

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**
(НИУ «БелГУ»)

ФАКУЛЬТЕТ СОЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ

Кафедра философии и теологии

**ВИЗАНТИЙСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И ДРЕВНЕРУССКАЯ
КУЛЬТУРА: ОСОБЕННОСТИ И ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Диссертация на соискание академической степени магистра

**магистранта
очной формы обучения
направления подготовки 48.04.01 Теология
II курса группы 87001010
Пенской Татьяны Михайловны**

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор кафедры философии
и теологии Липич Т.И.

Рецензент:
кандидат философских наук,
доцент кафедры социальной
работы Кулабухов Д.А.

БЕЛГОРОД 2016

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I ВИЗАНТИЙСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ: ВЗГЛЯД ИЗ КОНСТАНТИНОПОЛЯ	23
1.1. Особенности формирования византийской культурной традиции: от поздней античности к «Македонскому ренессансу»	23
1.2. Византия и варвары: проблемы взаимовосприятия и взаимоотношений. Византийское «сообщество»	31
1.3. Византийская религиозно-политическая доктрина как сердцевина византийского мировоззрения	46
ГЛАВА II ВОСПРИЯТИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ НА РУСИ: ВЗГЛЯД ИЗ КИЕВА	64
2.1. Особенности формирования раннесредневековой русской культуры	64
2.2. Христианизация Руси и ее особенности	76
2.3. Особенности рецепции византийской культурной традиции на Руси на примере религиозно-политической доктрины	92
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	110
БИБЛИОГРАФИЯ	115

ВВЕДЕНИЕ

Представление общества о самом себе, его самоидентификация является одним из важнейших компонентов массового, коллективного сознания, формирующего ментальность, присущую тому или иному обществу, цивилизации. Безусловно, общественный менталитет изменяется с течением времени, хотя и относительно медленно в сравнение с другими общественно-политическими, экономическими и иными структурами и институтами. Но при любом раскладе на его развитие и формирование влияет исторический опыт и память о предшествующих событиях. Общественное сознание, ментальность современного российского общества, прошедшего длительный путь исторического развития, в любом случае включает в себя элементы, сформировавшиеся в более ранние эпохи. В этом отношении исследования общественного сознания, ментальности средневековой Руси представляет особую важность и интерес, поскольку в эту эпоху закладывались основы менталитета современного российского общества.

Актуальность данной проблемы напрямую связана с проблемой выбора пути развития современной России. Американский социолог и философ С. Хантингтон в своей нашумевшей работе «Столкновение цивилизаций» сказал в свое время, что «из всех объективных элементов, определяющих цивилизацию, наиболее важным, однако, является религия... Основные цивилизации в человеческой истории в огромной мере отождествлялись с великими религиями мира; и люди общей этнической принадлежности и общего языка, но разного вероисповедания могут вести кровопролитные братоубийственные войны...».¹ И если полагать, что История – и в самом деле учительница жизни, и именно в прошлом закладываются основы нашего настоящего, тем важнее исследование ключевых моментов в истории собственного народа, поскольку именно тогда принимались решения, определяющие его судьбу на века, если не на тысячелетия. Акт Крещения, запустивший процесс христиа-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003. – С. 49.

низации Руси и ее приобщения к наиболее развитой на тот момент византийской культуре и стал ключевым моментом в русской истории, «осевым временем» русской цивилизации. И есть все основания полагать, что принятие Русью православия в конце X в. и включение ее тем самым в Византийское содружество, отличное и от Дар-уль-Ислам (мир ислама) и от Pax Latina – и есть такой ключевой момент, «осевое время» русской цивилизации. Ведь, принимая православие, киевский князь Владимир Святославич тем продемонстрировал свое намерение войти, используя Крещение, в качестве равноправного члена в «Византийское содружество»², Pax orthodoxa, «некое сообщество стран и народов с внутренней структурой, системными связями, определившими как его религиозное и культурное, так и политическое единство во главе с императором Константинополя».³

Отметим также, что изучение особенностей этого процесса важно еще и потому, что понимание сущности процессов формирования и эволюции духовности средневекового русского общества позволяют в определенной степени дать ответ на вопрос – принадлежит ли Россия Западу, Востоку или же она представляет собой некий вполне самостоятельный организм, «субконтинент», возникший на стыке двух миров. Как следствие, исследования в данной области представляются также весьма полезными и интересными не только с научной, но и с общественной точки зрения, поскольку именно с «негативным» влиянием Византии и византийской культуры и цивилизации многие историки, политологи и культурологи, не говоря уже о журналистах, либерально-демократического направления связывают формирование особенной русской православной цивилизации с присущей культурной непохожестью на существующий в представлении либеральной части современного российского истеблишмента идеальный образец западноевропейской демо-

² О «византийском содружестве» см.: Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийский портретов. – М., 1998.

³ Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб., 2000. – С. 338.

кратии. Сторонники этой концепции исходят из того, что западная демократия и присущие ей институты являются образцовыми, применимыми в любых условиях и на любых территориях, и для того, чтобы современная Россия и российское общество смогло наладить «нормальную» с их точки зрения жизнь, необходимо отказаться от этого «дурного» византийского наследия.

В этой связи возникает вполне закономерный вопрос – а в чем, собственно говоря, заключается пресловутое «византийское наследие», и где находятся его корни в русской культуре и ментальности. Не менее важным представляется также и вопрос о том, насколько византийский опыт, традиции были восприняты на Руси и какое реальное воздействие они оказали на формирование соответствующих средневековых русских общественно-политических институтов и структур. Только исследовав досконально эти проблемы, можно с большей или меньшей степенью уверенностью говорить о степени влияния византизма как религиозно-политической и культурной системы на становление Русского государства (на ранних этапах его формирования и последующего развития – согласно принятой в историографии схеме, во времена Древней или Киевской Руси, хотя, на наш взгляд, такое наименование не отвечает историческим реалиям, а является своего рода историографическим штампом) как политического и духовного организма и о его положительных и отрицательных сторонах.

Однако сама по себе эта проблема настолько необъятна и многомерна, что разрешить ее в рамках данного исследования не представляется возможным – нельзя объять необъятное, проанализировав все аспекты культурного взаимодействия Руси и Византии, которое продолжалось на протяжении нескольких столетий (в том числе даже и после трагической смерти Византии под натиском турок-османов). Поэтому мы сознательно решили ограничить поле научного поиска. Любое государство в период своего становления испытывает необходимость в формировании определенной политической идеологии и общественной мысли. Этот процесс был обусловлен необходимостью не только определиться со своим местом в окружающем мире, но и

утвердить себя как некое единство не только в территориальном, но и в духовном отношении («Откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуда Руская земля стала есть»⁴). Все это было присуще и Древнерусскому обществу и государству, правящая верхушка которого нуждалась в обосновании своих прав на наследственную власть и на определенный, достаточно высокий, соответствующий претензиям Рюриковичей, статус в системе политических связей и отношений «Содружества».

Перенимая православие в Византии, русичи, казалось, должны были принять сложившуюся к тому времени в ней религиозно-политическую доктрину. Именно эта доктрина, на наш взгляд, составляла важнейшую, центральную часть нового мироощущения (т.е., давала ответ на вопрос «Кто мы и зачем существуем в этом мире?»), и именно она предопределила дальнейший ход развития русской государственности, общества и присущих им политических социальных, экономических и культурных институтов (в том числе и ментальности). Однако именно здесь и присутствуют довольно серьезные разногласия между специалистами и тем более неспециалистами на предмет того, каким было влияние Византии на Русь в этом вопросе и в какой степени, насколько полно (целиком или выборочно, а если выборочно, то насколько выборочно – что именно было взято, а что было отброшено за ненужностью).

Два основных полюса можно выделить в этом вопросе – на одном собираются мнения тех, кто уверены в том, что именно византийское влияние стало определяющим и оказало решающее воздействие на формирование религиозно-государственной доктрины в раннесредневековой Руси. При этом, по их мнению, основные, фундаментальные положения византийской доктрины были «трансплантированы», вживлены на русскую почву и дальше начали на ней свое существование как часть русской ментальности. На другом полюсе можно собрать мнения тех, кто полагает, что влияние Византии в этом важнейшем для раннесредневекового государства было отнюдь не ре-

⁴ Повесть Временных лет. – СПб., 1999. – С. 7.

шающим, и раннесредневековые русские книжники подошли к этой проблеме выбора весьма избирательно. Представляется, однако, что истина лежит где-то посередине между этими двумя крайностями, хотя, конечно, за давностью лет и явно недостаточно источниковой базе дать однозначный и окончательный ответ на этот вопрос вряд ли возможно. Вместе с тем мы исходим из того, что есть все основания полагать, что и в этом, и других подобных случаях, они подошли к этому избирательно, и на то были как объективные, так и субъективные обстоятельства и факторы. Изучению особенностей процесса рецепции этой доктрины на Руси и степени ее влияния на формирование собственной древнерусской религиозно-политической доктрины как наиболее характерной, отразившейся, как в капле воды, все основные особенности процесса восприятия византийскую культурной традиции на Руси, предполагается посвятить данное исследование, имея конечной его целью формирование авторского видения проблемы и постулирования ряда основополагающих выводов и тезисов, которые могут послужить основой для последующих изысканий в этой области.

Степень разработанности темы. Проблема контактов между Русью и Византией давно интересовало как отечественных, так и зарубежных историков, так как и те, и другие не без оснований полагали, что история Руси и России, особенности складывания русской государственности и общества невозможно понять, если не принять во внимание византийский фактор. Вместе с тем нельзя не отметить, что в вопросе о степени воздействия византийской культуры на русскую в научном мире нет единства. Ряд авторитетных ученых, византинистов и русистов, полагает, что книжный мир Руси стремился воспринять византийское культурное наследие во всей его полноте, тогда как другие уверены, что русские книжники подходили к этому выборочно. В полной мере это касается такого важного аспекта, без которого немислимо складывание любого государства, как формирование собственной политической доктрины, которая в тех условиях неизбежно принимала религиозный характер (ибо религия играла в ту эпоху роль связующего звена, стержня, во-

круг которого формировалась и эта доктрина, и связанные с ней духовные, социальные и политические институты).

Очевидность этого тезиса была осознана учеными достаточно давно, и, к примеру, проблемы, связанные с анализом и выявлением особенностей византийской религиозно-политической доктрины еще с XIX в. находились в поле зрения как зарубежных, так и отечественных византистов. Русская византистика, как духовная, так и светская (представленная, соответственно, профессурой Московской, Санкт-Петербургской и Казанской духовных академий прежде всего и университетской профессурой Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Одессы и Дерпта) сумела существенно продвинуться в этом направлении. Ряд работ может считаться классическими и основополагающими, обязательными для изучения теми, кто намерен и дальше заниматься изучением этих вопросов. К их числу можно отнести труды таких авторов, как, например, А.П. Лебедев, Ф.А. Курганов, И.И. Соколов, А.А. Васильев, Ф.И. Успенский, Н.А. Скабаланович и ряд др.⁵ Безусловно, в методологической области, и результирующей своей части эти работы уже успели изрядно устареть (хотя некоторые наблюдения остаются ценными и по сей день), но насыщенность фактурой, опора на широкий круг источников (в том числе редких и труднодоступных), широта охвата и независимость суждений (в меньшей степени это касается профессуры духовных академий) – все это позволяет отнести исследования этих историков к золотому фонду отечественной исторической науки в целом и византистики в частности (и фон-

⁵ См., например: Васильев А.А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). – СПб., 1998; Курганов Ф.А. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью. – Казань, 1881; Лебедев А.П. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. – СПб., 2003; Скабаланович Н.А. Византийская церковь и государство в XI веке. – Т.т. I-II. – СПб. 2004; Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьбы в Византии. – СПб., 2003; Успенский Ф.И. История Византийской империи. – Т.т. 1-5. – М., 2001 и др.

ду востребованному, о чем говорит переиздание их наиболее значимых работ в последние 10-15 лет).

В меньшей степени интересующая нас проблема была затронута в до-революционное время применительно к истории Киевской Руси. Пожалуй, единственная, но вместе с тем уникальная по своим достоинствам и во многом не потерявшая своей значимости и в наше время, работа по интересующему нас аспекту – это фундаментальное исследование В.Е. Вальденберга «Древнерусские учения о пределах царской власти».⁶ Единственный ее существенный недостаток, на наш взгляд, в том, что автор взялся за рассмотрения интересующего нас вопрос на очень широком временном промежутке – от Крещения Руси до конца XVII в., что, естественно, не позволило ему углубленно рассмотреть генезис проблемы и ее развитие в домонгольской Руси. Однако этот недостаток вполне и с лихвой перекрывается достоинства исследования – и прежде всего смелостью и оригинальностью выводов, полученных на основе анализа широкого круга источников.

Примечательно, но к настоящему времени в отечественной (и отчасти в зарубежной, хотя, на наш взгляд, выводы, полученные зарубежными авторами, как правило, вторичны по отношению к русским – уже по той простой причине, что изучение русской ментальности и ее составляющих должны и могут с наибольшим успехом прежде всего ее носители, т.е. сами русские ученые) в научной литературе разработаны порознь вопросы как становления самой византийской религиозно-политической доктрины и ее преемственности по отношению к античному идейному наследству разработаны в исторической литературе достаточно глубоко⁷, так и проблемы развития обще-

⁶ Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. – М., 2006.

⁷ См., например: Курбатов Г.Л. К истории политической идеологии и теории ранней Византии // Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли. – Л., 1991. – С. 15-51 и др.

ственно-политической мысли в Древней Руси⁸. При этом стоит отметить, что в последние годы наметилась тенденция к проведению сравнительно-исторических изысканий в этой сфере и вышел ряд выдержанных в компаративном духе исследований, позволяющих сравнить особенности протекания схожих по направленности и целеуказанию процессов в славянских политиях раннего Средневековья.⁹

Вместе с тем нельзя сказать, что проблема преемственности между византийскими взглядами на верховную светскую и духовную власть и характер их взаимодействия (теория «симфонии» властей) и аналогичными воззрениями в Древней Руси исследованы достаточно полно и всесторонне. В советское время вопросы, связанные с религиозно-политической и государственной доктриной Киевской Руси, рассматривались через призму марксистской научной парадигмы, которая накладывала определенные ограничения на анализ этого и подобных ему вопросов. В постсоветское время эти ограничения были сняты и исследователи оказались более свободны в выборе как тематики исследований, так и методологии, которая могла быть использована в процессе разработки темы. Однако стоит признать, что, несмотря на определенные положительные подвижки в интересующем нас направлении, существующие взгляды на данную проблему нуждаются в дальнейшей углубленной проработке, особенно в свете того, что проблемы формирования русской религиозно-политической доктрины в постмонгольское время в последние годы хотя и становились объектом пристального внимания исследователей, однако в свете новых подходов к рассмотрению вопросов, связанных с развитием средневековой ментальности, в данной области есть что сказать. Поэтому имеет смысл продолжить разыскания в этой сфере.

⁸ См., например: Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. – М., 1960; Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Древней Руси домонгольского периода // Литаврин Г.Г. Византия и славяне. – СПб., 1999. – С. 470-477 и др.

⁹ См., например: Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего Средневековья. – М., 2009.

Актуальность исследования определяет его предмет и объект. **Объектом** нашего исследования выступают особенности формирования средневековой русской культуры и системы ценностей и влияния на этот процесс византийского культурного импульса.

Предметом же предпринятого нами исследования являются особенности рецепции византийских культурных ценностей в средневековой Руси и формирования самобытной и оригинальной раннесредневековой русской культуры, рассмотренные как в целом – как комплекс, так и в частности, на примере религиозно-политической доктрины как основной, фундаментальной составляющей византийской культурной традиции.

Предмет и объект исследования вкупе с актуальностью задают **цель работы**. Последняя заключается прежде всего в том, чтобы, исследовав особенности природы и характера рецепции византийских культурных ценностей в раннесредневековой Руси, показать (в том числе и на конкретном примере восприятия основных положений византийской религиозно-политической доктрины) особенности формирования раннесредневековой русской культуры, продемонстрировав новый, оригинальный авторский подход к изучению этой проблемы, основанный на новых методологических подходах и приемах.

Столь сложная цель определяет и соответствующие **задачи** предпринятого нами следования. Они заключаются в следующем:

- Исследовать особенности формирования византийского культурного наследия в эпоху раннего Средневековья;
- Исследовать особенности христианизации средневековой Руси и формирования христианской культуры в домонгольской Руси
- Рассмотреть византийское учение об особенностях взаимоотношений церкви и государства;
- Рассмотреть содержание средневековой русской религиозно-политической доктрины ;

- Выявить и рассмотреть степень воздействия византийских идей и ценностей на особенности формирования средневековой русской религиозно-политической доктрины;
- Предложить авторское видение проблемы рецепции византийских культурных ценностей в средневековой Руси.

Методология исследования. Методологической основой исследования послужили главные принципы исторической науки – историзм, предполагающий конкретное изучение общественно-исторического явления в процессе его развития и во всех его взаимосвязях, со всесторонним анализом и оценкой фактов; объективность, нацеленная прежде всего на комплексное изучение и анализ как негативных, так и позитивных аспектов исторического явления; достоверность, основанная на привлечении широкой источниковой базы; всесторонность и комплексность исследования вкупе с системностью.

Руководствуясь этими принципами, мы подошли к выбору методологических подходов. Тема нашего исследовательского проекта целиком и полностью относится к цивилизационной проблематике. Не вызывает сомнения тот факт, что на протяжении большей части своего существования православный византийский мир занимал в истории мировой цивилизации особое место. Находясь между миром Запада и миром Востока, между миром католицизма и миром ислама, выступая в качестве оплота восточного варианта христианства – православия – византийский мир и присущая ему культура (которая, в свою очередь, о чем подробнее будет сказано ниже, стала результатом синтеза двух начал, позднеантичного греко-римского или классического, и раннехристианского ближневосточного. При этом первый «тренд» носил достаточно ярко выраженный аристократический, элитарный характер, тогда как второй – в большей степени «демократический», «плебейский») стал тем фундаментом, на котором вырос целый ряд обществ, объединенных единством веры и в известной степени культуры – другими словами говоря, византийцы способствовали рождению православного мира, православной цивилизации с ее характерными чертами и отличиями от как западной, като-

лической (и протестантской как производной от католической), так и исламской (в ее основных суннитской и шиитской вариациях).

Исходя из этих положений, мы и решили положить в основу нашей работы именно цивилизационный подход как основного для предпринятого нами исследования. Данный подход, на наш взгляд, в наилучшей степени позволяет отразить культурно-исторические особенности формирования и развития конкретного, в данном случае, древнерусского общества. Такой подход тем более важен, если учесть, что к моменту начала формирования древнерусского общества как социо-культурной и политической общности в окружающем его мире (подчеркнем это еще раз) уже сложились в общих чертах три, говоря современным языком, цивилизационных проекта – исламский, западноевропейский (который после церковной схизмы 1054 г. становится католическим) и византийско-православный («Византийское содружество наций» – термин, введенный в научный оборот британским византинистом русского происхождения Дм. Оболенским¹⁰).

Вместе с тем мы полагаем, что не имеем права отказываться от формационного подхода, поскольку полагаем, что всемирно-исторический процесс является единым целым, и в нем действуют одни и те же закономерности. Использование этих подходов позволило органично соединить их достоинства, совместить такие фундаментальные научные принципы, как историзм, объективность и логичность, избежать искажений при воссоздании реальной картины протекания исторических процессов в прошлом, максимально учесть все основные факторы, оказывающие воздействие на исторический процесс – от географического и природно-климатического до духовного.

Применение цивилизационного и формационного подходов в комплексе позволяют исследовать реально совершавшийся исторический процесс в действительной системе координат и оценить итоги развития истори-

¹⁰ Подробнее о ней см.: Оболенский Д. Византийской содружество наций. Шесть византийских портретов. – М., 1998.

ческих явлений по их промежуточным и конечным результатам, а также по их соответствию действительным национально-государственным интересам.

Помимо этого, мы руководствовались также тезисом французского социолога и антрополога К. Леви-Стросса о существовании «горячих» и «холодных» обществ. «Одни из них («холодные» – Т.П.) стремятся, – писал исследователь, – благодаря институтам, к которым они привязаны, аннулировать, квазиавтоматически, то действие, что могли бы оказать на их равновесие и непрерывность исторические факторы; другие («горячие» – Т.П.) решительно интериоризуют историческое становление, чтобы сделать из него двигатель своего развития».¹¹ Раннесредневековое русской общество, несомненно, в рамках этой классификации, принадлежало к типу «холодных», с присущим для обществ такого вида консерватизмом и настороженным отношением (а то и неприятием, пассивным или активным) к разного рода новшествам, в особенности фундаментальным (об этом подробнее будет сказано ниже). И еще одно важное замечание, непосредственно касающееся нашей проблемы и вытекающее из этой классификации. По словам Леви-Стросса, «холодные» общества (называемые нами по этой причине первобытными), желают его (неизбежный эволюционный процесс, связанный с переменами и изменениями привычного образа жизни – Т.П.) игнорировать и **пытаются со сноровкой, недооцениваемой нами, сделать, насколько это возможно, постоянными состояниями, считаемые ими «первичными» относительно своего развития** (выделено нами – Т.П.)...».¹²

Эти подходы сыграли в нашем исследовании роль универсальных, фундаментальных. Однако для анализа ряда частных (но от этого не менее важных) аспектов поднятой нами проблемы нами были применены и ряд других подходов, которые можно условно назвать «частными». Выше мы уже не раз упоминали об оригинальной трактовке византийской культурной

¹¹ См., например: Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Леви Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. – М., 2008. – С. 438.

¹² Там же. – С. 439.

традиции и механизмов ее складывания и последующего функционирования, которую предложил российский филолог и культуролог В.М. Живов. В своей концептуальной работе «Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси» он предложил считать византийскую культуру и соответствующую ей традицию гетерогенной – согласно его концепции, «правомерно говорить по крайней мере о двух византийских традициях, противостояние которых (мы не вполне согласны с именно такой трактовкой – по нашему мнению, в православном византийском обществе речь могла идти скорее о единстве и борьбе не столько противоположностей, сколько разных трактовок одного и того же – более жесткой и более мягкой, если так можно выразиться – Т.П.) и определяет динамику византийской культуры».

Важность этого положения для нашей проблемы очевидна из следующего высказывания ученого: «Это противостояние имеет принципиальное значение для самой Византии, а в сфере византийско-славянских отношений ставит проблему генезиса усваиваемых славянами элементов в одной из этих традиций: уяснению подлежит не только византийское происхождение отдельных явлений, но и то, к какой именно византийской культурной традиции они восходят».¹³

Далее, при анализе нарративных источников мы исходили из предложенной видным отечественным медиевистом А.Я. Гуревичем концепции «молчаливого большинства» и, соответственно, «говорящего меньшинства». Его предложение также заключалось в том, чтобы исходить при анализе категорий средневековой культуры из предположения о ее гетерогенности. «Многослойность и противоречивость сознания – достояние любого человека той эпохи, – писал историк, – от схоласта, церковного прелата и профессора университета до простолюдина», при этом, продолжал он свою мысль дальше, «вопрос не сводится ни к противостоянию, ни к взаимодействию культуры образованных и культуры необразованных, «официальной» (в нашем слу-

¹³ Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. – М., 2002. – С. 74.

чае христианской, православной, такой, какой она должна быть, исходя из воззрений книжников – Т.П.) и «народной» культуры...».¹⁴

Тезису о гетерогенности средневековой культуры также соответствует и другое предположение медиевиста – о том, что «в обществе (средневековом – П.Т.), подавляющая часть которого оставалась неграмотной, письменность не служила ни единственным, ни даже определяющим средством человеческой коммуникации», причем «грамотность расценивалась в средневековом обществе как привилегия, как определенное социальное преимущество».¹⁵ И это неизбежно вело к тому, что сама по себе церковь и связанные с ней ментальные и материальные институции раздваивались – можно сказать, что в обществе одновременно сосуществовали «церковь официальная» (такая, какой она должна быть) и «церковь народная» (такая, какая она есть) на самом деле).

Выбирая методы исследования, мы руководствовались соображениями, изложенными в работах таких крупных отечественных ученых-теоретиков исторического познания, как В.Ф. Коломийцев («Методология истории (от источника к исследованию)»), И.Н. Данилевский (в особенности большую пользу нам оказал методологический и источниковедческий разделы его работы «Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.)»), О.М. Медушевская («Теория и методология когнитивной истории») и М.М. Кром («Историческая антропология»)¹⁶

В ходе исследования были использованы сравнительно-исторический, ретроспективный, проблемно-хронологический, синхронный, системно-

¹⁴ Гуревич А.Я, Средневековый мир: культура м безмолвствующего большинства// Гуревич А.Я, Избранные труды. Средневековый мир. – СПб., 2007. – С. 267.

¹⁵ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. – СПб., 2006. – С. 26, 111.

¹⁶ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.). – М., 1998; Коломийцев В.Ф. Методология истории. – М., 2001; Кром М.М. Историческая антропология. – СПб., 2004; Медушевская О.М. Теория и методология когнитивной истории. – М., 2008.

логический методы и метод аналогий. Применение сравнительно-исторического метода позволило сопоставить особенности протекания общественно-исторических процессов на разных этапах в различных обществах и регионах с целью выявить общее и отличное с дальнейшим обоснованием причин возникновения черт как сходства, так и различия. Ретроспективный метод позволяет вычленить наиболее существенные процессы, факторы и закономерности, отбросив в сторону все несущественное для раскрытия сущности исторического процесса применительно к конкретным условиям. Проблемно-хронологический метод дает возможность соединить в единое целое различные сюжетные линии в их временной последовательности, проследить внутреннюю логику развития событий и явлений, тогда как синхронный – сопоставить явления, имевшие место в различных регионах Земли в одно и то же время с целью выявить общее и различное в них. Применение системно-логического метода позволяет объективно анализировать в единой системе координат различные исторические сюжеты, внешне, казалось бы, ничем не связанные. Полезным также был и метод исторических аналогий (хотя, конечно, мы применяли его осторожно, памятуя о том, что исторические аналогии – вещь достаточно рискованная).

Источниковую базу исследования составили в первую очередь, как византийские, так и раннесредневековые (увы, не слишком многочисленные) произведения книжности (включая сюда летописи, хроники, анналы и отдельные литературные произведения церковного и внецерковного круга). Кроме того, нами были использованы также актовые материалы и ряд других документальных источников, Священное Писание и Священное предание и некоторые другие материалы.

Характеризуя эти группы источников более подробно, отметим в первую очередь, что основная масса источников по интересующей нас проблеме имеет ярко выраженный нарративный, вторичный характер. Более того, в силу особенностей как византийской, так и раннесредневековой книжной традиций, по преимуществу, нет, в подавляющей своей массе источники эти

принадлежат к книжности церковного круга со всеми присущими ей особенностями и характерными чертами. Давно уже стало расхожим утверждение, что на Руси любили и почитали книгу как источник знаний. Обычно при этом ссылаются на известное изречение неизвестного книжника из «Повести Временных лет»: «Велика ведь бывает польза от учения книжного... это ведь реки, напоющие вселенную, это источники мудрости; в книгах ведь неизмеримая глубина; ими в печали утешаемся, они – узда воздержания... если прилежно поищешь в книгах мудрости, то найдешь великую пользу душе своей...». Но при этом практически никто не уточняет, а к какого рода книгам относятся все эти слова. Между тем в средневековой русской книжности на этот счет есть совершенно недвусмысленные и прямые указания. Все, что говорилось о пользе книжного учения и чтения, относилось не к классическому наследию, а прежде к «святым» книгам, литературе церковного круга. Все тот же книжник, развивая свой тезис, добавлял к нему: «Кто часто читает книги, тот беседует с Богом или со святыми мужами. Тот, кто читает пророческие беседы, и евангельские и апостольские поучения, и жития святых отцов, получает душе великую пользу...».¹⁷

Как следствие, можно сказать, что, по словам белорусской исследовательницы Л.В. Левшун, любая книжность церковного круга, любая христианская церковная словесность соборна и «создается не только и не столько данным конкретным автором (пусть и при участии Святого Духа), но коллективным разумом Церкви, так что автор – не самочинный сочинитель, не «вольный художник», но полноправный и полномочный его (то есть разума Церкви) представитель и выразитель...».¹⁸ Отсюда возникает и вопрос – насколько прав был академик Д.С. Лихачев, когда писал, что «древнерусский читатель в литературных произведениях искал того, что было «на самом деле», его интересовал не реализм изображения, а сама реальность, не фабула, а са-

¹⁷ Повесть Временных лет. – С. 204.

¹⁸ Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI – XVII вв. – Минск, 2001. – С. 30.

ми события...».¹⁹ Более того, по мнению академика, и сам книжник вовсе не был так уж религиозно настроен – и ему он решительно отказывал в религиозном, христианском мировоззрении, поскольку, по его мнению, «летописец ... только внешне присоединял свои религиозные толкования тех или иных событий к деловому и в общем довольно реалистическому рассказу», следуя своего рода литературному этикету, почему «религиозные воззрения, таким образом, не приниживали собою всего летописного изложения...».²⁰

Мы не согласны с такой оценкой творчества раннесредневековых (sic - !) русских книжников (и по ходу нашего исследования попробуем доказать это, хотя, для начала, к примеру, можно задать один только вопрос – древнегерманский эпос сохранился благодаря именно усилиям средневековых книжников, по преимуществу клириков, тогда как древнерусский же эпос дошел до нас благодаря народной памяти, и случилось это не потому ли, что раннесредневековые русские книжники были бóльшими христианами, нежели католические монахи Англии, Германии, Норвегии?). Если же принять во внимание мнение отцов Церкви, таких, как, к примеру, Св. Иоанна Дамаскина, который писал, что «изображение – двояко: как чрез вписываемое в книги слово, ибо письмо выражает слово посредством образа, ... так и чрез чувственное созерцание»²¹, то книга и икона – суть две ипостаси одной и той же сущности, направленных на достижение одной и той же цели. Итак, если книга и икона – суть одно и то же, то как, в таком случае, можно вести речь о том, что раннесредневековый русский книжник не обладал христианским сознанием? Скорее, наоборот, именно он, и только он, в наибольшей степени обладал этим самосознанием. Отсюда и вывод, главный тезис, руководству-

¹⁹ Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. – Л., 1987. – С. 67.

²⁰ Лихачев Д.С. «Повесть Временных лет» (историко-литературный очерк) // Повесть Временных лет. – С. 297.

²¹ Дамаскин И. Третье слово в защиту святых икон. XXIII // Электронный ресурс. Режим доступа: http://orthlib.narod.ru/John_of_Damascus/3slovo.html (дата обращения. 09.05.2016).

ясь которым, как мы считаем, необходимо подходить к анализу тех сведений, что изложены в нарративных источниках, касающихся нашей проблемы. П.П. Муратов, касаясь русской иконы, отмечал, что «по общему выражению русская фреска и икона являют редкий пример искусства чистого, имеющего весьма малую связь с жизнью, питающегося из самого себя, живущего и развивающегося в собственных традициях...».²² Сказано, конечно, очень жестко, но применительно к русской книжности той эпохи это выражение вполне может быть использовано при условии, что мы будем исходить из того, что книжник, занимаясь складыванием «драгоценной смальты» (Д.С. Лихачев) своего произведения, стремился не показать не объективную реальность, а, скорее, ту реальность, которая должна быть. Соответственно этой цели наш составитель-справщик и отбирал необходимые факты для его творения, которые бы в наилучшей форме способствовали достижению главной цели творчества – познания человеком самого себя, мира, а через это – и самого Бога (Л.В. Левшун). Образ реальности, предстающий перед нами из нарративных источников что византийских, что русских (и русских, пожалуй, даже в большей степени – почему, об этом будет сказано ниже) – это не сама объективная реальность, а реальность идеализированная, приближенная к тому идеалу, к которому стремится в своем творчестве книжник.

И еще одно очень важное обстоятельство, которое также было принято нами во внимание при анализе исторического нарратива. В.В. Колесов и Н.И. Данилевский подчеркнули в своих работах, что язык теснейшим образом связан с уровнем развития мышления как отдельных индивидов, так и целых обществ. «Сначала слова предельно конкретны, употребляются преимущественно в качестве имен собственных. На втором этапе развития языка осуществляется переход к обозначению словами целых классов явлений. В дальнейшем же слово превращается в орудие или средство выработки поня-

²² Муратов П.П. Древнерусская живопись. – М., 2005. – С. 95.

тий и тем самым терминологизируется».²³ Не вызывает сомнений тот факт, что язык, которым пользовались раннесредневековые русские книжники, был менее развит и беднее, нежели греческий, и это налагало определенные препятствия и проблемы на пути рецепции византийской культурной традиции на Руси.

Теоретическая и практическая значимость работы

Материалы исследования могут быть использованы как для дальнейших исследований в области изучения политической, социальной и культурной истории Руси и России, так в духовно-просветительской, образовательной и воспитательной деятельности.

Научная новизна исследования заключается в следующем. Сам по себе вопрос о формировании общественно-политической мысли в средневековой Руси и влиянии на этот процесс византийской религиозно-политической доктрины интересовал как отечественных, так и зарубежных ученых давно. Однако исследованиям подвергались в основном вопросы, связанные с формированием концепции «Москва - III Рим» и религиозно-политической доктрины Московского государства в XV-XVII вв. Однако, вместе с тем, проблема воздействия же византийской политической теории на оформление определенной упорядоченной системы идеологических воззрений в Древнерусском государстве в свете вопроса о характере рецепции византийских культурных ценностей на Руси изучен значительно хуже. Данный вопрос нуждается в тщательном, всестороннем и комплексном изучении с учетом всех новых идей, появившихся в отечественной и зарубежной науке в последние годы.

На защиту выносятся следующие основные положения:

1. Византийская культурная традиция носила сложный, многоуровневый характер – являлась гетерогенной) и была, с одной стороны, сложна для восприятия варварами в чистом, неадаптированном виде.

²³ См.: Данилевский И.Н. Указ. соч. – С. 9-10. Ср.: Колесов В.В. Язык и ментальность. – СПб., 2004. – С. 16-17.

2. Адаптация ее к местным условиям определялась стечением конкретных исторических условий.

3. Сами византийцы не горели особенным желанием делиться своим сокровенным знанием с варварами, видя в христианизации и приобщении к имперской культуре сугубо прагматические задачи.

4. Раннесредневековая русская культура была неготова воспринять византийскую культуру целиком ни по объективным, ни по субъективным причинам.

5. Характер рецепции основ византийской культурной традиции на Руси определялся особенностями развития раннесредневековой русской государственности и связанной с нею новой христианской культурной традицией, которая не могла существовать без поддержки этого государства.

6. Восприятие византийской культурной традиции носило ярко выраженный выборочный характер.

Апробация исследования была проведена в ходе традиционной Недели науки, проводимой в НИУ БелГУ ежегодно в апреле месяце текущего года, а также в рамках ежегодной международной научно-практической конференции «Евангелие в контексте мировой культуры», а также во время чтения таких учебных курсов, как «История Русской Православной церкви» и «Патристика».

Структура работы носит вполне традиционный характер, определяется целью и задачами, поставленными перед началом работы над темой, и включает в себя Введение, две главы, разбитых на три параграфа каждая, Заключение и списка использованных источников и литературы.

ГЛАВА I

ВИЗАНТИЙСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ: ВЗГЛЯД ИЗ КОНСТАНТИНОПОЛЯ

1.1. Особенности формирования византийской культурной традиции: от поздней античности к «Македонскому ренессансу»

Во Введении мы уже касались кратко сути концепции В.М. Живова относительно гетерогенности византийской культуры. Остановимся на ней более подробно, поскольку она имеет весьма важное и существенное значение для всей нашей последующей работы, поскольку, по меткому замечанию исследователя, изучение особенностей рецепции византийской культурной традиции на Руси «требуется сочетания двух ракурсов: взгляда из Византии и взгляда из Киева. Взгляд из Византии определяет, что именно из византийской культуры усваивалось на Руси; взгляд из Киева решает проблему того, в какую новую систему преобразовывались элементы византийского происхождения и каковы были принципы функционирования этой системы».¹ Соответственно, и сама наша работа четко делится на две части – в первой отражается пресловутый «взгляд из Константинополя», а во второй – «взгляд из Киева».

Сам по себе «взгляд из Константинополя», по нашим расчетам, будет определяться прежде всего и в первую очередь особенностями складывания византийской культурной традиции. Тезис В.М. Живова о ее неоднородности, гетерогенности выглядит достаточно логичным и может быть положен в основу дальнейшей работы, но с некоторыми нашими правками.

Итак, что предполагает исследователь. По его мнению, «противостояние культур в Византии не подходит под привычные для нас категории –

¹ Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. – С. 73.

светской и духовной или христианской и языческой культур. Скорее речь может идти о различии «аскетической» и «гуманистической» традиции, хотя и эти обозначения неадекватны (запомним этот тезис – Т.П.). «Само противостояние, – продолжал свою мысль В.М. Живов, – однако, очевидно, оно выражается в многовековой последовательности религиозно-культурных конфликтов. Между ними есть явная преемственность, что и позволяет говорить об устойчивых традициях...».²

Суть этих двух традиций ученый раскрывает в следующих словах: «Для одной позиции («аскетической» – Т.П.) характерна ориентация на аскетический и экклезиологический опыт, определенное равнодушие к античному интеллектуальному наследию и имперской идее, акривистское (т.е. требующее точного, несмотря ни на что, соблюдение установлений, изложенных в учении Церкви – Т.П.) восприятие церковных установлений». «Для другой («гуманистической» – Т.П.) пристрастие к античному интеллектуальному наследию, – развивал свой тезис далее исследователь, –попытки синтезировать христианский опыт и ученую традицию, универсалистское имперское сознание, при котором империя и всеобщность церкви оказываются двумя взаимосвязанными аспектами вселенской роли христианства, икономия (как готовность, в первую очередь, к компромиссу, не затрагивающему, впрочем, основы учения Церкви – Т.П.) как принцип отношений с властью и обществом...».³

При этом следование разным традициям оказывало самое непосредственное воздействие на структуру и звучание текстов (а, значит, и понимание соответствующей аудиторией, к которой он, текст, был обращен), изложенных в рамках каждой из этих традиций. «В сочинениях высокого стиля ссылки на античных авторов занимают большее место, чем реминесценции Св. Писания, тогда как в сочинениях низкого стиля Св. Писание и патристическая литература служит постоянным подтекстом, а античные аллюзии по-

² Там же. – С. 74.

³ Там же. – С. 75.

являются лишь в редких случаях». Как следствие, отмечал В.М.Живов, «тексты разных стилистических уровней рассчитаны на, в принципе, на разную аудиторию ... Признаки высокого уровня обращены к ценителям гуманистической образованности, интеллектуальной (и социальной) элите (что и немудрено – ибо в то время получить классическое образование стоило немалых средств, и позволить себе это могли только выходцы из высших слоев общества – **Т.П.** На это обстоятельство, указывал, к примеру, Г.Г. Литаврин.⁴ Для сравнения – тезис А.Я. Гуревича о том, что «грамотность расценивалась в средневековом обществе как привилегия, как определенное социальное преимущество, и присущие этому обществу антагонизмы дополнялись и усложнялись высоко значимым противопоставлением грамотных, образованных, посвященных – невежественным, неграмотным, непосвященным...».⁵ Подтверждение тому – тезис Г.Г. Литаврина, отмечавшего, что «образованные византийцы гордились своими познаниями. Они не упускали случая отметить, что тот или иной сановник, а то и философ, воспитывавшийся в деревне, так и не избавился от диалектизмов, что облик «деревенского невежды» по-прежнему проглядывает в его осанке, походке и повадках...»⁶)...». Как следствие этого узконаправленного обращения (и как тут не вспомнить классика – узок круг этих людей, страшно далеки они от народа!) – такого рода текст неизбежно становился непонятным и недоступным для основной массы даже читателей, не говоря уже о неграмотных. В итоге, продолжал В.М. Живов, «две противопоставленные культурные традиции передаются как бы независимо друг от друга, обеспечивая не только преемственность идеологии и культурных установок в каждой из традиций, но и преемственность отчуждения одной традиции от другой».⁷

⁴ Литаврин Г.Г. Как жили византийцы. – СПб., 2006. – С. 195, 197-199.

⁵ Гуревич А.Я, Проблемы средневековой народной культуры. – С. 26.

⁶ Литаврин Г.Г. Как жили византийцы. – С. 199.

⁷ Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси. – С. 76.

Таким образом, сущность концепции, выдвинутой В.М. Живовым, очевидна, как очевиден и механизм ее складывания. Византийская культура изначально формировалась как имперская, и, само собой, включал в себя самые разнородные элементы – так что можно говорить, что она представляла собой результат работы пресловутого *melting pot*. Однако, при этом, не стоит забывать, что в ней можно четко выделить две основных тенденции, вектора – с одной стороны, это классический греко-римский, условно говоря, «западно-средиземноморский», а с другой – восточносредиземноморский», ближневосточный, «к которому, вне всякого сомнения, принадлежала и молодая христианская традиция. Вместе с тем нетрудно заметить, что изначально классическая культура в ее позднеимперском переложении применительно к Восточному Средиземноморью носила ярко выраженный элитарный характер и привязана была преимущественно к городам – бывшим античным полисам (понятно, что с упадком полиса она также клонилась к упадку), тогда как христианская традиция, напротив, была достоянием в первую очередь социальных низов (и, судя по всему, маргинализированной городской прослойки – в силу присущего сельскому населению консерватизма, о чем будет сказано подробнее ниже).

Сам по себе механизм взаимодействия классической и раннехристианской традиций на ранних этапах их контактов изучен еще недостаточно основательно для того, чтобы делать определенные выводы, однако очевидно, что примерно с конца II в. н.э. (или немногим раньше) эти контакты, эпизодические на первых порах, становятся более тесными и взаимообогащающими (достаточно привести в качестве примера судьбу Тертуллиана). И уже к концу III в. н.э. можно вести речь о рождении новой христианской традиции – отличавшейся от раннехристианской, бывшей уделом маргиналов, своей, если так можно выразиться, «респектабельностью». Правда, эта «респектабельность» имела относительный характер, и образовалась она в первую очередь не за счет «подтягивания» раннехристианской до уровня классической, а, скорее, наоборот, за счет «опускания» классической, ее примитивизации и

огрубления в условиях тотального кризиса, поразившего Римскую империю и имперские города поздней античности. И, что характерно, даже это довольно относительное «сближение» двух традиций было воспринято частью христианской общины негативно (собственно, образование монашеского движения было одной из форм этого негативного восприятия сближения двух традиций).

Однако, если исходить из того, что ранневизантийская культура выступает в качестве продолжателя позднеантичной, позднеимперской культуры, которая формировалась в условиях, когда христианство, на первых порах было полностью реабилитировано в глазах имперских властей Миланским эдиктом императора Константина I, а затем и вовсе стало единственной официальной религией Империи, то ее двойственность становится просто неизбежной, ибо под новой идеологической надстройкой скрывался старый базис – и экономический, и ментальный (особенно в провинции и в сельской хоре). Да и в самой новой христианской традиции элементы старой проглядывали более чем наглядно – как отмечал А.П. Каждан, после того, как раннехристианские философы пришли к выводу, что «знание не служит препятствием вере, а, наоборот, способствует ей», и, как следствие», античные **философские понятия, правовые и моральные нормы, ораторские приемы** – все это в той или иной мере использовалось **отцами церкви и позднейшими богословами в их построениях и в изложении их взглядов** (выделено нами – **Т.П.**)...». Более того, если принять во внимание элитарность классического образования (пусть и огрубленной, примитивизированной форме – все-таки античный полис в эту эпоху переживал не самые лучшие времена), то обладание даже простейшими навыками классической традиции гарантировало их хозяевам неоспоримое преимущество над теми, кто их не имел. Да и, в конце концов, русский философ В.С. Соловьев, характеризуя особенности Византийской империи как непосредственной преемницы империи Римской, отмечал, что «весь строй христианской Византии представляет собою непримирное раздвоение: с одной сторон, мы видим здесь церковь как носитель-

ницу божественной стихии и истины Христовой, а с другой – полуязыческое общество и государство, основанное на римском праве. Не только не было внутреннего соответствия между двумя этими сторонами, но не было даже стремления привести их в согласное единство. Православный император Юстиниан, издавая сборник римского права как свод законов своей христианской империи, узаконил языческое начало для гражданской жизни христианского общества...».⁸

Таким образом, двойственность изначально была заложена в фундаменте Византийской империи, византийского общества и византийской культуры. Но можно ли вести речь о неустойчивости этой конструкции (как сказано в Св. Писании, «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит»⁹)? Исходя из того, что с этой «разделенностью» Византийская империя просуществовала без малого тысячу лет, и, по меньшей мере, трижды поднималась из, казалось бы, состояния неминуемого краха, можно с уверенностью предположить, что все не так просто, как может показаться на первый взгляд. И связано это, на наш взгляд, с тем особым местом, которое занимало христианство в Империи (подчеркнем, что мы исходим из того, что Империя предполагает автоматически наличие множества разнородных элементов, в т.ч. и в культурной сфере, и, как следствие, должно было быть нечто, что эти разнородные элементы объединяло). Перефразируя высказывание отечественного историка А.Б. Каменского, именно православие (после 843 г., когда закончился победой иконопочитателей давний спор между противниками и сторонниками почитания икон) в его ортодоксальной форме было важнейшим условием, идеологической базой создания византийской государственности, и именно

⁸ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Византизм и славянство. – М., 2001. – С. 240.

⁹ Мф 12, 25.

оно обеспечивало единство ромеев-византийцев и играло роль, аналогичную той, какую в течение многих веков играл иудаизм для евреев диаспоры.¹⁰

Такое особенное положение православия и церкви в жизни византийского государства и общества было замечено очень давно. Еще до революции видный русский византист И.И. Соколов, касаясь особенностей византийского мироощущения, отмечал, что «Византия была разноплеменным по населению и разноязычным государством: на ее территории жили греки, римляне, славяне, армяне, грузины, германцы, иллирийцы, потомки древних фракийцев и т.д. Между этими народностями происходила постоянная борьба из-за политического преобладания, с которым было связано господство и этнических интересов. В борьбе перевес оставался на стороне то одной, то другой национальности, представители коей и занимали царский престол». Как следствие этого, продолжал И.И. Соколов, в византийском обществе не могло утвердиться национальное чувство (впрочем, в то время его не было нигде, и даже в XVII – XVIII вв., как указывал британский историк Н. Хеншелл, любой европейский монарх «правил не национальным государством, его подданные не обладали развитым национальным самосознанием. Понятие “нация” в политическом, расовом или лингвистическом смысле было слишком туманным, чтобы рождать ту верность, которая была в этот период основой всех отношений внутри государства. Люди были преданы своей семье, своему господину, своему городу, своей провинции, своему классу, своей религии или своему королю...»¹¹). Но при отсутствии этого чувства, осознания себя единой нацией, «пеструю этнографическую смесь населения в Византии связывала и скрепляла религия, в форме Православия, так как почти все подданные византийского василевса были православными». Ну а раз так, завершал свою мысль русский византист, то вполне естественным бы-

¹⁰ Каменский А.Б. От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII века. Опыт целостного анализа. – М., 1999. – С. 27-28.

¹¹ Хеншелл Н. Миф абсолютизма. Перемены и преемственность в развитии западноевропейской монархии раннего Нового времени. – СПб., 2003. – С. 14.

ло то, что «православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни...».¹²

И еще одно обстоятельство, связанное с православием и византийским мировоззрением. Протоиерей Иоанн (Мейендорф) отмечал, что для любого византийца, вне зависимости от того, кем он был, мирянином ли, клириком ли или кем-то иным, он был уверен в том, что «его христианская вера – это не просто послушное приятие интеллектуальных утверждений, обнародованных соответствующими авторитетами, но *свидетельство*, доступное ему лично в литургической и сакраментальной жизни Церкви, а также в жизни молитвой и созерцанием, причем первое никак нельзя отделить от другого. Не физический, или эмоциональный, или интеллектуальный этот опыт описывался как *γνωσις* (знание), или как «духовные чувства», или как внутренняя «уверенность». Утверждение о невозможности для кого-либо из христиан достичь такого знания Симеон Новый Богослов считал величайшей ересью...».¹³

И если принять во внимание это обстоятельство, разделяемое практически всеми крупнейшими византинистами как России, так и зарубежья, то в концепцию В.М. Живова (и В.С. Соловьева) стоит внести определенные коррективы. Да, безусловно, налицо две традиции, но, во-первых, в чистом виде эти традиции выделить можно только лишь на бумаге, а на деле же существовало между двумя этими крайностями множество переходов и полутонов. По большому счету, «аскетическая» и «гуманистическая» традиции есть некие научные абстракции, удобные для пользования, но имеющие весьма относительное касательство до реальности. Почему? Потому, что, во-вторых, споры между сторонниками «акривии» и «икономистами» («аскетами» и «гуманистами»), так или иначе, но после 843 г. осуществлялись на одной и

¹² Соколов И.И. Лекции по истории Греко-Восточной церкви. От торжества Православия в 843 г. до падения Константинополя в 1453 г. – СПб., 2005. – С. 8-9.

¹³ Прот. Иоанн (Мейендорф). Византийское богословие. – Минск, 2001. – С. 300.

той же почве ортодоксального православия, базовые, фундаментальные основы учения которого было изложено в Никейском символе веры (в его окончательном варианте, принятом на VII Вселенском соборе). Следовательно, мы не можем говорить о некоем «противостоянии» двух традиций – нет, скорее речь должна идти о спорах вокруг толкования тех или иных моментов, имеющих отношение до вторичных положений православного вероучения, но не до базовых, фундаментальных. И толкование это могло быть осуществлено или в «мягкой» форме, допускающей определенную «примесь» классической мудрости, или в «жесткой», эту примесь отвергающую. Следовательно, применительно к русскому случаю, нужно вести речь о том, **какое толкование христианской традиции**, «мягкое» или «жесткое» будет принесено на Русь, **какой компонент в ней будет преобладать**, «акривийный» или «икономический», «аскетический» или «гуманистический» (выделено нами – Т.П.)? Проблема же преобладания той или иной модификации христианской традиции, того или иного ее компонента решалась в каждом конкретном случае особым образом, в зависимости от сложившихся на момент «трансплантации» конкретно-исторических объективных и субъективных условий.

1.2. Византия и варвары: проблемы взаимовосприятия и взаимоотношений. Византийское «сообщество»

Говоря о конкретно-исторических условиях, предопределяющих характер «трансплантации» основ византийской культуры на новую почву, необходимо коснуться одного из важнейших объективных факторов, оказывавших сильнейшее воздействие на процессы рецепции и последующей адаптации инокультурного влияния на неофитов. Речь идет о системе взаимовосприятия византийцев-ромеев и варваров (к которым, вне всякого сомнения, относились раннесредневековые русичи. Отметим, что термин «варвары» в

данном случае не имеет никаких негативных коннотаций, а лишь констатирует архаичность и примитивность культуры этих народов, находившихся на более ранних этапах социо-культурного и политического развития, нежели византийцы).

Византия, как уже было отмечено выше, с самого начала своего существования была настоящей Империей – т.е. многонациональным, мультикультурным государством и обществом. Под властью константинопольских императоров оказалось множество народов, находящихся на самых разных уровнях культурного, социального и политического развития, говорящих на разных языках и исповедывавших разные религии (и даже внутри господствующего в империи христианства долгое время не было единства). Вливание варварской крови позволило Империи устоять в бурное время перехода от Античности к Средневековью.

Однако, касаясь отношений Византии с внешним миром, необходимо иметь в виду, что культурные взаимодействия империи с внешним миром в эпоху Средневековья развивались на основе широкого спектра отношений – начиная от политики и кончая религией и искусством. Этот процесс был довольно сложным, многоуровневым и противоречивым. В нем присутствовали как тенденции взаимовлияния и взаимопроникновения, так и взаимоотталкивания. Все это со всей неизбежностью вело к тому, что Византия в течение многих веков была местом, где осуществлялся активный синтез античного наследия (с вполне естественным преобладанием в нем элементов эллинистической культуры) с культурой многих народов, населявших ее территорию.

Однако не стоит преувеличивать степень воздействия на византийскую культуру и общество импульсов со стороны внешнего мира. Как справедливо отмечал отечественный византист В.В. Кучма, «варварским народам, возникавшим ... на границах империи, в конечном счете был уготован весьма ограниченный выбор: либо фигурировать в победной реляции очередного византийского триумфатора, либо пополнить реестр богоугодных дел христи-

анского миссионера. Не меняли дела ни временные успехи этих народов, ни даже их попытки построить собственные государственно-политические структуры: византийцы были непоколебимо убеждены в случайности первых и нелегитимности, а потому иллюзорности, вторых. Что же касается верований этих этносов, то они никогда не удаивались чести характеризоваться как особые религии – византийцы в лучшем случае снисходили до их оценки как ереси христианства...».¹⁴

Отношение же византийцев к варварам было традиционно негативным, и уходило корнями оно в глубокую древность, когда формировались основы идеологии античной греко-римской цивилизации. Для эллинов различия между варварами и ними были понятны и естественны, не требуя объяснений. Уже Геродот в своей «Истории» противопоставлял варваров-персов и эллинов на основании того, что для первых рабство есть привычное состояние духа, тогда как для последних нет ничего важнее свободы, а Европа, место проживания эллинов, и Азия, обиталище варваров – чуждые друг другу миры.¹⁵ Впоследствии эта идея получает свое дальнейшее развитие и обоснование, особенно после победного для греков завершения греко-персидских войн.¹⁶

Нельзя сказать, что положение существенно изменилось после раздела единой Римской империи и падения западной ее части. Византийская империя стала законной и единственной продолжательницей дела империи Римской.¹⁷ Как составную часть античного культурного наследия византийцы восприняли и отрицательное отношение к окружавшим Византию варварским народам, тем более к тем из них, которые являлись язычниками или приняли христианство недавно. В своих оценках варваров византийские пи-

¹⁴ Кучма В.В. Военная организация Византийской империи. – СПб., 2001. – С. 76-77.

¹⁵ Геродот. I, 4; VII. 102-104, 135-136.

¹⁶ См., например: Эсхил. Персы. 180-196; Еврипид. Ифигения в Авлиде. 1586-1587.

¹⁷ См., например: Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли. – Л., 1991. – С. 15.

сатели, даже самые объективные из них, никак не могли избежать стандартных формул и фраз, рисующих весьма неприглядный образ варвара. Как писал Г.Г. Литаврин, касаясь обобщенного образа варвара в византийских представлениях об окружающем мире, «варвары, по представлениям византийцев, «звероподобны», независимо от того, оседлым или кочевым является их быт; они невежественны и наивны, не имеют сношений с другими народами; грязны и неопрятны, очень бедны и часто голодают, особенно во время зимы; «варвары» крайне жестоки и необычно алчны, готовы на любое преступление ради денег и даров и дружбу свою не дарят, и продают; они завязывают войны без причины и завершают их, не заключая договора, а вступив в соглашение, не держат слова; в большинстве своем они не ведают воинского строя и дисциплины и не умеют брать крепостей; у них царит анархия и раздоры – они не почитают своих вождей, изменяют им и даже убивают их; при всем при том «варвары» отличаются неоправданным высокомерием и заносчивостью; они склонны также к пьянству...».¹⁸ Для истинного ромея мир варваров был совершенно противоположен и враждебен миру византийцев, богоизбранного народа, «нового Израиля», которому самим господом предопределено управлять другими народами.¹⁹

Сходным было отношение к империи и с «той», варварской стороны. Для варваров Византия долгое время являлась законной преемницей римской империи, величественного *Pax Romana*, образ которого оказывал серьезное воздействие на Запад и Восток в течение всего Средневековья. Отсюда и особый пиетет перед Византией, который испытывали варвары. Нельзя не согласиться с мнением Г.Г. Литаврина, который отмечал, что «древняя империя

¹⁸ Литаврин Г.Г. Византия и славяне. – С. 593. Ср.: Прокопий Кесарийский. Война с готами. II. 6, 14, 15, 25; III. 34; IV. 19, 30; Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. II. 1, 24; IV. 13, 15-16; V. 12-13, 18; Феофилакт Симокатта. История. I. III. 2, 7-13, IV. 8, V, VI. 4; III. XIII.13-16; VIII. III. 12; Псевдо-Маврикий. Стратегикон. XI. 1-3; Анна Комнина. Алексиада. X. 10-11 др.

¹⁹ Анна Комнина. Алексиада. XIV. 7.

(особенно ее блистательная столица) влекла к себе как гигантский магнит чужеземцев-современников, и она же отвращала их своей надменностью, неискренностью и скрытым коварством своей дипломатии. ее история была овеяна легендами, а культура пользовалась всеобщим признанием. ее могли ненавидеть, но не могли в то же время не уважать ее и не восхищаться ею...».²⁰

Поэтому в глазах варваров сила Империи долгое время казалась несокрушимой, а сама она представляла перед ними как образцовое, идеальное государство, достойное подражания и к дружбе с которым стоит стремиться. Сами византийцы всеми силами стремились поддерживать это впечатление. В этом им помогала не только их искренняя убежденность в том, что именно так все оно и есть. Как справедливо замечал С.С. Аверинцев, византийцы были уверены в том, что их государство, «по критериям собственного самосознания, внутри этого самосознания достаточно логичным, связным и убедительным, не то что первое в мире, а единственное в мире... критериев всего три: во-первых, это правильно – православно – исповедуемая христианская вера; во-вторых, это высокоцивилизованный стиль государственной и дипломатической практики, дополняемый литературной и философской культурой античного типа; в-третьих, это законное преемство по отношению к христианскому имперскому Риму Константина Великого». Эти три критерия, продолжал он, полностью отменяли все претензии не то что на первенство, но даже на равенство с Византией всех прочих государств, также претендовавших на имперский статус – будь то Арабский халифат или государство Карла Великого.²¹

На руку византийцам играла и военная мощь империи, длительное время казавшаяся несокрушимой, и колоссальные богатства, копившиеся веками в Константинополе, и искусная дипломатия, и блестящая культура, и

²⁰ Литаврин Г.Г. Геополитическое положение Византии в VII – XII вв. // Византия между Западом и Востоком. – СПб., 2001. – С. 46.

²¹ Аверинцев С.С. Другой Рим. – СПб., 2005. – С. 321.

эффективный бюрократический аппарат, и имперская пропаганда, создававшая иллюзию всемогущества и всевластия императора, и многое, многое другое. Немудрено, что сила и влияние Империи длительное время признавались варварскими королями Западной Европы. Многие из них номинально выступали в качестве вассалов константинопольского императора, владея землями, которые василевсы считали своими.

Но есть и еще одна причина, по которой варвары признавали верховный суверенитет Византии над собой. Для них было вполне очевидным, что христианская цивилизация вела свое начало от римской цивилизации. Между тем, как справедливо писал С.С. Аверинцев, «объединив все земли средиземноморской цивилизации, Римская империя и впрямь была в некотором смысле миром... Географическая зона действия римских законов, распространения греко-римской культуры и свободного вероисповедания христианской веры была одна и та же. Все высшие духовные ценности, как религиозные, так и светские, – Библия, передаваемая Церковью, и Гомер, передаваемый школой, греческая философия, римское право и прочая, – какие только знал человек христианского ареала, содержались в границах одного и того же государства, в его рамках, в его лоне. За его пределами – мир одновременно иноверный (неверный), инокультурный (варварский) и к тому же незаконный (т.е. не знающий истинного римского и канонического права, определяющих вместе присущий Римской империи Божественный порядок – Т.П.), как бы не мир, не космос, а хаос, «тьма внешняя». Двуединство Римской империи и христианской Церкви само себе мир...».²²

Однако это двуединство просуществовало недолго – от Константина Великого до второго Великого, но Феодосия. В 395 г. Империя была поделена на западную и восточную половины, каждая во главе с собственным императором. И хотя чувство единства Империи сохранялось еще достаточно долгое время, тем не менее, начало раскола Запада и Востока, латинской и греческой сфер влияния, было положено. Этот раскол с течением времени не

²² Там же. – С. 323.

только не прекратился, но еще более усугубился. Сопряжено это было с формированием новой Западной Империи, которая вела свой отсчет от Рима, но не от Константинополя, и сама претендовала на универсальность, и с созданием столь же независимой и стремящейся к абсолютной власти западной, латинской Церкви.

Тем самым единое ранее пространство-универсум, в которое входила огромная территория от столбов Геркулеса и Британии до Кавказа и Евфрата, распалось на две части. Центром притяжения, политического, экономического и, что самое важное, духовного, для восточной его части вплоть до рокового 1453 г., стала Византийская империя – блестящая наследница славы и величия Древнего Рима и Греции. Центром же Империи был Константинополь, город, который, по меткому замечанию С.С. Аверинцева, «в каком-то смысле сам по себе мир».²³

Безусловно, традиционность и консерватизм мышления не позволили византийцам отказаться от прежнего взгляда на христианскую ойкумену как на некий универсум, подчиненный единой политической власти императора, находящегося в Константинополе, и единой духовной власти ортодоксальной, истинно православной Церкви. Отбросить эти положения означало для них отрицать саму основу собственной государственности и духовности, начало которой относилось ко времени Константина Великого. Долгое время византийское самосознание убаюкивалось мыслью о том, нет причин для особого беспокойства. И в самом деле, при всех спорах и разногласиях между епископами Рима и Константинополя единство Церкви, поддерживаемое периодическим созывом Вселенских соборов, продолжало сохраняться хотя бы на бумаге. Точно также, хотя возникшие на руинах Римской империи варварские государства и вели де-факто независимое от Империи существование, они, во всяком случае, не претендовали на равенство с Византией, какое-то время молчаливо признавая ее превосходство и в военном, и в политическом, и в экономическом, и в культурном отношении.

²³ Там же. – С. 327.

Однако все переменялось тогда, когда стало очевидным – нет больше единой Церкви, распавшейся на западную и восточную, и нет больше единой Империи – на Западе появилась еще одна империя, также претендующая на универсальность. Прежний единый христианский универсум, двуединство Империи и Церкви, существование которых были немислимо друг без друга, распались. Фактически раскол Церкви и Империи совпали по времени, и произошло это в относительно короткие сроки – всего за каких-то сто лет. Симптомами этого раскола стали споры вокруг дополнений, внесенных на Западе в символ веры (злосчастный *filioque*) и признание Константинополем существования Каролингской империи.

В новой ситуации говорить о существовании некоего политико-религиозного единства христианского мира не приходилось. Конечно, можно было, подобно патриарху Антонию IV, утверждать, что и латиняне поминают имя константинопольского императора во время богослужения, но вряд ли сами византийцы, будучи реалистами, могли воспринимать это всерьез. Запад отпал от Империи, и отпал окончательно. Однако и на Востоке тоже не все обстояло благополучно. Здесь также начали одно за другим образовываться варварские славянские государства, которые стремились найти свое «место под солнцем», и в его поисках они неизбежно должны были вступить в конфликт с Империей. Последняя же должна была найти им место в своей системе ценностей и в своей иерархии. Новая политическая реальность и соответствующая ей религиозно-идеологическая оболочка выстраивались в жесткой борьбе между славянами и византийцами.

В отличие от германцев, славяне (и в случае с Болгарией – еще и тюрки) не испытывали никаких чувств по отношению к Риму – они его просто не знали, поскольку обитали на очень и очень дальней периферии античного мира. Поэтому образцом при создании собственной государственности и религиозно-политической доктрины для них была Византия. И в при таком раскладе вовсе не выглядят неожиданными претензии Болгарского государства на равный статус с Империей – более того, болгарский царь Симеон,

воспитанный в Константинополе, но оставшийся в душе болгарин, попробовал было реализовать идею соединения Империи и Болгарии в единое государство – а почему бы и нет. Ведь были в свое время императоры-варвары по происхождению?

Непрерывная, продолжавшаяся на протяжении столетий борьба пришельцев и богоизбранного народа, тем не менее, не завершилась бесспорной победой одной из сторон. В IX-X вв. на северной границе Империи сложилось некое политическое равновесие, когда ни одна из сторон не имела достаточно сил для того, чтобы продиктовать другой свои условия дальнейшего совместного проживания. В особенно сложном положении оказались византийцы, так как варвары создали свои государства на территориях, которыми Империя владела на протяжении нескольких сот лет и которые римляне привыкли считать своими. Более того, утраченные провинции находились в непосредственной близости от сердца Империи – самого Константинополя. Вернуть их силой оказалось невозможно – неоднократные походы имперских войск против захватчиков если и завершались успехом, то кратковременным и эфемерным, тогда как неудачи имели порой, как это было в 811 или 917 гг., катастрофические последствия.

Однако если нельзя было подчинить варваров силой, то нельзя ли было использовать иное оружие, чтобы восстановить status quo? И такое оружие было найдено. Им стала религия – византийское православие, и связанная с ним утонченная византийская культура. Христианизация варваров была неизбежна, если они желали влиться в сообщество цивилизованных народов, ибо цивилизованность и исповедание христианства в то время были синонимами. Однако в христианизацию варвары и византийцы вкладывали разный смысл. Как писали А.И. Рогов и Б.Н. Флоря, «принимая христианство, «варварские» славянские государства рассчитывали занять **самостоятельное место в политической структуре Европы, установить нормальные и равно-**

правные отношения с христианскими соседями (выделено нами – **Т.П.)...».**²⁴

Однако сами византийцы полагали иначе. У Дионисия Галикарнасского в его «Римских древностях» есть интересное высказывание, которое можно истолковать в том смысле, что «варварство» и «эллинство» – это не национальность, а, если так можно выразиться, состояние души.²⁵ Следовательно, можно предположить, что став «эллином» в духовном смысле, варвар переставал быть «варваром», т.е. приверженным беззаконию, злобе и дикости. Еще со II в. н.э. в раннехристианской апологетике постепенно утвердилась мысль о благотворном влиянии христианства на варваров, которые под воздействием учения Христа становятся цивилизованными, «перековывают мечи на орала» и отказываются от нападений на Империю, которая дала им свет истинной веры.²⁶ Следовательно, принимая христианство, варвары тем самым лишались своих главных отличительных черт – дикости, воинственности, злобы, которые были направлены прежде всего против Империи, и причислялись к порядку, к тому самому Божественному «ταξις»²⁷у, установленному во Вселенной самим Господом. Есть все основания согласиться с мнением, высказанным С.А. Ивановым, о том, что византийцы относились к христианизации, к миссии весьма потребительски: «Главное достоинство христианизации, с точки зрения византийца, это «замирение». Крещение есть способ очеловечивания варвара (т.е. превращения его в «эллина» – **Т. П.)...».**²⁷

И в том, что это не кабинетные размышления, а реально существовавший взгляд на вещи, говорят хотя бы отдельные пассажи из сочинений Про-

²⁴ Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. – М., 1991. – С. 210.

²⁵ Дионисий Галикарнасский. Римские древности. XIV. VI. 5-6).

²⁶ См., например: Созомен. Церковная история. II. 6.

²⁷ Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли из варвара сделать христианина. – М., 2003. – С. 343.

копия Кесарийского, у которого понятия «христианство» и «дружба с ромеями» неразделимы.²⁸ О том значении, какое придавалось византийцами культуре, которая, естественно, носила христианский характер, в деле покорения варваров, позднее хорошо сказал Михаил Акоминат после трагических событий 1204 г.: «Запустили города, в которых водились хоры муз и властвовали фемида и процветала философия. Но нам не следует предаваться унынию и ограничиваться сетованиями. Те, которые считают себя нашими повелителями, столько же понимают в словесном искусстве, как ослы в музыке. А мы не будем забывать философии и не перестанем украшать себя добродетелью и образованностью: в этом мы найдем действительное средство властвовать над нашими повелителями, как над дикими зверями... Там не может быть надежного и прочного господства, где победители не обладают ни природными, ни приобретенными преимуществами. Никто же не скажет, что львы, леопарды или волки властвуют над людьми, хотя бы они когтями и зубами достигали того же, чего и наши победители. И никогда не удастся им вполне победить нас, хотя бы они присвоили себе все наши стяжания, хотя бы оставили нас нагими или коснулись бы самой плоти нашей».²⁹ Не имея возможности подчинить себе варваров силой оружия, ромеи попытались, и не без успеха, «приручить» их посредством своей высокоразвитой культуры.

Таким образом, посредством «окультуривания», приобщения к христианскому миру, к цивилизации варвары теряли свой «варварский» характер и становились «эллинами», «греками», «христианами» по духу. Однако могли ли они быть, в таком случае, вне сферы влияния Империи? Надо полагать, что с точки зрения византийцев – нет! В таком случае в дело вступала старая концепция времен Константина Великого – христианский мир, мир Церкви и мир Империи, подчиненный константинопольскому императору – неразделимы. В самом деле, смысл византийского религиозно-политического идеала можно выразить следующими словами: «Одна вера, одна Церковь, один им-

²⁸ Прокопий Кесарийский. Война с персами. II. XXIX. 15.

²⁹ Цит. по: Успенский Ф.И. История Византийской империи. – Т. 3. – М., 2002. – С. 624.

ператор». По этому поводу прот. Иоанн Мейендорф указывал, что византийцы, будучи людьми, мыслящими достаточно реалистично, исходили из того, что это воплощение не означало окончательной победы Истины, ибо зло в каждом отдельном человеке продолжало свое существование. Однако, как отмечал прот. Иоанн, «византийская христианская мысль... предполагала, по крайней мере в официальной идеологии имперского законодательства, что подобное зло можно адекватно контролировать, если только **подчинить всю «обитаемую землю» власти одного императора и духовному авторитету православного священства** (выделено нами – Т.П.)...».³⁰

Обратимся к упоминавшемуся выше посланию патриарха Антония IV московскому князю Василию Дмитриевичу. Глава византийской церкви писал, что невозможно иметь христианам церковь и не иметь царя, и это его выражение можно истолковать именно в смысле, что все православные могут иметь только одно земного владыку – византийского императора («ибо если и некоторые другие из христиан присваивали себе имя царя, то все эти примеры суть нечто противуестественное, противузаконное, более дело тирании и насилия... Все, и сверху, и снизу, гласит о царе природном, которого законоположения, постановления и приказы исполняются по всей вселенной, и его только имя повсюду поминают христиане...»)³¹ Более того, Антоний указывал, что именно константинопольский император «помазуется великим миром и поставляется **царем и самодержцем Ромеев, т.е. всех христиан** (выделено нами – Т.П.)...».³² Следовательно, исходя из логики рассуждения Антония, император ромеев не только правитель собственно византийцев, но и всех христиан, ибо Церковь и Империя неразделимы, и как патриарх стоит во главе христиан как вождь духовный, так и император возглавляет их в телесном смысле.

³⁰ Иоанн Мейендорф, прот. Византийское богословие. – Минск, 2001. – С. 303.

³¹ Послание Антония Василию Дмитриевичу / Памятники древнерусского канонического права. – Ч. 1 // Русская историческая библиотека. – Т. VI. – СПб., 1908. – Стб. 274, 275.

³² Там же. – Стб. 273.

Естественно, что эта теория никогда не имела реального воплощения в жизни – Империи не хватало сил для того, чтобы подчинить себе политически всех православных. Временно императоры смогли покорить православные Болгарию и Сербию, но последние все равно освободились от политической зависимости. Тем не менее, духовная зависимость все равно сохранялась, и пока она оставалась, Константинополь имел полное право заявлять о претензиях на верховный политический суверенитет над принявшими православие варварскими народами. Поэтому отнюдь не случайно болгарские и сербские князья стремились к обретению церковной автокефалии или, по крайней мере, хотя бы отдельной от византийских церковной епархии.³³

Таким образом, принятие варварами христианства означало начало их «цивилизации» и вступления в семью православных народов под верховным водительством константинопольских императора и патриарха. Кстати говоря, согласно 28-му правилу IV Вселенского Собора, юрисдикция константинопольского патриарха распространялась на митрополитов понтийского, асийского и фракийского, а также епископов «вышереченных областей», следовательно, на территории Малой Азии, Балкан и севернее.³⁴ Причем крещение представляло собой первый шаг на пути полного подчинения варваров власти византийского императора. Можно согласиться с мнением Д. Оболенского, который писал, что для византийцев «народ, принявший имперское христианство, становился тем самым подданным императора. Ведь он считался единственным законным правителем христианского мира. Знаком подчинения служило духовное родство, которое устанавливалось между новокрещеным народом и личностью императора».³⁵ Именно так и случилось с болга-

³³ См., например: Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах... – С. 210.

³⁴ Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. – М., 2004. – С. 63.

³⁵ Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. – М., 1998. – С. 94-95.

рами, которые одно время едва не поставили точку в судьбе Византии, но к концу X в. были покорены византийцами.

Правда, Болгария была под боком у Империи, и располагалась она на землях древней Фракии, подчиненной Риму еще в дохристианскую эпоху. Русь же, к примеру, никогда не входила в границы собственно Византии, и Константинополь никогда не мог рассчитывать подчинить себе земли, находившиеся под властью киевского князя. Однако духовное господство, сопряженное с культуртрегерской миссией, позволяло Константинополю в известной степени чувствовать, что они контролируют Киев и его действия. Судя по всему, в Киеве молчаливо соглашались с такой точкой зрения, активно не выступая против нее, как это делали болгары по той причине, что Империя не претендовала открыто на политическое господство над Киевом.

Д. Оболенский предложил именовать сформировавшийся к концу раннего Средневековья православный мир *Byzantine Commonwealth*. Этот англоязычный термин в отечественной византистике переводят обычно как «Византийское Содружество» (очевидно, по аналогии с *British Commonwealth*³⁶). Однако, на наш взгляд, такой перевод не совсем точен и неадекватно отражает минувшую действительность. «Содружество» предполагает известное равенство партнеров по соглашению. Однако самим византийцам сама идея равенства с бывшими варварами, хотя бы и принявшими православие, ортодоксию, представлялась невыносимой. Их мир был миром иерархии, стройного порядка, где каждый занимал место, определенное Господом, и уж само собой разумеется, что ромеи будут стоять во главе иерархии, равно как возглавляться она будет константинопольскими императором и патриархом. Место же прочих народов, говоря словами самого Д. Оболенского, определялось целым рядом «факторов: степень принятия византийской цивилизации, политическая и военная власть, которой располагал его правитель, и ценность тех услуг, какие он и его подданные могли оказать империи. Знаком

³⁶ См., например: Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб., 2000. – С. 340.

того, насколько высоко данный народ поднялся в международной иерархии, был титул, дарованный его монарху восточноримским правительством...».³⁷

Для византийцев в конечном итоге вполне очевидным было то, что, подобно тому как константинопольские императоры были наместниками Бога на земле и обладали верховной властью и юрисдикцией, переданной им от Господа, так и правители народов, входивших в эту систему, управляли своими подданными как наместники императора Византии.³⁸

Таким образом, существование некоей прежде всего духовной общности православных народов и государств, находящихся в сфере влияния византийского патриарха и императора, в принципе не вызывает сомнения. Эта концепция, разработанная византийскими интеллектуалами как ответ на вызов времени и позволявшая, не отказываясь от конечной идеи вселенской, универсальной Империи, признать существование относительно самостоятельных ранее варварских, а потом православных государств, в целом нашла признание и среди самих варваров. Однако термин «Византийское Содружество» в данном случае, на наш взгляд, неадекватен. Дружбы или содружества между ромеями и варварами быть не могло по определению. Поэтому, на наш взгляд, более верным будет использование термина «Византийское сообщество». Он позволяет более точно отразить сущность сложившихся взаимоотношений между Византией, выступавшей по отношению к варварским государствам метрополией (в зависимости от характера отношений – метрополией политической, религиозной и культурной в разных комбинациях), а последние являлись ее периферией и в известном смысле колонией. И метрополия сама решала, что именно она передаст колониям (и будет ли вообще что-либо им передавать) из своего наследия. Подчеркнем также еще раз, что отношения между метрополией и варварской периферией строились отнюдь не на взаимовыгодной основе – и та, и другая сторона подходили к этому процессу весьма и весьма прагматично. И Константинополь рассматривал

³⁷ Оболенский Д. Указ. соч. – С. 125.

³⁸ Там же. – С. 138.

дело крещения варваров как шаг по их «замирению», а последующее их «окультуривание» – как этап на пути их постепенного подчинения и включения в свою иерархию на правах вассалов. Памятуя же о том, что «knowledge is power», ромеи-византийцы, по словам С.А. Иванова, отнюдь не стремились передать неопитам то, что знали сами. «Православие являлось одним из тех особых «знаний о сущем», которыми, с точки зрения ромеев, неразумно было делиться с чужаками». И, завершая свою мысль, исследователь отмечал: «Оставьте наше православие нам – так можно, наверное, сформулировать самое усредненное отношение византийцев к делу христианизации варваров».³⁹ Ну а раз так, то становится очевидным, что далеко не все, чем обладали византийцы, они были готовы и хотели передать варварам – но только лишь то, что гарантировало бы подчиненное положение последних и сохраняло бы их, византийцев, богоизбранного народа, преобладание над «народами незнаемыми».

1.3. Византийская религиозно-политическая доктрина как сердцевина византийского мировоззрения

Видный отечественный византинист Г.Г. Литаврина отмечал в свое время, что «теория власти в империи (в Византии – **Т.П.**) как законченная доктрина сложилась в V—VI вв. и в мало измененном виде жила тысячелетие...».⁴⁰ И, говоря об особенностях формирования ее на Руси, он продолжал: «Официальная государственная доктрина на Руси, как и в самой империи и других «православных» государствах юго-востока Европы и Кавказа, опиралась на учение восточнохристианской церкви... **Неопиты не могли воспринять византийскую религиозную доктрину частично или в модифициро-**

³⁹ Иванов С.А. Указ. соч. – С. 344.

⁴⁰ Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии (вторая половина VII-XII в.). – М., 1989. – С. 65.

ванном виде. Они должны были усвоить ее целиком (выделено нами – Т.П.)...».⁴¹ О том, насколько справедливо это высказывание относительно степени полноты восприятия доктрины, пойдет речь в следующей главе нашего исследования, пока же мы остановимся более подробно на основных составляющих этой доктрины – которые так или иначе, но должны были попасть на Русь с тем, чтобы там подвергнуться переработке и адаптации соответственно местным условиям.

Византийская религиозно-политическая доктрина своими корнями уходила в позднеантичное время, когда формировались основы Римской империи. Как отмечал Г.Л. Курбатов, «византийцы всегда считали себя «римлянами» – ромеями, а свое государство римским – ромейским. Непосредственное начало своей, византийской, государственности они относили к строю и режиму эпохи начала домината, «делу блаженного императора Константина», утвердившего режим неограниченной монархии, соединившей римско-эллинистическую идею с христианством и союз государства и христианской церковью. Поэтому основой византийской политической теории считают императорскую римскую идею в связи с эллинистической идеей царства и ее оформление в христианской концепции власти...».⁴²

Второй главной идеей византийской политической доктрины, существовавшей в теснейшей связке с предыдущей, была идея христианской империи – государства христиан и для христиан. В византийской идеологии не только сохранилось, но и получило дальнейшее развитие античное понимание Империи как единственного «мира», обжитой вселенной (οἰκουμένη), населенной людьми, за пределами которой есть лишь мир «потусторонний», населенный «нелюдьми».³ Поэтому вполне естественным было восприятие византийскими книжниками и философами империи как не обычного госу-

⁴¹ Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домонгольского периода // Литаврин Г.Г. Византия и славяне. – СПб., 1999. – С. 471.

⁴² Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли Византии. – Л., 1991. – С. 15.

дарства, а Imperium Romanum Christianum, империи христианской, богохранимой, исполнительницы божественных предначертаний и «Града земного» – копии «Града небесного».⁴

Наконец, третий компонент византийской религиозно-политической доктрины – представления о «ταξίς» (мировом порядке) и «οίχονομία» (устройстве мирового порядка наилучшим образом), в которых небесный порядок признавался образцом для порядка земного, а византийское государственное устройство – наиболее приближенным к небесному и, следовательно, близким к идеалу. Верховная власть и император как персональное ее олицетворение, являясь частью этого идеального мирового порядка, несли огромную ответственность за его сохранение и поддержание.⁵

Выделив три основных компонента византийской религиозно-политической доктрины, охарактеризуем их поподробнее. И начнем с идеи верховной власти. В основе византийской концепции верховной власти лежало уходящее корнями в античную эпоху, а, точнее, во времена эллинизма, представление о верховном правителе как о «божественном муже» (θεῖος ἀνὴρ). Здесь необходимо отметить, что представления о верховном правителе как о «божественном муже», сакральном характере его власти было свойственно отнюдь не только одним византийцам. Оно было свойственно практически всем средневековым обществам. Так, характеризуя основные положения концепции королевской власти в средневековой Европе, французский историк М. Блок отмечал, что «представления о короле, как о священной фигуре, исполненной особых сил, сочетающей в себе как религиозное отношение, так и магически-мистическое, было по сути определением социально-политической роли королей, они были «вождями народа», thiudans, пользуясь старинным германским словом».⁴³

При этом, как указывал французский же лингвист Э. Бенвенист, в индоевропейском мире еще в глубокой древности сложились различные представления о царе и царской власти. На его окраинах, менее всего затронутых

⁴³ Блок М. Феодальное общество. – М., 2003. – С. 374.

процессами переселения народов на рубеже бронзового и железного века, а именно в кельтском, латинском и индоарийском мирах царь, верховный правитель являлся божеством, тогда как у греков и германцев – человек, получивший царскую власть от верховных богов вместе с соответствующими ее атрибутами (хотя следы божественности царя прослеживаются и у греков).

В византийской практике эти идеи были модернизированы применительно к христианскому вероучению, ибо на земле и на небе не могло быть одновременно два Бога. Господь был один, и император был не просто земным правителем, каких было немало вокруг. Нет, он был избранником Господа, его наместником на земле, исполнителем Божественных предначертаний. «Бог – Пантократор («Вседержитель») – глава и небесного и земного порядка, император – космократор – властитель в земных делах...» – так характеризовал Г.Л. Курбатов главную идею византийской политической доктрины.⁴⁴ Британский византист С. Рансимен дополнял этот тезис: «Царь – не Бог среди людей, но наместник Бога. Он не является воплотившимся логосом, но он стоит в особых отношениях с логосом. Его особенно избрал Бог, он вдохновляется Богом, он друг Божий, он толкователь Слова Божия».⁴⁵

Таким образом, византийский «царь» был не просто царем, а земным Царем (с большой буквы – !), подобием Царя Небесного. Подобно тому, как на небесах был один Царь, так и на земле мог тоже только один Царь. При этом, поскольку Империя мыслилась византийскими книжниками не как обычное государство, но как государство христиан и для христиан, а сама Византия являлась, по их мнению, единственным легитимным государством, универсальным дополнением универсальной Церкви, не просто *Imperium Romanum Christianum*, а империи христианской, богохранимой, исполнительницы божественных предначертаний и «Града земного» – земного подо-

⁴⁴ Там же. – С. 44.

⁴⁵ Рансимен С. Византийская теократия // Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. – М., 1998. – С. 153.

бия «Града небесного»⁴⁶, то, «соответственно, – писал Г.Л. Курбатов, – византийский император рассматривался **не только как глава государства христиан, но и всей христианской ойкумены, защитник христианского населения и за ее пределами, во всем мире** (выделено нами – П.Т.)...».⁴⁷

Только византийский Царь мог возглавлять православный мир, то самое «Византийское сообщество наций», *Rex orthodoxa*, «некое сообщество стран и народов с внутренней структурой, системными связями, определившими как его религиозное и культурное, так и политическое единство во главе с императором Константинополя»⁴⁸, в которое вошла Русь, приняв крещение в 988 г.

Все это (а также и то, что Империя была монархией) обусловило особое, центральное положение императора в политической системе Византийского государства – как совершенно справедливо указывал Г.Г. Литаврин, «государство в средние века персонифицировалось в личности монарха...»⁴⁹, и для византийцев Империя прежде всего представляла в образе константинопольского императора, василевса всех ромеев.

Однако, выполняя представительские функции, император переставал быть простым человеком, а превращался в живой символ Империи, в ее персонифицированную идею. Но за этой идеей терялся конкретный живой человек. Перефразируя известную фразу, можно сказать – императоры приходят и уходят, и Император и Империя остаются несмотря ни на что. С одной стороны, это ослабляло саму императорскую власть, поскольку значимость приобретал не человек, а символ, не содержание, а форма. Но с другой стороны, напротив, существование императора внушало его подданным чувство

⁴⁶ Курбатов Г.Л. Указ. соч. – С. 45.

⁴⁷ Там же. – С. 45-46.

⁴⁸ Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб., 2000. – С. 338.

⁴⁹ Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб., 2000. – С. 328.

незыблемости, вечности Империи и гордость от сознания к принадлежности к этому величественному зданию. Характеризуя характер взаимоотношений императора и рядовых византийцев, английский историк С. Рансимен писал, что «до тех пор, пока **император, наместник Бога на земле**, пребывал на Босфоре, каждый грек, быть может даже и потерявший к тому времени свободу, мог с гордостью считать себя связанным с истинным православным христианским сообществом. Хотя император мог сделать для него на этой земле не очень уж много, он все еще был **воплощением, смыслом и олицетворением божественной власти** (выделено нами – Т.П.)...».⁵⁰

Но и это еще не все. Необходимо иметь в виду, что в византийской религиозно-политической доктрине четко различались Император и император. Между ними существовала примерно такая же взаимосвязь, как между иконой и портретом. Поднимая на пьедестал Императора, византийцы вместе с тем отделяли символ, форму от их реального наполнения. «Божественным» и полномочным являлся не каждый данный император, – писал по этому поводу А.П. Каждан, – но василевс «вообще» как воплощение самого принципа императорской власти».⁵¹ По существу, в византийском общественном сознании на пьедестал возносился Император как своего рода символ Империи, земного Царства как подобия Царства Небесного, но не конкретный грешный человек, который по воле Господа стал Императором.

Теперь несколько слов о второй компоненте. Концепция Империи как государства христианского и для христиан теснейшим образом связана с предыдущей идеей, так как и та, и другая своими корнями уходят в эллинистическую эпоху, когда после распада империи Александра Македонского сложилась система эллинистических монархий и свойственная им политическая концепция с ее идеями царя как «божественного мужа» (θεῖος ἀνὴρ) и «божественного царства» (θεῖα βασιλεία). Эта концепция предусматривала,

⁵⁰ Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. – М., 1983. – С. 9.

⁵¹ Каждан А.П., Литаврин Г.Г. Очерки истории Византии и южных славян. – СПб., 1998. – С. 119.

что между правителем и богами существует прямая и непосредственная связь. Поэтому и его земная власть есть ничто иное, как отражение власти богов. Следовательно, государство, управляемое живым богом, также является божественным, поскольку основывается на началах, продиктованных свыше, и власть монарха также имеет сакральный, божественный характер. Эта теория получила свое дальнейшее развитие в римской политической теории эпохи принципата и в особенности домината. Однако эта идея была чисто языческой по происхождению и не могла быть, казалось бы, воспринята христианами. Для христиан Господь был один, и ни один император, каким бы великим он не был, не мог быть Богом ни при жизни, ни после смерти. «Потомки рождаются для того, чтобы в свою очередь произвести потомков. Происходят свадьбы, зачатия, дни рождений. Известны отечества, резиденции, царства, монументы. Итак, те, которые не могут отрицать рождения богов, должны признать их людьми, не должны считать их богами...» – писал по этому поводу Тертуллиан.⁵²

Таким же, естественно, должно было быть и отношение христиан к Римской империи как к чисто земному явлению, не обладающим божественным характером. Более того, первые христиане полагали ее «великою блудницею, сидящею на водах многих,... и на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным... великий город, царствующий над земными царями...».⁵³ Такое отношение было легко объяснить. Именно римскими властями был распят Христос, именно римские власти неоднократно устраивали гонения на христиан, препятствуя всеми силами распространению того учения, которое христиане считали Истиной.

Однако вместе с тем с выходом христианства за пределы Иудеи и ростом числа его сторонников среди греков и римлян, в том числе и образованных, не могла не возникнуть и иная идея. Как отмечал отечественный историк В.М. Тюленев, «...одним из наиболее актуальных для христианской

⁵² Тертуллиан. К язычникам. II. 12.

⁵³ Откр 17, 1, 5, 18.

мысли был вопрос о роли Римской империи в судьбе христианской Церкви и христианского учения».⁵⁴ В этом нет ничего удивительного. В начале I в. н.э. Римская империя контролировала огромные территории в Европе, Азии и Африке, а Средиземное море превратилось в римское озеро. Для миллионов людей римский мир был единственно возможным миром, альтернативы которому не было. Естественно, что позднеантичные интеллектуалы, в том числе и христиане, не могли не задумываться о судьбе Империи и ее месте в мировой истории.

Конечно, христианские писатели эпохи поздней античности не могли одобрять предпринятые по приказу императоров-язычников гонения на христианство. Однако, при всем при том, они исходили из того, что было объявлено самим Христом и подтверждено его учениками-апостолами – «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу...» и «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».⁵⁵ Следовательно, как писал Тертуллиан, обращаясь к язычникам, «император больше наш, чем ваш, так как он поставлен нашим Богом»⁵⁶, а вместе с императором христиане должны были молиться и за Империю, даже если она преследовала их.

Однако не только это побуждало христианских мыслителей изменить свое отношение к Империи. Ведь именно на ее территории в начале I в. появился Спаситель, возвещена Благая весть и началась проповедь Нового завета. Под покровительством Империи, под защитой ее легионов эта проповедь могла свободно достигать самого края ойкумены, обитаемого мира, *Rex Romana*, который и был для миллионов людей единственным обитаемым ми-

⁵⁴ Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. – СПб., 2000. – С. 114.

⁵⁵ Мф 22, 21; Рим 13, 1-2.

⁵⁶ Тертуллиан. Апология. 33.

ром.⁵⁷ К тому же, слова апостола Павла из 2-го его послания к фессалоникийцам, гласящие, что пришествие Антихриста, сына погибели, не свершится в скором будущем, так как «...день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха... И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь...», можно было истолковать и в пользу Империи как силы, сдерживающей наступление Антихриста.⁵⁸

Учитывая все это, в среде христианских интеллектуалов не могло не возникнуть иное мнение по отношению к Риму. Уже во 2-й половине II века, как отмечал В.М. Тюленев, «в христианской литературе появляется суждение о том, что история Империи и христианской Церкви провиденциально связаны между собой...».⁵⁹

Свершившийся в начале IV в. переворот в отношениях между имперскими властями и христианами неизбежно должен был привести и привел к переоценке места Рима в христианской системе ценностей. И в трудах Евсевия Кесарийского во всей полноте была разработана новая концепция Империи как христианского государства, избранного Богом для реализации своего великого замысла. Его труды практически завершили длившуюся больше полутора сотен лет работу христианских писателей по примирению Царства Божия и царства земного, Церкви и Империи, христианства и Римской империи.

Окончательно идея христианской богоизбранной Империи утвердилась к концу V в., когда в годы правления императора Феодосия I христианство стало единственной официально разрешенной религией Империи. Миссия Империи, по единодушному убеждению позднеантичных интеллектуалов, состояла в том, чтобы установить и поддерживать во всей Ойкумене цивили-

⁵⁷ Лк. 2, 1; Мк 1, 7-8.

⁵⁸ 2 Фес 2, 3, 6-7.

⁵⁹ Тюленев В.М. Указ. соч. – С. 116.

зацию, справедливый мир и порядок, и, поскольку она являлась последним великим земным царством, противодействовать наступлению хаоса и анархии.⁶⁰ Это являлось важнейшим условием распространения единственно истинного учения, способствовать чему должна была также завоевательная и цивилизаторская политика Империи. Одолев при помощи Божьей варваров⁶¹, императоры должны были насадить среди них совершенные законы и установить одобренный Господом порядок как условия христианизации покоренных народов и тем самым их спасения. Окончательной победе Истинного учения, по их мнению, должны были способствовать и меры императора по покровительству и защите христианской Церкви как внутри самой Империи, так и за ее пределами, которые, с **помощью Божьей** (выделено нами – П.Т.), должны были расширяться до тех пор, пока не достигнут края обитаемого мира.⁶²

Таким образом, к началу V в. н.э. на смену прежней языческой Империи пришла Империя христианская и для христиан. *Pax Romana* слился с *Pax Christiana*. Естественно, что, как отмечал отечественный историк Г.Л. Курбатов, «...соответственно трансформировались и оказались дополненными новым содержанием и старые традиции римского ойкуменизма. Прежняя Римская империя из «священной державы» стала «священной христианской империей»: *Imperia Romana* превратилась в *Imperium Romanum Christianum* – христианскую империю, богохранимую и защищаемую, исполнительницу божественных предначертаний и орудие спасения человечества, имитацию небесного царства...».⁶³ Тот день и час, когда Римская Империя как идеальное, универсальное, вселенское государство, царство мира сего, встретилось с Церковью, частью Царства неземного, означал наступление времени цар-

⁶⁰ См., например: Павел Орозий. II. 1, -5; VII. 2; Сульпиций Север. Хроника. II. XXXIII. 3.

⁶¹ См., например, Евсевий Кесарийский. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования. 7; 9.

⁶² См., например: Созомен. I. 8.

⁶³ Курбатов Г.Л. Указ. соч. – С. 45.

ства истинной, космической гармонии, кульминацией Истории, созданием совершенного общества под властью мудрого императора-философа и христианина. Границы римского лимеса точно совпали с границами не просто цивилизованного, но и христианского мира, внутри которого царил покой и благоденствие. Всякий, кто принимал христианство, мог стать гражданином этого Царства, в котором слились воедино две сферы – духовная, идеальная, и физическая, материальная. Время остановилось, и теперь задача состояла в том, чтобы сохранить достигнутый идеал до самого момента Второго пришествия как конца земной Истории. Создание концепции христианской богоизбранной Империи было практически завершено, и освященная авторитетом Церкви, она начала свое путешествие через века, страны и народы. Неоднократно упоминавшийся нами прежде отечественный византинист Г.Г. Литаврин писал по этому поводу, что «теория власти в империи как законченная доктрина сложилась в V—VI вв. и в мало измененном виде жила тысячелетие...».⁶⁴ Византийцы, осознавая себя прежде всего не греками, не жителями Восточной Римской империи, а именно «ромеями» – римлянами, и стали главными носителями и защитниками этой доктрины.

И, наконец, последняя составляющая – представления о «ταξίς» (мировом порядке) и «οίχονομία» (устройстве мирового порядка наилучшим образом). в Византии не было столь подробно и тщательно разработанного деления общества на «состояния» («états»).⁶⁵ Хорошо известная трехчленная формула деления общества на «людей молитвы», «землепашцев» и «воинов» зарождается на Западе на рубеже X/XI вв. практически одновременно во Франции и в Англии – очевидно, что эта идея давно витала в воздухе и нужно было только время и соответствующий настрой общества для того, чтобы

⁶⁴ Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии (вторая половина VII-XII в.). – М., 1989. – С. 65.

⁶⁵ Очерк развития этой идеи в трудах средневековых европейских интеллектуалов см.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1991. – С. 239-247.

она материализовалась.⁶⁶ Однако в Византии она не появилась ни до этого, ни после этого, когда в эпоху Крестовых походов западноевропейцы-«франки» поближе познакомились с жителями Империи. Тем не менее, византийцам была хорошо известна идея о некоем порядке, установленном Богом и приводящем в гармонию отношения в человеческом обществе. Идея божественного порядка, о чем уже говорилось выше, была одной из основополагающих в византийской картине мира. Истоки этой идеи уходят во времена раннего христианства. Еще апостол Павел в 1-м Послании коринфянам поучал паству, что, хотя «...насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду».⁶⁷ Далее в послании апостол изложил идею «Божьего строения»⁶⁸, которая, по определению, предполагала определенный порядок строительства, ибо только в таком случае возведенное здание могло устоять столько, сколько окажется необходимым. И дальше, развивая идею порядка, апостол Павел писал: **«Каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал ... Каждый оставайся в том звании, в котором призван (выделено нами – Т.П.)... В каком звании кто призван, братие, в том каждый и оставайся перед Богом».**⁶⁹ Тем же, кто пытался восстать против установленного Богом порядка, Павел вполне резонно возражал: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны; а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же... Но каждому дается проявление Духа на пользу...», и далее, сравнив общину «верных» с телом Христовым, он указал как на непреложный факт, что **«Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно (выделено нами – Т.П.)... И вы – тело Христово, а порознь – члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками,**

⁶⁶ Дюби Ж. Трехчастная модель или представления средневекового общества о самом себе. – М., 2000. – С. 21-24, 26-27 и далее.

⁶⁷ 1 Кор 3, 8.

⁶⁸ Там же. 3, 10; 4, 1.

⁶⁹ Там же. 7, 17, 20, 24.

в-третьих, учителями...».⁷⁰ И, завершая свою мысль, красной нитью проходящую через все послание, апостол восклицал: **«Бог не есть Бог неустройства, но мира... Братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками; только все должно быть благопристойно и чинно (выделено нами – Т.П.)»**.⁷¹

Итак, апостол Павел поучал христиан, что Господь создал определенный миропорядок, которому следует повиноваться и неуклонно следовать, и каждый занимает в этом порядке соответствующее, определенное ему Господом место, и совместное служение Ему всех членом общины «верных» и создает вожделенную гармонию, то самое тело Христово, которым и является Церковь как идеальное общество.

Эта идея была хорошо усвоена ранневизантийскими писателями и проповедниками. Так, Григорий Назианзин в одном из своих посланий, в точности следуя идеям, изложенным в 1-м Послании коринфянам, восклицал, обращаясь к прихожанам: **«Овцы, не пасите пастырей и не выступайте из своих пределов, для вас довольно, если вы на доброй пажити. Не судите судей, не предписывайте законов законодателям... Поэтому да не замышляет стать головой, кто с трудом служит рукой или ногой, или другим еще менее важным членом тела, напротив, братья, каждый оставайся в том звании, в котором призван (1 Кор. 7,20), хотя бы и достоин был высшего, Довольствоваться настоящим – гораздо похвальнее, нежели домогаться звания, какого не получил. Кому можно без опасности следовать за другим, тот не желай начальствовать с опасностью для себя. Да не нарушается закон подчинения, которым держится и земное и небесное, чтобы через многоначалие не дойти до безначалия (выделено нами – Т.П.)...»**.⁷²

⁷⁰ Там же. 12, 4-7, 18, 28.

⁷¹ Там же. 14, 33, 39-40.

⁷² Григорий Назианзин. Слово 19, произнесенное Св. Григорием Богословом о словах своих Юлиану, производившему перепись народа и уравнение податей // Григорий Богослов. Собрание творений. Т 1. Минск – М., 2000. – С. 356.

К идее установленного Богом порядка тесно примыкала и идея иерархического устройства мира, которую одним из первых развил в своих писаниях Евсевий Кесарийский. В своем панегирическом сочинении в честь тридцатилетия правления императора Константина Евсевий первоначально нарисовал величественную картину Господа – мироустроителя, создателя Божественного порядка, гармоничного по своей сути⁷³, окруженного небесными воинствами и надмирными силами – «бесчисленные полки ангелов, соборы архангелов, сонмы святых духов...». На земле же Царя Небесного чтут «воинские отряды, бесчисленные жители селений и городов, и вожди народных собраний. Словом сказать, весь человеческий род, различные области, племена и языки...», освещаемые факелоносцами Господа – небесными светилами. На земле же император, уподобляясь Богу, как уже говорилось выше, по мнению Евсевия, «заимствует образ верховного царствования... и всем, что на земле подчинено его кормилу, управляет, подражая Всеблагому...».⁷⁴ Сокрушив с Божией помощью полчища варваров и богоборцев, император занялся приведением земного порядка в соответствие с замыслом Господа, его идеей гармонии и иерархии.⁷⁵ Примечательно, что, описывая устроенный Господом небесный и посредством императора земной порядки, Евсевий постоянно использует армейские термины – легионы и тагмы, подчеркивая тем самым правильность и иерархичность Божественного порядка.

Идея иерархии подробнейшим образом была рассмотрена неизвестным автором, именуемым обычно Дионисием Ареопагитом, сочинившим примерно в конце V – начале VI вв. н.э. одни из наиболее почитаемых как на Западе, так и на Востоке богословских трудов – «Corpus Areopagiticum», включающий в себя в том числе и два небольших сочинения, «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» (весьма характерные названия – **Т.П.**). Для

⁷³ Евсевий Кесарийский. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования. 6, 12

⁷⁴ Там же. 1.

⁷⁵ Там же. 5, 8-9.

Дионисия, по словам прот. Г. Флоровского, «все в мире стройно и созвучно, все состроено и согласовано между собой; и ничто не теряет при этом своего своеобразия, но слагается в живую гармонию...».⁷⁶ Основой же этой гармонии является установленная Господом согласно его замыслу всеобщая иерархия.

Давая определение иерархии, Дионисий писал, что «иерархия, по моему мнению, есть священный чин, знание и деятельность, по возможности, уподобляющаяся Божественной красоте, и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию...», и, продолжая свою мысль, указывал: **«Цель Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним (выделено нами – Т.П.)...»**.⁷⁷

Итак, еще на заре существования Византийской империи идеи порядка, подчинения нижестоящих вышестоящим и иерархичности были хорошо усвоены византийцами. Естественно, что в силу присущего им консерватизма и традиционализма мышления они не могли отказаться от этих идей, но продолжали развивать их. И хотя, подчеркнем это еще раз, византийское общество не было столь структурировано, как западноевропейское, тем не менее, своя иерархия в нем была, и в известном смысле она была не менее жесткой и четкой, чем на Западе. С одной стороны, это была иерархия чинов в государстве и при дворе, а с другой стороны – иерархия церковная, которая, по словам Дионисия Ареопагита, «образована по подобию премирных небесных Чинов... с тою целию, чтобы мы, по мере сил наших, от священнейших изображений восходили к тому, что ими означается, — к простому и не имеющему никакого чувственного образа».⁷⁸ Для него, по словам Г. Флоровского, «церковная иерархия или священство есть в чувственном мире высшая ступень, непосредственно примыкающая к горнему миру чистых духов».⁷⁹ Но

⁷⁶ Георгий Флоровский (прот.). Восточные отцы Церкви. – М., 2003. – С. 450.

⁷⁷ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. III. 1, 2. См. также VII. 2.

⁷⁸ Там же. I. 3.

⁷⁹ Георгий Флоровский (прот.). Указ. соч. С. 456.

иначе и быть не могло, ибо Дионисий и его последователи были убеждены в том, что «чин Иерархии требует, чтобы одни очищались, другие очищали; одни просвещались, другие просвещали; одни совершенствовались, другие совершенствовали, каждый, сколько ему возможно, подражая Богу»⁸⁰, и кто был в положении очищающих, просвещающих, совершенствующих, как не клирики – люди, чье Царство было не от мира сего.

Итак, византийская религиозно-политическая доктрина строилась на трех китах – на признании Империи богоизбранным государством, «Новым Израилем», на строгом следовании традициям, начало которым было положено в «золотой век» Константина Великого, и на представлении о византийском государственном и общественном устройстве как идеальном, совершеннейшем из возможных на грешной земле. При этом, как отмечал отечественный историк А.П. Каждан, для византийцев «мир не просто тварь, но и раскрытие Божества, мир – божествен... Мир соответствует мудрости бога, всякое осуждение порядков мироздания – богохульство. Поскольку мир божествен, мысль о преобразовании его кажется христианину противоестественной. Христианская космология как бы становится оправданием византийского хозяйственного и политического традиционализма: **все должно оставаться таким, каким вышло из рук творца, завтрашний день должен лишь повторять, лишь воспроизводить сегодняшний** (выделено нами – Т.П.)...».⁸¹ Таким образом, традиция в византийской ментальности традиция носила ярко выраженный сакральный характер, «традиция понималась здесь как богооткровенная, как восходящая к высшему знанию».⁸² Потому-то она и должна была оставаться незыблемой, даже несмотря на все перемены, происходящие вокруг византийского мира. В конце концов все мирское было переходящим, тогда Царство Божие – вечным.

⁸⁰ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. III. 2.

⁸¹ Каждан А.П. Византийская культура. – СПб., 2006. – С. 153-154.

⁸² Там же. – С. 162.

Однако эти три кита, в свою очередь, покоились на еще более мощном фундаменте – идее симфонии светской и духовной властей, императора и патриарха. Византийская симфония была частью того самого идеального, божественного мирового порядка, присущего, с точки зрения византийцев, их государству. Сама идея симфонии была четко сформулирована в предисловии к знаменитой VI новелле императора Юстиниана. Император-законодатель писал: «Всевышняя благодать сообщила человечеству два величайших дара – священство и царство: то [первое] заботится об угождении Богу, а это [второе] – о прочих предметах человеческих. Оба же, проистекая из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому нет важнейшей заботы для государей, как благоустройство священства, которое, со своей стороны, служит им молитвой о них Богу. Когда и церковь со всех сторон благоустроена, и государственное управление движется твердо и путем законов направляет жизнь народов к истинному благу, то возникает добрый и благотворный союз церкви и государства, столь вожделенный для человечества...».⁸³

В этом они были не одиноки. В умах средневековых византийских и европейских книжников идея Империи как универсального, Вселенского, государства была неразрывно связана с идеей Вселенской Церкви. Ни то, ни другое не могли существовать отдельно. Для византийцев-ромеев, в их сознании эти две власти не мыслились одна без другой. Как отмечал И.И. Соколов, в византийском представлении о мире «церковь и государство – один сложный и нераздельный организм. Государство – материя, Церковь – форма. Верховным Законодателем-Судьей и Правителем церковно-государственного организма является Сам Господь Иисус Христос. Его заместители на земле – царь и патриарх, из коих первый управляет телом, а второй – душой, но оба они *τά μέγιστα καί αναγκαιότατα μέρη της πολιτείας*

⁸³ Цит. по: Курганов Ф.А. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью. – Казань, 1881. – С. 24.

(великая и необходимейшая основа государственной жизни – примечание авт.)...».⁸⁴ Именно так – **великая и необходимейшая основа** (выделено нами – **Т.П.**) государственной жизни! И этот принцип, по мнению И.И. Соколова, стал основополагающим в процессе строительства византийского государства, «реальным признаком византизма».⁸⁵

⁸⁴ Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. – СПб., 2003. – С. 21.

⁸⁵ Там же. – С. 19.

ГЛАВА II

ВОСПРИЯТИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ НА РУСИ: ВЗГЛЯД ИЗ КИЕВА

2.1. Особенности формирования раннесредневековой русской культуры

Суммируя бытующие в научной и в особенности в околонучной среде взгляды, видный отечественный историк и филолог Б.А. Успенский отмечал, что «Россия всегда была эксплицитно ориентирована на чужую культуру. Сперва это была ориентация на Византию, затем – на Запад. Реформы Владимира Святого, ознаменовавшие приобщение Руси к византийской цивилизации, и реформы Петра I, декларировавшие приобщение России к цивилизации западноевропейской, обнаруживали принципиальное сходство; реформы эти, в сущности, аналогичны по характеру – меняется лишь культурный ориентир. В одном случае провозглашается принцип «ex Oriente lux», в другом – «ex Occidente lux», однако в обоих случаях **ценности задаются извне, и это с необходимостью предполагает сознательное усвоение чужих культурных моделей и концептуальных схем (выделено нами – Т.П.)...»**.¹

Выше мы уже указывали на то обстоятельство, что, с одной стороны, варвары ориентировались на Империю, полагая ее образцом для подражания в вопросах государственного и иного строительства. Как отмечала отечественный медиевист З.В. Удальцова, «вплоть до создания на Западе империи Карла Великого варварские королевства – пусть номинально – признавали верховную власть константинопольского императора; варварские короли почитали за честь получать от него высшие имперские титулы и пышные инсигнии своей власти, при дворах западных правителей чеканили монеты,

¹ Успенский Б.А. Царь и патриарх. – М., 1998. – С. 5.

имитирующие византийские солиды. Долгое время многие правители Юго-Восточной и Западной Европы стремились подражать обычаям и нравам византийского двора, использовать систему византийского государственного управления и дипломатии в качестве образца при создании административного аппарата в своих странах».²

Подобный неофициальный статус Империи автоматически предполагал, что в эпоху раннего Средневековья де-факто только санкция императора, подкрепленная согласием патриарха (памятуя о византийской теории симфонии) могла оправдать существование, легитимизировать пребывание в этом мире той или иной варварской политики. Но акт этой легитимации непременно был связан с рядом предварительных условий, и, пожалуй, важнейшим из них была христианизация варваров, причем, желательно, из рук самих византийцев-ромеев, по их желанию и под их опекой. Был ли выбор у варваров – вряд ли, ибо, как совершенно справедливо отмечали (обратим внимание на этот момент еще раз!) отечественные историки А.И. Рогов и Б.Н. Флоря применительно к славянским раннесредневековым политиям на Балканах, «принимая христианство, «варварские» славянские государства рассчитывали занять **самостоятельное место в политической структуре Европы**, установить **нормальные и равноправные отношения** с христианскими соседями (выделено нами. Причем, говоря о равноправных отношениях с соседями, в первую очередь под «соседями» надо понимать именно Империю как образец для подражания, о чем уже было сказано выше – **Т.П.**)...».³

Но сама по себе христианизация была невозможна, ибо, так или иначе, она являлась составной частью более широкого и глубокого процесса «окультуривания» варваров. При этом «окультуривание», «цивилизация»

² История Европы. – Т. 2. – М., 1992. – С. 98.

³ Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. – М., 1991. – С. 210.

варваров имела, как уже было отмечено выше, двойную природу – если смотреть со стороны Константинополя и со стороны самих варваров.

В последнем случае все более или менее прозрачно, ибо для варваров принять христианство означало прежде всего приобщение к более богатому в материальном смысле миру, а нематериальные ценности (культурные ли, политические ли или же иные) выступали в роли приятного «бонуса» (но совсем не обязательного). Для византийцев-ромеев акт крещения носил иной смысл, более глубокий, хотя в немалой степени эгоистичный. Еще раз подчеркнем то обстоятельство, что со II в. н.э. в раннехристианской апологетике постепенно утвердилась мысль о благотворном влиянии христианства на варваров, которые под воздействием учения Христа становятся цивилизованными, «перековывают мечи на орала» и отказываются от нападений на Империю, которая дала им свет истинной веры. Следовательно, принимая христианство, варвары тем самым лишались своих главных отличительных черт – дикости, воинственности, злобы, которые были направлены прежде всего против Империи, и приучались к порядку, к тому самому Божественному «ταξίς»⁴у, установленному во Вселенной самим Господом. «Очеловечивание», «окультуривание» варвара, его «замирение» выступало первым шагом на пути включения новообращенного в византийское «содружество», управляемого константинопольским царем и духовно окормляемого константинопольским же патриархом. Можно согласиться с мнением британского византиниста Д. Оболенского, который писал, что для византийцев «народ, принявший имперское христианство, становился тем самым подданным императора. Ведь он считался единственным законным правителем христианского мира. Знаком подчинения служило духовное родство, которое устанавливалось между новокрещеным народом и личностью императора».⁴

Догадывались ли об этом сами варвары – трудно сказать, ибо они не оставили нам столь же четких, что и византийцы-ромеев, представления о том, что они ожидают от христианизации (нет, конечно, это свидетельства

⁴ Оболенский Д. Указ. соч. – С. 94-95.

есть, но они рождены в сугубо «специальной», если так можно выразиться, среде, среде церковной, книжной, и отражают, следовательно, точку зрения крайне малочисленной, и, как можно с уверенностью предположить, не слишком влиятельной, совсем не референтной социальной группы). Однако ряд косвенных признаков позволяют нам предположить, что да, пусть и неясно, на уровне некоего политического подсознания, но понимали. Отнюдь не случайно болгарские и сербские князья стремились к обретению церковной автокефалии или, по крайней мере, хотя бы отдельной от византийских церковной епархии.⁵

Т.о., длительные контакты варварской политики с Империей рано или поздно ставили перед ее правящей элитой вопрос о том, стоит ли присоединиться к «содружеству» (хотя, на наш взгляд, такой перевод не совсем точен и неадекватно отражает минувшую действительность. «Содружество» предполагает известное равенство партнеров по соглашению. Однако самим византийцам сама идея равенства с бывшими варварами, хотя бы и принявшими православие, ортодоксию, представлялась невыносимой. Их мир, как уже отмечалось выше, был миром иерархии, стройного порядка, где каждый занимал место, определенное Господом, и уж само собой разумелось, что римеи будут стоять во главе иерархии, равно как возглавляться она, эта иерархия, будет константинопольскими императором и патриархом, Византия будет играть роль метрополии, а варварская, пусть и крещеная, периферия – роль колоний, хотя бы и в древнегреческом смысле этого термина). Это присоединение неизбежно включало в себя и акт крещения. Крещение, же так или иначе, но запускало механизм рецепции византийской культурной традиции, поскольку эта традиция была основана и возросла именно на христианской основе (пусть и основательно переработанной во II – V вв. н.э., когда шел активный синтез раннехристианской традиции и традиции античной, греко-римской).

⁵ См., например: Рогов А.И., Флоря Б.Н. Указ. соч. – С. 210.

Но каким был механизм этой рецепции? Имеет ли смысл вести речь о механизме «трансплантации», суть которого, по словам Д.С. Лихачева, в том, что чуждые местной традиции культурные феномены «пересаживаются», трансплантируются на новую почву и здесь продолжают самостоятельную жизнь в новых условиях и иногда в новых формах, подобно тому, как пересаженное растение начинает жить и расти в новой обстановке...»⁶. Или же процесс рецепции носил более сложный и неоднозначный характер, как то полагает другой отечественный исследователь, уже упоминавшийся нами прежде В.М. Живов? Размышляя над тезисом Д.С. Лихачева, он отмечал, что «понятие влияния никак не покрывает того сложного процесса отбора и трансформации, который происходит при рецепции элементов византийской культуры и их освоения новой системой»⁷. Какая точка зрения сегодня представляется более взвешенной и более приближенной к минувшей реальности, первая или вторая?

Размышляя над этой проблемой, мы склоняемся к тому, чтобы принять точку зрения В.М. Живова. И главная причина, по которой мы склонны считать его мнение более отражающим минувшую реальность, чем тезис, выдвинутый Д.С. Лихачевым (при всем при том, что в представлении самого Лихачева «трансплантация» также выступает сложным явлением, далеко не столь однозначным, каким оно может показаться на первый и невнимательный взгляд), заключается в термине «почва», который был употреблен Д.С. Лихачевым в его изречении.

Действительно, «почва» выступает тем коренным различием в традиции рецепции византийской ли, римской (поздней) ли или иной другой культурной традиции, связанной с античностью (поздней античностью) варварским миром. Любопытное наблюдение сделал британский славист С. Франклин, анализируя особенности развития письменности в раннесредневековой

⁶ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. – СПб., 1999. – С. 21.

⁷ Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. разыскания в области предыстории и истории русской культуры. – М., 2002. – С. 74.

Руси. Он писал, что светская письменность в рассматриваемый период (домонгольская Русь) была институционализирована в минимальной степени. Однако, по мнению историка, и мы склонны с ним согласиться, этот факт никоим образом не свидетельствует об отсталости и неразвитости светских учреждений – напротив, «это указывает на устойчивость традиционных социальных отношений, на осознанную обществом функциональную адекватность традиционных способов поведения без участия письменности, на самостоятельность традиции и ее сопротивление тем типам структурных перемен, какие могли бы потребоваться при «логическом» (в духе Византии), узаконенном использовании технологии письма».⁸

Итак, главное в этой длинной цитате, на что мы хотели бы обратить внимание читателя в первую очередь – это тезис об устойчивости среды, связанной с ней традиции, в которую была сделана попытка «трансплантировать» византийский культурный «код». С чем связана эта устойчивость, можно ли подвести под этот тезис британского ученого объективное основание с тем, чтобы эта конструкция выглядела не чисто умозрительным образованием? Нам представляется, что да, и в пользу такой трактовки говорит ряд веских, на наш взгляд, обстоятельств, сопровождавших складывание оригинального раннесредневекового русского социума и связанной с ним культурной традиции.

Прежде всего отметим, что раннесредневековое русское общество (как, впрочем, и любое другое, относящееся к этому времени), было аграрным. Между тем, как отмечал российский философ С.Д. Домников, «основной ячейкой архаического аграрного общества является малая локальная социальная общность (крестьянский локус) – **источник традиционности и ее основной агент** (выделено нами – **Т.П.**). Своим жизненным укладом малый крестьянский мир полностью вовлечен в ритмический круговорот Космоса. Все бытие крестьянина на земле со дня его рождения втягивает его, как пылинку, в вихрь природных циклов, открывающих ему жизнь Космоса во всей

⁸ Шепард С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. – СПб., 2010. – С. 476.

непосредственности личного причастия. Ощущение полной зависимости от природы, укорененное в опыте существования человека земледельческой цивилизации, диктует необходимость строгого подчинения природным ритмам».⁹ Как следствие, продолжал свою мысль исследователь, «весь свой социальный и культурный потенциал человеческий коллектив направляет на выработку оптимальных «ответов» на каждый «вызов» природы во имя выживания. Цикличность сезонных колебаний, повторяющихся из года в год, позволяет обществу отобрать со временем **универсальные правила поведения** в той или иной вариативной ситуации, которые **закрепляются в социально-культурной и хозяйственной традиции коллектива** и получают **религиозное освящение** (выделено нами – **Т.П.**)...».¹⁰

Итак, культурная традиция, выработанная таким аграрным обществом, носит чрезвычайно консервативный характер (и это оправданно, в особенности в неблагоприятных в целом условиях для ведения именно аграрного хозяйства на просторах Восточной Европы, большая часть которой находится в зоне рискованного земледелия даже сегодня). И этот консерватизм освящается, легимизируется посредством системы религиозных верований. Отечественный же медиевист А.Я. Гуревич, характеризуя отношение средневекового крестьянского мира к окружающему их Космосу, отмечал, что «под покровом религиозного (крестьянского – **Т.П.**) сознания, будь то христианство или язычество, располагался мощный пласт **архаических, «исконных» стереотипов практического и интеллектуального «освоения мира»**... В сознании массы сельского населения ... сохранялись совсем иные установки поведения, проистекавшие ...из распространения признаков природы на человека... Это участие в пульсации Вселенной... есть не что иное, как магия. **Магическое отношение к миру было в период раннего средневековья не**

⁹ Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. – М., 2002. – С. 21.

¹⁰ Там же. С. 21. Ср., например: Пиккио Р. Древнерусская литература. – М., 2002. – С. 31-32.

простым «пережитком» язычества, а важной чертой мировоззрения и практики сельского населения (выделено нами – Т.П.). ...».¹¹

Любопытное наблюдение в этой сфере сделал британский историк С. Франклин. Исследуя характерные черты пресловутой «трансплантации» византийской традиции на Руси применительно к книжности, он пришел к выводу, что в раннесредневековой светская книжность была, по его выражению, в крайне малой степени «институционализирована». Такой феномен исследователь объяснял тем, что такая институционализация «никоим образом не говорит об отсталости и неразвитости светских учреждений». Напротив, полагал он, **«это указывает на устойчивость традиционных социальных отношений, на осознанную обществом функциональную адекватность традиционных способов поведения без участия письменности, на самостоятельность традиции и ее сопротивление тем типам структурных перемен, какие могли бы потребоваться при «логическом» (в духе Византии), узаконенном использовании технологии письма (выделено нами – Т.П.)...».**¹² Т.е., действуя независимо от упомянутых выше исследователей, британский русист пришел примерно к тем же самым выводам, а следовательно, можно с уверенностью предположить, что отмеченный всеми тремя учеными консерватизм и традиционализм как характерное свойство большей части раннесредневекового русского социума должен был стать (и, судя по всему, стал) серьезным препятствием на пути распространения христианства (и в первую очередь не вширь, но вглубь).

Естественно, что при таком раскладе традиционное, архаическое общество будет упорно сопротивляться всяким новшествам, вне зависимости от того, какой характер они будут носить (и даже сегодня мы можем наглядно видеть это на массе примеров). Побороть такое сопротивление чрезвычайно

¹¹ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства // Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. – СПб., 2007. – С. 292-293.

¹² Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. – СПб., 2010. – С. 476.

сложно, если вообще возможно, и, пожалуй, единственный путь, который позволяет сделать это в достаточно короткие (по историческим меркам) сроки – это разрушение (или, на худой конец, ослабление, лишение возможности воспроизводства) традиционного общества (и неважно, каким путем, насильственным, в результате предпринятой «сверху» модернизации, или же естественным, например, через изменение экономической модели). И, сравнивая процессы христианизации в Византии, в Западной Европе и в Европе Восточной, мы снова возвращаемся к проблеме «почвы», анализ которой и позволяет нам сделать вывод о кардинальных различиях между этими тремя случаями.

В византийском случае мы видим, что здесь христианская традиция сумела «переварить» традиционное общество, трансформировав его культурную традицию. Однако это стало возможным после того, как, во-первых, в результате бурных событий эпохи распада античного общества и последовавших за ней «Темных веков» традиционные структуры позднеантичного социума претерпели серьезные изменения и трансформацию; во-вторых, Великое переселение народов затронуло и Империю (хотя и в меньшей степени, чем Западную Римскую империю), что привело к перемешиванию населения и культур на ее территории – как результат, возникла ситуация классического «melting pot», облегчившая трансформацию позднеантичного социума и связанного с ним культурного «кода». И несколько столетий работы этого «котла» привели к неизбежному результату – образовался традиционный в своей основе, но вместе с тем новый, социум. И, наконец, в-третьих (и об этом важном обстоятельстве не стоит забывать) – в Византии, как уже было отмечено выше, сохранилось мощное государство, обладающее немалым (по тем временам и вовсе огромным) пресловутым административным ресурсом, и это государство поддерживало церковь и христианство, рассматривая их как действенный инструмент поддержания лояльности подданных и управления ими.

В Западной Европе ситуация была несколько иной. Вне всякого сомнения, варварские «королевства» не могли сравниться с Империей, если вести речь об искусстве управления и том самом административном ресурсе. Однако Великое переселение народов, вне всякого сомнения, до основания потрясло устои как позднеантичного, так и самого варварского социума (давно не секрет, что, как указывал все тот же А.Я. Гуревич, «археологами установлено, что почти все без исключения открытые ими поселения на пространствах, издавна обитаемых германцами, в IV – VI вв. пришли в запустение, были разрушены или оставлены их жителями ... Налицо нарушение преемственности в области хозяйства и поселения (и, как следствие – в культурной преемственности – Т.П.)...»¹³). При этом германские «племена» (австрийский медиевист и германист Х. Вольфрам отмечал, что варварские «племена»-gentes эпохи Великого переселения народов «не являются «целыми» народами; они никогда не охватывают всех возможных членов одного рода, а всегда являются смешанными, их возникновение – вопрос не кровного родства, но внутреннего устройства»¹⁴), не являющиеся носителями единого и вполне состоявшегося и потому устойчивого культурного «кода», попадали на уже «окультуренную», «цивилизованную» почву. Ведь не секрет же, что самих варваров на территории бывшей западной Римской империи было существенно меньше, чем прежнего римского или романизованного населения. К тому же, подражая и перенимая римские образцы политической, административной и, вне всякого сомнения, религиозной практик, варварская элита вынуждена была прибегать к услугам прежней римской элиты, в меньшей степени политической – и в большей религиозной и интеллектуальной (впрочем, в эпоху поздней античности и в особенности на заре раннего Средневековья это практически синонимы). Естественно, что это ускоряло процессы римско-варварского синтеза и облегчало формирование новой культурной традиции, отличавшейся как от прежней варварской, так и от старой

¹³ Гуревич А.Я, Избранные труды. Древние германцы. Викинги. – СПб., 2007. – С. 57.

¹⁴ Вольфрам Х. Готы. – СПб., 2003. – С. 17.

римской. И процесс этот шел на протяжении нескольких столетий в вестготской Испании в VI в., в франкской Галлии – с конца V в., в Британии – с VII в. (кстати, здесь процессы «окультуривания», «цивилизации» варваров были во многом схожи с теми, что происходили на территории Руси несколькими веками позднее) так что трансформация культурной традиции была неизбежной и предопределенной.

Совсем иначе обстояло дело в Восточной Европе. Этот регион, в особенности будущее ядро Русского государства (именуемого по традиции «Киевской Русью») находился на очень дальней периферии Римской империи (о чем свидетельствуют наглядно античные географические трактаты), и культурные импульсы из Империи сюда практически не проникали (а если и проникали, то регулярно стирались новыми волнами переселенцев). По существу, Восточная Европа, в отличие от Западной (и уж подавно территории самой Византии) представляла собой культурную целину (понимая под культурой, конечно, именно влияние античного наследия в различных его формах). И почва эта, если продолжать «аграрный» вектор, в корне отличалась от той, которая имела на Западе или в Византии. Она формировалась в условиях, совершенно чуждых тем, в которых создавалась и развивалась античная или раннехристианская. Соответственно, и основные, базовые ценности восточнославянской «культуры» (мы намеренно взяли этот термин в кавычки, поскольку единой восточнославянской культуры не существовало в принципе) существенно отличались от тех, что были присущи позднеантичной и раннесредневековой византийской (которая должна была быть, по мнению Д.С. Лихачева, быть «трансплантирована» на новую почву).

Принимая же во внимание тот факт, что, в отличие от Западной Европы, переселение восточных славян в общем закончилось уже к исходу VIII в., а массовое крещение их начинается спустя, по меньшей мере, полтора столетия, т.е. после того, как на новых местах сменились, по меньшей мере, 4, а то и 5 поколений, то можно с уверенностью сказать, что у них уже успела в общих чертах сформироваться новая традиция, и традиция довольно устойчи-

вая. Следовательно, насаждение новой, христианской (и, еще раз это подчеркнем, основанной на чуждых для славян реалиях и ценностях) неизбежно должно было столкнуться с мощным отторжением со стороны традиционного общества. И княжеская власть, слабая и неорганизованная на первых порах, содействовать процессу трансформации, обладая минимальным административным ресурсом, могла лишь в очень слабой степени – в рамках модели, описанной, к примеру. Все тем же Х. Вольфрамом: «Вожди и представители «известных» родов, то есть тех семей, которые вели свою родословную от богов и **могут соответствующими успехами доказать свою харизму**, образуют «традиционные центры притяжения», вокруг которых возникают новые племена: благодаря им этнические общности дробятся и изменяют свой состав. Кто относил себя к этой традиции, по рождению или в результате испытаний, тот был частью gens, то есть **членом общности, имеющей общее происхождение не по крови, а по преданию** (выделено нами – Т.П.)...»¹⁵.

Мы не случайно выделил в этой цитате именно эти моменты. А.Я. Гуревич в одной из своих работ отмечал, характеризуя особенности скандинавского раннесредневекового менталитета, что «удача выявляется в поступках человека, поэтому активное, решительное действие – императив его поведения. Нерешительность и излишняя рефлексивность расцениваются как признаки отсутствия счастья и осуждаются». При этом, подчеркивал исследователь, «удача, счастье – качества, присущие прежде всего конунгу, вождю. Вообще, чем знатнее и благороднее человек, тем большей удачей он обладает, тем легче ему достаются победы и богатства, ему везет на верных друзей и дружинников (которые заполучить материальные подтверждения удачи вождя, дабы его удача перешла и на них – Т.П.)...»¹⁶. И если удача благопритствует Владимиру Святославичу, то почему его окружение и «всякое княжье» на периферии не могут последовать за удачливым князем в расчете,

¹⁵ Вольфрам Х. Указ. соч. – С. 17.

¹⁶ Гуревич А.Я. История и сага // Гуревич А.Я. Избранные труды. Крестьянство средневековой Норвегии. – СПб., 2006. – С. 44, 45.

что и на них упадет отсвет его славы и успеха? Тем самым запускался процесс «ползучей», медленной христианизации, но христианизации выборочной, которая вовсе не преследовала собой цели именно «трансплантировать» византийский православный культурный код на русскую почву (которая, еще раз это подчеркнем, к этому была совершенно не готова), но для начала перенять у «льстивых греков» то, что, возможно, является секретом их удачи. И лишь по прошествии нескольких столетий, когда почва была уже возделана трудом нескольких поколений подвижников, христианизация Руси (хотя и с ярко выраженным местным колоритом) стала реальностью.

2.2. Христианизация Руси и ее особенности

Мы не случайно применили термин «ползучая» по отношению к христианизации Руси и населявших ее «племен» (данный термин давно подвергается критике, но за неимением лучшего, мы будем его применять далее в тех случаях, когда это будет необходимо). Христианизация предполагала замену культурного «кода» (или, во всяком случае, существенное его переформатирование, сопряженное с разрывом культурной преемственности. Вряд ли случайной была чрезвычайно болезненная реакция киевлянок, а потом и жительниц других городов, когда по приказу Владимира «нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на ученье книжное. Матери же чад сих плакахуся по них, еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахся...».¹⁷ Ведь дети с их пластичной, восприимчивой психикой, изъятые из привычного круга жизни, погруженные в новый и необычный мир, уже никогда не стали бы прежними и для старой традиции могли считаться действительно мертвыми).

Предыстория христианизация туманна и уходит, образно выражаясь, в глубину веков. Церковное предание гласит, что начало крещению Руси по-

¹⁷ Повесть Временных лет. – С. 53.

ложил апостол Андрей, который «уведе, яко ис Корсуни (Херсонеса – Т.П.) близь устье Днепрское, и въсхоте поити в Рим, и проиде в устье Днепрское, и оттоле поиде по Днепру горе. И по приключоау приде и ста под горами на березе. И заутра въстав и рече к сущим с ним учеником: «Видите ли горы сия? – яко на сих горах восияеть благодать Божья; имать град велик бытии, и церкви многи Бог въздвигнути имать». И въшед на горы сия, благослови я, и постави крест, и помолився Богу, и сълез с горы сея, идее же послеже бысть Киев...». ¹⁸ Естественно, в этом предании нет ни доли истины, однако показателен сам факт того, что составитель «Повести Временных лет» относил основание христианской церкви на Руси к столь древним временам (к этому вопросу мы еще вернемся впрямь). Кроме того, как отмечал немецкий русист Л. Мюллер, такой рассказ – «реальное событие, он возник в определенный исторический момент и является продуктом определенной социальной или политической обстановки; другими словами, его следует рассматривать как исторический факт, а возможно даже и как исторически действенный фактор...». ¹⁹

Более четкие свидетельства относятся к намного более поздним временам. Патриарх Фотий в окружном послании, датированном концом 866 или началом 867 гг., указывал, что «всех оставляющий позади в жестокости и кровожадности. То самый так называемый Рос, те самые, кто – поработив окрест них и оттого чрезмерно возгордившись – подняли руки на саму Ромейскую державу. Но однако ныне и они переменили языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя охотно поставив в ряд подданных и гостеприимцев вместо недавнего разбоя и великого дерзновения против нас» (обращает на себя риторика патриарха и характерные обороты. Действительно, налицо несколько мотивов, отмеченных нами ранее – «окультуривание» варваров посред-

¹⁸ Там же. – С. 9.

¹⁹ Мюллер Л. Древнерусская легенда о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. – М., 2000. – С. 183.

ством христианизации превращает их из злобных и воинственных дикарей в друзей ромейского народа, более того, они становятся подданными Ромейской державы – все в точном согласии с идеей «содружества». Т.П.). Более того, Фотий указывал, что крестившиеся русы приняли еще и епископа – т.е. речь шла об образовании особой епархии.²⁰

Это свидетельство, безусловно, представляет немалый интерес, однако, тем не менее, по прошествии более чем полутора сотен лет научной дискуссии вокруг этих строк послания патриарха так и остается окончательно нерешенным вопрос о том, о каких «руссах» идет речь в нем и имеют ли эти «руссы» отношение к тем руссам, которые стали основателями раннесредневекового Русского государства.²¹

Следующее, более точное, хотя и краткое указание на присутствие христианства на Руси относится к 40-м гг. следующего, X столетия. В договоре, который заключили киевский князь Игорь и ромеи в 944/945 гг., есть строки, указывающие на то, что среди подписантов договора с русской стороны были христиане.²² Более того, жена Игоря, княгиня Ольга, во время своего визита в Константинополь в конце 50-х гг. X в. (точная дата ее визита остается предметом научных дискуссий), приняла крещение.²³ Примечательно, что, приняв крещение в Константинополе, некоторое время позже (в 959 г.) Ольга-Елена, по сообщению некоего оставшегося анонимным германского хрониста, послала к германскому императору Оттону I послов с тем, чтобы Оттон поспособствовал отправке в Киев католической миссии. В 961 г. назначенный «епископом рогов» некий Адальберт отправился на место назначения, где

²⁰ Фотий. Окружное послание / Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение руси в средневековых источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000. – М., 2003. – С. 75.

²¹ См., например: Милютенко Н.И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. – СПб., 2008. – С. 216-21223 и далее.

²² Повесть Временных лет. – С. 26.

²³ Там же. – С. 29-30.

встретил отнюдь неласковый прием.²⁴ Можно предположить, что Ольга, подобно болгарскому князю Борису столетием ранее, попробовала уменьшить зависимость от Константинополя, возникшую (согласно концепции «содружества») после ее крещения, переходом под юрисдикцию более далекого и от того менее опасного Рима, но, по неясным причинам, этот переход (как и переход Болгарии) не состоялся. Византийское влияние победило.

Дальнейшая история крещения хорошо известна и потому мы не будем на ней останавливаться подробно (тем более что это не входит в задачи нашего исследования). Нас больше интересуют последствия этого шага. И снова вернемся к термину «ползучая», который мы применили, говоря о последовавшей за крещением христианизации. Диакон Алексей (Мусин) в своем исследовании «О распространении Христианства в Древней Руси IX-XIV вв. на основе данных археологии и письменных источников» предложил оригинальную периодизацию истории распространения христианства на Руси в домонгольскую эпоху.²⁵ Исследователь отмечал, что «ранние этапы распространения христианства и истории Церкви в Древней Руси не находят достаточного отражения на страницах письменных памятников», почему для «научного воссоздания правдивой исторической картины необходимо полноценное привлечение археологических источников». Суть же примененного метода А. Мусин характеризовал следующим образом: «Анализ археологических памятников предварялся изучением письменных источников и текстов церковной традиции. Это позволило выявить начало и этапы христианизации, ее специфику на исследуемой территории, особенности церковной организации и культуры изучаемой эпохи, которые могли найти отражение в ве-

²⁴ Регион Прюмский. «Хроника» с продолжением (начало X в. и после 973 г.) // Древняя Русь в свете зарубежных источников. – Т. IV. Западноевропейские источники. – М., 2010. – С. 45-46, 48-49.

²⁵ См.: Мусин А. О распространении Христианства в Древней Руси IX-XIV вв. на основе данных археологии и письменных источников // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/443949.html> (Дата последнего обращения 17.05.2016 г.).

щественных древностях, а также нормы погребального обряда и обращения с христианскими святынями».²⁶

К каким же выводам пришел исследователь? И как можно интерпретировать их в свете ряда тезисов, которые были озвучены нами ранее? Начало христианизации Руси А. Мусин связывает с норманнским (опосредованным каролингским) влиянием и призыванием варягов, свидетельством чего служат ряд археологических находок на северо-западе будущей Руси, связанных с христианским культом и обрядами (отметим, что на тот момент – 1-я половина IX в. – Церковь была еще едина). А. Мусин обращает внимание на то обстоятельство, что на раннем этапе христианизации (сер. X – 3-я четв. XI в.) предметы и обряды, характерные для христианства, были связаны, как правило, с дружинной средой, а сама христианизация носит ярко выраженный элитарный характер и «привязана» к вполне определенным местам: «География распространения находок крестов с Распятием на Руси характеризует прежде всего древнерусские городские центры и сельские некрополи, иногда связанные с воинскими гарнизонами, контролировавшими пути сообщения древнерусского государства. Находки их также отмечают и на маршрутах древнерусской колонизации чудских окраин. Это отражает изменение направления христианизации на Руси и становление церковной культуры в сельской местности».²⁷ Здесь уместно вспомнить описание обычаев русов/росов и их страны в сочинении императора Константина VII Багрянородного и слова украинского историка АП. Толочко, в своей последней работе отмечавшего, что «расположение крепостей - пактиотов исключительно вдоль главной речной артерии Восточной Европы указывает на основную заботу росов – контроль над коммуникациями и их инфраструктурой. Налаженное функционирование Днепровского пути – вот, собственно, все, что во времена Константина Багрянородного интересует росов. Они правят не «гос-

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

ударством», но большой дорогой...».²⁸ Из текста императора Константина прямо следует, что русы/росы выступают правящей элитой формирующегося политического образования, и как здесь не вспомнить слова А.Я. Гуревича об «удаче» конунга/князя и стремлении его окружения «прислониться» к этой удаче (см., например, известную сцену из «Повести Временных лет» о князе Святославе и христианстве – «Аще ты крестишися, вси имуть тоже створити...»²⁹), а также тезис австрийского исследователя Х. Вольфрама (который, в свою очередь, является сторонником концепции этногенеза, защищаемой австрийским же исследователем Р. Венкусом) о роли элиты в определении генерального курса этно-, полито- и культурогенеза.³⁰

Возвращаясь к концепции А. Мусина, отметим как важное еще одно его наблюдение – исследователь полагает, что «основными путями распространения новой религии становятся военно-торговые дороги и колонизационные маршруты», а «наибольшая концентрация христианских древностей в погребениях приходится на пограничные регионы, где местному христианскому коллективу приходилось постоянно демонстрировать новый религиозный статус в соприкосновении с языческим иноэтничным миром».³¹ На третьем этапе христианизации, по А. Мусину, «когда начинают складываться самобытные формы христианской культуры взамен инокультурных христианских влияний», происходит и оформление соответствующей церковной организации (конец XI – XII вв.).³²

Завершает свое небольшое исследование А. Мусин следующими словами: «Археологические данные об эволюции погребального обряда надежно синхронизируются с письменными источниками и могут считаться обоснованными».

²⁸ Толочко А.П. Очерки начальной Руси. – Киев-СПб., 2015. – С. 208.

²⁹ Повесть Временных лет. – С. 30.

³⁰ Вольфрам Х. Указ. соч. – С. 17.

³¹ Мусин А. О распространении Христианства в Древней Руси IX-XIV вв. на основе данных археологии и письменных источников...

³² Там же.

ванным свидетельством христианизации и становления христианской культуры на ранних этапах распространения новой веры. Вещественные древности позволяют охарактеризовать древнерусскую культуру как цельную систему, соответствующую христианскому мировоззрению. Именно сельское сословие Древней Руси, которое обычно рассматривается как носитель языческих традиций в культуре, начинает называть себя "христиане"-крестьяне (берестяные грамоты Новгорода № 310, 540). Понятие "двоеверие" должно восприниматься как искусственное изобретение древнерусских книжников, не отражающее сущность происходящих на Руси духовных процессов. Христианизация предстает в истории России как феномен религиозного творчества, переосмысливающий архаичные культурные традиции и включающий их в новую христианскую культуру».³³

С этим выводом можно и согласиться, и не согласиться одновременно. Безусловно, к началу XIII в. можно говорить о том, что христианство, пусть и в примитивизированной форме, стало той духовной основой, тем стержнем, вокруг которого выстраивалась новая картина мира, присущая раннесредневековому русскому обществу (и запечатленная в «Повести Временных лет», автор которой дает развернутый ответ на вопрос «Откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Руская земля стала есть», причем отвечает на поставленную триаду именно в рамках христианской парадигмы). И пресловутое «двоеверие» вовсе не обязательно означало именно смесь прежних верований и новой догматики. Здесь необходимо учитывать то обстоятельство, что древнерусское язычество само по себе не представляло довольно стройной и упорядоченной системы верований и обрядов, закрепленной долгой традицией и имевшей мощную поддержку в обществе. Древнерусское язычество никак не могло быть системой уже по той простой причине, что эта система являлась атрибутом довольно высокоразвитого общества, стоявшего на пред- или раннегосударственной стадии развития, а восточнославянские «славинии» вряд ли можно отнести к таковым. Собственно

³³ Там же.

говоря, христианизация и процессы политогенеза практически совпали по времени, и тот факт, что ядро формирующейся правящей верхушки составили не-славяне (во всяком случае, если не вдаваться в споры вокруг происхождения пресловутых «варягов», они совершенно точно не были «местными», восточными славянами по происхождению, но пришельцами из зоны «Балтийского культурного сообщества»/«Скандобалтийской цивилизации эпохи викингов»³⁴), в известной степени облегчил христианству путь в Восточную Европу (которая, как мы уже раньше отмечали, была в этом отношении, в отличие от Европы Западной, культурной целиной).

Отметим в этой связи и еще одно обстоятельство, которое нам представляется весьма важным с точки зрения анализа особенностей христианизации Руси. Элитарность христианизации на первых порах может быть объяснена также, исходя из того, что элита складывающегося русского социума состояла из относительно небольшой и весьма мобильной группы торговцев-воинов, которые в силу особенностей своего образа жизни были менее консервативны и более способны к контактам и переменам благодаря своему широкому кругозору и знаниям об окрестных племенах и народах, их нравах и обычаях, нежели привязанные к постоянному месту жительства поселяне с их кругозором, не превышавшим одного-двух дней пути (поприщ). Американский исследователь Дж Даймонд, изучавший быт и обычаи папуасов Новой Гвинеи, отмечал в этой связи, что «расстояния, на которые путешествуют люди в традиционных сообществах с высокой плотностью населения и постоянными условиями окружающей среды, и их знание окружающей местности обычно невелики». Как результат, продолжал он, «никто в густонаселенных горных долинах большей части Новой Гвинеи не видел океана, лежащего на расстоянии всего в 50-120 миль, и даже не слышал о нем...».³⁵ Естественно, что у «варягов» были существенные преимущества перед основной

³⁴ См., например: Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. – СПб., 2005. – С. 276 и далее.

³⁵ Даймонд Дж. Мир позавчера. – М., 2016. – С.83, 84.

массой славянского населения, жившего согласно традициям предков. Кроме того, сама по себе эта группа была гетерогенна – и по «крови» (происхождению), и по культуре, и эта полиэтничность и поликультурность также облегчала ей принятие новой веры и обретение новой ментальности.

Вернемся обратно к анализу тезиса А. Мусина. Легкость обращения все же была обманчивой, и потому мы не согласны полностью с его предположением. Расставим точки над «i», еще раз выделив тезис исследователя о том, что «Христианизация предстает в истории России как феномен религиозного творчества, переосмысливающий архаичные культурные традиции и включающий их в новую христианскую культуру». Сомневаться в том, что христианизация на Руси являлась продуктом местного творчества, не стоит – в любом случае, где бы то ни было, но она в любом социуме является таковым. Но вот что касается механизмов переосмысления архаичных культурных традиций – вот тут есть проблемы. Возвращаясь к проблеме византийской миссии, отметим любопытную позицию архиепископа Болгарского Феофилакта, занимавшего Охридскую кафедру на рубеже XI/XII вв. Он полагал, что «надо приспособлять варваров к христианству такими, какие они есть, а христианство – упрощать для их понимания (выделено нами – Т.П.)...».³⁶ Примером тому Феофилакт приводил деяния Климента Охридского, который, «видя, что народ груб и совершенно дремуч в деле усвоения Писания, а многие болгарские священники еле разбирают по-гречески, на котором они были обучены одному только чтению и оттого скотоподобны – ведь на болгарском языке не было похвальных слов, – Климент ... разрушает стену незнания своим осадным орудием: на все праздники он сочинил **простые и ясные** проповеди, в коих **не было ничего глубокого, ничего мудро-**

³⁶ См.: Иванов С.А. Указ. соч. – С. 243.

го, но которые не укрылись бы от понимания самого глупого среди болгар (выделено нами – Т.П.)...».³⁷

Ключевое слово в программе Феофилакта – «упрощать». Упрощение было неизбежно в нашей ситуации, ибо, с одной стороны, в том же Житии четко показана одна из важнейших проблем – нехватка подготовленных и достаточно грамотных кадров, способных вести успешную пастырскую деятельность. Нехватка же кадров напрямую была связана с другой проблемой – наличием своего рода барьера непонимания, связанного с уже отмеченным нами во Введении существенным уровнем в развитии культуры и языка византийского социума и раннесредневекового русского. Попросту говоря, в русском языке (разговорном прежде всего) на тот момент терминология была еще недостаточно развита для того, чтобы адекватно отражать все хитро-сплетения православной догматики, и требовалось немалое время для того, чтобы усилиями нескольких поколений переводчиков и справщиков была выработана соответствующая терминология, доступная и понятная если не каждому, то, во всяком случае, большей части русичей. И в этом плане весьма интересным представляется наблюдение Г.М. Прохорова, который отмечал, что Русь вовремя приняла христианство, поскольку, промедли она с этим шагом еще на несколько десятков лет – и с самобытной славянской христианской литературой было бы покончено – Болгария вскоре после 988 г. была покорена ромеями, и «греки стали заставлять болгар, бросив свою славянскую книжность (см. Житие Климента Охридского – Т.П.) пользоваться греческим языком и книгами», и тогда некому было бы выступить в роли посредника между византийской книжностью и зарождающейся раннесредневековой русской.³⁸ Правда, здесь есть и обратная сторона – если бы это все-

³⁷ Пространное Житие Климента Охридского // Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. – СПб., 2004. – С. 201.

³⁸ Прохоров Г.М. Некогда не народ, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен. – СПб., 2010. – С. 83-84.

таки случилось, на Руси греческий язык сыграл бы роль западноевропейской латыни, и тогда процесс приобщения Руси к византийскому наследию был бы иным, равно как иным оказался бы и путь развития русского социума и государственности. Любопытные, хотя и небесспорные соображения по этому поводу можно посмотреть и у В.М. Живова, и у С.Франклина (который отмечал по этому поводу, что «при перенесении их (в данном случае норм канонического права, но это суждение вполне применимо и к другим текстам – Т.П.) из Византии на Русь трудности нарастали по мере того, как **византийские правила проходили через вереницу языковых, текстовых и культурных фильтров** (выделено нами – Т.П. И здесь чрезвычайно важно помнить также и о том, каким был интеллектуальный и культурный уровень самих переводчиков и толкователей исходных греческих текстов, неважно, болгары ли это или же русичи – вспомнить сетования Климента Охридского!)...».³⁹ Кстати, о фильтрах – на соборе 1274 г. митрополит Кирилл сделал прелюбопытное заявление относительно Номоканона и Кормчей. Суть его заключается в том, что если прежде правила церковные «помрачены бо беаху преже сего облаком моудрости элинського языка», то теперь они «блисташа, рекше истолкованы быша (переведены на церковнославянский язык – Т.П.) и благодатью Божию ясно сияют, неведения тмоу отгоняще и все просвещающее светом разоумным и от грех избавляющее...».⁴⁰ В этой фразе стоит обратить внимание на характерный оборот (немедленно заставляющий вспомнить жалобы Климента Охридского на неграмотность болгарских священников) – только после перевода с греческого на русский церковные правила

³⁹ См.: Живов В.М. История русского права как лингвосемиотическая проблема // Живов В.М.. Разыскания в области истории предьстории русской культуры. – М., 2002. – С. 188-305; Франклин С. Указ. соч. – С. 246..

⁴⁰ Правила Кюрила, митрополита роуськкого, съшьдьшихся епископ: Далмата нооугородьского, Игнатая ростовьского, Феогноста переяславьского, Симеона полотьского, на поставление епископа Серапиона володимерского // Русская историческая библиотека. – Т. VI. – СПб., 1880. – Стб. 85.

стали общедоступны и понятны. И это сказано было в начале 70-х гг. XIII в, спустя фактически триста лет после начала Крещения!

Продолжая анализировать процессы христианизации у варваров вообще и на Руси в частности (как составную и важнейшую часть становления новой, христианской культуры), нетрудно заметить, что именно этот механизм упрощения играет важнейшую роль что на Западе, что на Востоке. Прежде всего еще раз отметим, что сама идея, заложенная в глубинную суть христианства, рожденного на рубеже эпох на Ближнем Востоке, была достаточно далека от тех идей, на которых строилось мироощущение варваров, чья ментальность сформировалась совершенно в иных природно-климатических и иных условиях (а базис, что бы там не говорили, все-таки определяет свойства надстройки – бытие определяет сознание). И тем более это имеет отношение к элите общества – возвращенный на героическом эпосе, представитель раннесредневековой русской элиты, князь, боярин, дружинник с большим трудом воспринимал христианские истины.

Но даже если элита, следуя примеру князя (складывается впечатление, что Владимир Святославич действительно искренне уверовал во Христа – по всяком случае, это следует из анализа его поступков, изложенных в Житие равноапостольного князя и в Повести Временных лет и сообщениях западных хронистов, хотя, конечно, стоит внести поправку на особенности этих текстов), постепенно, на протяжении одного-двух поколений, примет крещение, что делать с рядовыми русичами – посадскими и поселянами (термин «крестьяне» пока к ним неприменим)? И здесь мы возвращаемся к изложенным прежде тезисам А.Я. Гуревича и С.Д. Домникова. Анализируя ментальность сельского социума, оба исследователя, подходя к этой проблеме с разных методологических позиций и установок, приходят, однако, к одинаковым выводам. Напомним их еще раз. Так, С.Д. Домников справедливо указывал, что «основной ячейкой архаического аграрного общества является малая локальная социальная общность (крестьянский локус) – **источник традиционности и ее основной агент** (выделено нами – **Т.П.**)...». И традиционализм

сельского локуса связан в первую очередь с тем, что «своим жизненным укладом малый крестьянский мир полностью вовлечен в ритмический круговорот Космоса. Все бытие крестьянина на земле со дня его рождения втягивает его, как пылинку, в вихрь природных циклов, открывающих ему жизнь Космоса во всей непосредственности личного причастия. Ощущение полной зависимости от природы, укорененное в опыте существования человека земледельческой цивилизации, диктует необходимость строгого подчинения природным ритмам».⁴¹ Как следствие этого поведения, «весть свой социальный и культурный потенциал человеческий коллектив направляет на выработку оптимальных «ответов» на каждый «вызов» природы во имя выживания. Цикличность сезонных колебаний, повторяющихся из года в год, позволяет обществу отобрать со временем **универсальные правила поведения** в той или иной вариативной ситуации, которые **закрепляются в социально-культурной и хозяйственной традиции коллектива** и получают **религиозное освящение** (выделено нами – Т.П.)...».⁴²

Перед нами типичное «холодное» общество, социум, чрезвычайно консервативный в своей основе и отвергающий всякие новшества (тем более опасные в русских условиях – в зоне рискованного земледелия, где эксперименты могут привести к малоприятным последствиям⁴³). Отсюда вытекает и характерная черта средневековой ментальности, на которую указывал А.Я. Гуревич – ее магический настрой.⁴⁴

Итак, если вести речь о сельском социуме, то в условиях, когда невозможен был тотальный контроль (а к этому обстоятельству мы вернемся чуть позже) за сознанием новообращенных, могло ли христианство, чуждое в своей основе мировоззрению прежних язычников (пусть их язычество и носило

⁴¹ Домников С.Д. Указ. соч. – М., 2002. – С. 21.

⁴² Там же. – С. 21.

⁴³ См.: Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности русского исторического процесса. – М., 2001.

⁴⁴ Гуревич А.Я, Избранные труды. Средневековый мир. – СПб., 2007. – С. 292-293.

не сознательный характер) быстро вытеснить из сознания поселян прежние ментальные установки? На этот вопрос можно однозначно ответить – нет! Более того, можно с уверенностью утверждать, что указанный А. Мусиным процесс переосмысления архаичных культурных традиций и включения их в новую, христианскую, неизбежно вел к тому, что на смену магии языческой приходила магия христианская – христианская по форме, но остававшаяся все равно магией. И как тут не вспомнить пассаж из поучения Серапиона Владимирского, который как раз подходит к этому случаю: «Вы еще языческих обычаев держитесь: в колдовство верите, и в огне сжигаете невинных людей, и тем насылаете на всю общину и город убийство; если же кто и не причастен к убийству, но мысленно с тем согласился, сам стал убийцей; или, если мог помочь и не помог – тот сам убить повелел. Из книг каких иль писаний вы слышали, будто от колдовства на земле наступает голод или что колдовством хлеба умножаются? Если же верите в это, зачем тогда сжигаете их? Молитесь вы колдунам, и чтите их, и жертвы приносите им – пусть правят общиной, ниспустят дожди, тепло принесут, земле плодить повелят! Вот нынче три года хлеб не родится не только в Руси, но у католиков тоже – колдуны ль так устроили? А не Бог ли правит своим твореньем, как хочет, нас за грехи казня? Видел и я в Божественных книгах, что чародейки и чародеи с помощью бесов влияют на род людской и на скот – могут его уничтожить; над теми вершат, а им – верят! Если Бог допустит, то бесы вершат, попускает же Бог лишь тем, кто боится их, а кто веру крепкую держит в Бога – над тем чародеи не властны! В печаль я впал от ваших безумств; молю вас, откажитесь от языческих действий».⁴⁵ А ведь речь идет о конце XIII в., когда, по предложенной А. Мусиным периодизации уже сформировалась самобытная христианская русская культура!

⁴⁵ Серапион. 4-е поучение // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4963> (дата последнего обращения 18.05.2016 г.)

Отмеченные две особенности переформатирования культуры языческой в культуру христианскую имели еще два важных аспекта, не коснувшись которых, трудно будет понять особенности процесса христианизации и формирования новой ментальности. Они связаны и обусловлены все с теми же упрощением и магией. Выше мы уже отмечали, что Византия отличалась от раннесредневековых варварских политий прежде всего своей организованностью – это было настоящее государство со всеми присущими ему институтами. Государственная машина и политические институты и традиции Византии, насчитывавшие несколько сотен лет, выглядели намного более внушительными и устоявшимися, нежели древнерусские. Достаточно указать лишь на то обстоятельство, что власть императора опиралась на внушительный полицейско-бюрократический, судебный и военный аппарат, чрезвычайно развитое и детально разработанное законодательство, изощренную фискальную систему. Образно говоря, Империя представляла собой чрезвычайно формализованную (для своего времени, конечно), безжизненную, неодоухотворенную машину, настоящего Левиафана.

Все это не имело никакого отношения в Древнерусском государстве и великому киевскому князю. Древняя Русь, как и любое варварское государство раннего Средневековья, представляло собой довольно рыхлое политическое образование. Как отмечал Н.Ф. Котляр, «для европейских государств эпохи раннего средневековья были вообще характерны хрупкость структуры, слабость и спорадичность внутренних связей, а также недостаточная организация власти», их «незначительная консолидированность...».⁴⁶ Власть киевского князя длительное время носила традиционный, неформальный, патриархальный характер, унаследованный от догосударственной эпохи с ее родовыми, кровными отношениями. Она вовсе не являлась сакральной, и подвластные ему племена и народы отнюдь не являлись его подданными и рабами, над которыми он имел абсолютную власть (неважно, теоретически или практически).²⁰

⁴⁶ Котляр Н.Ф. Древнерусская государственность. – СПб., 1998. – С. 71.

Между тем, если, как отмечал прот. Иоанн (Мейендорф), если «на Западе Церковь развилась в могущественную институцию», то «на Востоке она виделась преимущественно сакраментальным (или «мистическим») организмом, отвечающим за «божественное» и наделенное лишь ограниченными институциональными структурами...».⁴⁷ Почему так случилось – в общем, понятно. На Востоке, как уже неоднократно говорилось прежде, сохранилась традиция римской государственности с ее сильной императорской властью, тогда как на Западе даже в период наибольшего ее усиления, при Карле Великом, авторитет и влияние центральной власти все равно уступал византийским аналогам. Что уж там говорить о временах, предшествовавших Карлу или наступившим после него! Поневоле католической церкви пришлось брать на себя функции, несвойственные церкви православной (которая обходилась без силовых структур, ибо опиралась, благодаря учению о симфонии, на мощь светской власти).

Отсюда возникает и вопрос – если власть киевского князя была недостаточно сильна для того, чтобы обеспечить успех христианизации (подобно тому, как это проделал Карл Великий с саксами), следовательно, у православной церкви оставалось немного вариантов для того, чтобы расширить, шаг за шагом, свое влияние и авторитет. И, выходит, что сделать это можно было, де-факто, только одним путем – путем личного примера, через подвижничество, фанатичное и непреклонное в своей вере в истинность своей веры. И когда С.С. Аверинцев писал, что «в эпоху переселения народов самому человеколюбивому святому вроде Северина из Норика (V век) именно ради его человеколюбивых целей необходимо было нагонять страху на варварских главарей и для этого походить на кудесника, только более эффективного, более грозного, чем языческие жрецы и колдуны»⁴⁸, то эти слова вполне относятся и к проповедникам христианства на Руси в первые десятилетия и даже первые века пребывания Слова Господнего в Русской земле.

⁴⁷ Прот. Иоанн (Мейендорф). Указ. соч. – С. 305.

⁴⁸ Аверинцев С.С. Указ. соч. – С. 340.

И тогда мы приходим к закономерному ответу – какая «разновидность» византийской культурной традиции имеет больше шансов преуспеть на Руси? И ответ это может быть только один – только «аскетическая», «акривийная» со всеми ее характерными чертами и особенностями. Утонченному «гуманисту» нечего было делать на Руси, где он остался бы одинок и непонят окружающими – подобно Феофилакту в Охриде.

2.3. Особенности рецепции византийской культурной традиции на Руси на примере религиозно-политической доктрины

Древнерусское государство, формирование которого пришлось на 2-ю половину IX – начало XI вв., в силу своего географического положения не могло не испытывать воздействия самых разных культурных импульсов на процессы становления своих институтов. Одним из наиболее сильных во своему воздействию импульсов был, по мнению большинства специалистов, византийский. В принципе, это вполне объяснимо и понятно. На стороне византийских императоров была отлаженная бюрократическая машина, огромные богатства, получаемые за счет изощренной налоговой системы и эксплуатации и транзитной торговли, мощная армия, крепкая экономика, авторитет наследника Римской империи и, не в последнюю очередь, тщательно разработанная религиозно-политическая доктрина, включавшая в себя в качестве составной части учение о верховной власти. Анализ того, как эта доктрина была воспринята на Руси, как произошла ее «пересадка»-«трансплантация» на русскую почву и что на ней в конечном итоге выросло, и будет посвящен этот параграф.

Итак, еще раз о сущности византийской религиозно-политической доктрины. Первый ее компонент – учение об императорской власти, подобно власти самого Господа. Второй компонент – учение о христианской Империи, царстве христиан и для христиан, Третья составляющая – это представления

о «ταξίς» (мировом порядке) и «οίχονομία» (устройстве мирового порядка наилучшим образом), в которых небесный порядок признавался образцом для порядка земного, а византийское государственное устройство – наиболее приближенным к небесному и, следовательно, близким к идеалу. Верховная власть и император как персональное ее олицетворение, являясь частью этого идеального мирового порядка, несли огромную ответственность за его сохранение и поддержание. И, наконец, венчало все это сооружение учение о симфонии двух властей – светской и духовной.

Эту доктрину раннесредневековая русская правящая элита, приступившая к созданию собственного государства, должна была изучить и сделать выводы относительно необходимости и возможности ее принятия целиком или частично, применительно к русским условиям. В том, что такой процесс был неизбежен, сомневаться не приходится, ибо государственное строительство неизбежно влечет за собой формирование определенной системы воззрений на роль и место государства, верховной власти, правителя, систему взаимосвязей между различными политическими и общественными институтами, духовной и светской властью и пр. Древняя Русь в этом плане оказалась в достаточно сложном положении, поскольку русичи вступили на путь государствообразования несколько позднее, чем их непосредственные соседи.

Окружавшие в середине IX в. восточнославянское общество мир ислама, западноевропейская *Respublica Christiana* и Византийская империя, *Imperium Romanum Christianum*, к моменту формирования основ древнерусской государственности уже представляли собой целостные сообщества, которые, несмотря на внутренние противоречия, тем не менее воспринимали внешний мир как чуждый себе. Для них он был черно-белым, дихотомичным – «Мы» и «Они», «Свои» и «Чужие», причем последние считались априори враждебно настроенными по отношению к «Своим». Быть «Своим» значило принять определенную систему ценностей, значений и смыслов у цивилизации-донора, отказавшись тем самым от своих собственных, сохранить же своеоб-

разие означало стать «Чужим» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Нужен был огромный духовный и материальный потенциал для того, чтобы заставить эти сообщества мириться с существованием цивилизации, не входящей ни в один из этих трех миров. Обладала ли Древняя Русь таким потенциалом? На наш взгляд – нет. Можно предположить, что в Киеве если и не представляли себе это достаточно ясно, то, во всяком случае, неосознанно понимали. И в поисках наилучшей модели организации собственного политического бытия киевская правящая элита невольно повторила путь, который проделали варварские германские короли несколькими столетиями раньше. После долгих колебаний князь Владимир Святославич в 988/989 гг. принял византийское православие.

Принятие византийского православия для Руси имело чрезвычайно далеко идущие последствия. Принимая православие, Владимир тем продемонстрировал свое намерение войти в качестве равноправного члена в «Византийское содружество», *Rex orthodoxa*, «некое сообщество стран и народов с внутренней структурой, системными связями, определившими как его религиозное и культурное, так и политическое единство во главе с императором Константинополя».⁴⁹

Это единство могло поддерживаться надежно только в том случае, если составные элементы этой сложной системы общались бы на одном метаязыке, понятном и доступном всем участникам общения. Понятно, что византийская система ценностей, ядром которой была религиозно-политическая доктрина, теоретически должна была быть воспринята и неофитами – что болгарями, что русичами. И когда Д.С. Лихачев, Г.Г. Литаврин и Б.А. Успенский разными словами, но говорят в целом об одном и том же – Русь должна была «трансплантировать» эту византийскую доктрину целиком и потом культивировать ее на своей, русской почве, логика их рассуждения очевидна и понятна.

⁴⁹ Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб., 2000. – С. 338.

Вместе с тем нельзя не отметить, что это сознательное усвоение чужих ценностей ни в коем случае не могло носить характера слепого копирования, автоматического переноса на русскую почву византийских реалий – уже хотя бы потому, что условия, в которых развивался византийский социум и византийская же культура, существенно отличались от тех, в которых происходило формирование нового раннесредневекового русского социума. Но иначе и быть не могло. Слишком уж разными государствами и обществами были Византия и Русь, и то, что было возможно в империи, было невозможно на Руси. Но иначе и быть не могло, учитывая ту разницу, которая существовала между Византийской империей, история которой насчитывала уже несколько сот лет, и молодым Древнерусским государством. И не случайно все тот же Б.А. Успенский отмечал, что русичи, получив византийскую систему ценностей в готовом виде, восприняли лишь ее внешнюю оболочку, форму, ритуал, наполнив их новым содержанием и новыми смыслами.¹⁷

Внешняя форма, оболочка, ритуал, упомянутый Б.А. Успенским (об этих составляющих образа верховной власти в византийской религиозно-политической доктрине мы писали выше, поэтому к ним не будем возвращаться еще раз) очень устраивали киевских князей уже по той простой причине, что их новый статус, обусловленный новой доктриной, позволял им укрепить свои позиции в обществе и на вершине властной пирамиды, поднявшись над остальными князьями, аристократией, дружиной, не говоря уже о рядовых общинниках и при этом заручиться поддержкой, получить дополнительную легитимность со стороны негласно признаваемого главою всего цивилизованного мира – императора Константинополя/Царьграда. Ведь в византийской религиозно-политической доктрине содержались именно те положения, которые не могли не помочь киевским князьям закрепить свой авторитет, повысить общественный статус, придать своей власти дополнительную легитимность и, что немаловажно, сакральный, божественный характер – то, чего не хватало власти предшественников Владимира Святославича. Здесь стоит указать на то обстоятельство, что рядом отечественных исследо-

вателей отмечалось, что определенный сакральный характер уже был присущ власти первых князей из дома Рюриковичей – например, Святослава Игоревича.⁵⁰ Однако, можно предположить, что представления древних русичей середины X в. о сакральности власти киевского князя отличались, и значительно, от византийской модели божественной императорской власти. Во всяком случае, данный вопрос нуждается в дальнейшем изучении.

Если принять во внимание эти соображения, то поведение Владимира Святославича становится понятным, а его мотивация (во всяком случае, частично) – достаточно прозрачной. Киевский князь, принимая решение принять византийское православие, руководствовался конкретными политическими и прагматическими соображениями (об этом свидетельствуют его длительные колебания и поиск наилучшей формы новой государственной идеологии, неизбежно долженствующей приобрести в тех условиях религиозную форму). Но этот же прагматизм и реализм неизбежно (в силу объективных причин, о которых уже шла речь выше) вел к тому, что византийская религиозно-политическая доктрина и в особенности концепция верховной власти на Руси были не просто скопированы, а подверглись определенной, достаточно серьезной, переработке и приспособлению к русским реалиям.

Конечно, Владимира не могла не устроить византийская идея о божественном происхождении верховной власти правителя. Как отмечал Н.М. Никольский, «новый христианский бог мыслился князьями именно как их специальный, княжеский бог, заменивший собою прежнего Перуна. Он – верховный повелитель князей, дающий им власть, венчающий их на княжение, помогающий им в походах, принимающий их души в свои чертоги».⁵¹ И вряд ли случайным было то обстоятельство, что крестильное имя Владимира Святославича было Василий. Есть предположение, что так Владимир был поименован в честь святого Василия Великого, однако нам ближе другая версия. «В переводе с греческого языка имя «Василий» значит «царствен-

⁵⁰ См. например: Свердлов М.Б. Домонгольская Русь. – СПб., 2003. – С. 226-227.

⁵¹ Никольский Н.М. История русской церкви. – М., 1985. – С. 36.

ный». Принимая его, – пишет биограф Владимира Святославича А.Ю. Карпов, – князь Владимир принимал как бы новый титул – «царствующего» над своими подданными, подобному своему порфирородному тезке. Византийцы, конечно, были далеки от такого восприятия имяречения новообращенного, но в мировосприятии славян имя играло несравненно большую роль; напомним, что и княжеское имя Владимир было не только именем, но и своего рода титулом». ⁵² Принятие такого имени, если следовать этой версии, не могло не способствовать возвышению князя над теми, над кем он был властен.

Необходимо учитывать и еще один важный аспект поднятой нами проблемы. На наш взгляд, нельзя не согласиться (хотя бы отчасти, памятуя к тому же об опыте княгини Ольги) с высказанной отечественными исследователями А.Ф. Замалеевым и Е.А. Овчинниковой точкой зрения, согласно которой Владимир, предпочтя православие католичеству, сделал это сознательно, поскольку его не устраивало то положение католической религиозно-политической доктрины, ставившей власть духовную выше светской. ⁵³ Киевскому князю, приложившему немало сил ради усиления великокняжеской власти и централизации государства (и ради этого пошедшего на насилие и клятвopреступление, не говоря уже о готовности к сыноубийству), византийская концепция симфонии светской и духовной властей были ближе и понятней (в византийской ее трактовке эпохи Македонской династии ⁵⁴), тем более что он как креститель своего народа даже в большей, чем любой византийский император-его современник, степени, имел право на титул *ἰσθαλόστολος* – «равноапостольный». Недаром первый митрополит-русский Илларион (кстати, человек весьма образованный по тем временам, который, надо полагать, не ударил бы в грязь лицом и при общении с тем же Феофилактом

⁵² Карпов А.Ю. Владимир Святой. – М., 1997. – С. 207.

⁵³ Замалеев А.Ф. Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы. – Л., 1991. – С. 15.

⁵⁴ См., например: Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. – СПб., 2008. – С. 208-209.

Охридским) писал: «Радуйся, апостол среди владычествующих, воскресивший не мертвые тела, но нас воскресивший, мертвых душою, смерть претерпевших от недуга идолослужения! Ибо тобою мы приблизились к Богу и познали Жизнь [Божественную]». ⁵⁵ Об этом же писал и другой раннесредневековый книжник, чернец Иаков, сочинивший «Память и похвалу князю русскому Владимиру...»: «А ты, блаженный князь Владимир, был апостолом в князьях, всю землю Русскую привел к Богу через святое крещение...». ⁵⁶

Выбрав православие вместо католичества (отметим еще раз, что на тот момент существенной разницы между двумя вариантами христианства не было – кратковременный конфликт 2-й половины IX в. был как будто исчерпан, а до нового его обострения, который в сер. XI в. привел к новому разрыву, который оказался окончательным, было еще далеко), Владимир не прогадал. Православная церковь, руководствуясь принципом симфонии, всеми доступными ей средствами неустанно проводила в жизнь мысль о божественном происхождении княжеской власти и особых отношениях Господа и великого князя. Так, в 996 г. собор епископов торжественно объявил Владимиру, что он «поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье...» (два любопытных следствия – с одной стороны, эта фраза есть прямой парафраз известного речения апостола Павла, обращенного к римлянам: «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 делаю-

⁵⁵ Илларион. О законе, данном через Моисея, и о благодати и истине, явленной Иисусом Христом, и о том, как закон миновал, а благодать и истина наполнила всю землю и вера распространилась во всех народах вплоть до нашего народа русского; и похвала великому кагану нашему; Владимиру, которым мы были крещены; и молитва к Богу от всей земли нашей (далее «Слово...») // Златоструй. Древняя Русь X – XIII вв. – М., 1990. – С. 121.

⁵⁶ Иаков мних. Память и похвала князю русскому Владимиру, как крестился Владимир и детей своих крестил, и всю Русскую землю от края до края, и как крестилась бабка Владимира Ольга, до Владимира (далее «Память...») // Златоструй. Древняя Русь X – XIII вв. – М., 1990. – С. 131.

щему злое...».⁵⁷ С другой стороны, неважно, что этого собора могло и не быть – важно другое, что в начале XII в. такое положение князя было очевидностью).⁵⁸ Митрополит же Илларион в своем «Слове о законе и благодати» сравнивал Владимира с императором Константином и подчеркивал божественный характер власти его сына Ярослава.⁵⁹ Но и это еще не все. Тот же Илларион именовал Владимира самодержцем земли своей, а неизвестный автор «Повести временных лет» его сына Ярослава назвал «самовластцем».⁶⁰ Как отмечал Г.Г. Литаврин, эти термины были прямыми кальками византийских императорских титулов «автократор» и «монократор».⁶¹

Получило определенное отражение в политико-правовой и религиозной мысли раннесредневековой Руси и византийское учение о «ταξίς» и «οἰχονομία». Идеальный князь, с точки зрения древнерусских книжников – князь не только боголюбивый и христоролюбивый, но и муж справедливый, пекущийся о благе своих подданных, церкви, немало сил отдающий благотворительности и поддержанию справедливости и законности, которые понимались прежде всего как сохранение межкняжеских договоров, обязательств перед «землей», своим окружением и другими князьями, заботящийся о сохранении согласия с верхушкой «земли» на реализацию своих властных полномочий. Достаточно глянуть своего рода «некрологи», помещенные, к примеру, в Лаврентьевской летописи по случаю смерти князей Всеволода Ярославича и Владимира Всеволодича Мономаха, а также завещание Ярослава Мудрого своим сыновьям.⁶² Впрочем, это и не удивительно, если вспомнить, для чего были приглашены варяги (в переложении неизвестного

⁵⁷ Рим 13, 3-4.

⁵⁸ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – Т. I. – М., 2001. – Стб. 127.

⁵⁹ Слово... – С. 120.

⁶⁰ См.: Повесть временных лет. – С. 66. Ср.: ПСРЛ. – Т. I. – Стб. 150 и Слово... – С. 116.

⁶¹ Литаврин Г.Г. Византия и славяне. – С. 473.

⁶² Литаврин Г.Г. Византия и славяне. – С. 472-473. См. также: ПСРЛ. – Т. I. – Стб. 161, 216, 293-295.

монаха-летописца, несомненно, христианина и к тому же приверженца «аскетической» традиции) или, к примеру, в чем обвиняли Игоря древляне и чем, по их мнению, отличались от киевского князя древлянские князья (древлянские послы заявили вдове Игоря Ольге, что «мужа твоего убихом, бяше бо мужь твой аки волкъ восхищя и грабя, а наши князи добри суть, иже распасли суть Деревьску землю...»⁶³). От князя его «подданные» (если так можно назвать жителей раннесредневековой Руси) ожидали прежде всего и в первую очередь именно сохранения и поддержания порядка, пресловутого «наряда», в котором нетрудно найти греческий «ταξίς».

В писаниях раннесредневековых русских книжников, в подавляющем большинстве своем выходцев из церковного круга, также всемерно подчеркивалось, что одной из главных добродетелей князя и в вообще светской власти является соблюдение принципа «симфонии» двух властей – светской и духовной. Так, по сообщению летописца, Князь Всеволод Ярославич «...бе издетьска боголюбив, любя правду, набдя оубогыя, въздая честь епископом и презвутером, излиха же любяше черноризци и подаяше требованье им...»⁶⁴. О том же, применительно к князю Владимиру Святославичу, говорил и митрополит Илларион (а, значит, Владимир должен был служить примером и для всех остальных князей – Илларион задавал тем самым модель поведения идеального князя): «О подобный великому Константину, равный [ему] умом, равный любовью ко Христу, равный почтительностью к служителям Его! Тот со святыми отцами Никейского Собора полагала закон народу [своему], – ты же, часто собираясь с новыми отцами нашими – епископами, с великим смирением совещался [с ними] о том, как уставить закон нашему народу, новопознавшему Господа...»⁶⁵.

Читая все эти места в раннесредневековых русских летописях (их две – упоминавшаяся нами неоднократно Повесть временных лет и Новгородская I

⁶³ Повесть Временных лет. – С. 27.

⁶⁴ ПСРЛ. – Т. I. – Стб. 216.

⁶⁵ Слово... – С. 119.

летопись старшего и младшего изводов, основывавшаяся на ином, чем Повесть, летописном протографе. Эти ранние летописи, как отмечал Б.Н. Флоря и А.А. Турилов, выступают для нас «главным источником представлений древнерусского общества о государстве и власти», причем «в отдельных аспектах летописные свидетельства существенно дополняют другие литературные памятники, созданные в это время...»⁶⁶) и других литературных памятниках, можно подумать, что налицо полное заимствование главных принципов византийской политической доктрины и киевские князья могут быть уподоблены византийским василевсам, а воззрения древнерусских книжников есть ничто иное, как калька византийских религиозно-правовых и политических воззрений на природу власти светской и духовной. Однако такой вывод будет все же поспешным – более внимательное изучение источников и их анализ показывает, что все было не так просто, как может показаться на первый взгляд. Почему?

Разберем для начал один только пример. Одним из доводов в пользу трактования идеи верховной власти на Руси как копии византийской теории может служить встречающееся на страницах древнерусской литературы титулование князей «каганами» и «царями». Так, тот же митрополит Илларион в своем «Слове...» титуловал и Владимира Святославича, и Ярослава Владимировича каганом. В известной надписи о смерти Ярослава Владимировича на стене главного храма Древней Руси – Киевской Софии он прямо именуется царем.⁶⁷ Титулы «Каган» и «Царь» использовались древнерусскими книжниками и впоследствии по отношению к другим князьям – например, свв. Бо-

⁶⁶ Флоря Б.Н., Турилов А.А. *Общественная мысль Древней Руси в эпоху раннего средневековья // Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья.* – М., 2009. – С. 31.

⁶⁷ См., например: См.: Рыбаков Б.А. *Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв.* – М., 1993. – С. 419.

рису и Глебу, Мстиславу Владимировичу, его сыну Изяславу и некоторым другим.⁶⁸

Однако означало ли это на практике, что киевские князья, как полагал Б.А. Рыбаков, соперничали с византийскими императорами в титулатуре подобно тому, как это делал болгарский князь Симеон (893-927 гг.)?⁶⁹ Представляется, что такой вывод из единичных упоминаний в русской книжной традиции титулов «каган» и «царь» по отношению к отдельным древнерусским князьям будет слишком поспешным и неверным. Даже титул «Великий» применялся по отношению к киевским князьям довольно редко. Как отмечал тот же А.А. Горский, «причина этого, очевидно, во многом связана с особенностями политической структуры Руси конца X – середины XII в. В этот период все восточнославянские земли находились под властью княжеского рода Рюриковичей: верховным правителем являлся тот, кто считался «старейшим» в роде и занимал киевский стол. Отсюда – определенная индифферентность к титулатуре: не употреблялся в это время последовательно и титул «великий князь» – он начинает применяться с конца XII в., когда обособление самостоятельных княжеств и распад княжеского рода на отдельные ветви создали ситуацию, в которой потребовался особый титул для подчеркивания политического верховенства...».⁷⁰

Но и это еще не все. Когда сталкиваешься с такими случаями применения «царской» титулатуры по отношению к кому бы то ни было на Руси, возникает закономерный вопрос – а могло ли вообще возникнуть такие претензии в домонгольской Руси, учитывая ее тесные культурные связи с Византией, прочность которых не только не уменьшалась с сокращением политических контактов, но еще более усиливалась с течением времени. Ведь не сек-

⁶⁸ Горский А.А. Русь. От славянского Расселения до Московского царства. – М. 2004. – С. 118.

⁶⁹ См.: Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 416.

⁷⁰ Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья. – М., 2001. – С. 135.

рет, что мир средневекового человека был исполнен самого глубокого символизма. Все вещи и объекты реального мира мыслились как символы того, что соответствовало ему в более высоком, «горнем» мире. Для средневекового общества, проникнутого религиозным сознанием Священное Писание было высшим духовным и интеллектуальным авторитетом. Обращаясь к Писанию, средневековые книжники искали в нем ответы на вопросы, которые они задавали себе, встречаясь с явлениями окружавшего их мира. В Писании же было сказано, что «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога, и без Него ничто не начало быть...».⁷¹ Следовательно, слова были не просто выстроенными в определенном порядке звуками и буквами, а наполнены тайным, сокровенным смыслом. Средневековый «символизм был универсален, – писал Ж. Ле Гофф, – мыслить означало вечно открывать скрытые значения, непрерывно «священнодействовать»...».⁷² Постигание сущности вещи, объекта во многом определялось правильным ее именованим: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей...».⁷³ «Назвать вещь уже значило ее объяснить» – отмечал Ж. Ле Гофф.⁷⁴

Естественно, что глубокий смысл, скрывавшийся в каждом слове, требовал и особого, аккуратного их использования. Особенно это относилось к сфере дипломатии, международных отношений, где малейшее изменение в титуле считалось оскорблением чести и достоинства неправильно поименованного субъекта, и этого порой было вполне достаточно для того, чтобы начать войну. Для современного, рационально мыслящего человека средневековые церемониалы, титулатура и пр. атрибуты политического и социаль-

⁷¹ Ин 1, 1-3.

⁷² Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М. 1992. – С. 308.

⁷³ Быт 2, 19.

⁷⁴ Ле Гофф Ж. Указ. соч. – С. 308.

ного статуса человека представляются не столь существенными – в конце концов речь идет о человеке, а, как говорится, «не место красит человека, а человек место». Однако средневековое общество относилось к этому не так, а намного более серьезно. Малейшее отступление от того же самого титула означало нарушение освященной самим Богом иерархии, миропорядка и в конечном итоге могло привести к крушению всего Космоса. «Поскольку реальность личности определялась ее отнесением к той структуре, знаком которой она была, то это был спор о собственной реальности. Потерять место – означало перестать существовать», – писал по этому случаю Ю.М. Лотман.⁷⁵

В православном же вероучении, о чем мы уже писали выше, как само собой разумеющееся подразумевалось, что Царство Небесное может быть только одно. Следовательно, и его земная копия, царство земное, также может быть только одна, равно как и глава земного царства – Император, заместитель Господа на земле. Следовательно, претензии любого русского князя на официальное признание за ним императорского титула в глазах хотя бы той же самой русской православной церкви, подчинявшейся константинопольскому патриарху, было святотатством и богохульством. Для благоверного, боголюбивого русского князя, защитника христианской веры, правящего в согласии с заповедями православной церкви, такой поступок был невозможен, поскольку он был прямым нарушением установленного Господом мирового порядка и иерархии. Другое дело, если императорский трон пустовал, как это имело место после падения Константинополя в 1204 г., но это будет потом, накануне ордынского нашествия. Поэтому титулование отдельных древнерусских князей титулами «каган» или «царь» было не более чем данью уважения к ним, стремление подчеркнуть их достоинства как идеального правителя «высоким штилем».⁷⁶ И.Н. Данилевский отмечал, что из-за отсут-

⁷⁵ Лотман Ю.М. Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI – XIX веков // Лотман Ю.М. Статьи по семиотике искусства. – СПб., 2002. – С. 163.

⁷⁶ См., например: Домников С.Д. Указ. соч. – С. 350-351; Горский А.А. Русь. От славянского Расселения до Московского царства. – С. 116-118.

ствия на Руси развитой богословской и схоластической традиций, «большинство понятий, скрывающихся за терминами и фразеологизмами русских источников, остались невербализованными современниками».⁷⁷ И, в таком случае, можно предположить, что сам термин «царь» в древнерусском языке имел несколько значений: В. Даль в своем словаре отмечал, что царь – это не только и не столько государь, верховный правитель земли, народа или государства, но еще и **«сильный могучий, старший, властвующий, славнейший, отличнейший между своими (выделено нами – Т.П.)...»**.⁷⁸ Примерно такое же содержание вкладывается в этот термин и в словаре С.И. Ожегова.⁷⁹ В итоге ни один русский князь, даже самый могущественный, и не претендовал на императорский титул, хотя, например, Владимир Мономах как сын киевского князя и византийской принцессы, имел на это все основания, и уж тем более это относилось к Владимиру Святославичу или Ярославу Владимировичу. Более того, они признавали де-факто господствующее положение византийского императора в православном мире – во всяком случае, Мстислав Владимирович, князь киевский, сын Мономаха, в 1130 г. «поточи» полоцких князей «с женами и с детьми, в Греки, еже преступи хрестыное целование», а в 1162 г. туда же перебрались подальше от Андрея Боголюбского Мстислав и Василько Юрьевич с матерью, вдовою Юрия Долгорукого, и с младшим братом Всеволодом (будущим Всеволодом Большое Гнездо).⁸⁰

Определенные сомнения возникают и с идеей симфонии светской и духовной властей на Руси. На официальном уровне она, безусловно, признавалась, и князья действительно совещались с митрополитом и епископами. Однако насколько велико было влияние церкви на политику князей? Пока

⁷⁷ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.). – М. 1998. – С. 6-7.

⁷⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. IV. – М., 1991. – С. 570-571.

⁷⁹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1986. – С. 757.

⁸⁰ Ипатьевская летопись // Русские летописи. – Т. 11. – Рязань, 2001. – С. 211, 357.

власть киевского князя оставалась сильной, а государство единым, церковь могла только претендовать на равенство с князем, но не более того – во власти великого князя было указать ей на ее истинное место. Слабая в политическом и экономическом отношении церковь, не имеющая реальной власти в миру, не могла спорить с князем. Условия для полноценной реализации этого принципа на Руси в домонгольскую эпоху еще не сложились.

Наконец, есть все основания полагать, что не нашла поддержки на Руси и идея богоизбранности Византии и византийцев. Безусловно, за Византией признавалось верховенство в делах веры, культурное превосходство, но исключительность византийцев, их особое положение в отношениях с Господом, по всей видимости, нет. С точки зрения русичей, лукавые и льстивые греки не могли быть богоизбранным народом хотя бы в силу своей лживости и коварства. По мнению древнерусских книжников, Русская земля и населявшие ее русичи после крещения были ничуть не хуже византийцев. И автор «Повести временных лет», и митрополит Илларион, и Иаков мних, и преподобный Нестор – все они подчеркивали, что хотя Византия и оказала содействие князю Владимиру Святославичу в крещении Русской земли, тем не менее эта идея пришла в голову князю сама, непосредственно от самого Господа, минуя Византию и Константинополь. «...Все народы помиловал всеблагодый Бог наш, и нас не презрел [Он]: восхотел – и спас нас и привел в познание истины!... Ниспослал Господь и нам заповеди, ведущие в жизнь вечную, по пророчеству Осии: и будет в день тот, говорит Господь, дам завет им быть в союзе с птицами небесными и зверями полевыми, и скажу не Моему народу: «Ты – народ Мой», и он скажет Мне: «Ты – Господь Бог мой». Итак, будучи чуждыми, наречены [мы] народом Божиим, будучи врагами, названы сынами Его...» – восклицал Илларион, формулируя свое видение отношений русского народа и Господа и подчеркивая особый характер отношений Русской земли и Господа.⁸¹

⁸¹ Слово... – С. 114-115.

Примечательно, что такое отношение к христианизации сложилось не только на Руси, но и у балканских славян. «Принимая христианство, «варварские» славянские государства рассчитывали занять самостоятельное место в политической структуре Европы, установить нормальные и равноправные отношения с христианскими соседями. Вместе с тем их правители стремились не допустить того, – отмечали А.И. Рогов и Б.Н. Флоря, – чтобы с принятием христианства они оказались в зависимости от христианских держав. Неслучайно поэтому во всех памятниках местной традиции так настойчиво подчеркивалась самостоятельная роль славянских правителей в принятии христианства...».⁸² Также, как и славянских государствах Центрально и Юго-Восточной Европы, на Руси в конце X – XI вв. киевские князья приложили немало усилий для того, чтобы завести собственные кадры православного духовенства, установить почитание собственных святых – «патронов» страны.⁸³

Подводя общий итог, можно отметить, что на Руси весьма избирательно отнеслись к византийскому идейному достоянию. Как отмечал Г.Г. Литаврин, «используя затруднения империи, Русь вынудила ее к крупному вкладу в утверждение своего имиджа на мировой арене в период упрочения Древнерусского государства. Заключив почетный династический союз с правящим в империи домом, получив от нее христианство, а вместе с ним... и изобретенную в Византии письменность на родном для славян языке и другие феномены высокой культуры, Русь испытала... бурный расцвет культур и искусства. Используя богатый опыт древней христианской державы, правители Руси укрепили центральную власть и систему управления огромной страной...».⁸⁴ Огромную роль в этом сыграла приспособленная к русским

⁸² Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. – М., 1991. – С. 210.

⁸³ Там же. – С. 210-212.

⁸⁴ Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – С. 358.

нуждам византийская религиозно-политическая доктрина, использованная русскими книжниками для выработки собственной. И что от того, что Русь признавала высший авторитет императора в этом мире. В Константинополе могли утешать себя сознанием того, что далекая Русская земля является «дочерью» матери-империи и ее вассалом. Реального политического наполнения эта мысль так и не получила. Русь была слишком далека, сильна и независима, чтобы духовная (но не более того) метрополия могла диктовать ей свою волю.

Обратим внимание еще на один примечательный факт. Выше мы уже отмечали, что на Руси в первые десятилетия и даже, пожалуй, первые полтора – два века, вне всякого сомнения, должна была приобрести господствующее влияние именно «аскетическая» традиция. Однако, вместе с тем, без особого труда отыскивая ее основные положения, мы можем убедиться в том, что на практике они фактически не работали – особые условия, в которых проходило становление раннесредневекового русского социума и его институтов, в том числе политических и религиозных, не позволяли ей развиться в полноценное учение и стать фундаментом раннесредневековой религиозно-политической доктрины (если о таковой можно вести речь в домонгольский период – как отмечал исследовавший это вопрос В.Е. Вальденберг, «политические теории, в смысле более или менее законченной системы политических понятий, появляются в русской литературе не ранее XIV века ... Но отдельные идеи, касающиеся этого учения (о пределах княжеской власти – **Т.П.** Впрочем, это же может быть отнесено и к другим идеям), можно найти в нашей письменности и самого ее возникновения»⁸⁵).

В известном смысле можно вести речь о том, что, касаясь именно этого случая, на Руси в домонгольский период восторжествовала идея симфонии в юстиниановской трактовке – не той, что прописана была в преамбуле к VI новелле, а та, которая работала на практике и которую русский византист А.А. Васильев охарактеризовал следующим образом: «Единое государство,

⁸⁵ Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. – М., 2006. – С. 73.

единый закон и единая церковь» – такова была краткая формула всей государственной деятельности Юстиниана. Исходя из принципа абсолютной власти, он полагал, что в хорошо устроенном государстве все должно было подлежать императорскому вниманию... Желая быть хозяином в церкви, Юстиниан не только стремился иметь в своих руках внутренне управление и судьбу духовенства, не исключая самых высших его представителей, но и считал своим правом устанавливать среди своих подданных определенную догму... На основании вышеизложенного византийский император имел право регулировать быт духовенства, замещать по своему усмотрению высшие иерархические должности, выступать в качестве посредника и судьи в клире; он покровительствовал церкви..., способствовал постройке храмов, монастырей, умножению их привилегий; наконец, император устанавливал вероисповедное единство среди всех подданных империи... Подобная политика светского преобладания в религиозных и церковных делах... получила в истории название *цезарепанизма*... Глава государства был цезарем и папой...».⁸⁶

Однако торжество такой трактовки религиозно-политической доктрины было неполным в силу хотя бы установившейся определенной религиозной (в большей степени) и политической (в меньшей степени) зависимости Руси от Византии. При всем критическом отношении к грекам на Руси все же признавали их верховный авторитет в важнейших вопросах, касающихся как вероучения, так и политических проблем. Поэтому «самовластье» русских князей, и в отношениях с церковью, имело определенные пределы. В общем, можно заключить, что в домонгольский период религиозно-политическая доктрина на Руси еще не сформировалась и представляла собой достаточно аморфную конструкцию, пластичную и подвижную (как, впрочем, и все раннесредневековое русское общество).

⁸⁶ Васильев А.А. История Византийской империи. Время до крестовых походов (до 1081 г.). – СПб., 1998. – С. 213-214.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приступая к работе над темой, мы, как уже было отмечено выше, руководствовались несколькими базовыми тезисами. Одним из важнейших из них мы считали и продолжаем считать тезис о гетерогенности средневековой культуры – при этом неважно, говорим ли мы о византийской культуре (см. рассуждения В.М. Живова) или средневековой западноевропейской (см. аналогичные высказывания А.Я. Гуревича). Сам факт того, что разные ученые, работающие в разных и достаточно далеких друг от друга сферах, пришли к одинаковым по своей сути выводам, говорит о том, что то не простое совпадение, но некая закономерность. Применив эту закономерность к анализу процесса формирования и дальнейшего развития раннесредневековой русской (христианской) культуры, мы в итоге пришли к серии любопытных и, на наш взгляд, неординарных выводов, несколько отличающихся от того, что принято было ранее писать о древнерусской культуре и характерных чертах ее генезиса и последующей эволюции.

Прежде всего, принимая за основу предположение, что раннесредневековая русская культура (термин «древнерусская» мы считаем неудачным историческим конструктом) в том виде, в каком она перед нами предстает, формировалась под явным влиянием византийской культурной традиции, тем не менее, мы полагаем, что сам по себе процесс этот был не настолько однозначен, как может представиться на первый взгляд. Во-первых, как уже было отмечено выше, сама по себе византийская культура была неоднородна в своей основе, и включала в себя две разные по происхождению, структуре, содержанию и целеполаганию традиции – условно говоря, «аскетическую» и «гуманистическую» (термины В.М. Живова). При этом, по меткому замечанию С. Франклина (сказанному по другому поводу, но, как мы полагаем, вполне могущему быть отнесенным и к нашему случаю), «между одним и другим находилась целая серия более или менее жестко связанных друг с

другом «текстовых обществ», для которых заимствованные списки правил служили принятой точкой отсчета».¹ Эта «размытость» граней между полюсами имела как свои положительные, так и отрицательные стороны – в частности, в русском случае она позволяла раннесредневековым русским книжникам быть более свободными в выборе.

Во-вторых, сам по себе процесс генезиса новой русской культуры проходил в условиях, позволим себе использовать такой словооборот, «культурной целины» (и это положение мы считаем одним из важнейших в нашей проблеме). Если Византия, Новый, II Рим, выступала непосредственным преемником и наследником Рима Ветхого, I, и культурная традиция, несмотря на все катаклизмы, здесь никогда не прерывалась полностью, а на территории немалой части Западной Европы «почва» была изрядно возделана римлянами (в результате чего варвары, расселяясь в той же Галлии или Испании с Италией, попадали в среду, уже романизованную, да и сами варвары уже многому научились у римлян за несколько веков общения), то территория Восточной Европы в этом плане была совершенно «невозделана», находясь на очень далекой периферии Рима. Естественно, что это не могло не сказаться на особенностях становления раннесредневековой русской культуры.

В-третьих, гетерогенность средневековой культуры предполагает также и одновременное сосуществование элитарной культуры, культуры книжной, запечатленной в текстах (образующей вершину айсберга), и культуры, условно говоря, «народной», бесписьменной, отраженной в текстах лишь косвенно, опосредованно. И эта «другая» культура, имеющая неофициальный статус, отличалась от первой прежде всего своим консерватизмом и архаичностью, что было связано с образом жизни и деятельностью большей части средневекового социума, аграрного по своим занятиям и традиционного по воззрениям. Влияние «верхушки айсберга» на эту его часть было, судя по всему, весьма относительным. Безусловно, церковь, пользуясь поддержкой государства и имея на руках достаточно отработанны к тому времени арсенал

¹ Франклин С. Указ. соч. – С. 250-251.

средств убеждения, сумела существенно потеснить «другую» культуру, выдав ее на обочину культурной жизни социума. Однако, вместе с тем, в процессе этого вытеснения «другая» культура сумела оказать определенное воздействие на «верхушку», привнеся в нее некоторые свои элементы (за счет отмеченного С. Франклином эффекта плавного перетока от одного «полюса» к «другому»). Остается, правда, вопрос о том, насколько сильным было это влияние, и в качестве рабочей гипотезы мы бы предположили, что, пожалуй, в меньшей степени, чем, предположим, на западе Европы.

Почему мы так считаем? На наш взгляд, дело в том, что в условиях, когда по вполне объективным причинам на Руси возобладали «аскетическая» византийская традиция с ее нацеленностью на «акривию», на точное соблюдение церковных канонов, языческая традиция имела меньше шансов устоять перед давлением новых культурных ценностей (и история раннесредневековой русской книжности это косвенно подтверждает). Кроме того, за античной языческой традицией стояла многовековая история, отраженная в том числе и в текстах, да и сама эта традиция представляла собой систему, хорошо организованную и структурированную по сравнению с древнеславянским язычеством. Наконец, в процессе переселения славян на восток Европы неизбежно происходило разрушение и переформатирование прежних социальных связей и структур, что также неблагоприятно влияло на сохранение и воспроизводство языческой традиции.

В этой связи стоит обратить внимание и на еще один очень важный аспект христианизации Руси. Обращение Руси к христианству, к православию, носило долгое время ярко выраженный элитарный характер. Мультикультурная, полиэтничная, подвижная и «открытая» внешним влияниям формирующаяся элита раннесредневекового русского социума, будучи к тому же еще и достаточно немногочисленной, была в плане принятия новых ценностей более «подготовленной», нежели основная масса населения раннесредневекового Русского государства. Ей было проще вслед за князем принять новую веру и связанные с ней установки и ценности, чем посадским и тем более по-

селянам. При этом не стоит забывать и о том, что слабость, неформальность власти киевских князей (в немалой степени покоившейся на определенном консенсусе, «общественном договоре») с местными элитами также не позволяла им навязывать свое видение мира «земле». Следовательно, насильственная христианизация, подобная той, которую осуществил Карл Великий по отношению к саксам, не имела перспектив (во всяком случае, на первых порах). Поэтому, несмотря на то, что власть демонстрировала благожелательное отношение к церкви и ее действиям и всячески старалась поддержать ее финансово, материально и пусть и небольшим, но административным ресурсом (как это сделал, к примеру, Ярослав Мудрый в 1024 г. (?), когда на Суздальщине «изъимав волхвы, расточи, а другыя показни», или как Ян Вышатич в тех же краях спустя почти столетия²), церковь была вынуждена полагаться на свои возможности, адаптируя христианское вероучение к местным традициям и обычаям. Эта адаптация была тем более необходима, если принять во внимание, что само по себе византийское православие, в особенности в его «аскетическом» переложении, зародилось и развивалось в совершенно другой природной, социальной и экономической среде и уже в силу этого не могло быть в чистом виде пересажено («трансплантировано») на русскую почву. Такой «нерайонированный» росток, посаженный к тому же не совершенно неподготовленную почву, долго бы не протянул и засох. Однако такая адаптация (включая сюда и своеобразную византийскую «преадаптацию», заключавшуюся в своего рода создания, вряд ли целенаправленно, но, тем не менее, «выборки» из тех ценностей, которые должны были быть перенесены на русскую почву) имела и определенные положительные последствия – так, например, С.С. Аверинцев указывал, что, поскольку русская культура не унаследовала византийских догматических контроверз (поскольку «окультуривание» Руси носило ярко выраженный, по словам В.М. Живова, катехитический характер³), «вплоть до эпохи св. Иосифа Волоцкого,

² Повесть Временных лет. – С. 65, 76-77.

³ Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры. – С. 81.

то есть до конца XV века и начала XVI века, на Руси не было достаточно серьезных проблем с ересями».⁴

Однако это не случилось. Вместо такого печального сценария мы видим другое – трудами киевских князей и их окружения, немногочисленных на первых порах иерархов русской церкви и столь же немногочисленных подвижников (и отмеченные С.С. Аверинцевым особенности русского типа святости связаны были в первую очередь с выделенными на ми особенностями евангелизации Руси) в течение первых веков существования христианства на Русской земле формируется новая, достаточно самобытная культурная традиция, в основе своей христианская, православная, но вместе с тем с уже выраженным национальным колоритом (о чем свидетельствует, в частности, опыт адаптации к конкретным русским условиям основных положений византийской религиозно-политической доктрины). И эта традиция становится той основой, уже имеющей априори определенный, освященный опытом предшествующих поколений авторитет и влияние, на которой в дальнейшем и будет развиваться русская культура.⁵

⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб., 2004. – С. 430.

⁵ См., например: Франклин С., Шепард Д. Начало Руси. – СПб., 2009. – С. 496-497.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Источники.

1. Дамаскин И. Третье слово в защиту святых икон. XXIII // Электронный ресурс. Режим доступа: http://orthlib.narod.ru/John_of_Damascus/3slovo.html (дата обращения. 09.05.2016).
2. Дионисий Галикарнасский. Римские древности [Текст] / Дионисий Галикарнасский. – Кн. 3. – М.: Изд. Дом «Рубежи XXI», 2005. – 320 с.
3. Евсевий Кесарийский. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования [Текст] // Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. – М.: Издательская группа "Labarum", 1998. – С. 215-268.
4. Илларион. О законе, данном через Моисея, и о благодати и истине, явленной Иисусом Христом, и о том, как закон миновал, а благодать и истина наполнила всю землю и вера распространилась во всех народах вплоть до нашего народа русского; и похвала великому кагану нашему; Владимиру, которым мы были крещены; и молитва к Богу от всей земли нашей [Текст] // Златоструй. Древняя Русь X – XIII веков. – С. 106-107.
5. Ипатьевская летопись [Текст] // Русские летописи. – Т. 11. – Рязань: Александрия., 2001. – 672 с.
6. Кирилл. Правила Кюрила, митрополита роуськкого, съшьдьшихся епископ: Далмата ноугородьского, Игнатая ростовьского, Феогноста переяславьского, Симеона полотьского, на поставление епископа Серапиона володимерского [Текст] // Русская историческая библиотека. – Т. VI. – СПб., 1880. – Стб. 84-102.
7. Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец [Текст]. – М.: Русскій Хронографъ, 2004. – 448 с.
8. Лаврентьевская летопись [Текст] // ПСРЛ. – Т. I. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 496 с.
9. Повесть Временных лет [Текст]. – СПб., Наука, 1999. – 668 с.

10. Послание Антония Василия Дмитриевичу / Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1 [Текст] // Русская историческая библиотека. – Т. VI. – Дополнения. – С. 266-276.
11. Пространное Житие Климента Охридского [Текст] // Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. – СПб: Алетейя, 2004. – С. 163-211.
12. Регинон Прюмский. «Хроника» с продолжением (начало X в. и после 973 г.) [Текст] // Древняя Русь в свете зарубежных источников. – Т. IV. Западноевропейские источники. – М., 2010. – С. 45-49.
13. Серапион. 4-е поучение // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4963> (дата последнего обращения 18.05.2016 г.)
14. Созомен, Эрмий. Церковная история [Текст] / Эрмий Созомен. – СПб., 1851. – 668 с.
15. Фотий. Окружное послание [Текст] // Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение руси в средневековых источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 [Текст]. – М.: Вост. лит, 2003. – С. 69-84.

2. Литература.

1. Аверинцев, С.С. Византия и Русь: два типа духовности [Текст] // Аверинцев С.С. Другой Рим. – С. 315-358.
2. Аверинцев, С.С. Другой Рим [Текст] / С.С. Аверинцев. – СПб.: Амфора, 2005. – 366 с.
3. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы [Текст] / С.С. Аверинцев. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 480 с.
4. Будовниц, И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси [Текст] / И.У. Будовниц. – М.: АН СССР, 1960. – 488 с.
5. Вальденберг, В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти [Текст] / В.Е. Вальденберг. – М.: Территория будущего, 2006. – 368 с.

6. Вальденберг, В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства [Текст] / В.Е. Вальденберг. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – 536 с.
7. Васильев, А.А. История Византийской империи. Время до крестовых походов (до 1081 г.) [Текст] / А.А. Васильев. – СПб.: Алетейя, 1998. – 500 с.
8. Византия между Западом и Востоком [Текст]. – СПб.: Алетейя, 2001. – 544 с.
9. Вольфрам, Х. Готы [Текст] / Х. Вольфрам. – СПб.: Ювента, 2003. – 656 с.
10. Горский, А.А. Русь. От славянского Расселения до Московского царства [Текст] / А.А. Горский. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 392 с.
11. Гуревич, А.Я. Избранные труды. Крестьянство средневековой Норвегии [Текст] / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 368 с.
12. Гуревич, А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы [Текст] / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 544 с.
13. Гуревич, А.Я. Избранные труды. Средневековый мир [Текст] / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. – 560 с.
14. Гуревич, А.Я. История и сага // Гуревич А.Я. Избранные труды. Крестьянство средневековой Норвегии [Текст] / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. – 13-126.
15. Гуревич, А.Я. Культура безмолвствующего большинства // Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир [Текст] / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. – С. 263-557.
16. Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы [Текст] / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – С. 15-286.
17. Данилевский, И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.) [Текст] / И.Н. Данилевский. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 399 с.

18. Домников, С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество [Текст] / С.Д. Домников. – М.: Алетейя, 2002. – 672 с.
19. Живов, В.М. История русского права как лингвосемиотическая проблема // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры [Текст] / В.М. Живов. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 187-205.
20. Живов, В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры [Текст] / В.М. Живов. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 73-115.
21. Живов, В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры [Текст] / В.М. Живов. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 760 с.
22. Златоструй. Древняя Русь X – XIII веков [Текст] / Сост., комм. А.Г. Кузьмин, А.Ю. Карпов. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 302 с.
23. Иванов, С.А. Византийское миссионерство. Можно ли из варвара сделать христианина? [Текст] / С.А. Иванов. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 376 с.
24. Прот. Иоанн, (Мейендорф). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы [Текст] / И. Мейендорф. – Минск: «Лучи Софии», 2001. – 336 с.
25. Каменский, А.Б. От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII века. Опыт целостного анализа [Текст] / А.Б. Каменский. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – 575 с.
26. Колесов, В.В. Язык и ментальность [Текст] / В.В. Колесов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. – 240 с.
27. Коломийцев, В.Ф. Методология истории [Текст] / В.Ф. Коломийцев. – М.: РОССПЭН, 2001. – 191 с.
28. Котляр, Н.Ф. Древнерусская государственность [Текст] / Н.Ф. Котляр. – СПб.: Алетейя, 1998. – 445 с.

29. Кром, М.М. Историческая антропология [Текст] / М.М. Кром. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – 168 с.
30. Культура Византии. Вторая половина VII – XII в. [Текст]. – М.: Наука, 1989. – 678 с.
31. Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли [Текст] / Г.Л. Курбатов. – Л.: Изд-во СПбГУ, 1991. – 272 с.
32. Курганов, Ф.А. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью [Текст] / Ф.А. Курганов. – Казань, 1881. – 37 с.
33. Лебедев, А.П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках [Текст] / А.П. Лебедев. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – 336 с.
34. Лебедев, Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси [Текст] / Г.С. Лебедев. – СПб.: Евразия, 2005. – 640 с.
35. Леви Стросс, К. Неприрученная мысль [Текст] / К. Леви-Стросс. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. – М.: Академический проект, 2008. – С. 143-501.
36. Левшун, Л.В. История восточнославянского книжного слова XI – XVII веков [Текст] / Л.В. Левшун. – Минск: Экономпресс, 2001. – 532 с.
37. Литаврин, Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – XII вв.) [Текст] / Г.Г. Литаврин – СПб.: Алетейя, 2000. – 413 с.
38. Литаврин, Г.Г. Византия и славяне [Текст] / Г.Г. Литаврин. – СПб.: Алетейя, 1999. – 605 с.
39. Литаврин, Г.Г. Геополитическое положение Византии в VII – XII вв. [Текст] // Византия между Западом и Востоком. – СПб., 2001. – С. 11-47.
40. Литаврин, Г.Г. Как жили византийцы [Текст] / Г.Г. Литаврин. – СПб.: Алетейя, 2006. – 256 с.

41. Лихачев, Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси [Текст] / Д.С. Лихачев. – Л.: Художественная литература, 1987. – 342 с.
42. Лихачев, Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков [Текст] / Д.С. Лихачев. – СПб.: Наука, 1999. – 204 с.
43. Лихачев, Д.С. Текстология [Текст] / Д.С. Лихачев. – СПб.: Алетейя, 2001. – 759 с.
44. Медушевская, О.М. Теория и методология когнитивной истории [Текст] / О.М. Медушевская. – М.: Изд-во РГГУ, 2008. – 358 с.
45. Милов, Л.В. Великорусский пахарь и особенности русского исторического процесса [Текст] / Л.В. Милов. – М.: РОССПЭН, 2001. – 576 с.
46. Милютенко, Н.И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси [Текст] / Н.И. Милютенко. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
47. Муратов, П.П. Древнерусская живопись [Текст] / П.П. Муратов. – М.: Айрис Пресс, 2005. – 432 с.
48. Мусин А. О распространении Христианства в Древней Руси IX-XIV вв. на основе данных археологии и письменных источников // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/443949.html> (Дата последнего обращения 17.05.2016 г.).
49. Мюллер, Л. Древнерусская легенда о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования [Текст] / Л. Мюллер. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 183-201.
50. Никольский, Н.М. История русской церкви [Текст] / Н.М. Никольский. – М.: Политиздат, 1985. – 447 с.
51. Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов [Текст] / Д. Оболенский. – М.: Янус-К, 1998. – 655 с.
52. Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья [Текст]. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 320 с.

53. Пиккио, Р. Древнерусская литература [Текст] / Р. Пиккио. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 352 с.
54. Прохоров, Г.М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен [Текст] / Г.М. Прохоров. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – 320 с.
55. Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI – XII вв.) [Текст]. – М.: Наука, 1991. – 253 с.
56. Рансимен, С. Восточная схизма. Византийская теократия [Текст] / С. Рансимен. – М.: Наука, 1998. – 239 с.
57. Рансимен, С. Падение Константинополя в 1453 году [Текст] / С. Рансимен. – М.: Наука, 1983. – 200 с.
58. Рогов, А.И., Флоря, Б.Н. Образование и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI – XII вв.) [Текст] / А.И. Рогов, Б.Н. Флоря. – М.: Наука, 1991. – С. 207-216.
59. Свердлов, М.Б. Домонгольская Русь [Текст] / М.Б. Свердлов. – СПб.: Академический проект, 2003. – 775 с.
60. Скабаланович, Н.А. Византийское государство и церковь в XI веке [Текст] / Н.А. Скабаланович. – Т. II. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – 416 с.
61. Соколов, И.И. Лекции по истории греко-восточной церкви. В 2-х т. [Текст] / И.И. Соколов. – Т. I. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 384 с.
62. Соколов, И.И. О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии [Текст] / И.И. Соколов. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – 272 с.
63. Соловьев, В.С. Великий спор и христианская политика // Византинизм и славянство [Текст]. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – С. 198-324.
64. Толочко, А.П. Очерки начальной Руси [Текст] / А.П. Толочко. – Киев-СПб.: Лаурис, 2015. – 336 с.

65. Успенский, Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) [Текст] / Б.А. Успенский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 680 с.
66. Флоря, Б.Н., Турилов, А.А. Общественная мысль Древней Руси в эпоху раннего средневековья // Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья [Текст]. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – С. 31-80.
67. Флоря, Б.Н., Турилов, А.А., Иванов, С.А. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия [Текст] / Б.Н. Флоря, А.А. Турилов, С.А. Иванов. – СПб.: Алетейя, 2004. – 314 с.
68. Франклин, С. Письменность, общество и культура в Древней Руси [Текст] / С. Франклин. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. – 552 с.
69. Франклин, С., Шепард, Д. Начало Руси [Текст] / С. Франклин, Д. Шепард. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. – 671 с.
70. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 603 с.
71. Хеншелл, Н. Миф абсолютизма [Текст] / Н. Хеншелл. – СПб.: Алетейя, 2007. – 272 с.