайные — наоборот. «Сага об Инглингах» рассказывает о конунге Домальди, который «наследовал отцу своему Висбуру и правил страной. В его дни в Швеции были неурожай и голод. Шведы совершали большие жертвоприношения в Уппсале. В первую осень они приносили в жертву быков. Но голод не уменьшился. На вторую осень они стали приносить человеческие жертвы. Но голод был все такой же, если не хуже. На третью осень много шведов собралось в Уппсалу, где должно было происходить жертвоприношение. Вожди их стали совещаться и порешили, что в неурожае виноват Домальди и что надо принести его в жертву — напасть на него и убить и обгадить алтарь его кровью. Это и было сделано». Та же участь постигла и Олава Лесоруба, в чье правление «случился неурожай и начался голод. Люди сочли, что виноват в этом конунг, ибо шведы обычно считают, что конунг — причина как урожая, так и неурожая. Олав конунг пренебрегал жертвоприношениями. Это не нравилось шведам, и они считали, что отсюда и неурожай. Они собрали войска, отправились в поход против Олава конунга, окружили его дом и сожгли его в доме, отдавая его Одину и принося его в жертву за урожай»¹⁵⁴.

Жертвенное умерщвление правителей, обвиняемых в неурожаях, голоде или недостатке съестных припасов, практиковалось у многих (если не у всех) народов мира. Бывало, что властителей не убивали, а, лишив трона, изгоняли с великим бесчестьем и срамом.

Вера в сверхъестественные свойства правителей длительное время сохранялась у народов Западной Европы, Когда, например, «король Дании Вальдемар I совершал путешествие по Германии, матери приносили ему своих детей, а землепашцы — семена, чтобы он к ним прикоснулся; считалось, что от королевского прикосновения дети будут лучше расти. По тем же причинам земледельцы просили короля бросать семена в землю. У древних ирландцев бытовало верование, что, если король соблюдает обычаи предков, погода будет мягкой, урожай — обильным, скот — плодовитым, воды — изобилуют рыбой, а фруктовые деревья — сгибаться под тяжестью плодов. Среди благотворных последствий правления справедливого короля канон, приписываемый святому Патрику, перечисляет «хорошую погоду, спокойное море, обильные урожаи и отягощенные плодами деревья». Напротив, голод, бесплодие, порча плодов и неурожай рассматривались как неопровержимое доказательство того, что правящий монарх плох»¹⁵⁵.

В свете приведенных сравнительно-исторических данных приобретают полную ясность события в Новгороде, завершившиеся изгнанием князя Глеба — правителя, не справившегося со своими обязанностями хранителя благополучия общины и навлекшего «скудость» на землю Новгородскую. Характер этих событий, образ действия новгородцев обуславливались языческим складом мышления жителей города.

Прошло полтора столетия, но в сознании новгородцев мало что переменялось. В 1227 году во время очередной «скудости», живо напоминающей описанные выше катаклизмы

¹⁵⁴ Стурлусон Снорри. Круг земной. М., 1980, с. 15, 18, 34, 42.

¹⁵⁵ Фрэнгер Дж. Золотая ветвь, с. 106–107.

голодных лет XI столетия, среди новгородцев появились волхвы. В ход ими были пущены «многие волхования, и потворы, и знаменья», то есть волшебство и чародейство, призванные остановить беду, переживаемую Новгородом. Ведуны-волхвы многих «прельстили». Но положение не улучшалось. Люди, разуверившись в «потворниках», отшатнулись от них. Волхвов схватили и сожгли «на Ярославли дворе», несмотря на заступничество некоторых княжеских дружинников. Так новгородцы принесли ведунов в жертву ради урожая. Однако и после этого дела не поправились. Тогда гнев народа обернулся против епископа Арсения.

В злосчастную для Арсения осень 1228 года шли нескончаемые дожди, и нельзя было «ни сена добыти, ни нив делати». Перспектива опять вырисовывалась мрачная, голодная. И тогда зашумела «простая чадь», собравшись на вече «на Ярославли дворе». Вину за беспросветные дожди, препятствовавшие севу озимых и уборке сена, «простая чадь» возложила на архиепископа Арсения, который «выпроводил Антония владыку на Хутино, а сам сел, дав мзду князю». Возбужденные толпы народа пришли на владычный двор и Арсения, «акы злодея пыхающе за ворот, выгнаша». Архиепископа чуть было не убили. Но ему повезло: он сумел укрыться в новгородской Софии и отворотить от себя, казалось, уже неизбежную смерть.

Действия народа в описываемых событиях имели достаточно определенную языческую направленность. В древних обществах на руководителях лежала обязанность не только вызывать дождь, живительный для посевов, но и прекращать его, когда избыток влаги губил урожай. Неверно, разумеется, было бы говорить, что архиепископ, в частности Арсений, пользовался у новгородцев репутацией мага, управляющего погодой. Утверждать подобное — значит чересчур архаизировать идеологию и быт новгородской общины. В эпизоде изгнания Арсения языческие обычаи хотя и отразились, но в модифицированной, смягченной форме. В глазах народа архиепископ Арсений, конечно, не колдун, разверзший хляби небесные, а плохой человек, неправдой получивший высшую духовную и правительственную должность, отчего в Новгородской земле установилась скверная погода, чреватая голодом. В этом и заключалась главная вина архиепископа Арсения, как ее понимала «простая чадь», в сознании которой язычество еще продолжало жить.

В 1230 году в Новгороде снова свирепствовал лютый голод. По словам летописца, «изби мраз обилье по волости нашей, и оттоле горе уставися велико... И разидеся град наш и волость наша, и полни быша чюжии гради и страны братье нашей и сестр, а останок почаша мерети». Мор был жестокий. В «скудельницу» (общую могилу), выкопанную по распоряжению архиепископа Спиридона, свезли более трех тысяч трупов. Виновниками бедствия новгородцы сочли своих правителей. Сперва они убили Семена Борисовича — приятеля посадника Внезда Водовика. Дом и села, принадлежавшие Семену, подверглись разграблению. Затем принялись грабить двор и села самого посадника Водовика, а также Бориса Негочевича — тысяцкого. Эти акции горожан означали падение власти посадника и тысяцкого, то есть снятие с должностей. Внезда Водовика и Бориса Негочевича. Поэтому Внезд и Борис бежали в Чернигов, спасаясь от расправы, грозившей им со стороны охваченного волнениями народа. Новгородцы же избрали посадником Степана Твердиславича, а тысяцким — Микиту Петриловича, причем имущество опального посадника и его доброхота Семена разделили по сотням — административно-территориальным районам. Раздел имущества Водовика и Семена населением Новгорода соответствовал архаическим порядкам, по которым, как уже неоднократно отмечалось, во время гибели урожая и голода правителей если не убивали, то изгоняли, а их имущество грабили.

Необходимо подчеркнуть, что грабежи, упоминаемые летописцем, нельзя понимать упрощенно, характеризуя их как незаконные акты насилия и хищения. Распределение имущества низвергнутых новгородцами правителей по сотням указывает на определенное отношение рядовых масс к богатству вообще и древнерусской знати в частности. Это процессы, типичные для переходных обществ (от доклассового строя к классовому), заключавшиеся в противодействии старой коллективной собственности новой,

развивающейся. Грабежи, о которых говорится в летописи, представляли собой своеобразное перераспределение богатств по принципу коллективизма, сопротивление общины личному обогащению, чему в немалой мере способствовало то обстоятельство, что богатства древнерусской знати, в том числе и новгородской, складывались преимущественно за счет публичных поступлений — всевозможных платежей за отправление общественно полезных функций. Становится понятным, почему люди Древней Руси смотрели на собственность князей и бояр как на отчасти преобразованную или временно оккупированную общинную собственность, подлежащую возврату в лоно общины. Вот почему устранение правителя от власти нередко сопровождалось отнятием у него богатств, добытых посредством этой власти. Инструментом такой «экспроприации» как раз и являлись «грабежи», описанные новгородским книжником. Часто они возникали стихийно, а порой — в организованном порядке, когда награбленное делили внутри общины поровну, как это случилось с имуществом, Водовика и Семена. Но суть их оставалась неизменной: она состояла в перераспределении богатств на коллективных началах.

Приведенные факты убеждают в том, что люди Древней Руси (и знатные и простые) обычно решали проблемы, выдвигаемые жизнью, с помощью языческих методов и средств, иногда, впрочем, закамуфлированных под христианские нормы и образцы. Это, безусловно, яркий показатель устойчивости язычества в общественном сознании Руси XI–XII столетий. К сказанному надо добавить, что некоторая часть древнерусского общества рассматриваемого времени была некрещеной, в чем и состояла одна из главных причин сохранения в Киевской Руси всей совокупности языческих верований, существовавших у восточных славян до принятия христианства.

По-старому на Руси поклонялись камням, рекам, колодцам, болотам, рощам и отдельным деревьям. Молились огню «под овином», принося «жертвы идольские». Согласно терминологии церковных проповедников, молящиеся огню суть «идолослужители».

Предметами почитания, как и прежде, были гром и молния, дождь и ветер, солнце и луна, месяц и звезда. Церковные наставники, обращаясь к пастве, настойчиво рекомендовали «уклоняться звездочетца», проклятию предавали тех, «кто целовал месяц», осуждали посмевавших сказать, что дождь идет. Во всем этом видны несомненные следы обожествления древнерусскими людьми явлений природы. К солнцу как к божееству обращается Ярославна, горевавшая «в Путивле на забрале»:

Светлое и тресветлое солнце!
Для всех ты тепло и прекрасно.
Зачем, господин, простерло ты горячие свои лучи
на воинов моего милого?
В поле безводном жаждою им луки согнуло,
горем им колчаны заткнуло?

Древнерусский человек по-прежнему обожествлял зверей и птиц, в частности коня, медведя, вепря, ворона, дятла, синицу, утку и др. Отправляясь в путь, он гадал по голосу птиц и тому, с какой стороны (правой или левой) пела птица.

В церковных поучениях, адресованных древнерусскому обществу, звучал призыв, из которого явственно вырисовывается целый комплекс языческих верований, только что нами упомянутый: «Не нарицайте себе бога на земли, ни в реках, ни в студенцах [родниках], ни в птицах, ни в воздухе, ни в солнци, ни в луне, ни в камении» (*Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II, с. 69*).

Не утратил своего значения и культ предков. Для усопших топили бани, развешивали в них простыни и полотенца, оставляли караваи, мясо, молоко, яйца, масло, мед, пиво и «вся потребная», а пол посыпали пеплом. При этом устроители «мови» приговаривали, обращаясь к «навьем» (покойникам): «Мыйтися». О том, побывали ли в бане «навье», судили по следам, оставленным на пепле. И вот эти. «навье» (бесы, по наименованию церковных учителей)

«яко кури след свой показывают на пополе [пепле] и трутся чехлы [простынями] и убрусы [полотенцами]». И когда «топившие мовници» возвращались и обнаруживали на пепле следы, то говорили: «Приходили к нам навья мыться». А затем с чувством исполненного долга съедали оставленную снедь, вызывая омерзение у ревнителей христианства, по мнению которых такую пищу «недостойно ни псом ясти».

Не исчезла в Древней Руси и вера в домовых. На языке идеологов церкви домовый — «бес-хороможитель».

Продолжалось поклонение верховным богам, известным восточнославянскому миру. Большим почитанием пользовались Род и Рожаницы. Им «ставили» трапезы — «хлебы и сыры и мед». Совершались моления Перуну, Дажбогу, Велесу, Стрибогу, Хорсу, Симарглу, Мокоши. По словам некоторых древних авторов из воинствующего христианского лагеря, Перуну, Хорсу, Мокоши и прочим богам молились на Руси «по украинам» (на окраинах) и «отай», то есть тайно (*Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества...*, с. 25, 33). Здесь явно преувеличены успехи христианства, будто бы отгеснившего язычество на окраины и вынудившего язычников перейти на нелегальное, так сказать, положение. Не случайно другие церковные писатели рассказывают о поклонении языческим богам в Древней Руси без каких-либо указаний на его территориальную удаленность и таинственность.

Итак, если поставить вопрос, что в большей степени определяло мировоззрение древнерусского общества — язычество или христианство, то можно, не боясь преувеличений, сказать: язычество. Данный ответ обусловлен существованием на Руси XI–XII столетий оязыченного христианства, то есть «двоеверия», с одной стороны, и чистого язычества — с другой. Наличие последнего объясняется тем, что население Древней Руси не было сплошь охвачено крещением и какая-то часть его оставалась в язычестве, которое, впрочем, утратило свой прежний официальный характер, в результате чего массовые публичные моления верховным богам Роду, Перуну, Дажбогу, Велесу и прочим превратились в частные, ограниченные отдельным домом и семьей, свершаемые скрытно «под овином». Но тем не менее эти моления продолжались. И только позднее, на протяжении второй половины XIII, XIV и XV столетий, когда христианство окончательно утвердилось на Руси и все русские люди стали (во всяком случае, формально) христианами, язычество как самостоятельное вероисповедание отошло в прошлое. Сохранилось лишь являвшееся смесью христианства с язычеством «двоеверие», из которого впоследствии и выросло современное русское православие.

Заключение

Родившаяся в недрах античного мира христианская религия с самого начала несла на себе печать упадка. Это было особенное порождение мистицизма: изверившиеся в возможностях реального переустройства общества, не видевшие ясной перспективы в будущем, широкие слои античного общества создали для себя иллюзию утешения в виде веры в пришествие божественного помазанника, мессии — Христа, который призван спасти людей, возродить их к новой жизни. По-своему, с точки зрения развития религиозного сознания, христианство было известным шагом вперед. На смену патриархальным верованиям и примитивным языческим обрядам пришла гораздо более утонченная форма религиозного сознания, делавшая упор не на внешней, обрядовой стороне, а на глубинной, духовной связи человека с богом; Важным было и то, что христианство на место опосредованной через общину связи человека с божеством поставило прямую личную связь человека с богом, таким образом, на свой лад, подчеркнув происходившую переориентацию общественного развития с общинно-патриархальных рельсов на новую, более высокую ступень. Наконец, рожденная массовым, стихийным движением народа, христианская религия вобрала в себя многие несомненные ценности, выработанные античным языческим

обществом: некоторые, безусловно позитивные, нормы морали, отдельные элементы развитых философских систем, высокую литературную традицию. При этом, невзирая на всю индивидуализацию религиозного мышления и действия, христианство сохранило за собой испытанную веками общинную форму организации, что вполне соответствовало его первоначальному демократическому духу.

Однако довольно скоро, по мере того как в христианские общины все более и более вливались состоятельные слои населения, а под их воздействием преобразались идеология и организация этих общин, Христианство стало менять свой лик. Подчинившая себе все движение, христианская церковь вытравила из религии Христа первоначальные демократически-революционные элементы, сколь бы мистифицированы они ни были с самого начала, и перенесла центр тяжести на проповедь смирения и долготерпения. Это открыло дорогу к примирению, а затем и к союзу христианской церкви с античным эксплуататорским государством. Позднее в Византии эта социально-политическая сущность христианской религии, практически ставшая инструментом государственной власти, выступила особенно ярко и последовательно. При всей относительной свободе религиозной жизни и внутрицерковной дисциплины византийское православие верой и правдой служило власти византийских императоров, обеспечивая своим духовным авторитетом единство обширной державы ромеев.

Если в раннесредневековой Византии христианство послужило прежде всего опорой императорской власти, то в Древней Руси на рубеже X и XI столетий оно было призвано способствовать сохранению власти киевской полянской общины, руководимой местной знатью, над остальными восточнославянскими племенами. В христианстве киевские правители усмотрели средство, с помощью которого они надеялись задержать начавшийся распад общевосточнославянского межплеменного объединения, созданного в результате завоевательной политики, проводимой Киевом. Политический консерватизм христианства здесь выражен со всей очевидностью. И только по прошествии нескольких веков, когда Русь приступила к строительству единого государства во главе с Москвой, христианство и церковь способствовали этому процессу, чтобы по завершении его стать оплотом самодержавия и крепостничества.

Изучение истории христианства на античном, византийском и древнерусском материалах позволяет ярко выявить ее общие и особенные черты. Во многом была своеобразной социальной и политической роль христианства в античности, Византии и Киевской Руси. В античном мире христианство родилось сначала как религиозное движение протеста, стояло в оппозиции к государству, но затем под воздействием церкви существенно переродилось, пошло на сближение и встало на службу к этому государству. В Византии христианская религия с начала и до конца, была прежде всего орудием государственной, императорской власти. Наконец, в Киевской Руси христианство использовалось в качестве дополнительного инструмента, главным образом во внешнеполитической сфере, ради удержания за киевской общиной власти над объединением восточных славян. Вместе с тем во всех названных регионах и во все времена христианство культивировало в людях социальную пассивность, терпение, упование на лучшую жизнь в загробном мире, насаждая тем самым общественный индифферентизм, консерватизм и косность.

Содержащиеся в христианстве призывы к истинно человеческим отношениям, основанным на справедливости, равенстве, братстве, дружбе, любви и милосердии к ближнему, бескорыстной помощи, призывы, не подкрепленные установками на общественную активность, на борьбу за осуществление провозглашенных принципов, превращались в слащавые благие пожелания. Искусно спекулируя на них, церковь заманивала в свои «кущи» многие и многие поколения людей, в чем и состояло, по большому счету, то социальное зло, которое несло с собой утверждение христианства.