

Г. Федотов

СВЯТЫЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ



Георгий Петрович Федотов

Святые Древней Руси

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=51368493

Святые Древней Руси: Издательство «Самисъ»; СПб.; 2007

ISBN 5-7868-0096-2

Аннотация

По благословению Архиепископа Брюссельского и Бельгийского СИМОНА

В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России, в них мы ищем откровения нашего собственного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание, и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями <...> Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки.

Г.П. Федотов

Содержание

Введение	9
Глава 1	26
Конец ознакомительного фрагмента.	38



Георгий Петрович Федотов

Святые Древней Руси

© Издательство «Сатись», оригинал-макет, оформление,
2004 г.

* * *



Георгий Петрович Федотов – филолог, историк, духовный писатель, один из самых ярких представителей русского религиозного возрождения начала XX века.

Федотов родился в Саратове, в 1886 году. Отец Георгия Петровича был правителем дел в губернской канцелярии; за труды, усердие в службе ему было пожаловано личное дворянство. Когда Георгию было 11 лет, отец скоропостижно скончался – в Страстную Пятницу. Семья стала жить бедно, ребенку пришлось учиться на казенный счет, жить в интернате при гимназии. Он переживает потерю отца как глубочайший духовный кризис, когда под сомнением оказались основы жизни души – вера в вечную жизнь и всеобщее Воскресение. Отсюда – искушения и соблазны, общие для целого поколения молодых думающих русских людей: из протеста против «всеобщей несправедливости» рождается идеалистическое желание посвятить жизнь борьбе за «всеобщее

благо». Поступив в Петербургский Технологический институт, Федотов принимает участие в деятельности социал-демократических подпольных кружков, появляется на митингах, ведет активную жизнь «студента-революционера». Когда его арестовали и приговорили к ссылке, лишь хлопоты деда-полицмейстера спасли Федотова от того, чтобы борьба, протест, смута действительно ни стали бы главным делом его жизни. Последовал выезд в Германию, учеба в Йенском Университете.

В 1908 году Федотов возвращается в Петербург совершенно иным человеком. Понимание необходимости перемен остается, даже становится еще тверже. Но теперь ему очевидно, что перемены нужны не внешние, не социально-экономические, а внутренние, духовные.

Вернувшись в Петербург, Георгий Федотов поступает в Университет, на историко-филологический факультет. У него был удивительный учитель – Иван Михайлович Гревс, крупнейший специалист по русскому Средневековью, для которого изучение памятников древней письменности стало не только делом ученого, но и делом глубоко верующего человека. Отныне и для Георгия Федотова медиэвистика становится делом всей жизни, основанием его трудов по историософии и культурологии. В семинарах И.М. Гревса участвовали, а точнее работали, Л.П. Карсавин, А.П. Смирнов, С.С. Безобразов, Н.П. Анциферов. Изучение древних памятников захватило Федотова, перед ним открылась пер-

спектива серьезной научной деятельности. Окончив Университет, он становится приват-доцентом по кафедре средневековой истории, но преподавать ему не пришлось, и он поступает на службу в Публичную библиотеку. Работая в библиотеке, Георгий Петрович продолжает научную работу, сближается с известным историком русской Церкви А.В. Карташевым и религиозным философом А.А. Мейером, работает над магистерской диссертацией. Но война и революция перечеркнули все научные планы. Г.П. Федотову суждено было пережить все, что выпало на долю русского человека в ту годину испытаний: голод, тиф, крах земного благополучия, потерю Родины.

В 1925 году он уезжает за границу и до Второй мировой войны живет в Париже. Живя в эмиграции, Федотов смог сохранить тот внутренний мир и покой, который уберег его от крайностей «правого» и «левого» политического и церковного радикализма. Он преподает в Богословском институте, который основал в Париже митрополит Евлогий (Георгиевский), позднее, в 1941 году, уезжает в Америку. И в Европе, и в Америке Георгий Петрович продолжает углубленное изучение древнерусской литературы, специализируясь на агиологии (изучении житий святых). Итог работы – труды по истории русской святости: «Св. Филипп, Митрополит Московский», «Стихи духовные». Но особое место в наследии Федотова занимает его книга «Святые Древней Руси», которая впервые увидела свет в Париже, в 1931 году.

Книга Федотова о русской святости – это не только книга блестящего филолога, изучившего первоисточники, знакомого с различными списками и редакциями житий; это, прежде всего, книга религиозного мыслителя. Главный вопрос книги: в чем Русь видела святость, что значит для Руси христианский подвиг, христианская жизнь? Обращаясь к житиям святых, Федотов прочитывает их вместе с читателем, как самый важный и нужный сегодня источник. И жития помогают нам понять: Русь приняла Евангелие, пошла за Христом, услышав и воплотив главное: дух кротости, смирения и любви. Не внешней силы и торжества, а уничтожения и несения Креста. Первые святые, прославленные Русской Церковью, – страсотерпцы князя Борис и Глеб. И первая истина, которую выстрадала Русь: «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать»...

Георгий Петрович Федотов скончался от сердечной болезни 1 сентября 1951 года.

Книга Федотова о русских святых очень нужна сегодня. Живая история русской святости помогает нам вернуться к вопросу: что значит быть христианином, что значит быть со Христом? И снова читаем в первом русском житии: «Христа ради остависта тленную славу земную. – Царство земное возненавидевше и чистоту возлюбивше...»

От редакции

Введение



Изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения. В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание, и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями. Здесь путь для всех, отмеченный вехами героического подвижничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура наро-

да, в последнем счете, определяется его религией, то в русской святости найдем ключ, объясняющий многое в явлениях и современной, секуляризированной русской культуры. Ставя перед собой грандиозную задачу ее оцерковления, ее обратного включения в тело вселенской Церкви, мы обязаны специфицировать вселенское задание христианства: найти ту особую ветвь на Лозе, которая отмечена нашим именем: русскую ветвь Православия.

Удачное разрешение этой задачи (конечно, в практике, в духовной жизни) спасет нас от большой ошибки. Мы не будем приравнивать, как часто это делаем, русского к православному, поняв, что русская тема есть тема частная, а православная – всеобъемлющая, и это спасет нас от духовной гордыни, искажающей нередко русскую национально-религиозную мысль. С другой стороны, осознание нашего личного исторического пути поможет нам сосредоточить на нем возможно более организованные усилия, избавив, может быть, от бесплодной растраты сил на чужих, нам непосильных дорогах.

В настоящее время среди русского православного общества господствует полное смешение понятий в этой области. Обычно сопоставляют духовную жизнь современной, послепетровской России, наше старчество или наше народное юродство, с «Добротолюбием», то есть с аскетикой древнего Востока, легко перебрасывая мост через тысячелетия и обходя совершенно неизвестную или мнимо известную свя-

тость Древней Руси. Как это ни странно, задача изучения русской святости, как особой традиции духовной жизни, даже не была поставлена. Этому мешал предрассудок, который разделялся и разделяется большинством как православных, так и враждебных Церкви людей: предрассудок единообразия, неизменности духовной жизни. Для одних это канон, святоотеческая норма, для других – трафарет, лишаящий тему святости научного интереса. Разумеется, духовная жизнь в христианстве имеет некоторые общие законы, лучше сказать, нормы. Но эти нормы не исключают, а требуют разделения методов, подвигов, призваний. В католической Франции, развивающей огромную агиографическую продукцию, в настоящее время господствует школа Жоли (автор книги о «психологии святости»), которая изучает в святом индивидуальность – в убеждении, что благодать не насилует природы. То правда, что католичество, со своей характерной спецификацией во всех областях духовной жизни, прямо приковывает внимание к конкретной личности. В Православии преобладает традиционное, общее. Но это общее дано не в безликих схемах, а в живых личностях. Мы имеем свидетельства о том, что иконописные лики многих русских святых в основе своей портретны, хотя и не в смысле реалистического портрета. Личное в житии, как и на иконе, дано в тонких чертах, в оттенках: это искусство нюансов. Вот почему от исследователя требуется здесь гораздо больше острого внимания, критической осторожности, тонкой, юве-

лирной акривии, чем для исследователя католической святости. Тогда лишь за типом, «трафаретом», «штампом» встанет неповторяемый облик. Огромная трудность этой задачи зависит от того, что индивидуальное открывается лишь на отчетливом фоне общего. Другими словами, необходимо знание агиографии всего христианского мира, прежде всего православного, греческого и славянского Востока, чтобы иметь право судить об особом русском характере святости. Никто из русских церковных и литературных историков до сих пор не был достаточно вооружен для такой работы. Вот почему и предлагаемая книга, которая лишь в очень немногих пунктах может опереться на результаты готовых работ, является лишь черновым наброском, скорее программой будущих исследований, столь важных для духовных задач нашего времени.

* * *

Материалом для настоящей работы будет служить доступная нам агиографическая житийная литература Древней Руси. Жития святых были излюбленным чтением наших предков. Даже миряне списывали или заказывали для себя житийные сборники. С XVI века, в связи с ростом московского национального сознания, появляются сборники чисто русских житий. Митрополит Макарий при Грозном с целым штатом сотрудников-грамотеев более двадцати лет собирал

древнюю русскую письменность в огромный сборник Великих Четьих-Миней, в котором жития святых заняли почетное место. Среди лучших писателей Древней Руси посвятили свое перо прославлению угодников Нестор Летописец, Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет.

За века своего существования русская агиография прошла через разные формы, знала разные стили. Слагаясь в тесной зависимости от греческого, риторически развитого и украшенного, жития (образец – Симеон Метафраст X века), русская агиография, быть может, лучшие свои плоды принесла на Киевском юге. Немногочисленные, правда, памятники домонгольской поры с пышной словесной культурой соединяют богатство конкретного деписания, отчетливость личной характеристики. Первые всходы житийной литературы на севере до и после монгольского погрома имеют совсем иной характер: это краткие, бедные и риторикой, и фактическими подробностями записи – скорее канва для будущих сказаний, нежели готовые жития. В.О. Ключевский высказал предположение о связи этих памятников с кондаком шестой песни канона, за которой читается житие святого в канун его памяти. Во всяком случае, мнение о народном происхождении древнейших северно-русских житий (Некрасов, отчасти уже Шевырев) давно оставлено. Народность языка некоторых житий – вторичное явление, продукт литературного упадка. С начала XV века Епифаний и серб Пахомий создают и в северной Руси новую школу – несомненно, под грече-

скими и юго-славянскими влияниями – школу искусственно изукрашенного, пространного жития. Ими – особенно Пахомием – создается устойчивый литературный канон, пышное «плетение словес», подражать которому стремятся русские книжники до конца XVII века. В эпоху Макария, когда переделывалось множество древних неискусных житийных записей, творения Пахомия вносились в Четьи-Минеи в неприкосновенности.

Огромное большинство этих агиографических памятников находится в строгой зависимости от своих образцов. Есть жития почти целиком списанные с древнейших; другие развивают общие места, воздерживаясь от точных биографических данных. Так поневоле поступают агиографы, отделенные от святого длительным промежутком времени – иногда столетиями, когда и народное предание иссякает. Но здесь действует и общий закон агиографического стиля, подобный закону иконописи: он требует подчинения частного общему, растворения человеческого лица в небесном прославленном лике. Писатель-художник или преданный ученик святого, взявшийся за свой труд над его свежей могилой, умеют тонкой кистью, скупно, но точно дать несколько личных черт. Писатель поздний или добросовестный труженик работают по «лицевым подлинникам», воздерживаясь от личного, неустойчивого, неповторимого.

При общей скупости древнерусской литературной культуры неудивительно, что большинство исследователей прихо-

дят в отчаяние от бедности русских житий. В этом отношении характерен опыт Ключевского. Он знал русскую агиографию, как никто другой ни до, ни после него. Он изучил по рукописям до 150 житий в 250 редакциях – и в результате многолетних исследований пришел к самым пессимистическим выводам. За исключением немногих памятников, остальная масса русской житийной литературы бедна содержанием, представляя чаще всего литературное развитие или даже копирование традиционных типов. Ввиду этого и «небогатым историческим содержанием жития» нельзя пользоваться без предварительной сложной работы критики.

Опыт Ключевского (1871) надолго отпугнул русских исследователей от «неблагодарного» материала. А между тем его разочарование в значительной мере зависело от его личного подхода: он искал в житии не того, что оно обещает дать как памятник духовной жизни, а материалов для изучения постороннего явления: колонизации русского Севера. Стоило через 30 лет после Ключевского одному светскому провинциальному ученому поставить своей темой изучение религиозно-нравственных направлений, и русские жития по-новому осветились для него. Исходя как раз из изучения шаблонов, А. Кадлубовский мог в легчайших изменениях схем усмотреть различия духовных направлений, очертить линии развития духовных школ. Правда, это сделано им лишь для полутора-двух столетий московской эпохи (XV–XVI), но для столетий важнейших в истории русской свято-

сти.

Надо удивляться, что пример варшавского историка не нашел у нас подражателей. За последние предвоенные десятилетия история русского жития имела у нас многих прекрасно вооруженных работников. Изучались преимущественно или областные группы (Вологодская, Псковская, Поморская), или агиологические типы («святые князья»). Но изучение их продолжало оставаться внешним, литературно-историческим, без достаточного внимания к проблемам святости как категории духовной жизни.

Нам остается прибавить, что работа над русской агиографией чрезвычайно затруднена отсутствием изданий. Из 150 житий, или 250 редакций, известных Ключевскому (а после него были найдены и неизвестные ему), напечатаны не более полусотни преимущественно древнейших памятников. А. Кадлубовский дает их неполный список. Начиная с середины XVI века, то есть как раз с расцвета агиографической продукции в Москве, почти весь материал лежит в рукописях. Не более четырех агиографических памятников получили научные издания; остальные – перепечатки случайных, не всегда лучших рукописей. По-прежнему исследователь прикован к старым допечатным сборникам, рассеянным в библиотеках русских городов и монастырей. Подлинный литературный материал древности вытеснен позднейшими переложениями и переводами. Но и переложения эти далеки от полноты. Даже в Четых-Минях св. Димитрия Ростовского

русский житийный материал представлен крайне скупо. Для большинства отечественных подвижников св. Димитрий отсылает к «Прологу», который дает лишь сокращенные жития, и то не для всех святых.

Благочестивый любитель русской агиографии может найти для себя много интересного в двенадцати томах переложений А.Н. Муравьева, писанных – в этом их главное достоинство – часто по рукописным источникам. Но для научной работы, особенно ввиду вышеуказанного характера русского жития, переложения, конечно, не годятся. Понятно при таких условиях, что наша скромная работа за рубежом России не может удовлетворить строгим научным требованиям. Мы пытаемся лишь, вслед за Кадлубовским, внести в русскую агиографию новое освещение, то есть поставить новые проблемы – новые для русской науки, но весьма старые по существу, ибо они совпадают со смыслом и идеей самой агиографии: проблемы духовной жизни.

Так в анализе трудностей русской агиографической науки вскрывается, как почти в каждой русской культурной проблеме, основная трагедия нашего исторического процесса. Безмолвная «Святая Русь», в своей оторванности от источников словесной культуры древности, не сумела поведать нам о самом главном – о своем религиозном опыте. Новая Россия, вооруженная всем аппаратом западной науки, прошла равнодушно мимо самой темы «Святой Руси», не заметив, что развитием этой темы, в конце концов, определяется



В заключение этой вводной главы необходимо сделать несколько замечаний, касающихся канонизации русских святых. Этой частной теме в русской литературе посчастливилось. У нас имеются два исследования: Васильева и Голубинского, – которые пролили достаточно света на эту прежде темную область.

Канонизация есть установление Церковью почитания святому. Акт канонизации – иногда торжественный, иногда безмолвный – не означает определения небесной славы подвижника, но обращается к земной Церкви, призывая к почитанию святого в формах общественного богослужения. Церковь знает о существовании неведомых святых, слава которых не открыта на земле. Церковь никогда не запрещала частной молитвы, то есть обращения с просьбой о молитве к усопшим праведникам, ею не прославленным. В этой молитве живых за усопших и молитве усопшим, предполагающей ответную молитву усопших за живых, выражается единение Церкви небесной и земной, то «общение святых», о котором говорит «апостольский» символ веры. Канонизованные святые представляют лишь четко, литургически очерченный круг в центре небесной Церкви. В православной литургии существенное отличие канонизованных святых от про-

чих усопших состоит в том, что святым служатся молебны, а не панихиды. К этому присоединяется поминание их имен в различные моменты богослужения, иногда установление праздников им, с составлением особых служб, то есть переменных молитв богослужения.

На Руси, как, впрочем, и во всем христианском мире, народное почитание обычно (хотя и не всегда) предшествует церковной канонизации. Православным народом чтутся в настоящее время множество угодников, никогда не пользовавшихся церковным культом. Более того, строгое определение круга канонизованных святых Русской Церкви наталкивается на большие трудности. Трудности эти зависят от того, что, помимо общей канонизации, Церковь знает еще и местную. Под общей мы в данном случае – не совсем правильно – разумеем национальное, то есть, в сущности, тоже местное почитание. Местная канонизация бывает или епархиальной, или более узкой, ограничиваясь отдельным монастырем или храмом, где покоятся мощи святого. Последние, то есть узко местные формы церковной канонизации часто приближаются к народной, так как устанавливаются иногда без надлежащего разрешения церковной власти, прерываются на время, снова возобновляются и вызывают неразрешимые вопросы. Все списки, календари, указатели русских святых, как частные, так и официальные, разногласят, иногда весьма значительно, в числе канонизованных угодников. Даже последнее синодальное издание (впрочем, не офици-

альное, а лишь официозное) – «Верный месяцеслов русских святых» 1903 г. – не свободно от погрешностей. Он дает общее число 381.

При правильном понимании значения канонизации (и молитвы святым) спорные вопросы канонизации в значительной мере теряют остроту, как перестают смущать и известные в Русской Церкви случаи деканонизации, то есть запрещения почитания уже прославленных святых. Канонизованная в 1649 г. княгиня Анна Кашинская была вычеркнута из числа русских святых в 1677 г., но восстановлена при императоре Николае II. Причиной деканонизации было действительное или мнимое двуперстное сложение ее руки, использованное старообрядцами. По той же причине из общечтимых переведен в местночтимые угодники св. Ефросин Псковский, горячий поборник двукратной «аллилуйи». Известны и другие, менее замечательные, случаи, особенно частые в XVIII столетии. Церковная канонизация, акт, обращенный к земной Церкви, руководится религиозно-педагогическими, иногда национально-политическими мотивами. Устанавливаемый ею выбор (а канонизация и есть лишь выбор) не притязает на совпадение с достоинством иерархии небесной. Вот почему на путях исторической жизни народа мы видим, как меняются в его даже церковном сознании небесные покровители; некоторые столетия окрашиваются в определенные агиографические цвета, впоследствии бледнеющие. Теперь русский народ почти забыл имена Кирил-

ла Белозерского и Иосифа Волоцкого, двух из самых чтимых святых Московской Руси. Побледнели для него и северные пустынноики и новгородские святые, но в эпоху империи расцветает почитание свв. князей Владимира и Александра Невского. Быть может, лишь имя преподобного Сергия Радонежского сияет никогда не меркнувшим светом на русском небе, торжествуя над временем. Но эта смена излюбленных культов является драгоценным показателем глубоких, часто незримых прорастаний или увяданий в основных направлениях религиозной жизни народа.

Каковы те органы церковной власти, которым принадлежит право канонизации? В древней Церкви каждая епархия вела свои самостоятельные списки (диптихи) мучеников и святых, распространение почитания некоторых святых до пределов вселенской Церкви было делом свободного выбора всех городских – епископальных церквей. Впоследствии канонизационный процесс был централизован – на Западе в Риме, на Востоке в Константинополе. На Руси киевские и московские митрополиты – греки, естественно, сохранили за собой право торжественной канонизации. Известен даже единственный документ, связанный с канонизацией митрополита Петра, из которого видно, что русский митрополит запрашивал патриарха цареградского. Несомненно, однако, что в многочисленных случаях местной канонизации епископы обходились без согласия митрополита (московского), хотя трудно сказать, каково было господствующее правило.

С митрополита Макария (1542–1563) канонизация как общечтимых, так и местных святых становится делом соборов при митрополите, впоследствии патриархе московском. Время Макария – юность Грозного – вообще означает новую эпоху в русской канонизации. Объединение всей Руси под скипетром князей московских, венчание Ивана IV на царство, то есть вступление его в преемство власти византийских «вселенских», по идее православных царей необычайно окрылило московское национально-церковное самосознание. Выражением «святости», высокого призвания русской земли были ее святые. Отсюда потребность в канонизации новых угодников, в более торжественном прославлении старых. После Макарьевских Соборов 1547–1549 гг. число русских святых почти удвоилось. Повсюду по епархиям было предписано производить «обыск» о новых чудотворцах: «Где которые чудотворцы прославились великими чудесы и знамении, из коликих времен и в каковы лета». В окружении митрополита и по епархиям работала целая школа агиографов, которая спешно составляла жития новых чудотворцев, переделывала старые в торжественном стиле, соответствующем новым литературным вкусам. Четы-Минеи митрополита Макария и его канонизационные соборы представляют две стороны одного и того же церковно-национального движения.

Соборная, а с XVII века патриаршая власть сохранила за собой право канонизации (исключения встречаются для

некоторых местных святых) до времени Святейшего Синода, который с XVIII века сделался единственной канонизационной инстанцией. Петровское законодательство (Духовный регламент) относится более чем сдержанно к новым канонизациям, – хотя сам Петр канонизовал свв. Вассиана и Иону Пертоминских в благодарность за спасение от бури на Белом море. Два последних синодальных столетия отмечены чрезвычайно ограничительной канонизационной практикой. До императора Николая II были причислены к лику общечтимых святых всего четыре угодника. В XVIII веке нередки случаи, когда епархиальные архиереи собственной властью прекращали почитание местных святых, даже церковно канонизованных. Лишь при императоре Николае II, в соответствии с направлением его личного благочестия, канонизации следуют одна за другой: семь новых святых за одно царствование.

Основаниями для церковной канонизации были и остаются: 1) жизнь и подвиг святого, 2) чудеса и 3) в некоторых случаях нетление его мощей.

Отсутствие сведений о жизни святых было препятствием, затруднявшим канонизацию святых Иакова Боровицкого и Андрея Смоленского в XVI веке. Но чудеса восторжествовали над сомнениями московских митрополитов и их следователей. Чудеса вообще являются главным основанием для канонизации – хотя и не исключительным. Голубинский, который вообще склонен приписывать этому второму моменту

решающее значение, указывает, что церковное предание не сохранило сведений о чудесах свв. князя Владимира, Антония Печерского и множества святых новгородских епископов. Что касается нетления мощей, то по этому вопросу у нас в последнее время господствовали совершенно неправильные представления. Церковь чтит как кости, так и нетленные (мумифицированные) тела святых, ныне одинаково именуемые мощами. На основании большого материала летописей, актов обследования святых мощей в старое и новое время Голубинский мог привести примеры нетленных (кн. Ольга, кн. Андрей Боголюбский и сын его Глеб, киевские печерские святые), тленных (свв. Феодосий Черниговский, Серафим Саровский и др.) и частично нетленных (свв. Димитрий Ростовский, Феодосии Тотемский) мощей. Относительно некоторых свидетельства дwoятся или даже позволяют предполагать позднейшую тленность некогда нетленных мощей.

Самое слово «мощи» в древнерусском и славянском языке означало кости и иногда противопоставлялось телу. Об одних святых говорилось: «Лежит мощми», а о других: «Лежит в теле». На древнем языке «нетленные мощи» означали «нетленные», то есть не распавшиеся кости. Известны не очень редкие случаи естественного нетления, то есть мумификации тел, ничего общего со святыми не имеющих: массовая мумификация на некоторых кладбищах Сибири, Кавказа, во Франции – в Бордо и Тулузе и т. д. Хотя Церковь всегда видела в нетлении святых особый дар Божий и ви-

димое свидетельство их славы, в Древней Руси не требовали этого чудесного дара от всякого святого. «Кости наги – источают исцеление», – пишет ученый митрополит Даниил (XVI в.). Только в синодальную эпоху укоренилось неправильное представление о том, что все почивающие мощи угодников являются нетленными телами. Это заблуждение – отчасти злоупотребление – было впервые громко опровергнуто Санкт-Петербургским митрополитом Антонием и Святейшим Синодом при канонизации св. Серафима Саровского. Несмотря на разъяснение Синода и на исследование Голубинского, в народе продолжали держаться прежние взгляды, и потому результаты кощунственного вскрытия мощей большевиками в 1919–1920 гг. были для многих тяжелым потрясением. Как это ни странно, Древняя Русь трезвее и разумнее смотрела на это дело, чем новые «просвещенные» столетия, когда и просвещение, и церковная традиция страдали от взаимного разобщения.

Глава 1

Борис и Глеб – святые страстотерпцы



Князья Борис и Глеб были первыми святыми, канонизованными Русской Церковью. Они не были первыми святыми русской земли. Позже их в разное время Церковь стала чтить варягов Федора и Иоанна, мучеников за веру, погибших при Владимире-язычнике, княгиню Ольгу и князя Владимира как равноапостольных просветителей Руси. Но святые Борис и Глеб были первыми венчанными избранниками Русской Церкви, первыми чудотворцами ее и признанными небесными молитвенниками «за новые люди христианские». Как говорит одно их житие, они «отняли поноше-

ние от сынов русских», столь долго косневших в язычестве. Вместе с тем их почитание сразу устанавливается как всенародное, упреждая церковную канонизацию. Более того, канонизация эта была произведена, несомненно, не по почину высшей иерархии, то есть греков-митрополитов, питавших какие-то сомнения в святости новых чудотворцев.

Уже после рассказа князя Ярослава о первых чудесах митрополит Иоанн был «преужасен и в усумнении». Тем не менее, именно этот Иоанн перенес нетленные тела князей в новую церковь, установил им праздник (24 июля) и сам составил им службу (1020 и 1039 г.). Со времени убиения князей (1015 г.) прошло так мало лет, а сомнения греков были так упорны, что еще в 1072 г., при новом перенесении их мощей, митрополит Георгий «бе не верствуя, яко свята блаженная». Нужна была твердая вера русских людей в своих новых святых, чтобы преодолеть все канонические сомнения и сопротивление греков, вообще не склонных поощрять религиозный национализм новокрещеного народа.

Нужно сознаться, что сомнения греков были вполне естественны. Борис и Глеб не были мучениками за Христа, но пали жертвой политического преступления, в княжеской усабнице, как многие до и после них. Одновременно с ними от руки Святополка пал и третий брат Святослав, о канонизации которого и речи не было. Святополк, начавший избивать братьев в стремлении установить на Руси единодержавие, лишь подражал своему отцу Владимиру-язычнику, как

об этом вспоминает сам святой Борис. С другой стороны, 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. Нужно помнить об этом, чтобы понять всю исключительность, всю парадоксальность канонизации князей, убитых в междоусобии, и притом первой канонизации в новой Церкви вчера еще языческого народа.

Канонизация Бориса и Глеба ставит перед нами, таким образом, большую проблему. От нее нельзя отмахнуться ссылкой на иррациональность святости, на неведомость судеб Церкви или на чудеса как главное основание почитания. Неизвестный автор жития князя Владимира, составленного в XII веке, объясняет отсутствие чудес при его гробе отсутствием народного почитания: «Если бы мы имели тщание и молитву приносили за него в день преставления его, то Бог, видя тщание наше к нему, прославил бы его». Всего два чуда отмечены до канонизации свв. Бориса и Глеба, а уже славянская и варяжская Русь стекалась в Вышгород в чаянии исцелений. Но чудеса и не составляют главного содержания их житий. К житиям этим, древнейшим памятникам русской литературы, и надо обратиться за ответом на вопрос: в чем древняя Церковь и весь русский народ видели святость князей, самый смысл их христианского подвига?

Три житийных памятника, посвященные святым князьям

в первое же столетие после их мученической смерти, дошли до нас: 1) летописная повесть под 1015 г., 2) «Чтение о житии и погублении блаженных стратотерпцев Бориса и Глеба», принадлежащее перу знаменитого Нестора Летописца—конец XI века, 3) «Сказание, страсть и похвала свв. мучеников Бориса и Глеба», произведение неизвестного автора той же эпохи, приписанное митрополитом Макарием черноризцу Иакову. Из них летописная повесть, легшая в основание и других житий, представляет самостоятельное литературное произведение, включенное в летопись под 1015 г., с весьма драматическим, местами художественным развитием действия, с морально-религиозным освещением событий, с обрамлением из текстов Священного Писания и акафистным заключительным славословием.

«Сказание» по своему стилю и основной идее ближе всего примыкает к летописи. Оно еще более драматизирует действие, расширяет молитвенно-лирические части, носящие порою характер народной заплачки. Это «слово о гибели» невинных и вместе с тем религиозное осмысление вольной жертвенной смерти. Нестор дал более ученое повествование, более приближающееся к греческой житийной традиции. Обширное введение дает замечательную всемирно-историческую схему, отмечающую место русского народа в истории Церкви Христовой. Страданию князей предпосылается краткий очерк их христианской жизни – собственно житие, но основная идея летописи и «Сказания» сохранены.

Отличаясь меньшими литературными достоинствами, труд Нестора был гораздо менее распространен в Древней Руси: на сто пятьдесят известных списков «Сказания» приходится всего тридцать рукописей «Чтения». Эта подробность указывает нам, где мы должны прежде всего искать древнего народно-церковного понимания подвига страстотерпцев. Скажем заранее, что с этим пониманием согласны и церковные службы страстотерпцам, хотя они гораздо менее выразительны в своей греческой торжественности.

Только Нестор в стремлении к житийной полноте сообщает некоторые сведения о жизни святых князей до убиения их. Сведения эти очень скудны: время изгладило все конкретные черты. Борис и Глеб рисуются связанными тесной духовной дружбой. Юный Глеб («детеск телом») не разлучается с Борисом, слушая его день и ночь, Борис, наученный грамоте, читает жития и мучения святых, моля Бога о том, чтобы ходить по их стопам. Милостыня, которую любят творить князья, объясняется влиянием отца Владимира, о нищелюбии которого Нестор тут же сообщает известные летописные подробности. Эти же милосердие и кротость Борис проявляет и на княжении в своей волости, куда уже женатого (по воле отца) посылает его Владимир. Отсутствие всех этих фактов в распространенном на Руси «Сказании» показывает, что не мирянское благочестие князей, а лишь смертный подвиг их остался в памяти народной.

Внешняя обстановка этого подвига рисуется всеми на-

шими источниками в существенных чертах одинаково – с небольшими отклонениями у Нестора.

Смерть князя Владимира (1015 г.) застаёт Бориса к походу на печенегов. Не встретив врагов, он возвращается к Киеву и дорогой узнаёт о намерении Святополка убить его. Он решает не противиться брату, несмотря на уговоры дружины, которая после этого оставляет его. На реке Альте его настигают убийцы, вышгородцы, преданные Святополку. В своем шатре князь проводит ночь на молитве, читает (или слушает) утреню, ожидая убийц. Путша с товарищами врываюется в палатку и пронзают его копьями (24 июля). Верный слуга его, «угр» (венгр) Георгий, пытавшийся прикрыть своим телом господина, убит на его груди. Обвернув в шатер, тело Бориса везут на телеге в Киев. Под городом видят, что он еще дышит, и два варяга приканчивают его мечами. Погребают его в Вышгороде у церкви св. Василия.

Глеба убийцы настигают на Днепре у Смоленска, в устье Медыни. По летописи и «Сказанию», князь едет водным путем, по Волге и Днепру, из своей волости (Мурома), обманно вызванный Святополком. Предупреждение брата Ярослава, застигшее его у Смоленска, не останавливает его. Он не хочет верить в злодейство брата Святополка. (По Нестору, Глеб находится в Киеве при смерти отца и бежит на север, спасаясь от Святополка.) Ладья убийц встречается с ладьей Глеба, тщетно умоляющего о сострадании. По приказу Горя сера собственный повар Глеба перерезает ножом его горло (5 сен-

тября). Тело князя брошено на берегу «между двумя колодами», и лишь через несколько лет (1019–1020 гг.), нетленное, найдено Ярославом, отмстившим братнюю смерть, и погребено в Вышгороде рядом с Борисом.

Даже краткий летописный рассказ приводит молитвы и размышления святых князей, долженствующие объяснить их почти добровольную смерть. «Сказание» развивает эти места в патетическую лирику, где мотивы псалмов и молитв перемешиваются со стонами и причитаниями в чисто народном духе. В этих вставках, свободно скомпонованных, и развиваемых частях агиографической традиции и следует искать народно-церковного осмысления подвига страстотерпцев.

Легко и соблазнительно увлечься ближайшей морально-политической идеей, которую внушают нам все источники: идеей послушания старшему брату. Уже в летописи Борис говорит дружине: «Не буди мне возняти руки на брата своего старейшего: аще и отец ми умре, то съ ми буди в отца место». Присутствующий и в «Сказании» мотив этот особенно развивается у Нестора. Заканчивая свое «Чтение», автор возвращается к нему, выводя из него политический урок для современников: «Видите ли, братья, коль высоко покорение, еже стяжаста святая к старейшу брату. Си аще бо быста супротивилися ему, едва быста такому дару чудесному способлена от Бога. Мнози бо суть ныне детескы князи, не покоряющеса старейшим и супротивящеса им; и убиваемы суть; ти

несуть такой благодати сподоблени, яко же святая сия».

Память святых Бориса и Глеба была голосом совести в междукняжеских удельных счетах, не урегулированных правом, но лишь смутно ограничиваемых идеей родового старшинства. Однако само это политическое значение мотива «старшинства» предостерегает от его религиозной переоценки. Несомненно, летописцы и сказатели должны были подчеркивать его как практический – даже единственно практический – образец для подражания. Но мы не знаем, насколько начало старшинства было действительно в княжеской и варяжско-дружинной среде в начале XI века. Князь Владимир нарушил его. Св. Борис первый формулировал его на страницах нашей летописи. Быть может, он не столько вдохновляется традицией, сколько зачинает ее, перенося личные родственные чувства в сферу политических отношений. Во всяком случае, власть старшего брата, даже отца, никогда не простиралась в древнерусском сознании за пределы нравственно допустимого. Преступный брат не мог требовать повиновения себе. Сопrotивление ему было всегда оправдано. Таково праведное мщение Ярослава в наших житиях. С другой стороны, династии, популярные на Руси, династии, создавшие единоедержавие, были все линиями младших сыновей: Всеволодовичи, Юрьевичи, Даниловичи. Это показывает, что идея старейшинства не имела исключительного значения в древнерусском сознании и не понималась по аналогии с монархической властью. Совершенно ясно, что

добровольная смерть двух сыновей Владимира не могла быть их политическим долгом.

В размышлениях Бориса, по «Сказанию», дается и другое, евангельское, обоснование подвига. Князь вспоминает о смирении: «Господь гордым противиться, смиренным же дает благодать»; о любви: «Иже рече: Бога люблю, а брата своего ненавидить, ложь есть»; и: «Совершенная любви вон измещеть страх». Сильно выделен аскетический момент суеты мира и бессмысленности власти: «Аще пойду в дом отца своего, то языци мнози превратят сердце мое, яко прогнати брата моего, яко же и отец мой прежде святого крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходит и хуже паучины... Что бо приобретаю прежде братия отца моего или отец мой? Где бо их жития и слава мира сего и багряницы и брячины (украшения), серебро и золото, вина и медово, брашняя честная и быстрин кони, и домове краснии и велиции, и имения многа и дани, и чести бесчислены и гордения, яже о болярех своих? Уже все се им какы не было николи же, вся с ними исчезоша... Тем и Соломон, все прошед, вся видев, вся стяжав, рече: „Все суета и суетне суетню буди, токмо помощь от добр дел и от правоверия и от нелицемерная любви««. В этом раздумья князя нет и намека на идею политического долга, на религиозное призвание власти. Даже княжение святого Владимира проходит, как смена мирских сует, не оставив следа.

Но всего сильнее переживается Борисом мысль о муче-

ничестве: «Аще кровь мою пролиет, мученик буду Господу моему», – эти слова он в «Сказании» повторяет дважды. В ночь перед убийством он размышляет о «мучении и страсти» святых мучеников Никиты, Вячеслава и Варвары, погибших от руки отца или брата, и в этих мыслях находит утешение. Вольное мучение есть подражание Христу, совершенное исполнение Евангелия. В утро убийства Борис молится пред иконой Спасителя: «Господи Иисусе Христе, иже сим образом явился на земли, изволивый волею пригвоздиться на кресте и приим страсть грех ради наших! Сподоби и мя прияти страсть». Со слезами идет он «на горькую смерть», благодаря Бога, что сподобил его «все претрадати любви ради словесе Твоего». С ним согласны и слуги, его оплакивающие: «Не восхоте противитися любви ради Христовой, – а коликовы держа в руку свою». Убийцы уже в шатре, а последние слова святого все те же: «Слава Ти, яко сподобил мя убежати от прелести жития сего лестного... сподоби мя труда святых мученик... Тебе ради умерщвляем есмь весь день, вмениша мя, яко овна на снесь. Веси бо, Господи мой, яко не противлюсь, ни вопреки глаголю».

Замечательно, что мученичество святых князей лишено всякого подобия героизма. Не твердое ожидание смерти, не вызов силам зла, который столь часто слышится в страданиях древних мучеников... Напротив, «Сказание», как и летопись, употребляет все свое немалое искусство, чтобы изобразить их человеческую слабость, жалостную беззащит-

ность. Горько плачет Борис по отце: «Все лицо его слез исполнилось и слезами разливался... „Увы мне, свете очию моею, сияние и заре лица моего. Сердце ми горит, душу ми смысл смущает, и не вем к кому обратиться”». Еще трогательнее, еще надрывнее плач Глеба: «Увы мне, увы мне! Плачю зело по отци, паче же плачюся и отчаях ся по тебе, брате и господине Борисе, како прободен еси, како без милости предася, не от врага, но от своего брата... Уне бы со тобою умереть ми, неже уединену и усирену от тебе в сем житии пожити!» К ним, убитым отцу и брату, он обращается и с предсмертным молитвенным прощанием. Эта кровная, родственная любовь лишает всякой суровости аскетическое отвержение мира. В это отвержение – не монашеское – включается мир человеческий, особенно кровный, любимый.

Но «Сказание» идет и дальше. Оно ярко рисует мучительную трудность отрыва от жизни, горечь прощания с этим «прелестным светом». Не об отце лишь плачет Борис, но и о своей погибающей юности. «Идый же путем помышляаше о красоте и доброте телесе своего, и слезами разливаашесе весь, хотя удержатися и не можаше. И вен, зряще тако, плакаашесе о добророднемъ теле и честнем разуме его... Кто бо не восплачется смерти той пагубной... приведя пред очи сердца своего... унылый его взор и сокрушение сердца его». Таков и последний день его перед смертью, который он проводит, покинутый всеми, «в тузе и печали, удрученомъ сердцемъ». В нем все время идет борьба между двумя порядками

чувств: жалости к себе самому и возвышенного призвания к соучастию в страстях Христовых. Постоянные слезы – свидетельство этой борьбы. После вечерни в последнюю ночь «бьяше сон его во миозе мысли и в печали крепче и тяжце и страшне»... Молитва заутрени укрепляет его. Раздирающие псалмы шестопсалмия дают исход его собственному отчаянию. Он уже молит Христа сподобить его «приятъ страсть». Но, почуяв «топот зол вокруг шатра», он опять «трепетен быв», хотя его молитва теперь уже о благодарности. После первых ударов убийц Борис находит в себе силы «в оторопи» выйти из шатра (подробность, сохраненная и Нестором). И тут еще он умоляет убийц: «Братия моя милая и любимая, мало ми время отдайте, да помолюся Богу моему». Лишь после этой последней жертвенной молитвы («Вмениша мя, яко овна на снеть»), он находит в себе силы, хотя и по-прежнему «слезами облився», сказать палачам: «Братие, приступивше скончайте службу вашу и буди мир брату моему и вам, братие».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.