

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ» (СПбГУ)**

Выпускная квалификационная работа на тему:

*Древнерусская религиозность по данным Киево-Печерского патерика*

по направлению подготовки *СВ.5030.2013 История*

образовательная программа бакалавриата

профиль: *Отечественная история*

Выполнил:  
студент 4 курса  
дневного отделения  
Никитин М.Ю.

Научный руководитель  
доктор исторических наук, доцент  
Петров А.В.

Санкт-Петербург  
2017

## Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Источники и историография .....	5
Глава 2.	
2.1. Феодосий.....	19
2.2. Варлаам и Ефрем. Социальный статус монахов.....	35
2.3. Образ благочестивого правителя.....	45
Глава 3.	
3.1. Роль знати в вопросах церковного устройства.....	61
3.2. Роль знати в вопросах церковного устройства.....	69
3.3. Воин-христианин.....	72
Глава 4. Другое «двоеверие».....	81
Заключение.....	90
Источники.....	92
Литература.....	94

## **Введение**

Древнерусская религиозность, как качество индивида или группы, проявляющееся в вере и поклонении священному и/или сверхъестественному на уровне сознания, поведения и отношений как в религиозных, так и нерелигиозной сферах, являлась и является объектом обращавшим на себя внимание уже нескольких поколений исследователей. Место и роль религиозности в жизни средневекового общества трудно переоценить. Обращаемся ли мы к политической, экономической или истории повседневности Древнерусского государства, мы непременно сталкиваемся с теми или иными ее проявлениями.

Сегодня, ввиду повышенного внимания исследователей к истории Русской Православной Церкви, раннему периоду истории русского государства, обращение к истории религиозности, как отдельных представителей, так и целых социальных групп древнерусского общества, представляется актуальным.

Цель данной выпускной квалификационной работы заключается в том, чтобы определить комплекс верований древнерусских людей, его проявление через обряд или ритуал, и выявить их зависимость от принадлежности к различным социальным группам, а также определить, как и в какой мере религиозность отдельных лиц и групп влияла на повседневную жизнь, общественные и политические события и процессы в Русском государстве XI - нач. XIII вв. Для достижения поставленной цели следует решить целый ряд непростых задач. Во-первых, исследовать историографию, посвященную вопросу истории Русской церкви, религии русского общества данного периода. Во-вторых, вскрыть примеры личного благочестия, на основе памятников агиографии, святительской и поучительной литературы, а также, по возможности, дополнить их сведениями из летописей, материалами археологии, эпиграфики. В-третьих,

определить, насколько приведенные примеры являются репрезентативными для социальных групп соответствующих авторам этих памятников или героев, которым эти памятники посвящены.

## **Глава 1**

### **Историография и источники**

Еще в работах дореволюционных авторов религиозная ситуация Древней Руси была охарактеризована как двоеверие. Этот термин из источников, например, из Слова некоего Христолюбца, где автор «не мога терпети хрестьян двоеверно живущих», и означало сочетание, сосуществование христианских и языческих норм, верований и обрядов, перебрался и прочно укрепился в монографиях, статьях и очерках.

Такого мнения, в более мягкой или более категоричной форме, придерживались церковные историки митрополит Макарий (Булгаков) и Голубинский Е.Е.: «В первое время после принятия христианства наши предки в своей низшей массе или в своем большинстве, буквальным образом став двоеверными и только присоединив христианство к язычеству, но не поставив его на место последнего, с одной стороны, молились и праздновали богу христианскому с сонмом его святых или – по их представлениям – богам христианским, а с другой стороны, молились и праздновали своим прежним богам языческим. Тот и другой культ стояли рядом и практиковались одновременно: праздновался годовой круг общественных праздников христианских и одновременно с ним праздновался таковой же круг праздников языческих; совершались домашние требы через священников по-христиански и в то же время совершались они через стариков и через волхвов и по язычески; творилась домашняя молитва богу и святым христианским и вместе с ними и богам языческим»<sup>1</sup>.

По Ключевскому, христианские и дохристианские верования «разделили сферы влияния», где новой религии досталась сфера непосредственно божественного, в то время как традиционная оставила за собой лишь мир «нижних», во всех смыслах, духов: «Но христианство, как его воспринимала от Руси Чудь, не вырывало с корнем чудских языческих

---

<sup>1</sup> Голубинский Е.Е. История русской церкви. 1901. Т. 1. С. 849.

поверий: народные христианские верования, не вытесняя языческих, строились над ними, образуя верхний слой религиозных представлений, ложившийся на языческую основу. Для мешавшегося русско-чудского населения христианство и язычество – не противоположные, одна другую отрицающие религии, а только восполняющие друг друга части одной и той же веры, относящиеся к различным порядкам жизни, к двум мирам, одна – к миру горнему, небесному, другая – к преисподней, к «бездне»<sup>2</sup>.

Наверное, тем представителем дореволюционной историографии, который смотрел на христианизацию Руси наиболее оптимистично, был Костомаров. Конечно, он не утверждал мгновенного и полного торжества христианства. Но в тех людях, которые, по его мнению, полностью посвятили себя служению Христу (монахи), он не видит ничего языческого. Прочие же были не столь благочестивы, но, тем не менее, являлись христианами: «Совершенный отшельник был самым высшим идеалом христианина; за ними в благочестивом воззрении следовала монастырская община – общество безбрачных постников и тружеников, считавшегося настоящим христианским обществом, а за пределами его был уже «мир», спасавшийся только молитвами отшельников и монахов и посильным приближением к приемам монастырского житья»<sup>3</sup>.

Аничков выделял целых два двоеверия. Одно двоеверие возникло при крещении городской по своей сути, верхушки древнерусского общества, которая к тому времени уже достаточно культурно обособилась, второе – при крещении простонародной деревни: «Христианство стремилось охватить с начало только город знатных. Правда, мы видели, что поучения стараются развеять это заблуждение, будто христианство – религия только богатых. Христианский брак вводится и в низшее сословие. Церковь до известной степени берет под свое покровительство холопьев, рабов и

---

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т. 1. С. 307.

<sup>3</sup> Костомаров. Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1997. С. 31.

вообще малую чадь. <...> Но все это христианизация города через знать. За христианизацией города следует уже христианизация деревни, т.е. далеких погостов и волостей. Долог будет этот процесс. Действительно христианской русские деревни станут лишь через несколько веков»<sup>4</sup>. В рассматриваемый период Аничков предполагает сосуществования городского двоеверия с деревенским язычеством.

Мнения, что двоеверие было вызвано пассивностью язычества, не сопротивлявшемуся христианству, придерживался Гальковский Н.М.: «Язычество не выступало против христианства, а продолжало существовать, прежде всего, потому, что его нечем было заменить: духовенству нужно было время и способы научить население новой вере». <...> В пассивности была значительная сила язычества, которое было крепко тем, что народ сросся, сжился с ним в течение многих веков. Замечательно, что русские люди обыкновенно не замечали своего двоеверия: народная масса считала себя истинно христианской, что не мешало ей справлять старые праздники и чтить своих старых домашних богов»<sup>5</sup>.

Советская историография, восприняв идею параллельного сосуществования христианства и языческих верований, рассматривало и христианство, и язычество через призму классовой борьбы, где христианство являлось идеологией эксплуатирующего класса, а язычество – как идеология класса эксплуатируемого. Так же, язычество рассматривалось как религия доклассового, демократического общества. При этом наблюдалась некоторая двойственность. Так, с одной стороны, согласно идее о смене формаций, христианство знаменовало собой становление прогрессивных феодальных отношений, а язычество соответствовало отношениям родоплеменным. С другой – в силу того, что государственная антирелигиозная пропаганда была направлена в первую очередь против

---

<sup>4</sup> Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 306.

<sup>5</sup> Гальковский Н.М. Борьбы христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2013. С. 95.

православия (т.к. борьба с восточнославянским язычеством на протяжении советского периода была не сильно актуальна), то степень восприятия христианства в Древней Руси принижалось, само оно представлялось как почти что язычество, лишь немного прикрытое рясой. Само же, язычество описывалось как органичная и живая часть русской культуры, как часть русской национальной идентичности.

Академик Борис Дмитриевич Греков считал «двоеверие» плодом обличительной церковной литературы, направленной на борьбу с остатками дохристианского культа. Саму же религию Древней Руси он полагал не результатом механического наложения христианства на старые культы, а творческой переработкой и синтезом двух религий: «Русский человек не мог отказаться вдруг от своих убеждений, даже если бы действительно христианские идеи достигли до самых народных глубин. Но ведь как раз этого и не было: христианизация медленно шла из городов по деревням и весям и, проникая в толщу народных масс, сливалась со старым, привычным образом мыслей и чувств. Под пером старых и новых русских книжников это были две веры, живущие рядом, «двоеверие», но в подлинной жизни этого не было и быть не могло: это была одна синкретическая вера, явившаяся результатом претворения христианства в русской народной среде, иначе – его обрусение»<sup>6</sup>.

Николай Михайлович Никольский, будучи востоковедом, историком восточных религий, в своей капитальной работе «История русской церкви», высказал мысль, что само восточное христианство, еще до прихода его на Русь, включило в себя дохристианские элементы и «уже на византийской почве возникло то самое двоеверие, которое официальные русские историки церкви считали почему-то оригинальным русским явлением»<sup>7</sup>. Он утверждал, что также, как и во время становления христианства в Империи,

---

<sup>6</sup> Греков Б.Д. Культура Киевской Руси. М.-Л., 1944. С. 37.

<sup>7</sup> Никольский Н.М. Истоия русской церкви. М., 2004. С. 13.



духовенство древнерусское духовенство сознательно шло на включение элементов традиционной религии в христианский культ: «Они признали реальность существования всех бесчисленных славянских богов, приравняв их к бесам, признали святость традиционных мест и сроков старого культа, выстраивая храмы на месте прежних кумиров и капищ и назначая христианские праздники приблизительно в те дни, к которым приурочивались ранее языческие»<sup>8</sup>.

Изучая материальную культуру Руси, Борис Александрович Рыбаков пришел к выводу, что христианизация затронула в первую очередь город, только в XII-XIII вв. начинает проникать в деревню, которая до этого оставалась полностью языческой: «Христианство, которое в XI-XII вв. многое видоизменило в культуре русского города, долгое время не проникало в деревню, и сельскую Русь (особенно, лесную, северную) долго еще можно было считать языческой»<sup>9</sup>. «Большой интерес представляют подвески со знаками христианского процветшего креста и подвешивавшиеся к ожерелью (или носившиеся на теле) миниатюрные иконки с изображением богородицы. Найденные в курганах рядом с многочисленными языческими символами, они свидетельствуют, во-первых, о начале проникновении христианства в русскую деревню XII-XIII вв., а, во-вторых, они удостоверяют то, что все синхронные им предметы, находившиеся с ними в одних ожерельях, тоже рассматривались людьми того времени как священные символы» [Рыбаков С. 558]. Изучая женские ювелирные украшения найденные в кладах, оставленных во время Монгольского завоевания, он отмечает постепенную замену на них языческих орнаментов и изображений христианскими. Однако, в этом правиле есть одно исключение – серебряные створчатые браслеты, которые, как считается, использовались в праздновании русалий. Это позволило ему сделать вывод о

---

<sup>8</sup> Там же. С. 14.

<sup>9</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 2014. С. 539.

том, что даже в XIII в. русские социальные верхи обладали заклинательно-магическими представлениями<sup>10</sup>.

Среди представителей эмигрантской историографии большое внимание истории русской религиозности и церкви уделял Георгий Петрович Федотов. Он также придерживался мнения, что христианство на Руси прошло путь от религии элит, до общенациональной. «Важно, что христианство, бывшее поначалу религией высших слоев в Киевской Руси, в последующие периоды становится всеобщей или национальной религией»<sup>11</sup>. Он был склонен доверять сообщениям тех источников, целью которых было обличение дохристианских культов. «То, против чего направлены эти проповеди и каноны, - это «двоеверие»; они обвиняют христиан в совершении языческих обрядов и следование языческим традициям и предрассудкам»<sup>12</sup>.

Довольно критично на степень усвоения христианства основной массой русского общества смотрел Милюков: «Люди, вроде Владимира Мономаха, пришедшие в своеобразную гармонию требования житейской морали и христианской нравственности, встречались только на самых верхах общества. Относительно же всей остальной огромной массы народной нельзя даже сказать, чтобы она усвоила один обряд, внешность христианской жизни, как склонен был признать Хомяков. Нужно согласиться с мнением проф. Е. Е. Голубинского, что народная масса древней Руси не успела *еще ничего* усвоить в домонгольский период – ни внешности, ни внутреннего смысла, ни обряда, ни сущности христианской религии. Масса оставалась по-прежнему языческой»<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Там же. С. 631.

<sup>11</sup> Федотов Г.П. Собрание сочинений в двенадцати томах. М., 2001. Т. 10. С. 311.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 23.

Крупнейший из современных отечественных историков Игорь Яковлевич Фроянов, еще в советское время, выдвинув идею о том, что во времена Древней Руси феодальные отношения еще не начали формироваться. Как следствие этого, лишенная земельных фондов, «в социальной системе Руси XI-XII веков церковь являлась не столько ведущим учреждением, сколько ведомым» Руси<sup>14</sup>. Причем, двоеверие для него это смесь из религий, которая появляется только в XIII веке, а до этого он отказывается признавать существование на Руси христианства вообще: «Итак, если поставить вопрос, что в большей степени определяло мировоззрение древнерусского общества – язычество или христианство, то можно, не боясь преувеличить, сказать: язычество. Данный ответ обусловлен существованием на Руси XI-XII столетий оязыченного христианства, то есть «двоеверия», с одной стороны, и чистого язычества – с другой. Наличие последнего объясняется тем, что население Древней Руси не было сплошь охвачено крещением и какая-то часть его оставалась в язычестве, которое, впрочем, утратило свой прежний официальный характер, в результате чего массовые публичные моления верховным богам Роду, Перуну, Дажбогу, Велесу и прочим превратились в частные, ограниченные отдельным домом или семьей, совершаемые скрытно «под овином». Но, тем не менее, эти моления продолжались. И только позднее, на протяжении второй половины XIII, XIV и XV столетий, когда христианство окончательно утвердилось на Руси и все русские люди стали (во всяком случае, формально) христианами, язычество как самостоятельное вероисповедание отошло в прошлое. Сохранилось лишь являвшееся смесью христианства с язычеством «двоеверие», из которого впоследствии и выросло современное русское православие»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Фроянов И.Я. Загадка крещения Руси. М., 2007 С. 167.

<sup>15</sup> Там же. С. 221-222.

Развивая идеи Игоря Яковлевича о древнерусских городах как сильных вечевых республиках, его ученик Андрей Юрьевич Дворниченко пришел к выводу о необходимости новой религии приспособляться к местным условиям. Эти условия, господство общинных отношений, стали сильной помехой к изживанию традиционных культов. «Таким образом, все существующие источники подтверждают, что в древнерусский период нашей истории между церковью и народными массами существовали очень сложные отношения, в результате чего проповедники христианской идеологии вынуждены были приспособляться к условиям экономической и социально-политической жизни древней Руси. А условия эти определялись господством общинных начал во всех сферах жизни древнерусского общества»<sup>16</sup>.

Исследуя усьобицы Новгорода, Алексей Владимирович Петров, среди прочих мотивов выделяет и религиозный: «Вопрос не в том, сохранялись или не сохранялись языческие реалии в новгородской действительности XIII в. Вопрос – в характере их проявления и мере допущения»<sup>17</sup>.

Применив религиоведческий подход, Александр Владимирович Карпов пришел к выводу, что языческие верования сохранились в тех сферах человеческой жизни, которые были важны для людей, но не были в должной мере упорядочены в новой религии: «Фрагменты древних верований лучше всего сохранялись в тех сферах жизни людей, которые, с одной стороны, были высоко значимы для существования человека, а, с другой, не вполне (или недостаточно) регламентированы христианским вероучением и традицией. Показательно, что первым произведением, дающим православное осмысление и нормативное «обеспечение» устройства дома, семьи и круга сельскохозяйственных работ, был

---

<sup>16</sup> Дворниченко А.Ю. Древнерусское общество и церковь. Л., 1988. С. 29.

<sup>17</sup> Петров А.В. От язычества к святой Руси. Новгородские усьобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада). СПб., 2003. С. 194.

«Домострой» XVI в. По верному замечанию Т.В. Чумаковой, мирская, «домашняя» жизнь, в отличие от монастырской, долгие века не имела своего «устава». Она мало регламентировалась государственными и церковными установлениями, представляя собой некоторую культурную лауну, где жили языческие обычаи, и сохранялся древний строй жизни»<sup>18</sup>.

В современной западной историографии чаще представлены работы по отдельным аспектам истории верований и религий. Для решения поставленных проблем авторы прибегают к социально-антропологическому и историко-психологическому методам: «специалисты по средневековой Западной Европе стараются осмыслить религиозную жизнь с точки зрения верующих, в контексте социальной экономической и политической жизни в целом. Они видят, что религия народа и религия элиты чаще совпадают, чем находятся в конфликте, что обе составляют часть одной общности, «сложное единство»<sup>19</sup>.

Так уже на этапе изучения историографии становится очевидно, что наиболее комплексный подход к проблеме древнерусской религиозности демонстрируют те работы, которые создавались либо классической дворянской историографией во второй половине XIX в., либо в условиях господства определенных идеологических установок, когда внимание советской школы исследователей в основном было сосредоточено на проблемах имущественных отношений. Работы же большей части современных исследователей в основном посвящены отдельным вопросам проявления религиозности, либо затрагивают ее косвенно, в рамках исследований других вопросов русского Средневековья.

---

<sup>18</sup> Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX-XI веках. СПб., 2008. С.178.

<sup>19</sup> Левин И.Е. Двоеверие и народная религия в истории России/перевод с английского А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М., 2004. С. 25

Лишь на основании вышеизложенного, можно сделать некоторые выводы. Если оставить на время за скобками вопрос «двоеверия», то мы должны отметить динамику древнерусской религиозности. И это не удивительно, потому что мы говорим об одной из сторон жизни молодого, развивающегося общества, которая и не могла быть статичной.

На протяжении всего рассматриваемого периода – от начала правления Ярослава Владимировича, до первой трети XIII в. (времени создания Киево-Печерского патерика), русская религиозность, обладая рядом перманентных черт, претерпит ряд трансформаций, связанных с продолжающимся распространением и усвоением христианства, равно как и с сопутствующими им (а иногда и обеспечивающими их) политическими и социальными преобразованиями.

Динамика этого развития была трехчастной. Во-первых – территориальная: обосновавшись вначале на берегах Днепра в Киеве и берегах Волхова в Новгороде, христианство распространялось по землям подвластным киевским князьям. На местах оно получало оплот, прежде всего, в виде терема князя или его наместника и уже этот князь или наместник обеспечивал строительство церквей и обращение местного населения. Вот как это описывает Макарий (Булгаков): «Можно думать, что святая вера насаждена еще при св. Владимире во всех тех городах и областях, которые он роздал детям своим в уделы, - и следовательно, кроме Новгорода и Ростова, в Полоцк, Туров, земле Древлянской, Владимире Волынском, Смоленске, Пскове, Луцке, Тмуторокани и в пределах Муромских. Это разделение России на уделы, от чего бы оно не зависело, по замечанию некоторых летописей, было вместе мерою христианского благоразумия: равноапостольный князь, отправляя детей своих под руководством мудрых пестунов в разные области государства, завещал каждому из них заботиться об искоренении язычества и утверждения христианства. И князья-христиане необходимо должны были иметь при себе

христианских пастырей и соорудить для себя храмы, каждый в своей резиденции»<sup>20</sup>. Данный аспект в источниках освещен достаточно подробно, древние авторы осознали его, и он был для них важен. К тому же он был связан с церковной организацией, поэтому мы видим не только сообщения о крещении народов или отдельных представителей иноверцев, но и о построении новых церквей и монастырей, организацию новых епархий. Ведущая роль в этом процессе принадлежит князьям.

Во-вторых – поколенческая: каждое новое поколение, родившееся и воспитанное в новой вере, было «более христианским», чем предыдущее. Указывая на полуязычность родителей первых русских святых, Соловьев, может, был не совсем точен с долей, но верно отметил усиление восприятия христианства с каждым новым поколением. Этот аспект уже не столь явен, но мы имеем, по крайней мере, несколько довольно ярких картин столкновения благочестия нескольких поколений. Прежде всего, это отношения юного Феодосия с его матерью и боярина Варлаама с его отцом. Также, нельзя в этом вопросе не упомянуть св. Бориса и Глеба, в судьбе которых наиболее ярко и трагично столкнулись два поколения, два мировоззрения: крещеного язычника, в лице Святополка, и родившихся, и воспитывавшихся в христианстве князей.

В-третьих – социальная: затронув в первую очередь верхушку Киевской Руси, христианство постепенно, с известными трудностями, распространялось на прочие слои древнерусского общества. Стоит отметить, что именно этот аспект отражен в письменных источниках хуже всего. Все памятники, за редким исключением, создавались внутри клерикальной среды и рассматривали, прежде всего, отношения князей, знати, высших духовных лиц. С одной стороны, сам этот подход древних авторов многое говорит о структуре древнерусского общества, в том числе и в религиозном аспекте. С другой – затрудняет работу исследователя, заставляя крайне

---

<sup>20</sup> Макарий. История русской церкви. 1889. Т. 1. С. 17-18.

внимательно рассматривать и анализировать малейшие сведения, которые могут пролить свет на религиозность низших слоев древнерусского общества.

В Киево-Печерском патерике, который представляет собой богатый и яркий источник, в котором в той или иной степени находят свое отражение почти все проявления древнерусской религиозности. Он содержит весьма подробные и пестрые картины проявления религиозности ведущих слоев древнерусского общества – духовенства и дружинно-княжеской корпорации. Остальные слои представлены эпизодически и менее подробно, но это характерно вообще для всех письменных источников соответствующих данной эпохи. Ярче всего представлено поколенческое направление исторической динамики изменения древнерусской религиозности. Распространение христианства вниз по социальным стратам отображено намного хуже. Часто мы можем только предполагать, кем был тот или иной инок в прежней мирской жизни. В тех случаях, когда это указывается, мы видим представителей самой верхушки древнерусского общества, наиболее знатным из которых является преподобный Святоша, князь Черниговский и сын киевского боярина Иоанна Варлаам. Однако, среди братии угадываются и те, в ком можно заподозрить холопское происхождение. Правда и внимания им авторами патерика уделяется намного меньше. И, наконец, территориальное направление ограничивается упоминанием крещения вятичей св. Кукшей.

Таким образом, для решения поставленной проблемы, требуется привлечение еще ряда источников. В основном, это нарративные источники: летописи, памятники агиографии, произведения нравоучительной литературы Древней Руси: Житие Феодосия Печерского (рассматривается как часть Патерика, но для удобства в тексте часто обособливается), Слово о Законе и Благодати Илариона, Вопрошение Кириково архиепископу Нифонту, Церковное правило митрополита Иоанна, Слово о князьях,



Поучения Феодосия Печерского, Поучение Владимира Мономаха и др. В качестве дополнительных источников привлекаются переводные произведения византийской агиографии (Житие Саввы Освященного), а также грамота константинопольского патриарха Германа II к русскому митрополиту Кириллу I, послание патриарха Луки князю Андрею Боголюбскому.

Также рассматриваются эпиграфика (граффити на Киевской Софии на основе работы Высоцкого С.А.).

## Глава 2

### 2.1. Феодосий

Основным источником по жизни Феодосия Печерского является его житие, авторства Никона. Это произведение отражает художественные искания своего времени, закладывает основы русской агиографии, как одной из разновидностей повествовательной прозы, разрабатывает принципы творческого использования византийского литературного опыта<sup>21</sup>. Житие Феодосия, игумена Печерского, является одним из немногих произв. Нестора, дошедших до нас в первоначальном виде<sup>22</sup>.

В своей работе «Исследование о Киево-Печерском патерике» Дмитрий Иванович Абрамович приводит две крайние точки зрения на агиографию как исторический источник: «По словам Погодина, «жития святых представляют богатый, почти еще не прикосновенный источник Русской истории, и тем более важный, заключает в себе сведения о жизни внутренней, частной, домашней, коих недостает в летописях и прочих свидетельствах.

Образ мыслей, взгляд на вещи и отношения, мнения о высших человеческих вопросах, движении духа в тех или иных обстоятельствах, наконец, заботы о будущей жизни – представляются здесь часто в чертах явственных и своенравных»<sup>23</sup>.

«Совершенно иной взгляд на жития святых, как исторический источник, приводят Ключевский и Голубинский.

Обратившись к древне-русским житиям, как самому обильному и свежему источнику для изучения одного факта древне-русской истории,

<sup>21</sup> Башатова Н.Н. "Житие Феодосия Печерского" как литературный памятник Киевской Руси. М., 1988.

<sup>22</sup> Шахматов А.А. Несколько слов о Несторовом житии св. Феодосия // Сборник отдела русского языка и словесности. 1896. Т. 64. №1. С. 44-64.

<sup>23</sup> Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 185.

участия монастырей в колонизации северо-восточной Руси, проф. Ключевский пришел к таким двум выводам: во-первых, этот источник далеко не так свеж и обилен, как о нем думают, и во-вторых, его небогатым историческим содержанием нельзя воспользоваться без особого предварительного изучения его в полном объеме. Житие и историческая биография смотрят на лицо прямо с противоположных сторон. Для жития дорога не живая цельность характера с его индивидуальными способностями и житейской обстановкой, а лишь та сторона его, которая подходит под известную норму, отражает на тебе известный идеал. Собственно говоря, оно изображает не жизнь отдельного человека, а развивает на судьбах его этот отвлеченный идеал. Вот почему все лица, жизнь которых описана в житиях, сливаются перед читателем в один образ и трудно в них подметить особенности каждого, как по иконописным изображениям воспроизвести портреты: те и другие изображения дают лишь «образы без лиц»<sup>24</sup>.

В своё время, житие было объектом пристального изучения Алексея Александровича Шахматова. Он определил время создания памятника, указав «что Житие Феодосия писано после 1078 года видно из того, что в нем упомянуто о смерти Изяслава Ярославича»; «Житие Феодосия написано Нестором во время игуменства Никона»; «Игумен Никон, по свидетельству Ипатьевской и др. летописей, подтверждаемому и словами Симона в его рассказе о Создании печерской церкви, умер в 1088 г. Следовательно, Житие Феодосия написано до 1088 года»<sup>25</sup>.

Важно отметить, что нижняя граница определенного срока отстает от смерти преподобного всего на четыре года, а верхняя – на четырнадцать.

<sup>24</sup> Там же. С. 187.

<sup>25</sup> Шахматов А.А. Несколько слов о Несторовом житии св. Феодосия // Сборник отдела русского языка и словесности. 1896. Т. 64. №1. С. 44-64.

Таким образом, «юный начинающий писатель», как охарактеризовал Нестора Шахматов, работал по горячим следам, имея возможность использовать воспоминания людей лично знавших героя своего повествования. И все возможные искажения образа преподобного, фактов из его биографии, таким образом, являются не следствием удаленности событий от времени их фиксации, а сознательной интерпретацией автора, нацеленной в первую очередь на прославление игумена. Недостатки такого принципа формирования источника для исследователя очевидны. К достоинствам же можно отнести то, что, выбирая и подчеркивая те моменты, которые должны были служить поставленной цели автора, он конструировал идеальный образ монаха, опираясь на современные ему представления о святости.

Так же использованы жития палестинских святых VI века: Евфимия Великого, Саввы, Феодосия Киновиарха, Иоанна Молчальника – агиографический цикл, принадлежавший перу Кирилла Скифпольского. Только отсюда, преимущественно из житий св. Евфимия и Саввы, Нестор делает длинные дословные выписки<sup>26</sup>. Абрамович указывает, что Нестор использовал славянский текст Жития Саввы Освященного, т.е. перевод. «1) что пропущено в древнеславянском переводе Жития Саввы по сравнению с греческим оригиналом, то пропущено и у Нестора; 2) что прибавил славянский переводчик, от себя, то прибавляет и наш Нестор: 3) наконец, где в славянском переводе свободная передача греческого текста, там следует переводу и Несторово Житие»<sup>27</sup>.

Однако следование определенным образцам, не есть слепое копирование. История юности святого, как она дана в житии, является оригинальным и смелым опытом Нестора. Здесь он не зависел от традиции и не имел подражателей на Руси. Св. Феодосия – единственный древне-

---

<sup>26</sup> Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 2003. С. 39.

<sup>27</sup> Абрамович Д.И. К вопросу об источниках Несторова Жития преп. Феодосия Печерского. СПб., 1898.

русский святой, о детстве и юности которого мы имеем столь богатый материал. Материал этот вполне надёжного происхождения, идущий подстригшейся в Киеве матери святого, свободен от легенды и сообщает житию св. Феодосия характер биографии – в большей мере, нежели житию любого из русских святых<sup>28</sup>. На происхождение сведений указывает сам Нестор: «Се же житие блаженнаго отца нашего Феодосия от юны врѣсты дозде, идеже приеде в пещеру. Мати же его исповеда сие единому отъ братия, имянемъ Феодору, иже бе келарь при отци нашемъ Феодосии. Азь же отъ него вся слышавъ, овому исповедавши ми, и вписахъ сие на память всемъ почитающимъ ей». Конечно, при желании можно найти сходства с детскими годами Саввы Освященного: оба происходили из знатных семей, обоих родители пытались вернуть к мирской жизни. Но на этом сходства заканчиваются, и живую и яркую картину событий начала XI века можно считать вполне верной, пусть и несколько отшлифованной сообразно задачам автора.

Феодосий сам желает «датися *веля* на учение божьствьныхъ книгъ единому от учитель... И въскоре извыче вся граматикия», вызывая общее удивление «премудростью и разумом» своим. Образ мальчика, уклоняющегося от детских игр, слишком вяжется с его тихостью и кротостью, с некоторым юродством его облика, чтобы быть вымышленными. Заслуга Нестора в том, что он передал в русской агиографический канон не только эту детскую тихость, но и книголюбие, любовь к духовному просвещению, пресекая с самого начала на Руси соблазн аскетического отвержения культуры. Заметим, что Савва Освященный «учился книгам» уже после пострига.

Если мать преподобного представлена достаточно ярко, с бросающимся в глаза чертами характера и даже некоторыми анатомическими подробностями, то о его отце мы знаем лишь то, что он

---

<sup>28</sup> Федотов. Г.П. С. 41.

принадлежал к дружинной среде. Кроме жития, он упоминается вместе с женой в Послании преподобного Феодосия Печерского к великому князю Изяславу о вере варяжской, где указывается его роль в наставлении юного Феодосия в православной вере и главное, что отвечает задачам Послания, в избегании католичества: «Азь, Федось, худый мнихъ, рабъ есмь пресвятой Троицѣ, Отца и Сына и Святаго Духа, въ чистѣй и въ правовѣрнѣй вѣрѣ роженъ есмь и въспитанъ добрѣ въ законѣ правовѣрнымъ отцемъ и матерью християною, наказывающа мя добру закону и норомъ правовѣрныхъ послѣдовати, вѣрѣ же латиньской не прилучатися, ни обычая ихъ държати»<sup>29</sup>. Мы не знаем точную дату рождения Феодосия. Если принять за верное сообщение Патерика, что постригся он в 6540 году в возрасте 24 лет, то смерть его отца должна приходиться на 1021 г. Сложно представить, что родители заботились о возможном уклонении сына в латинство более чем за 30 лет до разделения церквей. Если учесть это, учесть раннюю смерть отца, а умер он, когда Феодосию было 13 лет, а также то, что житие не отмечает его роль в религиозном воспитании сына, то можем с уверенностью заявить, что это место из Поучения не более чем литературный прием. К тому же именно после смерти отца Феодосий и начинает свое подвижничество. «И оттолѣ начать на труды подвижнее бытии, якоже исходити ему съ рабы своми на село дѣлати съ всякымъ прилежанием. Мати же его оставляше его отъ таковаго дѣла, возбраняющи ему таковаго д[?]ла, возбраняющее тако творити, но моля его паки облачитися въ одѣжду светлу и тако исходити съ връстники своими на игры. Глаголя бо ему, яко, тако ходя, укоризну себѣ и роду своему приносиши. Оному же о томъ не послушающю еа, якоже и многажды ей отъ великия ярости разгнѣватися на нь и бити его, бѣ бо тѣлом крѣпка и сильна якоже мужь»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинах // Труды отдела древнерусской литературы. М.-Л., 1935. Т. 2. С. 34.

<sup>30</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 17.

Обращает на себя внимание, что заботу о родовой чести, а так же и хозяйстве, берёт на себя мать будущего игумена. После смерти отца святого житие не знает ни мужчины-воспитателя, ни мужчины-управителя хозяйством. Конечно, автор мог выпустить эти моменты, как незначительные для развития сюжета, но тогда бы он отклонился от указанного выше образца, ведь имуществом св. Саввы, даже при живых родителях, управляли попеременно два его дяди. Предполагаем, что здесь мы видим подтверждение некоторой самостоятельности вдовы на Руси. По крайней мере, властность матери несколько не удивляет Нестора, он спокойно приводит ее как силу, которая вполне могла препятствовать Феодосию на его духовном пути. Ее телесной крепости и яростного нрава вполне достаточно для принятия на себя управления селом и рабами.

Власть же ее над сыном была практически безграничной. Она не только била его, но и, после того как он попытался со странниками совершить паломничество в Святую Землю, заковала его в «железа» и заточить в своем доме: «По трехъ же днехъ увѣда мати его, яко съ странными отъиде, и погна въ слѣд его, точию единаго поимши сына своего, иже бѣ мни блаженнаго Феодосия. Таче яко гнаста путь многъ, постигоша ихъ: и яста его, отъ ярости же и гнѣва многа мати же его, имъше за власы, и повръже его на земли, и своими попираше ногама. Странныа же много укоривши, отпусти. Сама же възвратися в домъ свой, яко нѣкоего злодѣа вѣдуци связана. Тольми же бѣ гнѣвом одръжима, яко и в домъ свой ей пришед, бити его до изнеможе. <...> еще же сы гнѣвомъ одръжима суци, възложи на нозѣ его желѣза тяжка и тако повелѣ кму ходити, блюдуци, да не паки отъиедет отъ неа»<sup>31</sup>.

В средневековье смерть всегда рядом с человеком, остался же преподобный без отца в 13 лет; даже если бы Феодосий стал дружинником, удовлетворяя социальные притязания матери, он точно так же покинул бы

---

<sup>31</sup> Там же. С. 17-18.

ее, сопровождал князя, участвовал в походах. Но даже мирная жизнь в свое вотчине не гарантировала безопасности и тихой старости – когда не шли на врагов, они приходили сами, а знатность не спасала от голода и эпидемий. Поэтому в ее нежелании принять духовный путь сына стоит видеть не только страх за его потерю, материнскую ревность, но и опасение за честь рода и боязнь за «неприличие» своего отпрыска.

Г.П. Федотов совершенно справедливо считает, что причиной гнева матери Феодосия являлся рабский труд последнего. «После смерти отца он избрал особый подвиг: «выходил с рабами на село и работал со всяким смирением», что уже не могло быть подсказано никакой традицией. В этом социальном унижении или опрощении, и единственно в нем, проявилась аскетическая изобретательность первого русского подвижника. В крестьянских работах, как позже в ремесле просвирника, мать Феодосия с полным правом видит социальную деградацию, поношение родовой чести»<sup>32</sup>.

В житии описана лишь одна попытка «исправления» - отправка Феодосия с другими знатными юношами в услужение на праздник курского вельможи - но можно не сомневаться, что большинство из них осталось неизвестны Нестору. Св. Савву склоняли к браку, но такого сюжета нет в жизнеописании Печерского игумена. О причинах можно только догадываться, но стоит отметить, что житие Феодосия вообще весьма целомудренно, и практически не знает женщин.

Тем временем Феодосий выбрал себе ремесло просвирника. На очередные упреки матери он объяснил свой поступок любовью ко Христу: «Да аще Господь наш плоть свою хлѣбъ нарече, то кольми паче радоватися лѣпо есть мнѣ, яко сподобил мя Господь дѣлателя быти плоти своеи»<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Федотов Г.П. С. 43.

<sup>33</sup> Патерик... С. 19



Выбрав время, когда мать его отлучилась на время в село по делам, что лишний раз указывает нам на ее экономическую самостоятельность, Феодосий отправляется в Киев вслед за купцами, дабы принять подстриг. Там он «обходя все монастыря, хотя быти мнихъ и моляся имъ, да приать, будеть ими. Они же, видѣвши отрока простость и ризами худыми облечена, не хотяще того приятии»<sup>34</sup>. Эта худость риз будет сопровождать святого от детских лет и до княжеского двора, любовь к ней он передал всему русскому монашеству. Но из его жития видно, что обличьем своим он выделялся среди других иноков, и уже будучи игуменом часто бывал принят за простого монаха. Но на его худых ризах нет дыр, сквозь которые было бы видно его тщеславие.

Обращает на себя внимание нежелание монастырей принимать к себе без имущественного вклада. Михаил Николаевич Тихомиров абсолютизирует этот момент и утверждает, что «при общей тенденции русских монастырей к привлечению в свои стены богатых иноков, которые могли бы обеспечить монастырь крупными вкладами, становится совершенно понятным ведущее значение аристократической верхушки среди основной монастырской братии»<sup>35</sup>. О социальном составе Печерского монастыря при Феодосии будет сказано позднее, а пока отметим, что это утверждение игнорирует два момента. Первый заключен в том, что сам Феодосий отнюдь не делал богатых вкладов. Утверждать это можно смело – подобное считалось благим делом и в житие, направленное на прославление преподобного, непременно вошел бы подобный сюжет. Как, например, он отражен в случае пострижения Варлаама, где подчеркивается оставление им земных ценностей ради жизни в днепровских пещерах. Второе, источники полны случаев, когда различные миряне вносят значительные вклады, не понимая схимы. Так сам Патерик содержит рассказ о варяге Шимоне,

---

<sup>34</sup> Там же. С. 2-.

<sup>35</sup> Тихомиров М.Н. Древнерусские города. СПб., 2008. С. 142.

значительные средства которого пошли на создание и устройство монастырской церкви св. Богородицы. Сам же Феодосий став игуменом будет принимать всех, даже заставляя некоторых монахов ввергать в огонь нажитое уже после пострига, во время, когда брат по слабости совей, отбегал от обители. Но и само житие, и Киево-Печерский патерик фиксируют имущественное расслоение иноков. Хотя принятый Преподобный Студийский устав прямо запрещал иметь личное имущество.

Услышав о св. Антонии, Феодосий направляется к нему. Тот прозорливо разглядел в убогом юноше будущего подвижника и блаженный Никон «по обычаю святыхъ отецъ остригъ его, и облече его в мнишескую одѣжду: в лѣто 6540, при князи благочестивемъ Ярославѣ Володимеровичи»<sup>36</sup>, Феодосию было тогда 24 года.

Изрядное время мать не знала о судьбе своего сына, пока некто не принес ей известие, что видели того в Киеве. Бросив все, она совершает не такое уж и простое для того времени, путешествие, и находит Феодосия. Тот долго не желает видеться с ней, и той приходится умолять св. Антония, чтобы тот в свою очередь умолил ее сына.

К тому времени она уже вполне смирилась с избранным им пути, и лишь умоляла быть рядом с ней: «пойди, чадо, в домъ свой, и еже ти на потрѣбу и спасение души, да дѣлаеши въ дому си по воли своей,- точию не отлучайся мене. И егда умру, ты же погребеши тѣло мое и тогда взвратишия въ пещеру сию, яко же хочещи; не трѣплю бо жива бытии, не видящи тѣбя»<sup>37</sup>. Но преподобный оставался непреклонным, и отвечал матери, что если она хочет вдеть его, то ей самой следует принять постриг в одном из женских монастырей Киева. Вслед за Саввой Освященным, он выбирает не

---

<sup>36</sup> Патерик. С. 21.

<sup>37</sup> Там же. С. 22.

Закон почитания родителей, но Благодать, и, следуя словам Евангелия, оставляет своих близких ради Бога.

После того, как Антоний, тяготившейся заботами о братии, и явно желавший уединенного подвига, покидает ее, он оставляет игуменом Варлаама, которому уже и наследовал Феодосий. Видя что число принявших подстриг всё увеличивается, он выводит монастырь из пещеры на поверхность, сам пока еще того не зная, вводит его в тесное сношение с миром, что было не в духе св. Антония. «и оградивъ поставивъ кѣлии многы, и тогда переселися отъ пещеры съ братиею не мѣсто то, в лѣто 6570»<sup>38</sup>.

Павел Николаевич Милюков, явно подразумевая в первую очередь св. Феодосия писал «с такой дисциплиной наши подвижники скорее становились выдающимися администраторами, в коих нуждалась тогдашняя жизнь, чем великими светильниками христианского чувства и мысли». Павел Николаевич явно не учел, что без выдающейся администрации, без организации монастырского и церковного быта, без сношения с миром, «великие светильники христианского чувства и мысли» самоизолировались, как св. Антоний и не могли никак непосредственно влиять на современников. Антоний не был наставником и игуменом братии, кроме самых первых пришельцев, и его одинокие подвиги не привлекли внимания. Именно в этом и кроется причина скорого забвения памяти святого, которые озвучил, но почему-то постеснялся на них указать Георгий Петрович Федотов.

Все разрастающаяся братия требовала все лучшей организации. «По сихъ же посла единаго отъ братия блаженный въ Константинъ градъ къ Ефрѣму скопцю, да весь уставъ Студийскаго монастыря принесть, исписавъ. Онъ же повелѣние преподобнаго отца нашего абие сътвори: и весь уставъ монастырьскый исписавъ, посла к нему. И его же примъ отец нашъ

---

<sup>38</sup> Там же. С. 28.

Феодосие, повелѣ почести передь братиєю. И оттоле начать вься во всемь монастырѣ творити по уставу святыа обитеои Студийскыа, якоже и донынѣ есть ученикомь его съврѣшающимь сице»<sup>39</sup>.

Когда в 1073 году братья изгнали Изяслава и Святослав занял его престол в Киев, Феодосий резко осудил данный поступок. Принесшему приглашение на пир преподобный велит передать братьям, что «не иамь ити на тарпезу Езавелину и причаститися брашна того исполнь суци крови и убийства. И ина многа укоризненна глаголавъ, отпусти того рекъ, яко да възвестиши вся си пославшимъ тя»<sup>40</sup>. Начинается противостояние, когда игумен «овогда епистолиа пиша к нему, овогда вельможамъ приходящимъ к нему, обличаше того о неправеднемь прогнании братни, веляше тѣмь повѣдатитому»<sup>41</sup>. Несмотря на страх монахов, уговаривающих оставить его эту опасную затею, и просьбы «многих бояр» не сопротивляться князю, перспектива заточения или даже смерти нисколько не страшила Феодосия. Но главное сам Святослав, «аще и велми разгнѣвался бѣ на блаженнаго, но не дръзну ниединаго же зла сътворити тому, вѣдяше бо его мужа преподобна и праведна суца»<sup>42</sup>. Обычно исследователи трактуют это как признак возросшего авторитета Печерского монастыря. Скорее верным следует считать, что решающим в данном случае был именно личный авторитет, которым обладал к тому времени Феодосий. Он явно чувствовал за собой право и возможность моральной оценки действий князей, в отличие от остальных монахов, которые пребывали в страхе из-за поведения своего игумена. Убежденность в своей правоте, личное мужество и готовность с радостью принять страдания – вот качества, которые определяли поведение преподобного. Пребывающий же в это время в обители «блаженный Никон»,

---

<sup>39</sup> Там же. С. 28.

<sup>40</sup> Там же. С. 49.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же.

как и в 1069 году, снова отходит в Тмуторокань, что едва ли может свидетельствовать о принадлежности к монастырю как надежной гарантией от гнева правителя.

Мы так же можем с уверенностью назвать еще одну причину столь высокого влияния печерского игумена. «Св. Феодосий положил начало традиции, по которой в Древней Руси миряне избирали своими духовными или «покаяльными» отцами преимущественно монахов»<sup>43</sup>. «И се слышащее князи и боляре доброе житие, и прихождаше к великому Феодосию, исповѣдающе тому грѣхы своа. Иже великую пользу приимше, отхождаху»<sup>44</sup>. Стоит отметить, что известные нам по источникам его духовные дети принадлежали к знати. Так, среди прочих, упоминается Ян и «подружья его Марья», в дом к которым приходит игумен. О высоком их социальном статусе говорит уже то, что Мария после смерти была похоронена в церкви, напротив Феодосия. Среди посмертных чудес, приписываемых преподобному, есть моление к нему некоего боярина, в котором без труда опознается один из бывших его духовных детей, опасавшегося, что характерно, княжеского гнева. Очевидно, что именно они были той влиятельной силой, которую вынужден был учитывать Святослав.

Здесь так же стоит раскрыть термин «боярин». А.А. Горский в своей работе «Древнерусская дружина» сообщает: «Из источников следует два вывода, никогда не вызывавшие ни у кого сомнения: 1) боярами именуется высшая категория знати Древнерусского государства; 2) термин «бояре» служит обозначением верхушки дружины»<sup>45</sup>. Очевидно, что испытывавший острую зависимость от своей дружины, а в первую очередь, от ее верхушки, князь, не мог действовать без оглядки на оную. В той же работе Горский так

---

<sup>43</sup> Федотов Г.П. С. 50.

<sup>44</sup> Патерик С. 31.

<sup>45</sup> Горский А.А. Древнерусская дружина. М., 1989. С. 41.

же сообщает, что «к рубежу X-XI вв. вся дружинная знать оказывается связанной с киевской княжеской династией – непосредственно с великим князем или с кем-либо из его наместников»<sup>46</sup>. В ситуации с Феодосием Святослав не мог не учитывать тот авторитет, который тот имел в среде киевской знати. И это был именно его личный, заслуженный им самим авторитет, а не авторитет всей обители в целом. Преподобный добился того, чего не смогли сделать ни Антоний, ни Никон, влияние которых каждый раз оказывалось недостаточным, и вынужденных при каждом столкновении монастыря с князьями удаляться из города либо, в случае Антония, предаваться крайнему затворничеству.

Авторитет и то политическое влияние, которых добился св. Феодосий, своим происхождением были обязаны личным качествам преподобного, его всем известным подвижничеством, скромностью, красноречием, и тем, что он был, по словам Милюкова, тем самым выдающимся администратором, в коем нуждалась тогдашняя жизнь. «Игумен Феодосий не только не изолировал своего монастыря от мира, но и поставил его в самую тесную связь с мирским обществом. В этом состоял его завет русскому монашеству. Самое положение монастыря под Киевом как бы предназначало его для общественного служения»<sup>47</sup>. Именно эти неизолированность и тесная связь с мирским обществом стали, с одной стороны, социальной частью служения самих монахов, с другой – проводником христианского чувства и мысли в мир.

Милюков, считавший наших подвижников скорее администраторами, чем великими светильниками означенных чувства и мысли, не учел, что каким бы великим светильник не был, без этой самой администрации, без некоторой вовлеченности в мирские дела, он освещал бы лишь своды поднепровских пещер. Социальное же служение св. Феодосия оценили уже

---

<sup>46</sup> Там же. С. 38.

<sup>47</sup> Федотов Г.П. С. 49.

ближайшие потомки. «Феодосий Печерский был вторым святым, торжественно канонизированный Русской Церковью, и первым ее преподобным. <...> св. Феодосий был канонизирован ранее Антония, своего учителя и первого основателя Киево-Печерского монастыря»<sup>48</sup>.

Князь Святослав нашел весьма изящный способ разрешить создавшуюся ситуацию, став духовным сыном Феодосия. В общении с игуменом он повел себя весьма деликатно: испросил позволения явиться в монастырь, при прибытии в обитель вместе со своими боярами заявил, что боится гнева преподобного – «се, отче, не дрѣзнухъ приити к тобѣ, помышляя, егда гнѣвася на мя и не вступиши насъ въ монастырь свой»<sup>49</sup>. Предоставив игумену наставлять себя в деле спасения, терпеливо снося укоры и «оттоле часто прихождаше к нему и духовнаго того брашна насыщая: паче меда и сота сиа словеса блаженнаго, яже исхождаху отъ медоточивыхъ тѣхъ усть»<sup>50</sup>, князь перенес конфликт из публичной и сферы, в сферу личностную. Вопрос об изгнании со стола старшего брата из политического превратился в вопрос спасения души. Не поступившись ничем, Святослав получил себе влиятельного союзника, который своим духовным руководством, по сути, укреплял его власть. Поэтому, несмотря на то, что игумен повелел поминать в ектеньѣ Изяслава, а Святослава лишь после него, тот дарит монастырю ближайшее место, на котором притуплено было тотчас же к возведению «великой» церкви – Успенского собора Киево-печерского монастыря.

Личный союз князя и игумена, очевидно, был выгоден обеим сторонам. Первый укреплял свою власть посредством морального авторитета преподобного, которым тот обладал «не ризь бо ради честныхъ

---

<sup>48</sup> Там же. С. 37.

<sup>49</sup> Патерик... С. 50.

<sup>50</sup> Там же.

<...> или свѣтлыа одѣжда или имениаради многоаго, но чистаго ради житиа его и свѣтлыа души, и о поучении тогомныхъ, яже кипяху святымъ духомъ отъ усть его», черезъ духовное руководство последнего над боярами – упрочивалъ связь с ними, какъ с духовными братьями. Второй получалъ возможность наиболее благоприятнаго решения хозяйственныхъ проблем, а такъ же, виделъ в этомъ возможность расширения своего социального служения. Вся важность данного союза для монастыря и лично Феодосия раскрывается при передаче игуменомъ передъ своею смертию монастыря под покровительство князя Святослава и его потомковъ. «Тогда же повеле събрати братию всю, и еже и въ селѣхъ или на ину кую потрѣбу отшли, и всѣхъ сзавъ, начатъ наказати служители и приставники и слугы, еже пребывати комуждо в порученной ему службѣ съ всякимъ прилежаниемъ и съ страхомъ Божиимъ въ покорении и любвѣ. И тако пакы всѣхъ съ слезами учаше еже о спасении души и богоугодьнемъ житии, и о пощении, и еже къ церкви тщание и въ той съ страхомъ стоянии, и о братолюбии, и о покорении, еже не токмо къ старѣйшинамъ, но и ко сверстнымъ себѣ любовь и покорение имѣти.

И сиа глаголавъ, отпусти ихъ. И по семь прииде благочестивый князь Святославъ на посещение блаженнаго. Онъ же отвръзь неложнаа своа уста и нача поучати его о благочестии, како хранити православие и печаль имѣти о святыхъ церквахъ. Къ симъ же рече: —молюся Господу Богу и Того всенепорочнѣй Матери Свѣту о твоёмъ благочестии и о твоей дрѣжавѣ, да подасть ти тиху и безмятѣжну дрѣжаву. И се поручаю твоему благочестию святой си монастырь Печерскый, домъ Святыа Богородица, иже и Сама изволили създати: и да не обладаетъ имъ не архиепископъ, ни инъ никто же от клирикъ Съфейскихъ, но точию завѣдаетъ его твоя дрѣжава и по тобѣ дѣти твои, и до послѣднихъ роду твоему“»<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Там же. С. 52-53.



То, что союз этот продолжился и после кончины Феодосия, видно из того, что при игуменстве Стефана, возглавившего братию после смерти преподобного, был завершен Успенский собор, все новые постройки были обнесены новой оградой и монастырю «Богъ же вся на потрѣбу даа. И тако умножашеся мѣсто то благодатью Божиую и молитвы ради святого отца нашего Феодосиа».

Феодосий умер в 1074 году. Уже в 1091 году состоялось перенесение его мощей, подробно описанное в житии и летописи. А в 1108 году состоялось прославление святого. Время его послушания и игуменства было насыщено как событиями внутри-монастырскими, так и общерусскими. Он стал отцом русского монашества, передав тому многие свои личные черты, вместе с первыми насельниками монастыря, живо включался в церковную и политическую жизнь, был свидетелем возникновения русского летописания и современником первых кодификаций. Он участвовал в прославлении первых русских святых, чье почитание отражало незаимствованное, а подлинно русское представление о христианском идеале.

## **2.2. Варлаам и Ефрем. Социальный статус монахов**

Рассмотрение вопроса о социальном положении насельников Киево-Печерского монастыря до принятия пострига, дает нам возможность увидеть степень стратификации древнерусского общества, и зависимость религиозной практики древнерусского человека занимаемого им в этом обществе положения.

В историографии часто можно встретить утверждение о высоком статусе монахов Киево-Печерского монастыря. Однако сам Патерик прямо говорит лишь о двух знатных иноках. Сам Феодосий, хотя и являлся сыном дружинника, едва ли принадлежал к самым верхам киевской аристократии. Иначе, как и в случае с богатыми денежными вкладами, это непременно

было бы отражено. Нестор и Симон прилагают весь свой литературный талант, чтобы, описывая случаи пострижения боярина и князя, подчеркнуть этим славу их родной обители.

История пострижения сына боярина Иоанна, как и история Феодосия, содержит мотив столкновения семейно-корпоративных и лично-религиозных интересов, в котором рабскому труду нет места, а есть лишь желание монашеской жизни. Варлаам, после частых бесед с св. Антонием захотел принять подстриг. «прихождаше къ преподобнымъ, наслаждаяся медоточныхъ словесъ, иже исхождаху изъ усть отецъ тѣхъ. И възлюби же ихъ зѣло, яко восхотѣти ему жити с ними и вся презрѣти в житии семь, славу и богатство ни во что же положивъ»<sup>52</sup>. И вот в один прекрасный день Варлаам «одѣвся въ одѣжду свѣтлу и славну и таяко всѣдъ на конь, поеха къ старьцю. И отроци бѣша окрестъ его едущее и другыя коня въ утвари ведущее предъ нимъ. И тако въ славе велицей приеха к печерѣ отецъ тѣхъ. И онѣмъ исшедшимъ и поклонившимся ему, яко же есть лѣпо вельможамъ. Онъ же паки имъ поклонися до земля, потом же съ себѣ снемъ одѣжю боярьскую и положи ю предъ старцемъ, и коня, сущаа въ утвари, постави предъ нимъ, глаголя: —се вся, отче, красна – прелестъ мира сего суть, и яко хочещи, тако створио нихъ; и азъ бо уже вся си презрѣхъ и хочу мнихъ бытии и с вами житии в печерѣ сей, и к тому не имамъ възвратитися в домъ свой»<sup>53</sup>. Однако Антоний пред тем, как принять его обеты, предупредил, что хотя клятвы, которые ему предстоит принести, примут непосредственно невидимо предстоящие ангелы Божие, однако когда отец Валаама захочет забрать своего сына силой, противопоставить ему будет нечего. «Но егда како отецъ твой пришед съ многою властию и изведет тя отсюду, нам же не

---

<sup>52</sup> Там же. С. 23.

<sup>53</sup> Там же.

могущим помощи ти, ты же пред Богом явишися, якож ложь и отмѣтникъ его»<sup>54</sup>.

Не стоит это расценивать как пример прозорливости старца, хорошо понимавшего отношение дружинно-княжеской среды к клерикальной карьере. Это была несомненная «порука чести», которая была тем сильнее, чем выше по социальной лестнице находился принимающий постриг. Вполне возможно, что он неоднократно являлся свидетелем случаев, когда родственники самым активным образом препятствовали принятию ангельского чина. Кроме того, он, скорее всего, знал боярина Иоанна лично, и для него же не являлось секретом отношение того к желанию сына.

Мы можем с уверенностью говорить, что аристократия древней Руси - князья и дружина – не смотрела на представителей клира как на равных. Даже несмотря на то, что духовные лица деятельно участвовали в их спасении и были причастны сакральному миру. Источники полны примеров, когда князья и бояре просят благословения, ведут беседы с духовенством и проч. Но клирики, а особенно монахи, стояли ниже на социальной лестнице, и даже родовитые люди, приняв сан, исключались из княжеско-дружинной корпорации.

Прямо о неравенстве представителей клира князьям заявляет Олег Святославович, когда в 1096 году отказывается приехать на съезд князей в Киев. «Олег же восприим смысл буи и словеса величава рече сице несь мене лепо судити епискупу ли игуменом ли смердом и не всхоте ити к братома своима послушав злых советник»<sup>55</sup>. Возможно, причина, которая позволила Олегу Святославичу в своем гордом ответе приравнять священников к смердам заключена в том, что, по крайней мере, некоторые из них имели рабское происхождение. Так, для XIII века известны свидетельства о

---

<sup>54</sup> Там же. С. 23-24.

<sup>55</sup> ПСРЛ. Т. I. С. 230.

рукоположении рабов. Грамота константинопольского патриарха Германа II к русскому митрополиту Кириллу I, датируемая 1228 годом содержит следующее: «Приспе в слухы нашему смиренню, яко неции в русьстей стране прежде смеющим мужи некия купяще, к рабьскому игу влекуще, аще и пленники некия, и потом и учителем их предающее учити священныя грамоты и учения священный возраст, взводят их по чину их к священному достоянью, и к епископом сих приводящее, не прежде сих отпустивше работнаго ига, якоже и по поставленью священния свершения работном быти, и опять иереом рабскому имени бещестном быти иже усыниение дарующим крещением верующим»<sup>56</sup>. Косвенным свидетельством того, что подобная практика существовала и раньше, может служить сообщение летописи о том, что во время сбора дани Яна Вышатича сопровождал личный поп, которого убили восставшие на Шексне смерды. Подобное решение кадрового вопроса явно свидетельствует о том, что приток добровольно желающих занять вакантные места был не достаточным. Рудольф Германович Пихоя в своей кандидатской диссертации, посвященной древнерусскому покаянному праву как историческому источнику, указывает на нехватку приходских священников в Новгородских землях в XII-XIII вв.<sup>57</sup>. И древнерусское общество решало его привычным для себя способом. С другой стороны, оно так же свидетельствует о повышенном спросе на такие кадры, а следственно – на непрерывно растущее число христиан. Причем, если набор детей для обучения при св. Владимире являлся общегосударственным актом, то в послании Германа II говорится явно о частной инициативе.

---

<sup>56</sup> Грамота константинопольского патриарха Германа II к митрополиту всея Руси Кириллу I о непосвящении рабов в священный сан и неприкосновенности имуществ и судов церковных // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 79.

<sup>57</sup> Пихоя Р.Г. Церковь в древней Руси (XI – пер. пол. XIII вв.). Древнерусское покаянное право как исторический источник. Свердловск, 1974.

На пострижение Варлаама, согласно житию, первым отреагировал князь Изяслав. Вызвав к себе Никона (который и совершил постриг) он спросил его: «ты ли еси остригый боярина и каженника бес повеления моего?» Получив утвердительный ответ, князь стал грозить пресвитеру заточением, а пещеру обещал раскопать. Узнав об этом, Антоний пускается в бега, и только заступничество жены Изяслава, как нам повествует житие, заставило того сменить гнев на милость и смириться со случившимся.

Гнев Изяслава следует объяснить тем, что постриг сына княжеского боярина без княжеского разрешения, вызывал напряженность в ближайшем окружении князя, когда покровительство обители сталкивалось с интересами, в данном случае семейными, его бояр. Также, весьма вероятно, принятие чина княжеским боярином ослабляло Изяслава в политическом и военном плане. Если отроки, что сопровождали Варлаама в монастырь, не являлись выдумкой Нестора, которая должна была служить для усиления контраста между земной славой боярина, которую он отверг, и скромностью днепровской обители, которую он принял, то они, лишившись своего господина, должны были найти себе другого. И не факт, что он был бы лоялен к князю. Восстание киевлян в 1068 г., после поражения княжеского войска от половцев ярко продемонстрирует всю важность людей, которые могли бы поддержать князя военной силой.

Когда князь Изяслав отступился «убоявсья гнѣва Божия» от пещерных насельников, боярин Иоанн «ражжегься на ня гнѣвом сына своего ради. И поимь отроки многы, иде на святое то стадо, иже и распудивь ихъ. Вшедь в пещеру и имь сына своего, блаженнаго Варлаама, извлече его вонъ. Тажде снемь с него святую мантию, вверже еа в ровь глубокъ, таже и шлемъ спасенииа, иже бѣ на главѣ его, снемь, заврже его. И тогда въ одѣждю славному и свѣтлу, якоже есть лѣпо вельможамъ»<sup>58</sup>. В отчем доме он подверг сына всем искушениям светской жизни, которые монах стойко перенес. В

---

<sup>58</sup> Патерик... С. 25.

конце концов, и Иоанну пришлось смириться. «Видѣвъ бо благый Богъ трѣпѣние и смирение отрока, и обрати сердце жестокое отца его на милость к сыну своему. Сице убо възвѣстиша ему отроки, глаголющее, яко се уже четвертый день имать не вкушаа брашна, ни въ одѣждю облачится. То же слышавъ, отецъ его съжалиси его ради зѣло, блудый, да не гладомъ и зимою умереть; призвааъ же его и любѣзно целова, отпусти его. Бысть убо тогда плачь великъ, яко по мертвѣмъ. Рабы и рабыня плачуще господина своего, яко отхожаше отъ нихъ; жена убо лишаема отъ мужа горцѣ рыдаючи; отецъ и мати сына своего плакастася, яко отлучашеся отъ нихъ, - и таков си плачемъ провождаху его»<sup>59</sup>. Яркая сцена расставания едва ли является всего лишь литературным приемом, она вполне созвучна истории отношения к пострижению своего сына матери Феодосия. И так же, как и в ее случаи, кроме мотива расставания с родным человеком, мы можем видеть идею «порухи чести» семьи.

Примерно в это же время постриг принял каженика (т.е. скопец) Ефрем. Про него сообщается, что он «от княжа дома, иже бе любим князем и предрѣжа у него вся». Традиционно, считается, что он также был знатного происхождения. Так Лихачев называет его боярином. На высокий социальный статус вроде бы указывает и то, что в последствие он стал епископом Переяславля Южного, и то, что он совершил путешествие в Грецию, стоившее в то время огромных средств. Однако, слова о том, что он «предрѣжа» все у князя Изяслава можно истолковать как то, что он был княжеским тиуном. А тиунство без ряда было одним из источников обельного холопства<sup>60</sup>.

В Патерике присутствует еще один человек, который распоряжается всем в княжеском доме. Однажды, когда в монастыре закончилось вино, после трапезы, по предсказанию преподобного, привезли три воза с бочками

---

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> Правда Русская. Т. 1. М.-Л., 1940. С. 116.

вина, которые прислала женщина, распоряжавшаяся всем в доме христолюбивого князя Всеволода. Кем была эта женщина? Она не являлась женой или другой родственницей князя, в противном случае это было бы обязательно указано. Состояние в браке с князем, боярином или дружинником являлось одним из важнейших признаков социального статуса женщины, и возможно определяющим. Высоцкий, в своей работе посвященной граффити Софии Киевской приводит пример, когда к имени и титулу княгини добавляется ее отношении к великому князю, т.е. самого ее имени и титула было не достаточно: «Следует заметить, что к особенностям софийских граффити относится стремление автора подчеркнуть свое отношение к какому-нибудь известному и авторитетному лицу. Например, княгиня Олисава (№27) в своей записи указывает, что она «Святополча мати», т.е. мать великого киевского князя Святополка Изяславича<sup>61</sup>. Когда жена князя Изяслава смирят его гнев на монахов, она не называется по имени, указывается только ее происхождение из ляхов. Брачные связи заменяют личность. Можно было бы предположить, что столь щедрая к монастырю распорядительница имущества князя Всеволода являлась его любовницей или наложницей, но в летописи подчеркивается его телесная чистота: «сам воздерживался от пьянства и от похоти, за что и любил его отец более всех своих детей». Остается предположить, что она, как и Ефрем, являлась зависимым человеком и, конечно, отправляла столь щедрый дар с ведома, а скорее, по прямому распоряжению князя. Маловероятно, что устройство управления хозяйствами обоих братьев сильно различалось, поэтому определив социальный статус одного управленца, можно с большой долей уверенности переносить его на другого, занимающего такую же должность.

---

<sup>61</sup> Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI-XVII вв.). Киев, 1976. С. 26.

В слове о преподобном Святоше, врач Петр, убеждая бывшего князя Черниговского не изнурять себя постом, прямо говорит, что до него единственным знатным насельником днепровских пещер являлся Варлаам: «Ты же не имаши гдѣ главы подклонити, на смѣтиищи сем сѣдя, и мнят тя яко изумѣвшася. Кий убо князь се сътвори? Или блаженный отець твой Давидъ, или дѣд твой Святославъ, или кто въ боарех се сътвори, или сего пути *въжделѣ*, развѣ Варлаама, игумена бывшаго здѣ?».

Косвенным подтверждением, что социальный статус Ефрема был ниже, чем у боярского сына Варлаама, является то, что внимания, по сравнению с Варлаамом, на страницах жития Феодосия ему уделено несравнимо меньше. И это несмотря на то, что именно он списал и привез из Греции столь важный в жизни монастыря Студийский устав.

Подтверждением зависимости количества текста, посвященного кому-либо из братии, от его социального статуса до пострига, является сравнение слова о преподобном Святоше, князе Черниговском, со словом о святом Кукше. Авторство обоих принадлежит Симону и прикладывались к его посланию Поликарпу. Т.е. мы не можем объяснить текстологическую разницу этих слов различием авторства или времени создания.

Рассказ о Святоше, (в иночестве Николай, до иночества Святослав Давыдович Черниговский) подробно перечисляет его послушания: работу на поварне, колку дров и ношение воды (от чего его отговаривали братья Изяслав и Владимир), три года являлся привратником монастыря, служил в трапезной и только после долгих уговоров игумена и братии завел свою келью. Во время всего своего пребывания в монастыре «не видѣ его никтоже николиже праздна, но всегда имяше рукодѣлие в руках своихъ, и симъ доволне быти одежды его от таковаго рукодѣлиа. Въ устѣх же всегда имяше молитву Иисусову беспрестани: «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя!» Не вкуси же иного ничтоже, токмо от монастырския яди



питаешься; аще и много имяше, но та вся на потрѣбу странным и нищим подаваше и церковное строение. Суть же и книги его многы и донинѣ». Он получил дар пророчества, предсказав исцеление бывшему своему врачу. После его смерти, его брат, князь Изяслав, носил его власяницу, которая исцеляла его от болезней и берегла в битвах.

Слово же о Кукше весьма кратко. О самом святом в нем говорится буквально следующее: «егоже вси извѣдаютъ, како бѣси прогна, и вятичи крести, и дождь съ небеси сведе, и езеро изъсуши, и многа чюдеса сътворивъ, и по многих муках усечень бысть съ учеником своим». И это притом, что Кукша крестил вятичей, т.е. совершил деяние, за которое Владимир Святославович был причислен к лику святых, как равноапостольный. В случае же Кукши, крещение целого племени перечисляется через запятую, между изгнанием бесов и сведением дождя.

Таким образом, можно с уверенностью говорить, что социальный статус желающего принять постриг, был важен как в XI в., во время написания жития Феодосия, так и продолжал оставаться важным в начале века XIII, когда Симон составлял свое послание Поликарпу. Стратификация древнерусского общества переносилась внутрь монастырской ограды. Но духовное лицо, каким бы авторитетом оно не обладало, в социальном плане проигрывало воинской аристократии. Еще одним ярким примером в доказательство этому, служит насильное пострижение Ярославичами своего дяди Судислава Владимировича. В 1059 г. «высадиша» его из погреба, в котором тот провел более двадцати лет, они приводят его ко кресту и отправляют в монастырь. Вспоминая, чем кончилась политическая карьера прочих сыновей Владимира, да и его братьев, можно смело сказать, христианство способствовало смягчению нравов. Впрочем, переоценивать это смягчение тоже не стоит. Ипатьевская летопись в записи под 1147 г. сообщает, об убийстве киевлянами князя-инока Игоря Ольговича<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> ПСРЛ. СПб. 1908. Т. II. С. 244-245.

Интересен мотив убийства – киевляне убивают его, чтобы его нельзя было прославить князем, как это было с Всеславом Полоцким.

Знатность проявлялась даже во внешнем виде монахов. Иначе Нестор для воспевания скромности св. Феодосия не стал бы использовать сюжет с возницей князя Изяслава. Ему было поручено отвезти преподобного от князя обратно в монастырь. Из-за «бедности риз» отрок принял его за простого монаха и, перепоручив тому свой труд, безмятежно проспал всю дорогу. Узнав же, что вез игумена, страшно испугался княжеского гнева. Не столь важно, происходило ли это на самом деле или родилось под пером Нестора ради вящего прославления преподобного. Он позволяет нам взглянуть на «скользящую» иерархию русского общества XI века: допустить некоторую небрежность, выполняя поручением князя относительно простого монаха, возница считает вполне допустимым, относительно же настоятеля монастыря – нет. Это сложная система на тот момент едва ли была четко регламентирована. Одной из причин этого являлось относительная новизна церковной организации для Киевской державы, поэтому фактор личности для нее был значителен. Из десяти человек, канонизированных в Древней Руси, семь были княжеского происхождения, и три, одним из которых был Феодосий, - из духовенства<sup>63</sup>.

### **2.3. Образ благочестивого правителя**

Характеризуя в своих Очерках... первые века христианства на Руси, Милюков заметил, что: «Новая вера с самого начала перешла на Русь с чертами аскетизма; христианский идеал выдвинут был специально иноческий, монашеский. Для мира, для жизни, для действительности этот

---

<sup>63</sup> Никольский Н.М. История русской церкви. М., 2004. С. 28.

аскетический идеал был слишком высок и чужд»<sup>64</sup>. «Новая вера с самого начала перешла на Русь с чертами аскетизма; христианский идеал выдвинут был специально иноческий, монашеский. Для мира, для жизни, для действительности этот аскетический идеал был слишком высок и чужд»<sup>65</sup>.

Это не должно нас удивлять, т.к. примеры праведной жизни из греческой житийной литературы почти не знает мирян: «...греческая церковь знает чрезвычайно мало святых мирян. Почти все святые греческого календаря относятся к числу мучеников за веру, преподобных (аскетов-подвижников) и святителей (епископов). Миряне в чине «праведных» встречаются крайне редко»<sup>66</sup>.

Да и те редкие путешественники, которые смогли бы в XI веке добраться до Палестины, естественно не могли не обратить внимание и не впечатлиться местным монашеством, и не привезти рассказы о них на родину.

Но основным руководством праведной жизни, конечно же, являлась переводная агиографическая литература. Какие примеры святости содержит житие того же св. Саввы Освященного? Вот Афродисий, богатырь, убивший ударом кулака лошака и в одиночку поднимавший двенадцать мер хлеба. За убийство вверенной скотины св. Савва накладывает на него епитимью: «живи въ келлии своей, в другую келлию не переходи, изъ Лавры не выходи, обуздавай свой языкъ, умѣряй требования чрева своего, и спасешься»<sup>67</sup>. Афродисий в течение тридцати пяти лет не имел двух рубашек, не пил даже разбавленного вина, спал на постели из сделанных из древесных ветвей и покрытых рогожею, питался скудной, особенно для его богатырского

---

<sup>64</sup> Милюков П.Н. С. 23.

<sup>65</sup> Там же. С. 18.

<sup>66</sup> Федотов Г.П. С. 26.

<sup>67</sup> Палестинский патерик. СПб., 1885. С. 66.

сложения, растительной пищей и плёл каждый месяц по девяносто корзин из пальмовых ветвей. Столь суровое подвижничество дало результат, и Афродисию было дано предвиденье собственной смерти. Незадолго до его кончины, св. Савва отпустил его с визитом в обитель к своему ученику, блаженному Феодосию, со словами «вотъ того Афродисия, котораго я нѣкогда принялъ отъ тебя челоуѣком, теперъ посылаю къ тебѣ благодати Христовой Ангеломъ»<sup>68</sup>.

Подобный пример не единственный, но он ценен тем, что в нем четко и просто излагается верный путь к спасению – крайняя аскеза и физический труд под сенью обители и при руководстве мудрого и благочестивого наставника. Сам же Савва Освященный «быль весьма воздержень такъ что во всѣ постные дни пребываль безъ пищи, и даже часто постился по цѣлымъ недѣлямъ»<sup>69</sup>. Греческая житийная литература являлась теми учебниками, которыми неизбежно должны были руководствоваться русские христиане. Книжное слово находило в них живой отклик и неудивительно, что среди них находились весьма примерные ученики. Безусловно, монахов в первую очередь интересовали примеры монашеской жизни. Но важно понимать, что идея отречения от мира была им близка, если они осознано избирали такой путь, если вдохновлялись подвигами постников и затворников. Это особенно следует подчеркнуть, т.к., как мы уже видели, аскетический образ жизни вызывал резкое неприятие родственников. По крайней мере, если они относились к знати.

Источники позволяют утверждать, что к XI веку в Киевской Руси сложилась парадоксальная ситуация, когда монахи, по крайней мере, в лице их лучших и выдающихся представителей, пользовались безусловным почитанием и уважением в дружинно-княжеской среде, равно как и покровительством, но представители этой среды, за редким исключением,

---

<sup>68</sup> Там же. С. 67.

<sup>69</sup> Там же. С. 102.-102.

свой жизненный путь видели исключительно как воинский. Для них важными являлись личная доблесть и родовая честь, ловкость в охоте и удаль на пиру, материальные блага и социальное положение как результат их ратного труда. Все эти ценности мало вязались с иноческой жизнью, поэтому принятие пострига требовало немалого личного мужества и настойчивости, решимости порвать с привычной социальной средой, которую демонстрируют св. Феодосий и Варлаам. С другой стороны, именно из этой среды и выходили столь рьяные подвижники.

Эта кажущееся противоречие разрешается, если принять за верное то, что к одиннадцатому веку дружинно-княжеская корпорация в своем самосознании уже была христианской, и ее потомство получало соответствующее воспитание. Но историческая действительность, привычный жизненный уклад толкали, по крайней мере, мужскую часть знати, к жизни, проходящей в путях и ловах.

Про родителей преподобного житие точно указывает, что они «въ вѣрѣ христианьстей живуца и всякимъ благочестиемъ украшена»<sup>70</sup>. Однако этой лапидарной записью полностью исчерпывается описание их религиозной и духовной жизни. Что имеет в виду автор под «всяким благочестием» подлежит выяснению. Точно можно утверждать, что они по крайней мере жили в церковном браке, но вполне возможно, что этим, да еще посещением служб, неизвестно как частым, благочестие родителей Феодосия и ограничивалось, а упоминание о нем в житие не более чем топос.

Они исполняют его просьбу «датися веляше на учение божественныхъ книгъ единому отъ учитель»<sup>71</sup>. Это желание, в отличие от последующего самоуничтожения святого, не вызывает у его родных никаких возражений. Значит ценность книжного слова, а тем более слова Евангелия уже вполне

---

<sup>70</sup> Патерик... С. 16.

<sup>71</sup> Там же. С. 17.

утвердилось и чтение не являлось чем-то зазорным, что резко контрастирует с реакцией матерей, чьих детей приказал отдать в учение князь Владимир.

Милюков в своих Очерках ставил религиозность людей Киевской Руси в тесной связи с их социальным положением: «Люди, вроде Владимира Мономаха, пришедшие в своеобразную гармонию требования житейской морали и христианской нравственности, встречались только на самых верхах общества. Относительно же всей остальной огромной массы народной нельзя даже сказать, чтобы она усвоила один обряд, внешность христианской жизни, как склонен был признать Хомяков. Нужно согласиться с мнением проф. Е. Е. Голубинского, что народная масса древней Руси не успела *еще ничего* усвоить в домонгольский период – ни внешности, ни внутреннего смысла, ни обряда, ни сущности христианской религии. Масса оставалась по-прежнему языческой»<sup>72</sup>.

Представляется необходимым обратиться у еще одному важнейшему источнику, Поучению Владимира Мономаха, изучение которого необходимо для понимания религиозности киевской знати. Являясь произведением светского человека, оно в отличии от Киево-Печерского патерика и ПВЛ, которые возникли в монашеской среде, и отражают в первую очередь взгляды иночества, оно послужит нам для решения вопроса о светском представлении о благочестивой жизни. Однако нужно понимать, что Поучение имеет явно назидательный характер и так же требует критического подхода и сравнения с другими источниками.

Поучение написано в виде послания отца детям и содержит наставления, в которых религиозные и духовные моменты переплетаются с бытовыми и житейскими так, что складывается впечатление, что для их автора они явно принадлежат к одной категории. Христианские, традиционные (языческие), практические элементы этих наставлений

---

<sup>72</sup> Милюков П.Н. С. 23.

сплетаются в единую ткань общего представления Мономаха о правильной и праведной жизни, которое вполне по силам претворить в жизнь.

Вначале Владимир Всеволодович приводит библейские цитаты, повествующие о воздаянии праведникам и наказании грешникам, потом он дает свои наставления, а завершает описанием своей жизни, которое должно своим примером подтверждать правильность как идеи божественной помощи праведнику, так и то, что жизнь самого Мономаха и принципы, зафиксированные им в Поучении, верны.

Рассмотрим один из примеров таких наставлений: Всего же паче убогих не забывайте, но елико могуще по силѣ кормите, и *придайте* сиротѣ, и вдовицю оправдите сами, а не вдавайте сильным погубити челоуѣка. Ни права, ни крива не убивайте, ни повелѣвайте убити его; аще будетъ повинень смерти, а душа не *погубляйте* никакаяже хрестьяны. Рѣчь молвяче, и лихо и добро, не кленитесь Богомъ, ни хреститесь, нѣту бо ти нужда никоеяже. Аще ли вы будете крестъ цѣловати к братьи или г кому, а ли управивъше сердце свое, на немже можете устояти, то же цѣлуйте, и цѣловавше блюдѣте, да не, приступни, погубите душѣ своеѣ. Епископы, и попы, и игумены... с любовью взимаите от них благословенье, и не устраняйтеся от них, и по силѣ любите и набдите, да примете от них молитву... от Бога. Паче всего гордости не имѣйте в сердци и въ умѣ, но рцѣмъ: смертни есмы, днесъ живи, а заутра в гробѣ; се все, *что ны* еси вдаль, не наше, то твое, поручил ны еси на мало дний. И в земли не хороните, то ны есть великъ грѣхъ. Старыя чти яко отца, а молодыя яко братью. В дому своемъ не лѣнитесь, но все видите; не зрите на тивуна, ни на отрока, да не посмѣются приходящии к вам *ни* дому вашему, ни обѣду вашему. На войну вышедъ, не лѣнитесь, не зрите на воеводы; ни питью, ни ѣденыю не лагодите, ни спанью; и сторожѣ сами наряживайте, и ночь, отвсюду нарядивше около вои, тоже ляжите, а рано встанѣте; а оружья не снимайте с себе вборзѣ, не разглядавше лѣнощами, внезапно бо челоуѣкъ погыбаеть. Лжѣ блюдися и пьянства и блуда, в томъ бо

душа погыбаеть и тѣло. Куда же ходяще путемъ по своимъ землямъ, не дайте пакости дѣяти отрокомъ, ни своимъ, ни чюжимъ, ни в селѣх, ни в житѣх, да не кляти вас начнуть. Куда же поидете, идеже станете, напоите, накормите унеина; и боле же чтите гость, откуда же к вам придетъ, или простъ, или добръ, или соль; аще не можете даромъ — брашном и питьемъ: ти бо мимоходячи прославятъ человекъ по всѣмъ землямъ любо добрымъ, любо злымъ. Болнаго присѣтите; надъ мертвеца идѣте, яко вси мертвени есмы. И человекъ не минѣте, не привѣчавше, добро слово ему дадите. Жену свою любите, но не дайте имъ надъ собою власти. Се же вы конецъ всему: страхъ Божий имѣйте выше всего<sup>73</sup>.

Приведенный отрывок открывается и закрывается наставлениями христианского плана. В целом же он содержит массу моментов относящихся к бытовой сфере: речь идет и об управлении хозяйством, и о семейном управлении, о воинском искусстве. Так же стоит отметить, что автор призывает заботиться о личной чести, славе, которая, бесспорно, была на тот момент крайне важна для правителя.

Столь легкое чередование религиозных и бытовых наставлений говорит о том, что для автора их соблюдение имеет равнозначный практический смысл. Поучение рисует довольно бесхитростную схему праведной жизни. Она не содержит в себе ничего сложного если не для воплощения, то уж, во всяком случае, для понимания. В других местах своего Поучения Владимир Всеволодович прямо указывает на то, что три дела побеждающие дьявола не трудны, и милость божию можно снискать «малым делом»: «Яко отецъ, чадо свое любя, бья, и паки привлечь е к собѣ, тако же и Господь нашъ показал ны есть на врагы побѣду, 3-ми дѣлы добрыми избыти его и побѣдiti его: покаяньемъ, слезами и милостынею. Да то вы, дѣти мои, не тяжька заповѣдь Божья, оже тѣми дѣлы 3-ми избыти грѣховъ своихъ и царствия не лишитися.

<sup>73</sup> Пвл. М.-Л., 1950 ч. 1. С. 157-158



А Бога дѣля не лѣнитеся, молю вы ся, не забывайте 3-х дѣль тѣхъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодъ, яко инии добрии терпятъ, но малым дѣломъ уллучити милость»<sup>74</sup>.

Мономах прямо указывает, что спастись можно, не ведя монашескую жизнь. Осознавая невозможность следования иноческому пути, он, признавая его святость, легко его отклоняет. Хотя в том значении, которое он придает молитве, явно угадывается монастырское влияние. Так молитвой следует заполнять все свободное время, например, во время верховой езды: «та бо есть молитва всѣхъ лѣпши, нежели мыслити безлѣпицю ѣздя»<sup>75</sup>. Так же обязательна ежедневная вечерняя молитва, эффективность которой явно высока: «Не грѣшите ни одну же ночь, аще можете, поклонитися до земли; а ли вы ся начнетъ не мочи, а трижды. А того не забывайте, не лѣнитеся, тѣмъ бо ночнымъ поклономъ и пѣньемъ челоуѣкъ побѣждаетъ дьявола, и что въ день согрѣшитъ, а тѣмъ челоуѣкъ избываетъ» [ПВЛ Т. 1 С. 156]. Однако стоит еще раз подчеркнуть, что элементы культа вплетаются Владимиром Всеволодовичем в ткань повседневной жизни, жизни знатного воина, от которой он, в отличие от св. Феодосия, и не думает отказываться. Все его поучение по сути и есть апология данного образа жизни, его совместимости с христианскими нормами, как их понимали русские люди того времени.

Перенесение на Русь норм новой религии требовали установления связей с традиционным укладом. Если монашество могло позволить себе выломаться из привычных норм, и благодаря своей сути – отстранения от мира, и благодаря существующим регламентирующим документам (см. Студийский устав), то для мирян предстояла творческая работа по совмещению привычного и нового. Одним из результатов подобного творчества и является Поучение Мономаха. Но оно представляет собой завершенную бытийную концепцию довольно образованного человека,

---

<sup>74</sup> Там же. С. 155.

<sup>75</sup> Там же. С. 156.

которого явно занимали теоретические вопросы на данную тему, и который имел изрядный жизненный опыт. Все это позволило ему оформить в виде послания своим детям общее наставление, где христианская эгзегеза являлась неотъемлемой и гармоничной частью жизни правителя, имеющей, не в последнюю очередь и практический смысл. Недаром в перечислении походов рефреном звучит «и богъ ны поможе». Княжеское благочестие вознаграждалось удачным правлением.

Интересно сравнить наставление Владимира Всеволодовича с тем образом князя, который незадолго до его рождения в своем «Слове о Законе и Благодати» создал, тогда еще пресвитер, а в последствии первый митрополит «из русин» Иларион.

Созданное в промежутке между 1037 и 1050 г. и впервые зачитанное перед князем Ярославом, его женой, детьми и внуками в Софии Киевской, оно традиционно рассматривается как утверждение независимости русской церкви от константинопольского патриарха, равноправности народов<sup>76</sup>. Хотя даже сейчас можно встретить утверждение, что «автор стремился доказать превосходство христианства над ветхозаветной религией и посредством этого, вероятно, превосходство принявшей христианство Руси над потерявшей свое былое значение Хазарской империей. Вероятно, в то время, когда произведение было создано и произнесено, эта задача осознавалась как особенно актуальная<sup>77</sup>. Профессор А.Н. Ужанков, приводя развернутую аргументацию, основанную на разности календарного исчисления в Древней Руси, совпадения праздников Благовещения и Пасхи, а также летописных сведений, считает годом создания Слова 1038<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 2.

<sup>77</sup> Кириллин В.М. «Слово о Законе и Благодати»: Лекция по истории древнерусской литературы. М., 2007. С. 10.

<sup>78</sup> Ужанков А.Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М., 2014.

Слово оно содержит очень важную информацию, позволяющую лучше понять, каким в XI в. представляли благочестивого правителя, какими качествами наделяли. Это важно потому, что Иларион являясь «русином», выражал именно местные воззрения на данный вопрос. Конечно, взгляд этот, был взглядом духовного лица. Но он не мог не учитывать и, в определенной мере, отражать, взгляды тех, для кого и был создан – князей и дружины.

Для подтверждения этого следует обратиться к той части Слова, которая является похвалой князю Владимиру. Иларион описывает шесть поколений русских князей, деля их на четыре группы. К первой группе относятся отец и дед Владимира – Святослав и Игорь, во вторую входит центральная фигура Слова креститель Руси князь Владимир, третья группа представлена князем Ярославом, а в четвертую объединены сыновья и внуки последнего.

Старый Игорь и славный Святослав «иже въ своа лѣта владычествующе, мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многихъ, и побѣдами и крѣпостию поминаются нынѣ и словуть. Не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычствоваша, нѣ въ Руськѣ, яже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми конци земли». Важно, что эти князья-язычники удостоиваются от будущего митрополита высокой, хотя и краткой, оценки, а их язычество игнорируется. Особенно любопытно упоминания Святослава. Ведь он не только был язычником, но, по сообщению летописи, упорствовал в своем язычестве: «Како азъ хочу инѣ законѣ одинѣ язѣ принять? А дружина моя сему смѣяти начнут». Для автора важно, что они являлись самостоятельными правителями, владыками, обладавшими мужеством и храбростью, одержавшими много военных побед. Важным качеством является известность, как в виде сохранения памяти о них внутри страны, так за ее пределами. Упоминание их Иларионом обычно толкуется в русле общего значения Слова, как утверждение политической значимости Руси ещё до принятия крещения. Однако этим их значение в тексте не

ограничивается. Татьяна Николаевна Джаксон, описывая пребывание четырех норвежских конунгов на Руси, замечает, что качества, которыми в древних скандинавских сагах наделяются правителями, являются не их личной заслугой, а наследуются от предков: «Конунги проявляют себя в полной мере уже в раннем детстве. Этим авторы саг подчеркивают, что право быть конунгом и черты, присущие конунгам, не являются благоприобретенными, а есть нечто врожденное»<sup>79</sup>. Именно поэтому они с детских лет могут совершать различные подвиги, а в свою очередь совершение этих подвигов лишь подтверждает их благородное происхождение. Культурная близость скандинавских конунгов и русских князей позволяет с осторожностью применить этот принцип к русским князьям XI в. Кроме того, это нам позволяет само Слово, в котором для прославления христианского правителя, прославляются его языческие предки. Хотя для Илариона фигура Владимира важна в первую очередь именно как учителя и наставника Русской земли, он подчеркивает его благородное происхождение: «Сии славныи от славныхъ рожься, благородень от благородныхъ». Но в отличие от своих языческих предков, Владимиру были характерны не только мужество, но и мудрость: «крѣпостию и силою съвершаяся, мужьствомъ же и съмыслом прѣдъспѣа». Как и они, он являлся «единодержцем» своей земли, а вот его военные подвиги служат не только для славы, но и для подчинения народов. И в достижении этой цели они стоят вровень с мирным присоединением: «покоривъ подь ся округъняа страны, овы миромъ, а непокоривыа мечемъ». Владимир справедливо, твердо и мудро правил ДО крещения. Здесь еще раз можно указать на то, что образы Игоря и Святослава были включены в Слово для подчеркивания благородства Владимира и преемственности его качеств правителя от предков. Для заявления же политической

---

<sup>79</sup> Джаксон Т.Н. Четыре норвежских конунга на Руси: Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. М., 2000. С. 157.

независимости Руси от Греции, достаточно было бы одной фигуры Владимира.

Иларион рисует портрет идеального правителя, вся совокупность качеств которого и привлекла к нему внимание Бога: «И тако ему въ дни свои живуцю и землю свою пасущу правдою, мужьствомъ же и съмысломъ, приде на нь посѣщение Вышняго, призрѣ на нь всемилостивое око благааго Бога». Логичным следствием божественного внимания становится желание креститься самому и крестить свою землю: «въждеда сердцемъ, възгорѣ духомъ, яко быти ему христиану и земли его». Преобразившись в крещении, Владимир как правитель, получает новое качество – благочестие. Причем важно, что «бѣ благовѣрие его съ властью съпряжено».

Далее Иларион перемежает восхваление Владимира с перечислением благочестивых дел князя. Это распространение веры «всѣмъ быти христианомъ малым и великымъ, рабомъ и свободным, уным и старым, бояромъ и простым, богатым и убогимъ», разрешение капищ и возведение церквей, милостыня «дневныа щедроты, яже къ убогимъ творяше, къ сирымъ, къ болящимъ, къ дѣлжнымъ, къ вдовамъ и къ всѣмъ требующимъ милости». Отдельно выделяется создание Десятинной церкви.

После Иларион восхваляет князя Ярослава, особо подчеркивая, что он является продолжателем дела Владимира, как Соломон являлся продолжателем дел Давида. В первую очередь в заслугу ему ставится создание и украшение храма св. Софии, потом создание надвратной церкви Благовещения, что было равноценно взятию Богородицы города под свое покровительство.

После чего, призывает Владимира воззреть на сноху Ирину и внуков и правнуков своих «виждь вѣнукуы твоа и правнукуы: како живутъ, како храними суть Господемъ, како благовѣрие держать по предаанию твоему,

како въ святыхъ церкви чыстятъ, како славятъ Христа, како поклоняются имени его».

Итак, хваля несколько поколений князей, Иларион перечисляет те качества, которыми должен обладать правитель. Это благородство, т.е. принадлежность к поколениюм славных предков; воинские подвиги; распространение известности, т.е. славы, о себе, в том числе среди других стран, мужество и храбрость; мудрость. Но кроме них, христианскому князю приличествует благочестие. Причем оно становится среди потомков Владимира такой же наследуемой чертой, каковыми являются вышеперечисленные. Выражается оно, в первую очередь, верой во Христа. В более же осязаемых выражениях – в милостыне и обустройстве церквей.

Слово не содержит никаких указаний на недостатки князей, что, впрочем, обусловлено самим жанром. Как было указано выше, даже язычество Святослава и Игоря обойдено молчанием. Естественно, что само по себе это очевидно из факта крещения Руси Владимиром, но прямого указание на это в тексте нет. Тем более нет никаких пороков у Владимира. Даже в языческий период он изображен идеальным правителем. Недостатков также лишен Ярослав со своим потомством, хотя им уделено гораздо меньше места.

Таким образом, мы можем заявить, что Слово о Законе и Благодати Илариона рисует довольно однобокий образ князей X – нач. XI вв. Но эти образы вместе складываются в один образ правителя, который органично сочетает в себе воинскую славу и христианское благочестие. Можно уверенно утверждать, что данный образ не является порождением исключительно клерикальной среды, и в определенной мере отражает также представления самих князей.

Если мы еще раз посмотрим на Поучение Владимира Всеволодовича, то сможем найти в нем сюжеты, из похвалы Владимиру. Например, несмотря

на то, что Мономах часто прибегает к самоуничижению, называет себя «худым», призывает не смеяться над написанной им «безлепиой», он в самом начале указывает на высокое свое происхождение. Два славных имени называет он: деда Ярослава и мать из рода Мономахов. «Азь худый дѣдомъ своимъ Ярославомъ, благословленнымъ, славнымъ, нареченный въ крещении Василий, русьскимъ именемъ Володимиръ, тцемъ възлюбленнымъ и матерью своею Мъномахы». Кажется, что забота о «вдовице» перешла в Поучение прямо от страницы Слова. И отсюда она пойдет и дальше - милость к ней будет упоминаться чуть ли не в каждой летописной записи посвященной смерти какого-либо князя. Она же собственной персоной явится в Печерский монастырь, просить у преподобного Феодосия защиты от несправедливого судьи. Иларион хвалит Владимира Святого за то, что тот «съ новыми нашими отци епископы сънимаяся чясто, съ многымъ съмѣрениемъ съвѣщаваашеся», Мономах же призывает чтить клириков «Епископы, и попы, и игумены... с любовью взимайте от них благословленье, и не устраняйтесь от них, и по силѣ любите и набдите, да примете от них молитву».

Конечно, отличий, между образом князей изображенных в Слове, и тем, как себя описывает Владимир Всеволодович больше. Это обусловлено и разницей жанров, временем и причиной создания, а также тем, что оба автора принадлежали к разным социальным группам. Мономах не затрагивает столь важную для Илариона тему создания церквей. Зато ему, как и автору Слова о князьях, крайне близка тема княжеских усобиц.

Этот памятник, созданный в конце XII в., обличающий княжеские который, в пример враждующим братьям приводит Давыда Святославича, сына Святослава Ярославича. Этот князь «ни с кѣмъ не имѣаше вражды. Аще кто на нь рать въздвигнетъ, он же покорениемъ своимъ рать уставляше, княжаше в Черниговѣ въ большемъ княженъи, понеже бо старии братьи своеи. Аще кто кривду створяше к нему от братьи, он же все на собѣ

притираше. Кому ли крѣсть цѣловаше, въ весь животъ свои не ступаше. Аще кто къ нему не исправляше цѣлованиа, он же одинако исправляше, никого приобидѣ ни зла створи. Братья же его видяще тако суща, вси слушахуть его, яко отца, и покоряются ему, яко господину. Въ велицѣ тишинѣ бысть княжение его». После смерти Давыда случились чудеса, которые явно свидетельствовали, что жизнь он прожил праведную, и будет удостоен награды на небесах. Автор Слова о князьях спорит с теми, кто утверждает, что спасение не возможно для тех, у кого есть семья и имущество: «Се бо князь не единѣ домѣ имѣаше но многи, князь всеи земли Черниговьской. Завовѣдѣ Владычню исправи в семь животѣ своемѣ, ни с кѣмѣ вражды имѣ»<sup>80</sup>. Таким образом, его святость достигается сохранением мира. Автор показывает, что политика князей – поддержание мира между братьями – должна быть подчинена религиозной цели – спасению души.

Сопоставление всех трех памятников нужно производить крайне аккуратно. Они создавались с разными целями, людьми, принадлежавшим к разной социальной среде. Но они дают представление об образе благочестивого правителя на Руси в XI-XII вв. Образ этот зависел от внешних условий, при которых создавался памятник.

Для Илариона, стоявшего на пороге поставления в митрополиты, в первую очередь важны мудрость, благородство и власть Владимира Святославича, благодаря которым он сам принимает христианство, и крестит все свои земли. Ярослав наследует и его качества, и дело – продолжает устройство церкви в русской земле. Прочие добродетели носят вторичный, подчиненный характер. Хотя некоторым из них, например, милости и заботе о сиротах и вдовах, предстоит долгая жизнь.

Для Владимира Мономаха на передний план выступает личное благочестие. Его задача – вписать в повседневную княжескую, воинскую

---

<sup>80</sup> Слово о князьях // Библиотека литературы Древней Руси. М., 1957. Т. 4.



жизнь христианскую практику. Острый вопрос своего времени – вопрос княжеских междоусобиц – для него также имеет рассмотрение в религиозной плоскости.

И, наконец, Слово о князьях, продолжая тему княжеских которую, прямо требует подчинить политическую практику религиозным нормам.

## Глава 3

### 3.1. Роль знати в вопросах церковного устройства

Для всего периода постоянным оставалась ведущая роль князей и знати во многих вопросах связанных с религиозностью древнерусского общества. Это участие в церковной организации, самыми яркими примерами которого является поставление Ярославом Владимировичем митрополита Иллариона и попытка Андрея Боголюбского создать собственную митрополию. Это созидание церквей и монастырей, путем выделения как земель, так финансовых средств на непосредственное строительство, а также определение источников доходов для церкви в виде десятины с княжеских доходов, права сбора пошлин и штрафов, а также земельных держаний. Это запросы духовным лицам, в ответ на которые появлялись сочинения, затрагивающие вопросы личного благочестия, догматические и канонические нормы. Как мы увидим в дальнейшем, часто эти сочинения являлись реакцией религиозного плана на актуальные политические события.

Значительная роль князей в церковных вопросах рассматриваемого периода не удивительна. Достаточно указать, что только они обладали материальными возможностями для сколько-нибудь масштабного строительства и церковного устройства. Руслан Григорьевич Скрынников настаивал на полной зависимости первого, византийского духовенства на Руси времен Владимира: «Византийское духовенство всецело зависело от князя, наделявшего церковь имуществом, предоставляющего платежи из казны и распоряжавшегося церковными должностями»<sup>81</sup>. Борис Яковлевич Фроянов также считал, что довольно долго в финансовом плане церковь не могла опереться на собственный земельный фонд: «Грамота Ростислава снабжает исследователя ценным материалом, свидетельствующим о том, что

---

<sup>81</sup> Скрынников Р.Г. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX-XVII вв. СПб., 2000. С. 33.

в XII веке земля еще не стала основным богатством церкви, отступая далеко на задний план перед иными источниками церковных доходов»<sup>82</sup>. В своем послании Поликарпу, епископ Владимирский и Суздальский Симон перечисляет богатства, которыми владеет «его худость». Но его послание относится к первой половине XIII века, когда церковное устройство уже сложилось и успело довольно устояться. Что же касается XI века, то и Киево-Печерский патерик, и житие Феодосия, показывают постепенное созидание и расширение монастыря. От антониевой пещерки под Берестово до относительно крупной, обнесенной стеной обители, которой уже принадлежит недвижимое имущество: перед своей смертью Феодосий просит призвать тех братьев, которые находятся в монастырских селах.

Экономическая зависимость была тем сильнее, чем меньшей единицей были те или иные церковь или монастырь. А то, что домовые церкви были не только у князей, но даже у наиболее богатых и знатных дружинников, видно из сообщения летописи об убийстве восставшими смердами попа Яна Вышатича.

Впрочем, экономическая самостоятельность (если она была достигнута), не давала русской церкви независимости от светских властей. Князья активно вмешивались в духовные дела и при желании распоряжались церковными должностями по своему усмотрению: достаточно упомянуть устроенное Ярославом избрание митрополитом Иллариона.

Надо думать, что одной из причин вмешательства первых русских князей в церковные дела является тот факт, что в языческую пору князья обладали жреческой функцией. Они приносили жертвы, чтобы обеспечить удачу военных походов, благодарили богов за успех и участвовали в гаданиях. С принятием христианства исполнение обрядов сразу отошло к

---

<sup>82</sup> Фроянов И.Я. Загадка крещения Руси. М., 2007. С. 141.

священникам. Тем самым, они должны были получить в глазах древнерусского общества ту часть власти, жреческой власти, которая раньше была присуща главам родов и племен. Но стремившееся стать «самовластцами», не останавливающиеся для этого перед убийством своих братьев, князя расставались с этой властью с трудом. Поэтому, не имея возможности самим исполнять священнические роли, они стремились контролировать клир. Николай Михайлович Никольский настаивал на полнейшей несамостоятельности древнерусского духовенства. Исходя из марксистских позиций, он настаивал на том, что роль клира была абсолютно подчиненной и направленной на идеологическое обеспечение власти князей, бояр и дружинников, характер которой был он полагал феодальным. «Такие попы, поступающие к боярину или князю, также попадали в полную зависимость от хозяина и становились в один ряд с другими челядинцами – почитался не жрец, а святыня, жрец был только ее профессиональным слугою. Но вместе с тем он был профессиональным слугою и в классовом смысле: на господских селах он должен был поддерживать авторитет и власть своего господина, апеллируя не только к его материальным богатству и силе, но и к авторитетам «невещественным», - на барском дворе вместе с хозяевами жили и боги...» [Никольский Н.М. История русской церкви. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004, С. 48]. Слугами являлись не только мелкие священники домовых церквей, но даже митрополиты-греки являлись слугами великого князя «церковные специалисты с величайшей готовностью хлопотали об апофеозе княжеской власти»<sup>83</sup>. Подобный подход является несомненным упрощением.

Действительно, роль князя и дружины как наиболее значительной, активной и сильной части общества, в тот момент являлась решающей, и яркие примеры в доказательство этого еще будут приведены. Однако, значение духовных лиц определялось многими факторами, и порой играло

---

<sup>83</sup> Никольский Н.М. С. 29.

отнодь не вторичные роли. Например, в Новгороде, в силу его политического устройства, которое делало княжеское правление весьма недолгим и нестабильным, роль епископа, который поставлялся пожизненно (хотя и здесь были варианты), а затем и архиепископа, была довольно значительной. Кроме того, следует учитывать также и фактор личностный, который в полной мере проявляется в фигуре Феодосия.

Если вернуться к вопросу участия князей и дружины в вопросах церковного устройства, то в этом нам снова поможет Патерик. Появление представителей киевской знати на страницах Патерика, в основном, связано с четырьмя сюжетами. Во-первых, это посещения князьями с дружиной монастыря пред битвами ради благословления. Во-вторых, это участие в устройстве монастыря. В-третьих, это вклады и пожертвования монастырю. В-четвертых, это положение в церквях монастыря. Последние два случая плотно прилегают ко второму: денежные вклады часто шли на монастырское устройство, а хоронились вкладчики обычно в церквях, построенных на их пожертвования.

Интересно, что сюжет устройства монастыря приобретает космогонические нотки именно тогда, когда в него водят светские участники. Так первичное выкапывание пещеры, которое приписывается то Иллариону, то Антонию, выглядит весьма буднично: святые берутся за заступ, дабы иметь место для уединенной молитвы, не более. Открывающая же Патерик повесть о создании великой церкви Богородицы Печерский, которая совмещает в себе все четыре означенных выше сюжета, и роли в этом варяга Шимона уже имеет размах. В ней есть и благословение перед битвой, и целая цепь чудес, которая в результате приводит к построению церкви. Золотой пояс с распятий, который вместе с венцом прихватил Симон во время своего бегства на Русь, послужил мерой, которой измерялись размеры будущей церкви: «И якоже видѣхомъ величествомъ и высокою, размѣривъ поясомъ тѣмъ златымъ, 20 лактей въ ширину и 30 въ высоту,

стѣны съ верхомъ 50»<sup>84</sup>. В тексте, устройство церкви ставится в прямую связь с благополучным исходом походов и битв, в которых принимал и примет участие варяг.

Данная повесть также содержит этимологическую легенду, посвященную записке с молитвой, вкладываемой в руки умершего. Симон весьма настойчиво спрашивал у св. Феодосия благословения, но не удовольствовавшись устным заверением преподобного вытребовал у него письменное свидетельство: «не изыду отъ тебе, отче, аще написаниемъ не извѣстиши ми»<sup>85</sup>. Логическим завершением повести становится положение варяга в созданной им церкви: «сий убо Симонъ пръвый положен бысть въ той церкви»<sup>86</sup>.

Лурье всю легенду о создании церкви Богородицы полагает вымышленной. Однако саму схему, в которой даритель вносил пожертвования, надеясь снискать удачу в земной жизни, а после смерти, посредством захоронения на территории святого места, царствия небесного, можно считать верным.

Князь Изяслав «с радостью» откликается на просьбу монахов о передачи монастырю горы над печерою. «Игумень же и братиа заложиса церковь велику и монастырь, оградиша столпиемъ и кѣлиа поставиша многы, и церковь поставиша и украсиша иконами»<sup>87</sup>. Не вызывает сомнения, что все эти постройки были оплачены князем.

Житие св. Феодосия содержит рассказ о пожертвовании боярина Климента. Оно так же связано с желанием благополучного завершения военного похода. «Се же паки инъ боляринъ того же христороубца князя

---

<sup>84</sup> Патерик... С. 4.

<sup>85</sup> Там же. С. 5.

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Там же. С. 13.

Изяслава, идынѣкогда на брань съ княземъ своимъ на ратныа, хотящимъ брань сътворити, оѣщался в себѣ, глаголя, яко аще ѣзвращуся въ домъ свой здравъ, то дамъ Святѣй Богородици, в монастырь блаженнаго Феодосиа, двѣ гривнѣ злата, еще же и на икону Святыа Богородица вѣнецъ окую. И бывшу снятѣю и многымъ отъ обою плѣку оружиемъ падшимъ, послѣди же побежени быша ратнии, сѣи же сасени быша, възвратишася в дома своа. Боляринъ же забы, еже оѣщася Святѣй Богородицѣ»<sup>88</sup>. Боярин об обещанном забыл, и Богородице самой пришлось напоминать о долге.

Князь Святослав так же передает земли и участвует в постройки церкви: «приеха къ нимъ и, яко отъ Бога подвижимъ, показа тѣмъ мѣсто на своемъ по и повелѣ ту възградити таковую церковь»<sup>89</sup>.

Уже упоминавшаяся жена Яна, Марья, к которой не раз приходил в дом Феодосий, прямо задает ему вопрос: «Кто вѣсть, кдѣ си мя положат?», на что получает уверение преподобного «поистинѣ идѣ же лягу азъ, ту и ты положена будеши». Как сообщает летопись, она была положена в церкви, напротив бывшего игумена, что, несомненно, означает давнее и прочное ее покровительство монастырю.

Безусловно, участие мирян в обустройстве монастырей и церквей основывалось на их желании снискать посредством этого спасение. Однако механизм, при помощи которого они хотели этого достигнуть, не так уж и прост. Это было не абстрактное богоугодное дело, равнозначное прочим «добрым делам». Монастыри и церкви являлись сакральным местом, если так можно выразиться, филиалом Царствия Небесного. Их устройство переносило мир горний на грешную землю, поэтому и переход между мирами из горизонтальной плоскости перемещался в плоскость вертикальную. И человек, не имевших других оснований стать

---

<sup>88</sup> Там же. С. 39.

<sup>89</sup> Там же. С. 51.

гражданином небесного града, мог стать им чисто по территориальному признаку – ему достаточно было быть положенным после смерти в опекаемой им церкви.

Ф. Арьес, прослеживая на примере западно-европейского материала изменения отношения к смерти, отмечает, какую важность в глазах верующих получило захоронение рядом с могилами святых, а в последствии в церквях. «Церковные авторы были убеждены в благоприятных следствиях физического соседства тел верующих с останками мученика. “Мученики, - объясняет Максим Туринский, - нас охраняют, пока мы живы во плоти, и они же берут на себя заботу о нас, когда мы покидаем свою плоть. Здесь они мешают нам впасть в грех, там они защищают нас от ужасов ада. Вот почему наши предки позаботились о том, чтобы присоединить наши тела к останкам мучеников. Тартар их страшиться – и мы избежим кары; Христос их прославляет – и Его свет отгонит от нас тьму”.

Надгробные надписи используют ту же терминологию. “Тот, чьи кости покоятся в этой гробнице, удостоенной быть соединенной с погребениями святых, да будет избавлен от неистовств Тартара и жестокости его мук”, - читаем мы надгробную надпись одного субдиакона в Галлии. Там же сохранилась другая надпись на гробнице одного богатого христианина, датированная 515 г.: “Именно под защитой мучеников надлежит искать вечного упокоения. Святейший Винцент, святые, сопутствующие и равные ему, присматривают за этим местом и отгоняют тьму, излучая свет истинного света”. Св. Павлин велел перенести тело своего сына Цельса к мученикам Эколы в Испании, “дабы в соседстве с кровью святых он почерпнул ту добродетель, которая очищает наши души, как огонь”. Итак, святые дают умершему, который был с ними «соединен», не только защиту от Тартара, от мук ада, но и толику своей добродетели и посмертно искупают его грехи»<sup>90</sup>. Применять галло-римский материал к Древней Руси

<sup>90</sup> Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 63.



следует с большой осторожностью, так как он сильно отдален по времени. Христианство, распространяемое в пределах бывшей Римской империи и в землях славян, имело разные источники и накладывалось на различный культурный и религиозный субстраты. Но в данном случае, мы видим явные параллели в отношении к захоронениям в недавно христианизированных обществах.

Понимание важности места погребения в последующем посмертии позволяет полнее понять смысл крещения и захоронения Ярославом костей своих дядей. Так, в Киево-Печерском патерике содержится рассказ о том, как один не слишком праведный послушник был похоронен в пещерах с прочими старцами. Это так разгневало дух Антония, что он явился во сне к игумену, с требованием исторгнуть тело данного грешника из монастыря. Но через несколько дней (а точнее, ночей), дух Антония сменил гнев на милость и сообщил, что будет молиться за умершего так же, как он обещал молиться за души всех остальных печерских братьев. И как знак того, молитвами св. Антония этот монах обрел спасение, тело его, дотоле источавшее смрад, стало источать благоухание. Этот пример очень хорошо соотносится данными, которые приводит Арьес: принцип погребения рядом со святыми является решающим в деле спасения даже для явного грешника. Кроме того, Ярослав мог руководствоваться тем принципом, который позже будет изложен как один из ответов Нифонта Кирику: «Оже кости мертвых валяются кде, то велика человеку тому мьзда, оже погребоуть их».<sup>91</sup> Погребения язычников с точки зрения молодых христиан, явно и являлись местом, кости «валяются кде». А вот христианские погребения, особенно, захоронения в церквях и монастырях, и были, по сути, единственным возможным местом помещения умерших. «Кладбища, которые для древних были местом скверны, чем-то нечистым, рассматривались теперь

---

<sup>91</sup> Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 37.

христианами как средоточие сакрального, публичного, неотделимого от людского сообщества. Античная оппозиция мертвого и сакрального была, следовательно, не столько снята, сколько перевернута: само присутствие мертвого тела христианина создавало вокруг него пространство если не всецело сакральное, то по крайней мере <...> - религиозное»<sup>92</sup>. Поэтому люди и уделяли такое внимание организации места своего последнего пристанища, не жалея для этого никаких материальных средств. Тогда, когда они заботились о погребении родственников, они сочетали христианское благочестие, как они его понимали, с бытовавшими родовыми отношениями, что приводило порой к нарушению канонических норм, столь ярко проявившихся в случае крещения костей Олега и Ярополка.

### **3.2. Роль знати в распространении христианства**

Следует кратко остановиться на распространении в рассматриваемый период христианства на незатронутых крещением территориях, и распространении его среди не обращенных народов.

Св. Леонтий, епископ ростовский, проповедовал в этом городе. Встретив большое сопротивление среди взрослого населения, он обратил свое внимание на детей. Св. Исая, епископ ростовский, продолжал обращение язычников в ростовской земле, «где находил идолов, придавал их огню». Крещение Мурома приписывается св. князю муромскому Константину Святославичу (Макарий считал, что имеется в виду князь Ярослав Святославович [История русской церкви Т. 2 С.29]) в его житии, составленном в XVI в. Заняв город под угрозой военной силы, при помощи чуда убедил горожан креститься, что и произошло в водах реки Оки, что

---

<sup>92</sup> Арьес Ф. С. 70.

явно является аллюзией на крещение св. Владимиром Киева в водах Днепра. Просветителем вятчей был преп. Кукша, инок киевопечерский<sup>93</sup>.

Также, Киевско-печерский патерик повествует о крещении иудеев в Крыму и некоего половчанина с семьей непосредственно в стенах монастыря. Но обращения эти произошли благодаря чудесам, преподобных Евстратия и Никона-Сухого, так что сведения эти выглядят фантастическими. А вот крещение дочери хана Тугоркана для брака с великим князем Святополком в 1094 г.<sup>94</sup>, дочерей других ханов, ставших женами, одна Юрия, Сына Владимира Мономаха, другая Святослава, сына Олега черниговского в 1107 г.<sup>95</sup>, а также половецкого хана Амурата в Рязани в 1132 г.<sup>96</sup> являются уже более достоверными.

Можно заметить, что продвижение христианство в это время шло в восточных землях, и опиралось на княжескую власть, что особенно хорошо видно из примера Мурома. На южном же направлении, где власть русских князей ограничивалась Тмутороканью, источники сообщают лишь о частных случаях, что признавал уже митрополит Макарий (Булгаков)<sup>97</sup>. Причем стоит отметить, что достоверными выглядят только те случаи, которые связаны с политическим браками дочерей половецких ханов и русскими князьями, а также крещение Амурата, которое тоже объяснимо политическим причинами. Миссионерская деятельность в этом направлении попросту отсутствовала (и Евстратий, и Никон-Сухой оказались среди иноверцев насильственно, будучи взятыми в полон).

---

<sup>93</sup> Макарий. История русской церкви. 1889. Т. 2. С. 23-33.

<sup>94</sup> ПСРЛ. Т. I. С. 226.

<sup>95</sup> ПСРЛ Т. IX. С. 141.

<sup>96</sup> Там же. С. 159.

<sup>97</sup> Макарий. История русской церкви. 1889. Т. 2. С. 31.

Из приведенных фактов видно, что успешной миссия могла быть только в том случае, если ее безопасность была обеспечена военной силой. Но юг в то время являлся грозной силой, противостоять которой не всегда удавалась даже при объединении нескольких князей, как, например, в том же 1094 г. когда были разбиты Святополк, Владимир и Ростислав, поэтому проповедь христианства могла иметь здесь лишь частные успехи, а новообращенные, скорее всего, после этого переселялись на Русь.

Продвижение же миссионеров на восток, хотя и не обходилось без жертв, было более безопасным и более эффективным, так как опиралось на княжескую власть, где иногда последняя являлась решающим фактором христианизации. Несмотря на начальные трудности, количество христиан здесь возрастало, и уже ко времени Андрея Боголюбского было достаточным, чтобы данный князь притязал на организацию местной митрополии.

К XII в. относится проникновение проповедников в район Вологды, где преподобный Герасим в 1147 г. основал монастырь святой Живоначальной Троицы на берегу реки Волги. В 1174 г. новгородские переселенцы проникают на вятку и с их переселением связано возникновение здесь христианских церквей. С новгородцами же, а точнее, с новгородским князем Ярославом Всеволодовичем, который в 1227 г. «пославъ крсти множество Корель мало не все люди», связана миссионерская деятельность в Карелии<sup>98</sup>. С нашествием татар в 1224 г. связано крещение бежавших в русские земли половцев<sup>99</sup>.

Как видим, распространение христианство больше было связано с усилением светских властей и политическими мотивами, чем чистым

---

<sup>98</sup> ПСРЛ. Т. I. С. 449.

<sup>99</sup> Макарий. История русской церкви. 1888. Т. 3. С. 37-39.

миссионерским порывом. Хотя отказывать последнему в существовании, также будет неверно.

### 3.3. Воин-христианин

Итак, мы уже неоднократно могли убедиться, что военно-служилая знать играла решающую роль во многих религиозных процессах XI - нач. XIII вв.

Причина этого кроется в двух моментах. Первый заключен в том, что имена эта часть общества была самой богатой, самой влиятельной, а главное, самой активной. Второй момент заключен в осознании дружинниками себя христианами и вытекающим отсюда их религиозным рвением, хотя знакомство с последним современного человека может сильно удивить.

А.Е. Мусин, исследуя воинскую культуру русского средневековья и обращаясь к такому источнику, как граффити на Софийском соборе в Новгороде и Софийском соборе в Киеве, замечает, что «у надписей граффити есть одна характерная черта. Упомянув имя писавшего, они сообщают о его профессии или социальном положении только в том случае, если он принадлежал к духовенству или дружинной среде»<sup>100</sup>. Сам Александр Евгеньевич объясняет это тем, что «Сознавая свою особую миссию в раннехристианском обществе, дружинники вписывали ее в свои молитвенные граффити, как если бы они были священниками»<sup>101</sup>.

Представляется, что, будучи одним из властных институтов, дружина сознавала «свою особую миссию» в обществе безотносительно его

---

<sup>100</sup> Мусин А.Е. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005. С. 243.

<sup>101</sup> Там же. С. 245.

конфессионального состава. Воин выделял себя уже потому, что он «человек с оружием». Важно другое: «Сами надписи возможно отнести к проявлению литургического благочестия древнего русича, к выражению присущей ему ментальности, которая вошла в столкновение с идеологией канонического права. Предположительно, запись на стене храма означала для него во сто крат усиленную неумолкающую молитву»<sup>102</sup>.

В этом высказывании содержатся два ключевых момента: во-первых, граффити, действительно, являются выражением «присущей ментальности». Причём выражением несомненным, т.к. принадлежит оно непосредственно носителю. Во-вторых, они также, несомненно, являются «сто крат усиленной неумолкающей молитвой».

Только кроме молитв (Граффити №167 (1069-70 гг. либо 1137 г.) «Господи, помози рабу своему Фарману, Глебову отроку». Граффити №155 (конец XI- начало XII в.) «Иаков псал, князя милый отрок в молении». «Ярополча дружина писали – Радочен, Андрей, Петр, Радигост». (втор. пол. XII в.) «Господи, помози рабу своему мечнику Василиеву».

«Господи, помози Безую Ивану, отроку Добрыничу»<sup>103</sup>. Можно обнаружить и следующий текст: «Яко пироги в печи, так и гридьба в корабли... Перепелка парит в дубраве, поставила кашу, поставила пироги, туда и иди»<sup>104</sup>, который Александр Евгеньевич интерпретирует следующим образом: «несомненно, перед нами форма древнерусского погребального заговора, отображающая пограничные представления христианской культуры»<sup>105</sup>. Помещён заговор на стену Святой Софии в Новгороде с той же целью – быть сто крат усиленным. Вера в сверхъестественное свойство

---

<sup>102</sup> Там же. С. 243.

<sup>103</sup> Там же. С. 244-245.

<sup>104</sup> Там же. С. 249.

<sup>105</sup> Там же. С. 250.

храма побуждала средневекового воина к неприемлемому с канонической точки зрения, но весьма полезному с его, поступку. Он прибегает к помощи сакральных сил в той форме, которая кажется ему наиболее надёжной. Опасности похода, постоянно сопровождающая дружинника смерть, формировали несколько прагматичное отношение к высшим силам.

Под записью за 1071 г. летописец свел три рассказа о волхвах, в двух из которых во всей полноте проявляется осознание той ответственности, которую за собой, как за христианами, чувствовали представители высшей военной аристократии Древней Руси. Речь идет о столкновении с волхвами на р. Шексна киевского тысяцкого Яна Вышатича и вызванном неким кудесником волнении в Новгороде, с которым столкнулся князь Глеб.

Волнения, с которыми столкнулся Ян Вышатич, были вызваны голодом. Два неких волхва заявили, что знают, «кто держит обилье в себе»<sup>106</sup>. Ими оказались «лучшая жены», и волхвы «мечтанием своим прорезавше за плечима, и вынимаста любо жито, или рыбу, или веверицю; и убивашета многы жены, и имениа их взимащета собе»<sup>107</sup>. В советской историографии эти события рассматривались как проявления классовой борьбы: «Острое столкновение двух укладов - побеждающего феодального и старого родового – осложнялось идеологическим моментом: феодализация несла с собой новую, христианскую религию, и поэтому протест низов против усиливающегося даннического грабежа и надвигающейся феодальной эксплуатации неизбежно приобретал форму борьбы язычества и христианства»<sup>108</sup>. «Движущей силой суздальского и новгородского восстаний, гнев которых направлен не только против жен, но и мужей («много жен и муж погубиша»), показаны не волхвы, а смерды. В связи с

---

<sup>106</sup> ПСРЛ. Т. III. С. 191.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Воронин Н.Н. Восстание смердов в XI веке. // «Исторический журнал». 1940. №2. С. 54.

этим ярче выступает и общая социальная характеристика движения суздальских смердов как движения классового»<sup>109</sup>. «Вот почему в руках у восставших типичное оружие крестьян – топор, вот почему на миниатюрах Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи долгополтому феодалу Яну, вооруженному мечом, противостоят одетые в рубахи и шаровары и вооруженные топорами смерды. Позднейший летописец был прав, именно так иллюстрируя записанный Никоном рассказ Яна Вышатича»<sup>110</sup>.

Особенно характерно выглядит использование оружия как классового маркера: в тексте летописи, в отличие от миниатюр, в руках у «феодалов» Яна Вышатича и князя Глеба оказываются как раз топоры. Игорь Яковлевич Фроянов склонен видеть в этих событиях лишь языческий ритуал, направленный на восстановление урожайности: «имели место языческие ритуальные убийства старейшин-вождей, обвиненных в пагубном влиянии на урожай. Подобная практика являлась отражением и воплощением языческого миропонимания, пронизанного верой в действие магических сил, властно вторгающихся в жизнь людей, принося им в одном случае благо, а в другом – зло. Голод и убийства знати, призванные прекратить бедствия, сопровождались, по всей видимости, волнениями, которые нельзя считать восстанием против «старой чади» - богатой якобы верхушки местного общества. Все, чему подверглась «старая чадь», не выходило за рамки традиций, уходящих в седую древность»<sup>111</sup>. В своей статье посвященной прениям Яна Вышатича с волхвами Елена Владимировна Душечкина в качестве сторонников «суеверной формы» событий указывает также Н.Н. Воронина и Л. Нидерле<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Тихомиров М.Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII вв. М., 1955. С. 120.

<sup>110</sup> Мавродин В.В. Очерки по истории феодальной Руси. Л., 1949. С. 152.

<sup>111</sup> Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб., 1995. С. 133.

<sup>112</sup> Душечкина Е. Прение Яна Вышатича с волхвами // *Quinaua genatio*. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю.М.Лотмана. Тарту, 1972.



Оказавшийся на месте по случаю сбора дани Ян, распознал в кудесниках смердов своего князя Святослава. Он пытался схватить их, но это ему не удалось. В этой схватке в лесу был убит его поп. Под угрозой не уходить из ростовской области, пока ему не изловят волхвов, а значит, обременить местных жителей необходимостью его содержать<sup>113</sup>, он принудил их так и поступить. Выяснение причины, по которой те «что ради толко погубиста человек», плавно перетекает в богословский диспут. В его ходе волхвы рассказывают Яну свою версию творения мира, рассказывают, что поклоняются богу, сидящему в бездне. Ян объясняет всю их неправоту в вопросах космо- и антропогонии и поклонении антихристу. После нескольких вопросов о том, что случится в дальнейшем, что говорят кудесникам их боги, Ян их казнит.

События в Новгороде разворачиваются сходным образом. На берегах Волхова появляется волхв, который «яко проведе вся, и хуляшет веру крестияньску, и тако глаголяше, яко “преиду по Волхову пред всем людьми”»<sup>114</sup>. Данные заявления оказали сильнейший эффект на новгородцев. Они тут же взбунтовались и «хотяху побитии епископа Федора». Владыка оказался не на высоте положения. Облекшись в ризы он встал перед народом и рек: «аще хотите веру няти волхву. Тои за него да идет; аще ли верует к кресту, да идет к нему»<sup>115</sup>. Город разделился надвое. На стороне епископа оказались князь глеб с дружиной, на стороне волхва «людие вси». Тогда князь «взем топор под скуд» подошел к волхву и спросил, что волхв намерен делать завтра. «Он же рече: “чюдеса велика

---

<sup>113</sup> Мартынов М.Н. Восстание смердов на Волге и Шексне во второй половине XI века // Уч. зап. Вологодского пединститута. Вологда, 1948. Т. IV. С. 20.

<sup>114</sup> ПСРЛ. Т. III. С. 196.

<sup>115</sup> Там же.

створю». Глеб же, выимя топор, ростя и, и паде мертв; и людьє разидошася»<sup>116</sup>.

Важно, что оба воина не просто подавляют возникшее беспорядки силой, а вступаю с волхвами в полемику (пусть в одном случае и крайне краткую). Дмитрий Сергеевич Лихачев, комментируя Повесть временных лет, вполне верно заметил, что «во всех рассказах о волхвах, собранных под 1071 г., есть общая, роднящая их черта: во всех заметно стремление опровергнуть народную веру в присущий якобы волхвам дар высшего знания и ясновидения»<sup>117</sup>. Но, несмотря на то, что этот анти-языческий мотив был привлекателен для автора, сделавшего данную летописную запись, события в ней описанные не следует считать чистой выдумкой, хотя и безоговорочно принимать на веру тоже не стоит. Оказавшись в подобной ситуации, воины действовали исходя из своей самоидентификации, важной частью которой являлось осознание себя как христианина. Поэтому социальное столкновение окрашивалось в религиозные тона.

Однако описание смерти Григория Чудотворца выявляет, что вера в предсказания была присуща не только простому народу: «Отъ паденяа животнаго осквернєну быти съсуду, - и сєго ради сѣй преподобный Григорѣй сниде к Днепру по воду. Въ тот же часъ приспѣ князь Ростиславъ Всеволодичъ, хотя ити в Печерьскѣй монастырь, молитвы ради и благословєня, - бѣ бо идѣй противу ратнымъ Половцємъ съ братомъ своимъ Владимиромъ. Видѣвши же отроци его старца сєго, начаша ругатися ему, метающее словеса срамна. Разумѣвъ же мнихъ всѣхъ при смерти суца, и нача глаголати: “о чада! Егда бѣ трмбе умилєние имѣти и многы молитвы искати отъ всѣхъ, тогда же вы паче злоє творите, яже Богови не угодна суть. Но плачитєся своєа погыбели и кайтєся своихъ сѣгрѣшений, да поне отраду примете в страшный день. Уже бо вы и постиже судъ, яко вси вы въ воде

---

<sup>116</sup> Там же.

<sup>117</sup> ПВЛ. Ч. 2. М.-Л., 1950. С. 401-402.

умрете, и съ княземъ вашимъ”. Князь же, страха Божиа не нимѣа, ни на сердци себѣ положи сего преподобнаго словесъ, мнѣвъ его пустошь глаголюща, яже пророчествоваше о немъ, и рече: “мнѣ ли повѣдаеши смерть отъ воды, умѣющему бродити посреди еа?” И тогда, рагнѣвався, князь повелѣ связати ему руцѣ и нозѣ, и камень на выю его обѣсити, и въврещи в воду. И тако потоплень бысть. <...> Ростиславъ же, необщевавъ вины о грѣсѣ, и не иде в монастырь отъ ярости. Не всхотѣ благословении – и удалися отъ него; възлюби клятву - и приеде ему. Владимиръ же приеде в монастырь молитвы ради»<sup>118</sup>. Д.С. Лихачев, в своих комментариях к ПВЛ, трактует убийство Григория как феодальное самоуправство<sup>119</sup>. Так же он полагает, что именно от такого насилия предостерегал Владимир Мономах в своём послании: Ни права, ни крива не убивайте, не повелѣвайте убити его. Аще будетъ повинень в смерти, а душа не погубляйте никакая же хрестьяны<sup>120</sup>. Нам не удалось обнаружить в работах предшественников сопоставления убийства Ярославом Всеволодовичем старца Григория с убийствами волхвов Яном Вышатичем и князем Глебом. Все три убийства объединяет то, что они были совершены представителями высшей военной аристократии. Во всех трех случаях убийства совершены были после предсказания и явно с целью это предсказание опровергнуть.

Если для убийства волхвов в качестве причины мы предложили представление воинов о себе как о христианах, то встает вопрос, как подобный мотив может вязаться с убийством монаха. Нам кажется, что это нужно интерпретировать следующим образом. Знать XI-XII вв. уже считала себя христианами. Они поклонялись Христу и сильно удивились, если бы кто-то назвал их язычниками. Но механизм этого поклонения, форма взаимодействия со сверхъестественным, еще оставались часто языческими.

---

<sup>118</sup> Патерик... С. 98-99.

<sup>119</sup> ПВЛ. Ч. 2. С. 436-437.

<sup>120</sup> ПВЛ. Ч. 1. С. 157.

Это проявлялось в тех случаях, когда поведение в конкретной ситуации не было четко регламентировано с христианских позиций, либо когда ситуация была критической. Например, угроза смерти. Военный поход вообще.

Традиционные верования и практики медленней уходили из тех сфер жизни древнерусского человека, которые были непосредственно связаны с его профессиональной деятельностью. Для крестьянина это аграрные культы, связанные с плодородием полей и стад; для дружинника – ритуалы и заговоры, помогающие выжить и одержать победы в сражениях. Основные усилия священства, естественно, в первую очередь были направлены именно на христианизацию дружины. Во-первых, это было легче сделать уже чисто в количественном плане – дружинники составляли небольшой процент от всех членов общества, во-вторых, именно они и являлись первыми добровольными христианами. Но как графитти-заговоры, призванные уберечь их автора в бою, так и убийство людей, пророчивших гибель в походе, ясно свидетельствуют, что в таком важном вопросе, как вопрос сохранении жизни, дружинники долго придерживались суеверий.

## Глава 4.

### Другое «двоеверие»

В ходе исследования приведенных источников обнаруживается значение термина «двоеверие» отличное тех, что были приведены в обзоре историографии. Так, в одном из ответов епископа Нифонта на вопрошение Кирика, двоеверцами названы те люди, которые относят ребенка на молитву к попу варяжскому<sup>121</sup>. Интересно, что буквально на два пункта выше, рассматривается ситуация, когда женщина обмывает свое тело и дает выпить эту воду охладевшему к ней мужу. Наказанием за такой колдовской обряд служит епитимья в шесть недель. Но если жена молодая, наказание сокращается до трех недель. В том же случае, когда несут ребенка варяжскому попу, послабления в наказании не предусматривается, и оно составляет те же шесть недель.

Вторым примером, когда двоеверием названо именно смешивание ветвей христианства, а вовсе не христианства и язычества служит Послание преп. Феодосия Печерского к великому князю Изяславу о вере варяжской. В нем игумен прежде всего резко отмежевывается от веры латинской: «въ чистѣй и въ правовѣрнѣй вѣрѣ роженъ есмь и въспитанъ добрѣ въ законѣ правовѣрнымъ отцемъ и матерью християною, наказывающа мя добру закону и норомъ правовѣрныхъ послѣдовати»<sup>122</sup>. Далее он перечисляет все, что не должно делать православному относительно католиков, и среди прочего, что особенно важно, заключать с ними брак: «вѣрѣ же латиньской не прилучатися, ни обычая ихъ държати, и комькания ихъ бѣгати, и всякого ученья ихъ не слушати, и всего ихъ обычая и норова гнушати и блюстися, своихъ же дъчерѣй не даяти за нѣ, ни поймаите у нихъ, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни цѣловати его, ни с нимъ въ единомъ съсудѣ ясти, ни

<sup>121</sup> Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 60.

<sup>122</sup> Послание Феодосия... С. 34.

пити, ни борошна ихъ приимати»<sup>123</sup>. В тех же случаях, когда все ж таки приходится с ними есть и пить, то для них следует употребить отдельную посуду. Если таковой нет, то используемая ими посуда подлежит очищению молитвой: «Тѣм же паки у насъ просящомъ Бога дѣля ясти и пити, дати имъ ясти и пити, нѣ въ своихъ съсудех. Аще ли не буде съсудау нихъ, да въ своемъ дати и потомъ, измывъши же, сътворити молитва»<sup>124</sup>. Столь суровое отношение преподобный объясняет тем, что «Занеже неправо вѣруют и нечисто живутъ»<sup>125</sup>. Далее следуют перечисление всех латинских неправд, среди которых употребление неподобающей пищи (совместно с псами и кошками), питье своей мочи, соблюдение поста в субботу, отпущение попами грехов «по дару», невозможность священником иметь жен, что приводит к сожительству их с «робами», содержание епископами наложниц и участие их в войнах, естественно, служба «на опресноках», не почитание икон, браки двоюродных братьев и сестер, догмат о снисхождении Св. Духа от Отца и от Сына и «ина многа суть яже въ тѣхъ злая и неправая и развращеная, и погыбели полна вѣра ихъ и делеса ихъ; егоже ни жидове творять, то они творять»<sup>126</sup>.

Далее Феодосий утверждает возможность спасения только в православии и невозможность спасения в других верах. «И нѣсть бо иная вѣры, лучъши, якоже наша едина чистая и честная и святая си вѣра правовѣрная. Сею вѣрою живуци и грѣховъ избыти, и муки вѣчныя гонезнути, и жизни вѣчнѣй причастникомъ быти и бес конца съ святыми радоватися. А сущему въ иной вѣрѣ — ли в латиньской, ли въ арменьской, ли въ срачиньской — нѣсть видѣти жизни вѣчныя, ни части съ святыми»<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Там же.

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Там же. С. 35.

<sup>127</sup> Там же. С. 36.

Затем следует интересный момент, двоеверием назван тот случай, когда кто-то хвалит и свою веру, и чужую, т.е. признает возможность спасения вне православия: «Не подобает же хвалити чюжѣ вѣры. Аще ли хвалитъ кто чюжую вѣру, то обрѣтается свою вѣру хуля Аще ли начьнетъ непрѣстанно хвалити и свою и чюжую, то обрѣтается таковой двовѣрье держа и близъ есть ереси». Тем не менее, проявление милости к иноверцам отнюдь не возбраняется и даже приветствуется, «всякого помилуй и от бѣды избави, якоже можеша, и мзды от Бога не погрѣшиши»<sup>128</sup>.

Завершается Послание утверждением единства веры и церкви, сохранения православием апостольского исповедания и утверждением спасения только для православных: «Намъ живу Богу живу жертву чисту и непорочну приносяще, животь вѣчный обрѣсти».

Послание достаточно кратко и просто. В сравнение с ним, появившееся спустя почти пол века, Послание митрополита Никифора о латинах к неизвестному князю и Послание митрополита Никифора к Муромскому князю Ярославу, где повторяются все вины «попов варяжских», что перечисляет в Послании Феодосий, как раз содержат больше богословской риторики, ссылок на Святое Писание, решения Вселенских соборов<sup>129</sup>.

Изяславу, тестем которого был польский князь Мешко II, бежавшему после восстания киевлян в 1068 г. на родину супруги, едва ли требовалось объяснение отличий восточного и западного христианства в обрядовой и бытовой практике, которые он мог узнать как от своей жены, так и наблюдать непосредственно во время своего пребывания в Польше. Неясным для него могли оставаться лишь вопросы богословские. Однако они, как мы видим, в Послании Феодосия они рассмотрены довольно скупо

<sup>128</sup> Там же. С. 37.

<sup>129</sup> Послание митрополита Никифора к Муромскому князю Ярославу // История русской церкви. Т. 2. С. 560-564.

(приобщится к красноречию Никифора, Изяслав не мог - он умер почти за тридцать лет до интронизации митрополита).

Еремин И. П. считал, что поводом для написания Послания стало то, что Изяслав, в целях возвращения себе Киевского стола, опирался поляков. Для него Феодосий является выразителем государственных и национальных интересов. «... написано оно было Феодосием в 1069 г., когда в связи с общим недовольством против поляков, которых князь Изяслав Ярославович привел в Киев, чтобы с их помощью подавить вспыхнувшее незадолго перед тем восстание «чади» киевской, и без того злободневный, после разделения церковей в 1054 г., вопрос о латинянах, их вере и нравах приобрел особую остроту и злободневность; что Феодосий написал послание с определенной целью: указать князю на гибельность его внешней политики, предостеречь от возможных последствий, земных и небесных, его ориентации на иноверцев-латинян»<sup>130</sup>. Еремин в данном случае выступает в едином русле советской историографии 30-х гг. XX в., когда различным историческим деятелям, на протяжении всей «истории СССР», приписывались национальный патриотизм и идеи государственности (или наоборот, в зависимости от «положительной» или «отрицательной» роли конкретной личности в истории). Реальный же Феодосий был носителем сознания человека XI века, при этом, отличавшимся сильной религиозностью даже по меркам своего времени. Модернизация его этнического, национального и гражданского самосознания является ошибкой. Для правильного понимания и оценки его действий следует сначала выяснить его мотивы.

Никита Ильич Толстой, разбирая этническое самосознание Нестора Летописца, создал некоторую градацию признаков, первым из которых он назвал признак религиозный. «Еще один признак этноса, который, вероятно, на Руси до Крещения не был этническим, но после 988 г. стал таковым, - это

---

<sup>130</sup> Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского. // Труды отдела древнерусской литературы. М.-Л., 1947. Т. 5. С. 162.



признак религиозный, признак принадлежности к одной вере. В противопоставлении иноверцам он обычно оказывается решающим, оттесняя другие этнические признаки на второй план. Тем самым религиозный признак в определенные исторические периоды и в определенных условиях становится главенствующим в иерархии дифференциальных этнических признаков»<sup>131</sup>. «... Этническое самосознание Нестора Летописца следует рассматривать как довольно сложную и цельную систему, состоящую из иерархически упорядоченных элементов. <...> У Нестора было религиозное сознание (христианское), общеплеменное (славянское), частноплеменное (полянское) и сознание государственное (принадлежность в Русской земле). Среднеплеменное сознание его - русское – еще созревало и не занимало ключевой, доминирующей позиции». Данное утверждение довольно спорное. Дискуссионным может быть как само наличие различных уровней самосознания, так и их ранжирование. И уж тем более эту схему не следует механически переносить на любых других людей XI века. Но то, что и Нестор, и Феодосий имели сильно развитое христианское, а точнее, что крайне важно в рассматриваемом вопросе, православное самосознание, не подлежит сомнению. Поэтому Феодосий, которого «христоролюбивый князь Изяслав» часто «призывал его к себе, много раз приходил и сам, насыщаясь его Боговдохновенными словам», видел своим долгом влиять на правителя, направляя его на путь спасения. В этом он, несомненно, видел часть своего служения. Поэтому проповедь против латинян, могла иметь место в любое время. Но это не исключает и других мотивов, которые могли послужить к созданию данного Послания, а главное – к его фиксации. Ведь кроме него сохранилось еще только одно послание Феодосия к Изяславу, посвященное животрепещущему вопросу потребления мяса в среду и пятницу, выпадающих на Пасху и прочие праздники. Это ясно указывает, что

---

<sup>131</sup> Толстой Н.И. Избранные труды, том II. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998. С. 435.

проповедь эта явно выходила за рамки личного наставления. Великая схизма, окончательно разделившая Восточную и Западную церкви, для русских христиан, в первую очередь для князей, породила ряд проблем, причем не только религиозного, но, в первую очередь, политического свойства. Многие из них были женаты на дочерях католических правителей, и отдавали своих дочерей за них. Так трое Ярославичей являлись сыновьями шведской Ингегерд, князь Изяслав Ярославич был женат на дочери польского короля Мешко II, а их сестры являлись женами королей Норвегии, Венгрии и Франции. Теперь же на пути заключения браков, а, следовательно, и политических союзов, встало препятствие. Духовенство же в этой ситуации столкнулось с целым рядом проблем и трудностей. Следовало резко отмежеваться от раскольников и донести необходимость этого размежевания до паствы. В условиях, когда даже в наиболее христианизированной среде – княжеско-дружинной корпорации - не отжили еще окончательно языческие верования, это представляло определенную сложность. Греческие митрополиты преследовали еще и цель сохранения подчиненности русской церкви константинопольскому патриарху.

Поэтому послание Феодосия, как после послания Никифора, имели явно публичный характер, и использовались для проповеди сохранения апостольской веры.

Но, возвращаясь к вопросу создания Послания Феодосия, мы вполне можем согласиться с предложенным Игорем Петровичем Ереминым 1069 годом.

Кому было выгодно это послание? Лично ли Феодосию, заботящемуся о сохранении в правой вере одного из своих духовных чад? Православной церкви, в лице ли греческих митрополитов, епископов и местных священников желающих сохранить паству? Или это действительно была декларация, направленная на пришедших с Изяславом поляков, только сое

политическое наполнение оно черпало не в авторе, а в киевской политической верхушке, которая была крайне недовольна текущим положением дел, и с которой Феодосий был действительно связан? Возможно сам Изяслав, который, заняв Киев, стремился заручиться поддержкой местной элиты и для этого стремился разыграть антикатолическую карту?

Представляется, что верным будет назвать всех перечисленных, кроме последнего. Феодосий не мог не выступить против латинян хотя бы из-за своих религиозных убеждений.

Для митрополитов и епископов аргументация против католической церкви будет актуально еще длительное время. Представители православной церкви не видели в тот период со стороны язычества такой угрозы, какую они видели со стороны католичества. Те случаи, когда мы видим несомненное выступление язычников, оно пресекается довольно незначительными силами. Иногда, достаточно одного удара топора, как это было в Новгороде с князем Глебом. Причина этого проста – главное политические и военные силы того времени – князья и дружина – уже считала себя христианами. Это был сильный социальным маркер, при помощи которого они отделяли себя от *paganus*'ов. Как писал Макарий (Булгаков): «Тем более не было и не могло быть открытых гонений на христиан, какие происходили в пределах римской империи в три первые века, и повторились во многих других странах мира, при первоначальном насаждении христианства. Ибо у нас сам великий князь и все окружающие его действовали в пользу св. веры, и вооружаться на христиан значило восставать против правительства»<sup>132</sup>. Куда опаснее были менее очевидные для паствы отличия уже внутри христианства. Поэтому, после Церковного раскола 1054 года, усилия проповедников долгое время будут направлены именно против католичества. Думается, не случайно, что самые старые из

---

<sup>132</sup> Макарий. История русской церкви. 1889. Т. 1. С. 25.

дошедших до нас списков Послание преп. Феодосия Печерского к великому князю Изяславу о вере варяжской относится к XV в.<sup>133</sup> – веку Ферраро-Флорентийской унии, когда эта тема вновь обретет сильнейшую остроту.

Киевлянам не могло нравиться наличие и поведение поляков, и они точно предпочли бы Изяслава без них, чем с ними. Тем более что так им было бы легче в случае надобности показать ему путь, как это случилось совсем недавно. Кроме того, крайне важно, что в истреблении сыном Изяслава Мстиславом 70 участников восстания 1068 г., скорее всего, принимали участие поляки, что не могло добавлять им симпатий со стороны киевлян.

Краткость Послания Феодосия, в сравнении со сходными по теме посланиями Никифора, следует толковать так, что во время создания оно опиралось на личный авторитет Печерского игумена, с которым приходилось считаться и князьям. Это лишний раз подтверждает локальный масштаб событий послуживших для его создания. В то время как послания митрополита должны были иметь куда более широкое звучание. Впрочем, не следует сбрасывать со счетов и разницу в литературной подготовке печерного насельника и грека митрополита.

---

<sup>133</sup> Еремин И.П. Из истории древнерусской публицистики в XI в. (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинах). // Труды отдела древнерусской литературы. М.-Л., 1935. Т. 2. С. 21.

## Заключение

Древнерусская религиозность является объектом исторической науки, чье исследование еще нельзя считать завершенным. Это обусловлено и тем, что религиозность сама по себе может проявляться лишь опосредованно, через ритуал или обряд, в повседневной практике и с трудом подвергается фиксации. Нарративные источники, посвященные данному вопросу, обладают ярко выраженной тенденциозностью и требуют тщательной внешней и внутренней критики. Археологические источники и эпиграфику не следует рассматривать без контекста источников нарративных.

И все же, опираясь на Киево-Печерский патерик и прочие источники, можно утверждать наличие трехчастной динамики древнерусской религиозности. Она выражается в распространении христианства на новых территориях, значительную роль в котором играла светская власть, в усилении степени христианизации каждого нового поколения и постепенном распространении его вглубь общества, от аристократии к низам.

Ярким примером христианского идеала, каким его усвоила Русь, является личность преподобного Феодосия, каким его представил в посвященном его житии Нестор. Он сочетал в себе социальное уничижение и крайнюю аскезу с социальным служением. При этом он не исключал активного вмешательства в самые актуальные общественные и политические процессы.

Но, как и всякий идеал, являясь путеводной звездой, он был трудно достижим. Люди, приходившие в монастырь, приносили с собой за его ограду мирскую социальную стратификацию.

Не смотря на то, что верхушка древнерусского общества – князья и дружинники – признавали за духовенством важную роль в их спасении, они не смотрели на его представителей как не ровню себе. Принятие пострига кем-либо из них воспринималось как «поруха чести» рода.

В этот период создается образ благочестивого правителя, который со временем трансформируется. Сначала основной его заслугой считается сочетание власти и благочестия, распространение христианства, милости и участие в церковной организации. Но постепенно на передний план выходит требование подчинить политическую практику – княжеские усобицы – религиозным нормам – смирению гордыни ради мира.

Церковное устройство было тесно связано с представлением о спасении. Пространство монастыря и церкви, с находившимися там могилами святых, воспринималось как место, одно положение в котором гарантировало личное спасение.

Христианство стало частью самоидентичности дружинно-княжеской среды. Ее представители считали себя христианами и таковыми позиционировали себя окружающим. При этом, в тех случаях, когда вопрос касался не четко регламентированных с христианских позиций установок или речь шла о такой ситуации, как угроза смерти, применялись традиционные религиозные практики.

Наконец, после церковного раскола, перед духовенством встала сложная задача, убересть паству от соблазна латинской ереси. Если для греческого духовенства здесь можно заподозрить желание сохранить влияние на Русь константинопольского патриарха, то для клириков «из русин» в этом видится не только политические, но и искренние идеологические причины.

**Источники:**

1. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 21-62.
2. Грамота константинопольского патриарха Германа II к митрополиту всея Руси Кириллу I о непосвящении рабов в священный сан и неприкосновенности имуществ и судов церковных // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 79-84.
3. Грамота константинопольского патриарха Луки Хрисоверга к великому князю владимирскому Андрею Боголюбскому // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 63-76.
4. Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 1-20.
5. Повесть временных лет. М.-Л., 1950 Ч. 1.
6. Повесть временных лет. М.-Л., 1950 Ч. 2.
7. Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). М., 1997. Т. I
8. ПСРЛ. СПб. 1908. Т. II.
9. ПСРЛ. М., 2000. Т. III.
10. ПСРЛ. М., 2000. Т. IX.
11. Правда Русская. Т. 1. М.-Л., 1940.
12. Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911.

13. Палестинский патерик. СПб., 1885.
14. Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинах // Труды отдела древнерусской литературы. М.-Л., 1935. Т. 2. С. 34-38
15. Послание митрополита Никифора к Муромскому князю Ярославу // История русской церкви. Т. 2. С. 560-564.
16. Слово о князьях // Библиотека литературы Древней Руси. М., 1957. Т. 4.



**Литература:**

1. Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902.
2. Абрамович Д.И. К вопросу об источниках Несторова Жития преп. Феодосия Печерского. СПб., 1898.
3. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
4. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
5. Башатова Н.Н. "Житие Феодосия Печерского" как литературный памятник Киевской Руси. М., 1988.
6. Воронин Н.Н. Восстание смердов в XI веке. // «Исторический журнал». 1940. №2. С. 54.
7. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2013.
8. Греков Б.Д. Культура киевской Руси. М.-Л., 1944.
9. Голубинский Е.Е. История русской церкви. 1901. Т. 1.
10. Горский А.А. Древнерусская дружина. М., 1989.
11. Дворниченко А.Ю. Древнерусское общество и церковь. Л., 1988.
12. Джаксон Т.Н. Четыре норвежских конунга на Руси: Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. М., 2000.

13. Душечкина Е. Прение Яна Вышатича с волхвами // *Quinaua genario*. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю.М.Лотмана. Тарту, 1972.
14. Еремин И.П. Из истории древнерусской публицистики в XI в. (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинах). // Труды отдела древнерусской литературы. М.-Л., 1935. Т. 2.
15. Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского. // Труды отдела древнерусской литературы. М.-Л., 1947. Т. 5.
16. Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX-XI веках. СПб., 2008.
17. Кириллин В.М. «Слово о Законе и Благодати»: Лекция по истории древнерусской литературы. М., 2007.
18. Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т.1.
19. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М. 1997. Т. 1.
20. Левин Ив Двоеверие и народная религия в истории России/перевод с английского А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М., 2004.
21. Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 2.
22. Мавродин В.В. Очерки по истории феодальной Руси. Л., 1949.
23. Макарий. История русской церкви. 1889. Т. 1.
24. Макарий. История русской церкви. 1889. Т. 2.

25. Макарий. История русской церкви. 1888. Т. 3.
26. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1994. Т. 2., Ч. 1.
27. Мартынов М.Н. Восстание смердов на Волге и Шексне во второй половине XI века // Уч.зап. Вологодского пединститута. Вологда, 1948. Т. IV.
28. Мусин А.Е. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005.
29. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 2004.
30. Петров А.В. От язычества к святой Руси. Новгородские усьобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада). СПб., 2003.
31. Пихоя Р.Г. Церковь в древней Руси (XI – пер. пол. XIII вв.). Древнерусское покаянное право как исторический источник. Свердловск, 1974.
32. Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI-XVII вв.). Киев, 1976.
33. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 2014.
34. Скрынников Р.Г. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX-XVII вв. СПб., 2000.
35. Тихомиров М.Н. Древнерусские города. СПб., 2008.
36. Тихомиров М.Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII вв. М., 1955.
37. Толстой Н.И. Избранные труды, том II. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998.

38. Ужанков А.Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М., 2014.
39. Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 2003.
40. Федотов Г.П. Собрание сочинений в двенадцати томах. М., 2001. Т. 10.
41. Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб., 1995.
42. Фроянов И.Я. Загадка крещения Руси. М., 2007.
43. Шахматов А.А. Несколько слов о Несторовом житии св. Феодосия // Сборник отдела русского языка и словесности. 1896. Т. 64. №1. С. 44-64.
44. Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. М., 2001.