



СТАНОВЛЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ



А.КУЗЬМИН

ПАДЕНИЕ ПЕРУНА

СТАНОВЛЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА
НА РУСИ



Москва
«Молодая гвардия»
1988

ББК 86.37
К 89

Художник
В. В. ТИХОМИРОВ

Кузьмин А. Г.
К 89 Падение Перуна: (Становление христианства на Руси) / Худож. В. Б. Тихомиров. — М. : Мол. гвардия, 1988. — 240 с., ил.

ISBN 5-235-00053-6

Автор книги, известный советский историк, рассматривает различные пути проникновения христианства в Киевскую Русь, ставит ряд новых проблем истории Древнерусского государства. В книге также разоблачаются идеологические спекуляции Запада вокруг истории нашей страны.

К 0400000000—120
078(02)—88 009—88

ББК 86.37

© Издательство
«Молодая
гвардия»,
1988 г.

ISBN 5-235-00053-6

транные события будоражили Киев 969 года. В зените славы и могущества победитель волжских болгар, ясов, касогов, напроочь сокрушивший казавшийся непобедимым Хазарский каганат, князь Святослав решил покинуть Киев. «Не любо ми есть в Киеве быти, хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середа земли моей, яко ту вся благая сходятся: от Грек золото, паволоки, вина и оwoщеве разноличныя, из Чех же, из Угорь сребро и коmoni, из Руси же скоро и воск, мед и челядь» — так летописец пересказал речь Святослава перед боярами.

Два поколения спустя киевский проповедник и впоследствии митрополит Иларион в знаменитом поныне «Слове о законе и благодати» напомним о том, что крестивший Русь Владимир — не безродный счастливец, оказавшийся у руля огромного государства. Он был «внуком старого Игоря и сыном славного Святослава, прославившихся храбростью и мужеством в годы своего владычества во многих странах. Поныне помнят и прославляют их победы. Не в худой и безвестной земле они владывествовали, а в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли».

Иларион был политиком. Он напоминал о славном прошлом потому, что в середине XI века кто-то хотел от него отречься. Но он не слишком преувеличивал. Русь действительно знали и на Востоке, и в Византии, и на Западе — в Риме и германских землях. Наемники-варяги из прибалтийских стран наперебой предлагали услуги правителям набиравшего силу восточноевропейского государства. Сам Киев представлялся путешественникам из Западной Европы огромным городом: в XI веке его считали «соперником Кон-

стантинополя» — крупнейшего города, известного европейцам. И вот Святослав решает сменить прочный родительский стол на шаткий и скользкий трон вроде бы чужой страны.

Конечно, странными представляются эти события потому, что истинный смысл их нам теперь непонятен. А современники хорошо понимали, о чем идет речь, и не считали нужным разъяснять детали. Они отлично ориентировались в этнической и политической карте Европы, из самых отдаленных мест набирались для столь же далеких походов дружины, зорко следили за династическими спорами, кого-то поддерживая и кого-то намереваясь ослабить или устранить. У Святослава нашлись приверженцы и в Болгарии, и в Венгрии, и даже в самой Византии. Его, в частности, поддерживал сын стратега крымской провинции Империи — Корсуня — Калокир. Совсем недавно Б. А. Рыбаков указал на ряд источников, из которых следует, что в низовьях Дуная в X веке тоже была «Русь». Святослав, следовательно, не случайно называл расположенный здесь Переяславец «середой», то есть центром, сердцевинной «своей» земли. Ниже мы увидим, что «Русь» в IX—XII веках занимала и еще ряд территорий в Европе, в том числе в Верхнем Подунавье*. Не исключено, что и эти земли Святослав предполагал включить в пределы своей новой Империи.

Очевидно, киевские бояре замысел Святослава не одобрили. О прямом конфликте свидетельствуют горькие упреки его матери — Ольги: сын бросает ее тяжело больную, не выполнив священного и в язычестве и в христианстве долга перед родителями. А умирает Ольга, если верить летописи, буквально через три дня. Святослав, следовательно, о тяжелом состоянии ее знал и готов был пренебречь обычаем и сыновним чувством.

Мать и сын в летописи обрисованы различными красками. Сын — воин и полководец, мать — устроительница земли. Две функции государства, два типа психологии, две тенденции эпохи становления государств. На отношениях матери с сыном отражались столкновения этих тенденций. Но только этим угрозой полного разрыва не объяснить. Ведь за тенденциями

* Название «Русь» в источниках пишется различно: Рутения, Ругия, Руция, Росия, Руйа и т. д. Встречается название более чем в десятке мест в Европе.

просматривается и своеобразное разделение труда. Бóльшие, кажется, оснований видеть в конфликте противоборство разных верований, различных религиозных общин. Мать — христианка, сын — язычник. Соблазнительно считать Святослава вождем «языческой партии». Вроде бы какие-то факты на это указывают. Только вряд ли можно к этому все свести: не получается.

Когда и при каких условиях появились первые христианские общины в Киеве — мы не знаем. Обычно указывают на два крещения «росов» в IX веке. Около 867 года крещение приняли росы, ранее совершившие нападение на Константинополь. Об этом сказано во вполне официальном документе — послании патриарха Фотия. Но неизвестно, о каких росах идет речь. О крещении росов около 886 года говорится в некоторых византийских хрониках. И тоже неизвестно, кто именно имеется в виду. С IX века упоминается и митрополия «Росия». Но это не киевская митрополия. «Росия» существует и позднее вплоть до XII века независимо от Киевской Руси. Весьма вероятно предположение, что митрополия эта обнимала территорию Восточного Крыма и Таманского полуострова, где также издавна располагалась Русь — Русь Тмутараканская. Правда, есть намек на принадлежность к христианской общине киевского князя второй половины IX века Аскольда: на его могиле позднее была воздвигнута церковь Николы. Но «Аскольдова могила» — это огромный холм, то есть чисто языческое погребение. И если сооружение церкви (уже в XI веке) что-то символизировало, то прежде всего преемственность язычества и христианства (как это отчасти просматривается и в цитированном высказывании Илариона).

Достоверные сведения о наличии в Киеве христианской общины относятся к середине X века. Узнаем о ней из помещенного в летописи договора князя Игоря с греками 944 года. Киевская знать и купцы, участвующие в заключении договора, представляют две равноправные общины: языческую и христианскую. Язычники клянутся на оружии именем Перуна, а христиане в Константинополе клянутся в верности слову церковью Ильи в Киеве, а в самой столице подтверждают эту клятву в Ильинской церкви. Сообщив об этом, летописец пояснил, что это церковь,

«яже есть над Ручаем, конец Пасынзче беседы и Козаре», которая была в прошлом соборной церковью варягов-христиан.

Хотя летописец позаботился о своих читателях, но рассчитывал он опять-таки на современников. Где именно находилась эта церковь и что она собой представляла — до сих пор неизвестно. Важно было бы представить ее внешний облик. Дело в том, что нет никаких следов зависимости киевской христианской общины от Константинополя. И дружинники, и купцы — варяги и русы противостоят грекам без каких-либо различий по религиозному признаку. Иными словами, нет никаких признаков в пользу того, чтобы русские христиане более симпатизировали грекам, чем язычники.

Около 959 года, как следует из западных хроник и некоторых русских хронографов, при императоре Романе приняла крещение по греческому обряду княгиня Ольга. Видимо, местная христианская община чем-то Ольгу не устраивала. В позднейшей традиции сохранялось предание о постройке Ольгой деревянной церкви Софии. Сейчас от времени Ольги археологами обнаружены остатки ее каменного дворца, основания каких-то иных сооружений (может быть, языческих капищ). Но христианские храмы того времени пока не выявлены. Это и не удивительно, если допустить, что они все были деревянными. Зато сооружение храма по аналогии с константинопольской Софией должно было восприниматься неким противопоставлением имеющейся соборной церкви.

Едва приняв крещение от греков, Ольга, однако, направила посольство к германскому королю (позднее императору) Оттону I (936—973) с просьбой прислать проповедников. Чем был вызван такой шаг — опять-таки не ясно. Не исключено, что это была реакция на какие-то притязания Константинополя. Германские хроники отразили большой интерес к посольству «королевы ругов» — так в официальных немецких документах X века называется русская княгиня. В «королевство ругов» был направлен видный проповедник Адальберт. Он и достиг Киева в 961—962 годах. Но миссионеры встретили здесь такой прием, что едва унесли ноги, а кто-то и погиб по дороге. Винили германские хронисты в этом вероломных русов-ругов, которые, как казалось им, сами не знали, чего хотели,

Вероятнее же, что русы-христиане ожидали вовсе не того, что им пытались навязать миссионеры.

Снова соблазнительно видеть за бурными событиями 961—962 годов борьбу язычников и христиан. Не исключено, что на заезжих христиан язычники реагировали острее, нежели на домашних. Но, очевидно, и сами христиане не проявили расположенности к учителям из Германии. Спутникам Адальберта, похоже, здесь вообще не на кого было опереться. Этим и объясняется раздраженный характер итоговой записи хроник.

Древнейшие летописцы отметили борьбу полян и древлян за гегемонию в складывающемся государстве, расцвелили ее легендами и сказками, рассказали о некоторых походах князей и государственных мерах мудрой Ольги. И ничего о конфликтах религиозных общин. В сказаниях об Ольге мимоходом упоминается о ее попытках приобщить к христианству Святослава. Воинственный князь отводил эти настояния вполне деликатно, ссылаясь на настроения дружины. Против крещения же своих вельмож он вроде бы ничего не имел. Лишь в так называемой Иоакимовской летописи, которая была в распоряжении первого русского историка В. И. Татищева (1686—1750), Святослав представлен воинствующим язычником. В этой летописи сама гибель князя оценивается как божья кара за насилия в отношении христиан. Но и там эти репрессии отнесены к периоду пребывания Святослава на Дунае, именно к тому периоду, когда русское войско начали преследовать неудачи.

Отправляясь в Болгарию надолго, если не насовсем, Святослав и не мог рассчитывать лишь на язычников. И Болгария, и Венгрия, и другие подунайские земли были в орбите христианского мира. Другое дело, что во всех этих странах продолжалась борьба разных христианских общин, а многие принявшие христианство князья и вельможи по образу жизни не отличались от язычников.

Из византийских источников следует, что главной причиной поражения Святослава является все-таки развал его тыла. В занятых им подунайских городах то тут, то там возникали конфликты. Естественно, что Константинополь стремился опереться прежде всего на православных христиан в Болгарии, и в этом он преуспел. Святослав обрушил на «изменников» крова-

вые репрессии. Можно уверенно предположить, что казни обрушивались именно на христиан византийского толка. Но и византийцы в занятых городах не отличались большей гуманностью. Они убивали и разоряли и своих единоверцев. И тоже за «измену». А противников религиозной зависимости от Византии было немало и среди болгарских христиан. В ходе борьбы за независимость эти христиане неизбежно искали какую-то альтернативу. Примечательно, что у Святослава, помимо нижнего Подунавья, сторонники находились в Западной Болгарии, где сильнее были стремления к политической и религиозной независимости и где еще несколько десятилетий будет существовать самостоятельное славянское государство, тогда как разоренная Восточная Болгария войдет в состав Византии.

Какие-то разногласия возникли и у самих русов — местных и пришедших со Святославом. Похоже, что отряды Сфенкелла, Свенельда и самого Святослава действовали независимо друг от друга и несогласованно. В итоге Сфенкелл погиб, Свенельд вернулся в Киев «полем», а Святослав погиб от печенежских сабель в днепровских порогах. Стояли ли за разногласиями религиозные или же обычные для той эпохи родоплеменные различия — остается неясным. Как правило же, эти различия переплетались.

Своеобразным продолжением противоречий, обнаружившихся на рубеже 60—70-х годов, явились усобицы преемников Святослава. Перед уходом на Дунай князь распределил земли между сыновьями, чем, кстати, подчеркнул серьезность своих намерений в отношении создания новой империи. Старший, Ярополк, получил Киев, Олегу досталась Древлянская земля и Владимиру Новгород. Летописец, записавший эти сведения, не удержался от иронии в адрес новгородцев и Владимира. Новгородцы пришли просить себе князя, угрожая найти такового где-нибудь в другом месте. Святослава такая угроза не напугала: «А бы пошел кто к вам» (то есть «кто к вам пойдет!»). Действительно, «отприся Ярополк и Олег». Добрыня посоветовал новгородцам просить Владимира. Рожденный от ключницы Ольги — Малуши, Владимир в глазах братьев, да и киевских бояр, не был ровней «законным» сыновьям Святослава. И хотя брат Малуши Добрыня уже тогда был прославлен в сра-

жениях, полоцкая княжна Рогнеда с презрением отвергнет сватовство Владимира: «Не хочу розути робичича, но Ярополка хочу»*.

За усобицами в Русской земле просматривается роковая фигура Свенельда. Когда-то Игорь дал ему две дани: улическую и древлянскую, чем вызвал ропот дружины («дал единову мужу много»). Уличи от поборов ненасытного воеводы ушли к низовьям Днестра, а древляне казнили Игоря за то, что он после Свенельда, по настоянию дружины, тоже собирал здесь дань. Теперь сын Свенельда Лют, видимо, претендуя на эту землю, заехал в древлянские охотничьи угодья, за что был убит Олегом. Ярополк по наущению Свенельда убил брата. Владимир бежал за море, оставив Новгород посадникам Ярополка. Вернулся он с варяжскими наемниками, взял Полоцк, убив княжившего здесь Роговолода, а затем и Киев. Преданный воеводой Блудом, Ярополк был вероломно убит варягами в хоромах Владимира, куда шел на переговоры.

Став единоличным правителем Руси, Владимир проводит реформу, являющуюся еще одной загадкой эпохи. «Постави кумиры на холму вне двора теремного, — сообщает летописец: — Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь». Этим богам приносились жертвы, в том числе, если верить летописи, человеческие («сыны и дъщери»)**. В 983 году в жертву были принесены отец и сын варяги-христиане.

С этих двух варягов-христиан начинается обычно счет русских святых-мучеников. Сама реформа иногда на этом основании рассматривается в плане противоборства язычества и христианства. Но такая трактовка вызывает и затруднения. Дело в том, что собственно славянское язычество человеческих жертвоприношений не знало. Наличие таковых у некоторых групп балтийских славян — свидетельство сложных ассимиляционных процессов. В частности, жители острова Рюген руги (их называли также русы, рутены, руйяны, раны — примерно так же, как и киевских русов)

* Обряд «разувания» в знак покорности будущему супругу, видимо, не был всеобщим. Это примета русов или варяго-русов.

** Это указание летописи специалисты понимают различно: «сыны и дщери» то ли приносятся в жертву, то ли участвуют в обряде. Но смысл осуждения именно в бесчеловечности вводимых обрядов.

изначально славянами не были, а перейдя на славянскую речь, сохраняли многие обычаи, включая обряд погребения (трупоположение вместо типичного для славян трупосожжения). А за различием в обрядах стоит и разное видение потустороннего мира.

Славянское и русское (или варяго-русское) язычество, видимо, отличались и местом в социальной жизни жречества. Из немецких хроник известно, что на острове Рюген жрецы почитались выше королей (князей). Именно жрецы стремились разжигать религиозный фанатизм, навязывать тот или иной тип верований и обрядов. Это и понятно: жрецы тем и жили. У основных групп славян жреческие касты еще не сложились. Препятствовал этому прочный общинный быт, социальный оптимизм еще не разложившейся общины, коллективизм как высший нравственный критерий.

В IX—X веках племена Восточной Европы все более втягиваются в общеевропейский процесс социального расслоения. Но и теперь расслоение идет не столько внутри племен, сколько между племенами и родами или общинами. Разногласия же между ними сталкивают и почитаемых местных богов. Вслед за людьми и боги вступают в борьбу за место в социальной и нравственной иерархии. Различия языческих верований у племен, разнородных по языку и истории, в усложнившейся обстановке перерастают в противоборство.

Следует заметить, что сообщение о пантеоне Владимира вполне достоверно: киевские археологи сравнительно недавно обнаружили каменное основание капища, где эти боги некогда были воздвигнуты. Довольно явственно просматривается и образец: боги балтийских славян. Очевидно, где-то там, на южном берегу Балтики, провел Владимир некоторое время, набирая наемников для похода на Киев. Даже и особо отмеченное летописью чрезвычайное событие — убийство варягов-христиан в 983 году — находит объяснение в ситуации, сложившейся на Балтике. Именно в 983 году произошло грандиозное восстание балтийских славян против немецких феодалов и немецкой феодальной церкви. В ходе восстания уничтожались христианские храмы, изгонялись христиане, а крещеные славяне возвращались в язычество. Но реформа Владимира проводилась раньше этого восстания, и следов

ее антихристианской направленности все-таки не видно. И два варяга были убиты не потому, что они христиане, а потому, что на «отрока» варяга пал жребий, а отец вступился за сына и погиб вместе с ним. Да и позднейшая церковная традиция запомнила лишь двух варягов.

Все это заставляет думать, что реформа предполагала реорганизацию самого язычества с целью придания обрядам более широкого общественно-политического звучания. По мере того как власть отдалялась от общества, и богам предстояло отгородиться непреходимой чертой величия. Усложнение иерархии господства и подчинения на земле побуждало соответственно перестроить и божественную лестницу.

Много неясного в реформе Владимира. Почему именно шесть божеств? Есть ли какой-нибудь смысл в самой численности? Неясно, какой принцип положен при отборе «кандидатов» в пантеон: племенные боги или покровители разных «профессий». В первом случае число «шесть» совпадало бы с количеством племен, входивших в состав Руси этого времени: их перечислил летописец, рассказывая о славянской грамоте (поляне, древляне, северяне, дреговичи, кривичи, полоцкие и словене новгородские). Но в это время, похоже, чисто племенная связь с божествами уже была утрачена, и все они получали и какое-то функциональное значение.

Давно замечено, что языческий пантеон не включал совершенно скандинавских божеств. Одного этого факта было бы достаточно, чтобы отвергнуть так называемую норманскую теорию происхождения Русского государства. Пришедшие с Владимиром варяги, по крайней мере в большинстве, молились не Тору и Одину — главным скандинавским божествам, а Перуну.

Златоусый Перун был возвышен над всеми остальными божествами. Культ его насаждался, по-видимому, в течение всего X века. Именем Перуна и Велеса клялись русские послы при заключении договора с греками в 911 году. Именем Перуна клялись дружинники Игоря, Перун и Велес упомянуты в договоре Святослава 971 года. Из пантеона Велес почему-то исчез, хотя изображение его осталось в торговой части города у впадения в Днепр Почайны. Функции Велеса достаточно определены: он «скотий бог», то есть бог

богатства (от кельтского «скотт», «скутти» — деньги), покровитель торговли и даже поэзии (Боян — «Велесов внук» в «Слове о полку Игореве»). Велес очень популярен был у северных славянских племен, что, может быть, объясняется историей славянского освоения этого края: сюда в IX—X веках устремлялись переселенцы из разных мест, в том числе с южного берега Балтики, а переселения так или иначе переплетались с торговлей.

Отсутствие Велеса в пантеоне может быть связано и с каким-то конфликтом внутри Киева, причем конфликтом устойчивым: ведь и в договоре Игоря это божество не упоминается, хотя затем у Святослава оно вновь появится. Не исключено, что торгово-ремесленный Подол (название прилегающей к Днепру низменной части города) оставался на стороне Ярополка. Противоречия же между «горой», где располагались княжеские постройки, и обычно теснящимся ближе к воде посадом просматриваются по всем древнерусским городам.

Хотя за культом Перуна стояла, по меньшей мере, вековая традиция, навязывать его все-таки приходилось силой. Он остается божеством «горы», божеством социальной верхушки, в которой заметно влияние пришлых варягов. Облик Перуна, воспроизведенный в пантеоне, довольно ясно указывает и на источник: именно так выглядели некоторые боги балтийских славян. Здесь, на Эльбе, еще и в XVIII веке четверг назывался «днем Перуна» — «Перундан», подобно тому, как у германцев этот день посвящался аналогичному богу Доннеру («Доннерстаг»), а у французов — Юпитеру («жёди»). В форме Перкунаса это божество известно у ряда восточнобалтийских племен, живших по морскому побережью, где, кстати, источникам XI—XIII веков также известна «Русь» или «Рутения». Долго и прочно культ этот держался в Новгороде. Отражение его достигает Чехии и Хорватии. И все-таки общеславянским, да и вообще славянским, он, видимо, не был. Он стал таковым в процессе ассимиляции русов со славянами. Однако в собственно славянском пантеоне у него были сильные соперники. Вряд ли случайно, что бессмертное «Слово о полку Игореве» его даже не упоминает, тогда как Дажьбог занимает самое почетное место. Именно его потомками считаются в поэме сами русичи. Вряд ли такое от-

ношение к Перуну можно понимать как уступку христианской церкви, видевшей главного конкурента именно в Перуне. В поэме вообще нет ни робости перед церковью, ни стремления найти с ней взаимопонимание. А потому приходится думать, что культ Перуна на Руси не имел того общего значения, которое признается за Даждьбогом и некоторыми другими божествами. На Перуна опиралась дружина. Основная же масса населения смотрела на него как на грозного, но все-таки не слишком симпатичного бога. Его боялись и именно потому тяготились им. По крайней мере, таким могло быть отношение к нему там, где его навязывали силой.

В пантеон не попало одно из древних индоевропейских божеств, особо чтимое славянами, — Сварог. Правда, сыном его почитался Даждьбог (он же Сварожич), и, следовательно, в пантеоне он косвенно присутствовал. Но Сварог — это высшее небесное божество, функции которого все-таки в значительной степени взял на себя Перун. А это не могло не вызывать противодействия у язычников, поклонявшихся сыну Сварога. Примечательно, что и у лютичей — одного из славянских балтийских племен — почитался более других Сварожич, называемый здесь также Радегастом. В условиях военной демократии это божество приобрело примерно те же функции, которые на Руси присваивали Перуну. Следует отсюда и то, что Перун почитался не всеми балтийскими славянами, а только некоторыми из них (в первую очередь, по-видимому, варянами-варнами, соседствовавшими с Данией и Франкской империей).

Таким образом, реформу Владимира следует понимать как попытку преодоления кризиса самого язычества, кризиса, вызванного обострением противоречий и межплеменных, и социальных. Но, как это часто бывает, попытка волевого преодоления объективных противоречий лишь усугубляет их. В летописи сохранилось глухое указание на конфликт, возникший у князя с наемниками-варягами, в результате которого часть их ушла в Византию. Владимир вынужден был искать компенсации этой потери прежде всего среди самих киевлян. А поиск новых союзников или иной социальной опоры предполагает неизбежные уступки в их пользу. Божественный трон Перуна закачался, и чем более златоусый и среброглавый громовержец

стремился удержаться силой и насилием, тем более он терял приверженцев. И Владимир, и Добрыня это отлично видели, а потому покинули корабль, едва в нем образовалась течь.

Древнейшие авторы, жившие во времена Ярослава Мудрого (ум. 1054), — Иларион и Иаков-мних (то есть монах) — сообщают о крещении Владимира коротко, отмечая лишь самый этот факт. В «Повести временных лет» этому событию посвящено обширное повествование. В нем, однако, не просматривается ни логика, ни последовательность событий. Она буквально соткана из противоречий, и когда в конце повести летописец довольно резко оспаривает инакомыслящих, становится ясно, что уже у ближайших поколений за наследие Владимира шла борьба. Летописец настаивал на том, что Владимир крестился в городе Корсуне (греческий Херсонес) в Крыму, и спорил с теми, кто «не сведуще право, глаголють, яко крестилъся есть в Киеве; инии же реша: в Василеве; друзии же инако скажють».

Что стояло за этими спорами о месте крещения? Почему рассказ о крещении в летописи растянут на три года — 986—988-й, а сами даты в источниках называются разные? Какие иные версии летописец не пожелал даже раскрыть, как бы отвергая их с порога? Почему Владимир знакомится с христианством вроде бы лишь в изложении заезжих послов и философов, тогда как в самом Киеве имеются христианские общины и с азами новой веры здесь вполне можно было познакомиться? Почему летопись и древние авторы ничего не сообщают о форме организации христианской церкви при Владимире? И, наконец, почему, условно говоря, религия «национальная» так легко оттесняется наднациональной, каковой в идеале является христианство?

Некоторые общие ответы достаточно очевидны. Так, язычество «национальной» религией никогда не было. Оно оставалось более или менее однотипным, пока речь шла о взаимоотношениях человека и природы, а принцип социального равенства, характерный для общинного строя, не пробуждал даже и соперничества между племенными божествами. Но положение резко изменилось, как только язычеству пришлось перестраиваться вслед за ускорявшимся социальным расслоением. В многоэтничной стране, каковой была Русь,

противоречия осложнялись различием языков и социальных укладов. Процесс формирования народности на основе расплывавшихся под давлением центробежных стремлений племен был неизбежно болезненным и противоречивым. Традиции вступали в конфликт с новшествами — положительными и отрицательными. А традиции древности всегда имели религиозную окраску.

В древних обществах вообще практически сливались особенности хозяйствования, быта, культуры и религии. А потому и понять их можно лишь в комплексе. Это означает, что первостепенное внимание должно быть уделено именно этническим отношениям. Как правило, этносы древности и сохранялись до тех пор, пока их цементировала религия. Но и вливаясь в новую общность, распавшийся этнос приносил что-то свое, более или менее значительное, часто пробивающееся сквозь века через народность вплоть до наших времен. Сейчас с выходом двух книг о язычестве славян и руси Б. А. Рыбакова читатели и специалисты получили огромный обобщенный материал. Пересказывать его нет смысла. Надо лишь подчеркнуть, что речь идет не о сумме однопорядковых явлений, а о конгломерате противоборствующих традиций и тенденций, и противоборство их тем острее, чем ближе затрагиваются собственно социальные проблемы.

Нельзя выявить и понять особенности, не рассмотрев явление на широком фоне всех родственных или сходных явлений, не установив всех его связей, не выявив истоков. Это и непреложное методологическое правило, и простейшее требование, доступное здравому смыслу. Связи же и истоки могут быть весьма далекими и не всегда непосредственными. Поэтому необходимы далекие на первый взгляд экскурсы в историю, в богословские споры, в этническую психологию.

Спор о том, как и где крестили киевлян — в Днепре или Почайне, не имеет, да и никогда не имел какого-либо значения. Неважно и то, где крестился Владимир. Многократно важнее понять, почему уже в XI веке об этом спорили, шла ли речь только о местных корыстных интересах, или затрагивались серьезные идеологические вопросы. А для этого придется выйти далеко за пределы непосредственных источников. Как человека нельзя понять, не установив всех его общественных связей, так и источник мало что

скажет, если его не удастся представить в качестве отражения и проявления определенной исторической реальности.

Очевидно, для ответа на многочисленные «почему» необходимо мобилизовать весь доступный материал. И пойти целесообразно традиционным путем: посмотреть, что сделано предшественниками, какие вопросы вызвали наибольшие разногласия, чем эти разногласия вызваны и каким путем их можно преодолеть. При этом приходится с сожалением констатировать, что монографических исследований по истории распространения христианства на Руси, по существу, нет. Лишь в самых общих чертах говорилось об особенностях древнерусского христианства. А это, конечно, и есть кардинальный вопрос. Ведь надо понять, как именно христианство было усвоено народом, в какой мере оно повлияло на его мировоззрение и психологию, что оно само усвоило из предшествующих верований, что стремилось преодолеть. Лишь ответив на эти вопросы, можно осмыслить и остальные многочисленные проблемы и противоречия.



И Факты, гипотезы, проблемы

Известно, что знания об обществе всегда отстают от естественнонаучных. Это потому, что жизненная правда далеко не всем и не во всем выгодна, ее под тем или иным предлогом не принимают, а то и прямо встают на пути познания. К тому же в общественной жизни более цепко держатся разного рода предрассудки и иллюзии, а человеку свойственно преувеличивать ценность и объем собственных знаний. По общему правилу, чем значительнее явление, чем шире круг людей, чьи интересы затрагиваются, тем труднее проникновение в суть дела.

История христианства и, в частности, крещение Руси — темы неизменно актуальные. Разные церкви претендуют на участие в событиях тысячелетней давности, стремясь таким путем упрочить и нынешнее положение. Смена верований в крупнейшем государстве средневековья, естественно, привлекает внимание и светских историков, поскольку религия в древних обществах неразрывно связана с культурой и необходима тончайшая операция, дабы с предрассудками не

выбросить на свалку многовековой культурно-социальный и хозяйственный опыт. А последнее, к сожалению, случается не так уж редко.

Русская православная церковь издавна считает себя наследницей византийского православия. Но также издавна ее трактовку оспаривают папская курия и униаты. В сентябре 1969 года на окраине Рима открыли построенный на средства Ватикана Софийский собор — уменьшенную копию собора в Киеве. Инсценировка символизировала главную идею униатов: Киевская церковь изначально подчинялась Риму. Политическое значение акции подчеркивалось присутствием папы Павла VI, а направленность определялась фигурой руководителя торжеств, «кардинала», бывшего униатского митрополита и сотрудника гестапо Иосифа Слипого.

Нынешний глава Ватикана Иоанн-Павел II пользуется более серьезным и тонким оружием, оказавшимся в его распоряжении: он первый славянин на троне вечного города. В 1980 году славянские просветители IX века Кирилл и Мефодий были признаны «сопокровителями Европы». В энциклике (послании) «Апостолы славян» (2 июня 1985 г.) по случаю тысячелетия кончины Мефодия (885) подробно рассказывается о сотрудничестве славянских учителей с папским двором и перекидывается мостик к обстоятельствам крещения Руси.

Папа умолчал о том, за что при жизни Мефодия травило и преследовало немецкое духовенство, за что в славянских землях подвергали гонениям их последователей. Но он уловил важность именно деятельности братьев, которая и тогда и позднее служила идеям славянского единства. В конце концов римская церковь причислила Мефодия к лику святых. Только для этого понадобилось целых пять столетий (1380 год). А еще через шесть столетий братьев признали и «сопокровителями». Известная практика: присваивать наследие тех, кого при жизни и даже века спустя почитали первейшими врагами. Узел завязан искусно: откуда бы ни шло христианство на Русь — проявляется организующее, цивилизующее, объединяющее участие Рима. Взаимотяготение славян существует истаро, а реализовать его в прошлом, и — что важнее — в настоящем может только Рим.

Большой простор для произвольных построений и

спекуляций открывается потому, что ни в Риме, ни в Константинополе акт крещения Руси при Владимире не был отмечен. Путано и противоречиво, как было сказано, рассказывают об этом событии и русские источники. В истории часто бывает так, что о событиях, вроде бы всем известных, в действительности мы знаем очень мало. Это происходит потому, что для потомков они значат больше, чем для современников, или же потомки их иначе воспринимают. Подправляя сведения о деяниях прошлого, они подтягивают их под собственные представления и желания. Борьба за наследство редко обходится без искажения истины, даже если искажение и не осознается.

Расхождения между специалистами возникают как из-за разного понимания источников, так и вследствие неодинакового осмысления исторических процессов. Разумеется, сказывается и эрудиция. Но сама по себе, так сказать, автоматически она к верным выводам не поведет. Разобраться в противоречиях, отделить существенное от несущественного можно лишь с помощью истинной методологии, которой также можно овладеть лишь вместе с изучаемым материалом. Принципиальное значение при этом имеет исходная точка поиска: идти ли от источника, или же от проблемы. Можно заметить, что при том и другом подходе выводы получаются совершенно разными. И дело в том, что, следуя за источником, легко как бы стать на его точку зрения и просмотреть действительно важное. Постановка же проблемы обязывает шире смотреть на сам источник, учитывать условия его происхождения, полнее использовать уже открытые законы развития общества.

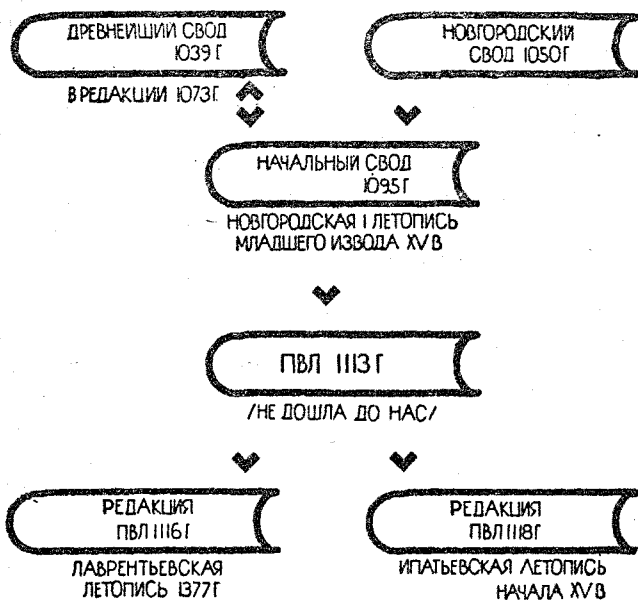
Оба подхода рельефно проявились при оценке «Повести временных лет» (ПВЛ) — главного источника по теме крещения Руси. До сих пор в учебных пособиях и популярной литературе история летописания обычно сводится к изложению схемы А. А. Шахматова (1864—1920). Еще в прошлом столетии было прочно установлено, что летописи, включая «Повесть временных лет» (иначе называемая Начальной летописью), — это своды, сборники разнородного и разновременного материала, составленные, как правило, более или менее длительное время спустя после описываемых событий. Шахматов попытался в единой схеме представить все этапы летописной работы. Он привлек боль-

пое число летописных списков и, сравнивая их, искал узлы и обрывы. Такой путь давал определенные результаты, пока речь шла о сводах XV—XVI веков, сохранившихся в ряде списков. Но раннее летописание таких бесспорных граней не содержит. О времени работы летописцев или авторов включенных в летопись сказаний и повестей приходится судить по их содержанию, языку, стилю. Выстраивая свою схему, Шахматов слишком упростил побудительные мотивы летописцев. Так, создание «Древнейшего свода» он датировал 1039 годом на том основании, что в это время на Русь приехал первый грек-митрополит и по случаю создания митрополии был составлен свод. Затем несколько десятилетий летописания в Киеве не было. И лишь в 1073 году игумен Печерского монастыря Никон взялся за продолжение, отредактировав предшествующий текст. Последующее летописание ведется практически только в Печерском монастыре. В 1095 году здесь был составлен так называемый «Начальный свод»*, а в 1113 году написана собственно «Повесть временных лет». В отношении авторства этой летописи Шахматов колебался между Нестором и Сильвестром. В конечном счете он пришел к выводу, что Несторова летопись не дошла до нас, а имеем мы редакцию 1116 года Сильвестра и редакцию 1118 года какого-то печерского летописца*.

Схема явно упрощенная. Шахматов не учитывал

* По мнению Шахматова, этот свод нашел отражение в так называемом младшем изводе Новгородской Первой летописи. Новгородская Первая летопись известна в двух редакциях: старшая — это Синодальный список XIII—XIV веков, младшая — ряд списков XV века. По мнению Шахматова, в XV веке в начальной части летописи «Повесть временных лет» была заменена более ранним Начальным сводом. Однако совпадения с текстом летописей, содержащих «Повесть временных лет», продолжают не до 1095-го, а до 1115 года. В Новгородской Первой летописи нет ряда сюжетов, содержащихся в «Повести временных лет». Особенно существенно, что в ней нет большинства начальных статей, в частности, извлечения из какого-то «Сказания о славянской грамоте». На этом основании начальные статьи связывают с творчеством составителя «Повести временных лет» начала XII века. Между тем они явно составлены намного раньше, по большей части во времена Владимира. В них заметна связь с моравской письменной традицией, а племя поляне-русь выводится с Дуная (из Норика). Новгородский летописец не мог принять такой версии, потому что считал русь варяжским племенем, а новгородцев выводил «от рода варяжска».

СХЕМА ЛЕТОПИСАНИЯ А.А.ШАХМАТОВА



закономерностей функционирования общественной мысли, одной из форм проявления которой являлось летописание. Он, по существу, не учитывал борьбы идей, которая обычно и заставляла братья за перо. Показательно, что многочисленные повести и сказания, сохранившиеся в сборниках и сходные с аналогичными текстами летописей, он считал извлечениями из той или иной летописи, а не источниками их. Даже «Слово о законе и благодати» Илариона он поставил в зависимость от уникального «Древнейшего свода», хотя познания одного из первых русских писателей могли восходить к различным — письменным и устным — источникам, а время Владимира он и сам мог помнить.

Критиковали Шахматова с противоположных сторон. Обычно при углубленном изучении какого-нибудь конкретного вопроса выяснялось, что схема не срабатывает и требуется иное объяснение. Но такого рода критика шла все-таки по частностям, а потому не зачеркивала схемы в целом. Лишь Н. К. Никольский (1863—1935) поставил вопрос о принципиальной необоснованности схемы. Он указал на то, что нарисованная лестница сводов была умозрительной, оторванной от жизни. «XI век, — пояснял Никольский, — ...историки литературы совершенно напрасно называют безыдейным». А ведь безыдейных столетий вообще не бывает. Условия социальной жизни рожают идеи, которые и воплощаются в текстах.

В советской литературе более всего сомнений высказано по поводу предполагаемого «Древнейшего свода», датированного Шахматовым 1039 годом. При этом одна часть специалистов начало летописания отнесла к более позднему времени (именно к 70-м годам XI столетия), другая — к более раннему. Временем Владимира датировали раннее летописание академики М. Н. Тихомиров, Б. А. Рыбаков, Л. В. Черепнин и некоторые другие авторы. В пользу такой датировки говорят многие факты. Скажем, летописец в рассказе

* Редакцией 1116 года считается текст, содержащийся в Лаврентьевской летописи 1377 года, а также сходной с ней Радзивиловской и некоторых других летописей. Редакцию 1118 года усматривают в Ипатьевской летописи (старший список первая четверть XV века). Дата 1116 указана самим автором — Сильвестром. Дата 1118 выводится по косвенным данным. В самой Ипатьевской летописи под этим годом рубеж не просматривается.

о гибели Игоря заметил, что Свенельд — это отец Мистиши. Теперь мы о Мистише ничего не знаем, а Свенельд на страницах летописи мелькает неоднократно. Но летописец обращался к современникам, которые хорошо знали Мистишу и могли забыть его отца. Упомянут Свенельд в последний раз около 977 года. Мистиша, очевидно, был современником Владимира.



Выделение этапов составления летописей важно не само по себе, а в связи с возможным для данной эпохи кругом идей и политических взаимоотношений. Но к какому именно этапу можно отнести тот или иной конкретный текст — это всегда проблема. Ведь позднейшие летописцы и редакторы древние тексты могли основательно переделать. Особенно трудно датировать летописные статьи, не имеющие «параллельных» текстов, то есть текстов, рассказывающих о том же независимо от летописи. В таких случаях точность датировки зависит от глубины проникновения в эпоху, от возможности уловить что-то характерное именно для данного времени.



Хотя начало летописания относится ко времени Владимира, причем к первой половине его княжения (до 996 года), повествование о крещении составлено явно позднее из разных источников. При этом неясно, сохранилось ли что-либо из древнейшей летописи в составе известной нам ныне редакции. Так, Н. К. Никольский полагал, что первоначальный текст был устранен позднейшими провизантийски настроенными летописцами и в летописи уцелели только тексты «нейтральные» по отношению к византийской версии происхождения русского христианства, вроде упомянутого выше «Сказания о славянской грамоте». Разумеется, восстановить утраченные тексты невозможно. Но по сохранившимся обрывам, недомолвкам, редакторским небрежностям часто можно представить, какие идеи старались затушевать или уничтожить.

Многословное летописное повествование, непосредственно излагающее обстоятельства крещения, рассредоточено между 986—988 годами (в летописи обозначены 6494—6496 годы по константинопольскому счислению от «сотворения мира»). Само наличие дат говорит о сравнительно позднем сложении всего сказания. Язычество абсолютной хронологии не знало, понятие о времени в язычестве отличалось от христианского. Счет лет обычно велся либо от основания города (как в Риме), либо по годам княжения. Давно замечено, что в летописи первоначально было именно такое счисление. Переход к христианству, естественно, не мог вытеснить сразу старое представление о цикличности времени. К тому же в самом христианском мире существовало большое количество разных способов его счисления (от «сотворения мира» или от «рождества Христова»). Известно до 200 разных космических эр (то есть датировок «сотворения мира»), различно определялось также начало года. Скажем, византийское сентябрьское начало у нас утвердилось лишь в XV веке, а до тех пор преобладало мартовское.

В «Повести временных лет» нашли отражение разные способы счисления. Позднейшие летописцы этого не понимали и потому часто дублировали одни и те же известия, записанные по разным счислениям. Между тем в самих этих различиях заложена большая информация. Применение той или иной космической эры указывает направление культурных связей, а поскольку речь идет прежде всего о христианской литературе, то и о степени влияния разных христианских общин.

Даты летописи, относящиеся к X веку, мы обычно переводим по византийскому счислению условно. На самом деле едва ли не каждая датировка нуждается в специальном обосновании. Как правило, византийский счет привносился позднейшими летописцами, редактировавшими летопись во второй половине XI века или даже еще позднее. Сам византийский, точнее константинопольский счет воспринимался на Руси неодинаково, поскольку не совпадало начало года. Отсюда в летописях часто расхождение в датах на один год, хотя излагается один и тот же текст.

Таким образом, рассредоточение рассказа о крещении между 986—988 годами может быть связано с использованием источников, содержавших разную датировку одних и тех же событий. А такая возможность предполагает наличие общин с разной культурной ориентацией.

986 (6494) год без введений и предисловий открывается в летописи сообщением о посольствах к Владимиру мусульман из Волжской Болгарии, иудеев из Хазарии и христиан из Рима и Византии с предложением переменить веру.

Летописец фривольно, без тени благочестия и с некоторой иронией рассказывает о колебаниях Владимира. Так, князю «сладко» было слушать мусульман, «бе бо сам любя жены и блуженье многое». О блудной жизни Владимира несколько ранее, под 980 годом, специально говорила та же летопись. И там наблюдалось уже одно противоречие: сначала Владимира явно осуждали за это, представляя насильником, а затем вина вроде бы возлагалась на пострадавших: соблазняли князя своими прелестями, как и библейского Соломона. Очевидно, разные летописцы различно толковали одни и те же факты.

Соблазны мусульман Владимир якобы отверг лишь потому, что «ему бе нелюбо обрезанье удов и о неяденьи мяс свиных, а о питьи отнудь рька: «Руси есть веселие питье, не можем бес того быти».

«Немци» от «папежа» (то есть папы римского), казалось бы, предусмотрели наклонности князя. На вопрос «како заповедь ваша?» они развеяли все сомнения: «пощение по силе, аще кто пьет или ясть, то все во славу божью, рече учитель нашъ Павел». К ссылке на апостола Павла мы еще вернемся (для Рима неизмеримо выше стоял Петр). Пока же последует за летописью: Владимир отослал назад «немцев», поскольку ранее «отци наши сего не прияли суть». Исследователи довольно единодушно полагают, что князь намекал на изгнание немецких миссионеров за четверть века до этого, в 961—962 годах.

Хазарские иудеи прибыли, прослышав о неудаче мусульман и немцев. Но соблазнять Владимира им и вовсе было нечем, а весь «закон» сводился к запретам: «обрезаться, свинины не ясти, ни заячины, суботу хранить». Владимир вынудил иудеев на признание, что бог разгневался на их предков и расточил за грехи по разным странам, а затем прочел незадачливым послам мораль: «како вы инех учите, а сами отвержени от бога и расточены? Аще бы бог любил вас и закон вашъ, то не бысте расточены по чужим землям; еда нам то же мыслите прияти?».

Далее в летописи сообщается о прибытии греческого философа, который как бы заново осудил все те верования, которые и так уже отверг Владимир. Так называемая «Речь философа» явно принадлежит иному летописцу. Она написана иным языком, из нее исчезает иронический настрой неизвестного прагматика X—XI веков. Мусульманство в этом тексте лишается и тех немногих реальных черт, которые просматривались в беседе князя с болгарскими послами. Поклонникам «Бохмита» (Магомета) приписываются такие бытовые пороки, которые должны вызвать простое чувство презрительности.

К римской церкви в «Речи философа» тоже иная и единственная претензия: «служать бо опресноки, рекше оплатки, их же бог не преда, но повеле хлебом служити, и преда апостоломъ приим хлеб, рек: се есть тело мое, ломимое за вы; такоже и чашю прием рече: се есть кровь моя новаго завета; си же того не творять, суть не исправили веры». Иными словами, различие между восточной и западной церковью сводится к обряду причастия.

По летописи получается, что Владимир с большим вниманием и заинтересованностью слушал философа. Между тем, похоже, и летописец мало понимал, что стояло за отмеченными различиями. В полемике, предшествующей разрыву церковей в 1054 году, «опресноки» (латинское «облатки», откуда польское «оплатки») занимали видное место потому, что в них усматривалось «жидовство»: пресный хлеб готовился к иудейской пасхе. В восточной церкви употреблялся хлеб, испеченный «на квасу», заквашенный, на Западе традиционно использовали пресный хлеб. Несущественному этому различию принципиальный характер придали лишь в связи с общим обострением отноше-

ний между Римом и Константинополем. Но летописец и его «Философ» этой остроты как будто не ощущали.

Более значимо различие в причащении вином на Западе и на Востоке (об этом будет сказано ниже), поскольку за этим стоит отношение к духовенству и церковной организации. Но философ эти различия никак не обозначил, видимо, не считая их существенными.

Между тем еще в середине IX столетия константинопольский патриарх Фотий предъявил Риму длинный перечень гораздо более серьезных претензий, в рамках которых чисто обрядовая сторона не имела большого значения. Фотий, в частности, осуждал те самые послабления с постами, которыми мнимые римские послы прельщали Владимира. Резко осуждал Фотий прибавку к принятому еще в IV веке никео-цареградскому символу веры «филиокве» (исхождение «святого духа» не только от бога-отца, но «и от сына»), все более распространявшуюся в западном мире, осуждал брадобритие и так называемый целибат — запрещение браков церковнослужителей, пока еще существовавшее на Западе как тенденция. Большинство этих претензий к Риму будет неоднократно повторяться в Константинополе. Философ же о них вроде бы и не знает.

С точки зрения конструкции летописного рассказа примечательно и то, что ниже под 988 годом «латинянам» предъявляется совсем иной перечень претензий. Католиков там упрекают в непочитании икон и неуважении к символу креста. Летописец упрекает латинян в том, что крест они рисуют на земле, целуют его, а затем, становясь на ноги, попирают. Положено же целовать лишь «крест поставлен». Латинян обвиняют и в том, будто они «землю глаголють материю». В действительности ничего подобного в ортодоксальном «латинстве» нет. Такое представление характеризует языческие поверья (вроде былинного «мать — сыра земля»). Пережиточно они могли сохраняться и на Востоке, и на Западе, а потому могла разумеется какая-то конкретная ситуация, то есть летописец имел в виду конкретную общину на Западе, неправоммерно отождествив ее вообще с латинской церковью.

То же противоречие наблюдается и в замечании о неупорядоченности семейного положения священников: «ови бо попове одиною женою оженивъся служить, а друзии до 7-ми жен поймающе служить».

За этими различиями также стоят разные общины, между которыми шла ожесточенная борьба, особенно обострившаяся как раз в XI веке. По существу, здесь летописец отвергает все течения, распространенные на Западе. Но он помогает понять, насколько не был един в его время сам Запад.

«Злее всего», по летописи, поистине неприличная практика римской церкви: «пращают же грехи на дару» — циничное выколачивание средств из паствы, возможное, однако, с точки зрения принятого Римом вероучения. Только и в этом отношении единообразия на Западе не было. И опять-таки представляется возможность искать конкретного оппонента, предполагаемого летописцем*.

Основное содержание «Речи философа» — краткое изложение Ветхого завета, рождения и распятия Христа. Шахматов поначалу считал «Речь» произведением болгарского автора, включенным в «Древнейший свод», а затем приписывал какому-то русскому летописцу. По мнению ученого, именно речь греческого философа убедила Владимира принять христианство по византийскому обряду, что и случилось в Киеве в том же 986 году. Все позднейшее представлялось ему легендарным наслоением. Между тем ни русским, ни византийским сочинением «Речь» все-таки считать нельзя.

Как уже было сказано, Шахматов обычно повести и сказания, встречающиеся вне летописей, считал лишь извлечениями из той или иной летописной редакции. «Речь» встречается вне «Повести временных лет». Но и без того ясно, что в летописную ткань она вмонтирована. Внутри ее помещена дата рождения Христа — 5500 год. В Константинополе, как было сказано, от «сотворения мира» до рождества Христова насчитывали 5508 лет. Следует же отсюда, что философ-грек не был приверженцем собственно византийской христианской традиции. Ниже будет специальный разговор о том, что «греками» в средние века называли не только византийцев. «Речь» специально

* В летописи «развращение» римской церкви связывается с именем папы Петра Гугнивого, якобы пришедшего в Рим после седьмого собора 787 года. Предание зародилось где-то в славянских областях независимо от Константинополя и является отзвуком борьбы каких-то общин против наступления римской церкви.

исследовал советский лингвист А. С. Львов. Он показал, что восходит она к каким-то греческим, вернее — грекоязычным источникам (греческим языком пользовались в разных странах Востока, а также в ряде европейских районов). На славянском же языке это сочинение сначала бытовало в Моравии и Чехии, затем прошло редакцию в Восточной Болгарии, после чего попало на Русь.

Таким образом, область бытования «Речи» совпадает с территорией, которую Святослав мыслил в своей воображаемой Империи. А потому путей, какими она могла прийти на Русь даже и до крещения Владимира, достаточно много. По своему содержанию «Речь» также выходит за рамки византийской ортодоксии. Во-первых, внимание в ней сосредоточено на ветхозаветной тематике, что для православия не характерно, во-вторых, библейские сюжеты даны в ней с апокрифическими чертами*. Космическая эра, по которой рождение Христа относилось к 5500 году, применялась в одном из восточных патриаршеств — Антиохии (северная Сирия). Город этот явился одним из главных центров раннего христианства, а потому пользовался влиянием и в средние века, хотя в политическом отношении он чаще всего находился в зависимости то от Византии, то от арабов (VII—IX вв.), то от крестоносцев. Влияние антиохийской «школы» в христианстве было особенно заметным как раз на Балканах и в Подунавье.

Шахматов вполне логично заключал, что «Речь философа», дополненная демонстрацией «запоны» — картины Страшного суда, — должна была убедить князя в необходимости немедленного крещения. Иначе зачем было на многих страницах рассказывать о «бытии мира»? Очевидно, именно так выглядел один из вариантов крещения Владимира, с которыми спорил позднейший летописец. Поправка к схеме в этой связи нужна лишь одна, но существенная: философ-грек проповедовал не византийское православие. В летописи вместо ожидаемого решения князя следует неожиданное: «пожду и еще мало». Очевидно, кого-то такая версия не устраивала, и он решил предложить читателю очередную серию прямо-таки детективной истории.

* Апокриф — сочинение на библейскую тему, отвергаемое церковью.

В летописное повествование вводится очередной, 987 год.

Владимир созывает бояр и старцев градских (как будто они до сих пор ничего и не ведали о представительных посольствах) и сообщает о предложениях болгар, немцев, иудеев и греков, причем на сей раз «греки» названы во множественном числе. Князь делится с боярами впечатлением, произведенным на него речью философа-грека, но содержание его комментария не совпадает с воспроизведенным в летописи же текстом. Владимир поражен рассуждением о «другом свете», которого как раз и не было в «Речи философа». Да и не мог язычник поражаться наличию «другого света», поскольку таковой был и в язычестве. Он лишь занимал в язычестве иное место, поскольку в потустороннем мире не предусматривалось воздаяние (загробная жизнь в язычестве была простым продолжением земной, почему так тщательно и собирали умершего, снабжая всем необходимым в ином мире).

Совет бояр и посольство из 10 человек, направленное в Волжскую Болгарию, в «Немци», а затем в Царьград, тоже описаны схематично. У болгар послы увидели лишь «скверные дела и кланянье в ропати», у немцев просто посмотрели церковную службу, а в Царьграде их с честью приняли сами царь и патриарх. Именно царь повелел патриарху устроить торжественную праздничную службу в честь желанных послов. Пока все шло безмянно. И вдруг после службы послов принимают два царя — Василий и Константин. Цари одаривают послов и с честью отпускают в свою землю*.

Снова князь созывает совет бояр и старцев. Послы пересказывают впечатления от пребывания в разных землях, но опять-таки иначе, чем только что было описано. Ничего о «скверных делах» у болгар здесь не говорится. Сказано лишь, что «в храме, рекше в ропати, стояще бес пояса; ноклонився сядеть, и гля-

* Около этого времени в Константинополе действительно было два императора, а патриарший стол пустовал. Но эти «два царя» попали сюда, очевидно, из последующего текста Корсунского сказания. В первоначальном рассказе же картина представлена исходя из общих соображений.

доть семо и онамо, яко бешен, и несть веселья в них, но печаль и смрад велик». Именно этим и «несть добр закон их». «В Немцах» послы не усмотрели «красоты» в храмах. Таковую обнаружили только у греков. Но ни о царях, ни о патриархе на сей раз ничего не сказано.

Ездили ли послы куда-то в «Немци», или все это сочинял прогреческий автор, установить невозможно. Только описание в летописи скучной службы «немцев» действительности не соответствует: служба католическая как раз превосходит по пышности греческую, а пение в церкви сближает русскую церковь не с византийской, а именно с западной. На Западе же музыкальному сопровождению особенно уделяли внимание ирландцы, о которых ниже будет особый разговор. Не исключено, однако, что где-то и на Западе в богослужении избегали великолепия. Скажем, храмы Моравии более скромны, нежели южногерманские или итальянские культовые сооружения. Связано это может быть с сохранением традиций раннего христианства, избегавшего пышности.

Рассказ о посольствах должен был подчеркнуть преимущество византийского богослужения и соответственно определить выбор. Бояре напоминают князю, что именно греческий закон предпочла мудрейшая Ольга. Снова вопрос решен. Осталась формальность. «Где крещение примем?» — вопрошает Владимир бояр. «Где ти любо», — отвечают бояре.



Ожидаемого завершения, однако, нет и на сей раз. Проходит еще целый год — наступает 988 год. В ткань текста вводится очередная дата: «И минувшую лету, в лето 6496, иде Володимер с вои на Корсунь, град греческий».

Зачем пошел туда Владимир — летопись не объясняет. К задачам выбора места крещения поход отношения и не мог иметь. И в рассказе о походе постоянно пересекаются два сюжета: осада и взятие города и «переговоры» с новым богом. Сначала Владимир обещает креститься, если бог поможет взять город (почему-то язычник за помощью обращается к христианскому богу). Затем, забыв об обещании, он требует

у императоров в жены их сестру Анну, соглашаясь при этом условии вернуть город. Базилевсы настаивают на крещении, и князь снова обещает. Наконец, как и положено в житиях, у него разболелись глаза, и Анна убедила его креститься. Корсунский епископ и «попы царицыны» крестили Владимира и многих из его дружины.

В летописях, в целом одинаково передающих текст корсунского сказания, выявляется странный вроде бы разноречивый. Местом крещения названы церкви Василия, Богородицы, Софийская, Василиска, Иакова. Пять разных вариантов. Высказано логичное предположение, что в оригинале вообще не было названия, а указывалась просто «базилика», то есть церковь. Но как объяснить столь разноречивый выбор, сделанный летописцами? Очевидно, и за этим стоит соперничество разных традиций, о которых глухо упомянул летописец, введший корсунское сказание.

Прояснению существа разногласий способствуют внелетописные сочинения, касающиеся данной темы. Если в схеме Шахматова большой цены они не имели, поскольку рассматривались как извлечения из летописи, то Никольский уделил им первостепенное внимание как источникам летописных сказаний. Им были обнаружены «параллели» и летописной «Речи философа» (так называемое «Слово о бытии всего мира»), и корсунского сказания. Это — «Слово о том, како крестится Владимир, возмзя Корсунь». Именно этим текстом более всего и доказывал ученый вторичность летописи по сравнению с внелетописным сказанием.

Уже в относительно недавнее время вышла книга Н. Н. Ильина, в которой рассмотрено соотношение летописной статьи 1015 года, посвященной мученической смерти сыновей Владимира Бориса и Глеба, и особого «Сказания о Борисе и Глебе», составленного около 1072 года, по всей вероятности, Иаковом-мнимом. Легко проследить, как в летописи чересполосно соединены фразы из «Слова» и этого «Сказания», а соединявший фразы из обоих сочинений летописец проявил себя лишь комментариями, впрочем, достаточно содержательными.

Летописная повесть, следовательно, составлена из ряда самостоятельных произведений, которые и необходимо привлечь для решения спорных вопросов. Важнейшие из них выше были названы: это «Слово Ила-

риона», «Память и похвала Владимиру» Иакова-мниха и «Слово» о крещении Владимира в Корсуне.

О сочинении Илариона выше было сказано. Крещение Владимира Иларион рассматривал как чисто внутреннее дело, как инициативу Владимира, свободную от чьего-либо внешнего давления, и даже как своего рода естественный шаг от славной Руси языческой к еще более славной христианской. Самостоятельность Руси, независимость ее в вопросах веры и церковной организации — лейтмотив сочинения Илариона.

«Память» Иакова-мниха не так цельна, как «Слово Илариона». Видимо, в дошедших текстах как бы соединены две разновременные ее редакции. Иаков лично Владимира не знал, но слышал о нем «от многих». Вероятно, именно этот Иаков упоминается в «Повести временных лет» — в рассказе о кончине печерского игумена Феодосия (1074 г.). Умирая, Феодосий рекомендовал на свое место Иакова. Но монахи не приняли кандидата, мотивируя тем, что он не был постриженником Печерского монастыря, а пришел «с Лытеца», то есть из монастыря, существовавшего на реке Альте близ Переяславля Русского. Выбор Феодосия может объясняться именно тем, что Иаков был достаточно известен своими сочинениями. Очевидно, к этому времени был он не молодым. Во всяком случае, дата его рождения отстояла недалеко от 1015 года, когда скончался князь и были убиты его сыновья Борис и Глеб. Естественным, что он имел возможность беседовать с людьми, знавшими князя и помнившими время крещения.

Помимо устных свидетельств, Иаков располагал и какими-то, к сожалению, не названными им письменными, летописными сочинениями. И в этой связи особенно важно указание на некоторые даты. Во-первых, ему известна точная дата вокняжения Владимира: 11 июня 6486, то есть 978 года (в «Повести временных лет» неверная дата — 980 год). Во-вторых, он утверждает, что крестился князь в «десятое лето» по вокняжению, то есть в 987 году, и жил после крещения 28 лет, что соответствует указанной им дате «памяти» — 15 июля 1015 года. И, наконец, Иаков дает выборку из какой-то хроники, написанной без абсолютных дат, а ориентированной на годы правления князей. Оказывается, что Корсунь Владимир брал

«на третье лето» после крещения, то есть в 989 году. Сам поход здесь оправдан намерением привести «люди крестианы и попы на свою землю», дабы научили «людей» «закону крестианьскому».

Иаков, несомненно, пользовался летописью более древней, нежели известные нам, возможно, восходящей еще ко времени Владимира. У него есть экскурсы ко временам Ольги и Святослава, а Ярослав даже не упоминается. Стержнем «Похвалы» является убеждение, что никто ничего не внушал Владимиру, если не считать небесного внушения. Выбор был сделан свободный во всех отношениях. Не слишком понятно у него вообще отношение к Константинопольской патриархии. Выделяет же он построенную Владимиром церковь Богородицы и оправдывает «десятину» как форму вознаграждения церковнослужителей.

Сочинение Иакова было открыто лишь в середине XIX века. Естественно, открытие вызвало споры. В итоге же крупнейший историк церкви Е. Е. Голубинский (1834—1912) отверг целиком летописный рассказ как «позднейший вымысел, и при этом даже вымысел, по всей вероятности, не русский, а греческий». По его мнению, Владимир был крещен в Василеве местными варягами-христианами в 987 году, а крещение киевлян он датировал 990 годом — временем возвращения князя из корсунского похода.

Шахматов к сочинению Иакова отнесся с меньшим доверием. Однако и он решительно отверг корсунское сказание как легенду, отдавая предпочтение версии, расцвеченной «Речью философа». Корсунская легенда, по Шахматову, сложилась не ранее последней четверти XI века на основе исторической песни. Здесь, по его мнению, впервые появился рассказ о блудной жизни и идолопоклонстве Владимира, в чем он усматривал руку грека или грекофила, принижавшего князя.

Противоречие в объяснении Шахматова заключалось в том, что и «Речь философа», и корсунское сказание представлялись им одинаково *греческими* или *прогреческими*. При таком подходе идеологическое содержание противоборствующих концепций обесценивалось, сама борьба снижалась, сводилась к частностям. Последователь Шахматова М. Д. Приселков (1881—1941) отталкивался чуть ли не во всем от выводов предшественника. Но это противоречие он заметил, а потому отрицание корсунской версии вос-

принял как несогласие с традицией, возводившей русское христианство к чисто византийскому. Отдавая приоритет Иакову и «Речи философа», основное внимание он уделил первоначальной организации церкви, форме ее зависимости от какого-то внешнего центра. Таковым ему представлялось Охридское (западноболгарское) патриаршество (позднее архиепископство) в болгарской державе Самуила (997—1014). Из приведенных автором наблюдений особенно интересным представляется совпадение времени утверждения греческой митрополии в Киеве (1037 год) с окончательным подчинением Константинополю Охридского архиепископства.

Работа Приселкова вызвала множество возражений со стороны приверженцев византийской версии. Осуждали его и за легковесность гипотез. Но едва ли не уравнивала эти претензии поддержка видного историка и тонкого источниковеда А. Е. Преснякова (1871—1929). По мнению Преснякова, работа Приселкова попросту зачеркивала византийскую версию как несостоятельную, а гипотетичность оправдывалась необходимостью найти альтернативу.

Византийская версия, как было сказано, держалась главным образом на традиционном представлении об изначальной связи Руси с Константинополем. Впервые ее всерьез проверил замечательный русский византист В. Г. Васильевский (1838—1899). Некоторые источники еще не были открыты. Но ученый уже предположил их существование. Открытое вскоре сочинение Яхьи Антиохийского (ок. 1066 года) явилось подтверждением достоверности ранее сделанных выводов.

Васильевский доказал, что в 986—989 годах между Византией и Русью был заключен договор о союзе, скрепленный браком князя с сестрой императоров. Но ни в византийских, ни в русских источниках он не нашел свидетельств, доказывавших бы, что крещение осуществлялось именно греческими миссионерами. «Память» же Иакова, которой ученый придавал особое значение, этому и вовсе противоречила.

Византийская версия существует и до сих пор, но обычно по традиции без самостоятельного обращения к источникам. При этом обычно не интересуются ха-

рактором древнерусского христианства, без чего вопрос об истоках и не может быть поставлен. А ведь отсутствие сведений о форме организации ранней русской церкви — это тоже черта характера, с которой надо разбираться.

Тесные связи Руси с Болгарией выявляются многими фактами. Не прерывались они и после византийского завоевания последней. Напротив. Можно предполагать, что Русь стала одним из главных объектов болгарской эмиграции. Тем не менее круг поисков должен был расшириться. Естественно было обратиться в сторону западных славян, где начиналась просветительская деятельность Кирилла и Мефодия и где наследие их — преследуемое и гонимое — сохранялось на протяжении ряда столетий. Естественно хотя бы потому, что более всего сочинений, связанных с кирилло-мефодиевской традицией, сохранилось на Руси. Именно по этому пути пошел Никольский.

Никольский тоже отталкивался от некоторых выводов Шахматова, но именно отталкивался. Он исходил из посылки, что наличие тенденции грекофильской и норманистской предполагает существование иных, отвергаемых версий. Призывал Никольский к изучению самой духовной жизни, не смущаясь вызовом, который он бросал духовным академиям. Он считал существенным, что «и в летописи, и в житиях, и в былинах христианство Владимира одинаково обрисовывается как вера, свободная от аскетического ригоризма» (то есть суровой строгости). Владимир, по Никольскому, принимал такую веру, которая не стесняла жизнерадостности. Такое христианство он обнаруживал на Руси в годы правления самого Владимира и позднее Ярослава. Исток же оптимистической идеологии он искал на западославянской почве, тогда как Болгария представлялась ареной двух потоков, идущих из Византии и от западных славян.

Впоследствии появится немало частных разысканий, уточняющих специфику собственно болгарской и западославянской письменных традиций. Размежевание их в большинстве случаев вызывает споры, тем более что ученики Кирилла и Мефодия подвизались и тут, и там, а памятники распространялись по всему славянскому миру.

Естественно, что слабость византийской версии давала возможность говорить об участии Рима, хотя бы на равных долях. *Римская версия* обычно вытекала из норманской теории происхождения государства, которая получила в середине XIX века серьезные пробоины, но продолжала господствовать в языкознании и академической науке. В конце столетия развернулась полемика вокруг некоторых западных черт в церковном праве (речь о них будет ниже). О ведущей роли норманнов в христианизации Руси специально писал Н. Коробка в начале нашего столетия. Он, в частности, указал на любопытный факт: в одной молитве наряду с Кириллом, Мефодием, чешским святым Войтехом названы скандинавские святые Магнус, Канут, Албан, Олаф и Ватульф. Позднее часто обращались и к еще одному аргументу: упоминанию в саге об Олафе Трюгвасоне о «совете» принять крещение, якобы поданном им Владимиру.

В русской историографии концепция Коробки не получила поддержки. Многие приведенные им аргументы были вскоре отведены В. А. Пархоменко, указавшим, что христианство у норманнов утверждается и распространяется намного позднее, нежели на Руси, именно в XI—XII веках. Однако возможности проникновения католичества через Центральную Европу он не исключал. Впоследствии о латинском участии будут писать почти исключительно на Западе католические историки и униаты. Живучести этой концепции на Западе способствует то, что не все аргументы католиков оказались опровергнутыми. Дело в том, что критика часто носила слишком общий характер. Внимание акцентировалось на заведомой тенденциозности большинства таких работ. А необходимо внимательней присмотреться и к некоторым (немногим, правда) новым фактам, вносимым этими историками. Так, М. Таубе еще в 1947 году привел солидный перечень церковных терминов, который сближает русскую церковь с римско-германской, а не греческой. Исходная терминология, конечно же, очень важна: она действительно должна указывать на первоначальные истоки. И если, скажем, названия *церковь*, *поп*, *пастырь* и другие термины восходят к германо-римскому миру, то это должно быть как-то осмыслено и объяснено.

Советские специалисты, как было сказано, основное внимание уделяли объяснению причин смены религии, не слишком останавливаясь на характеристике специфики древнерусского христианства. Но отдельные вопросы получили дополнительную разработку. Принципиальное значение, в частности, имеет пересмотр оценки корсунского сказания, сделанный незадолго до Великой Отечественной войны Р. В. Ждановым.

Жданов предпринял исследование источников о крещении Руси как раз в связи с шахматовскими исследованиями летописей. Он полностью согласился с направлением критики Никольского: недостаточное внимание предшественника к идейной стороне произведений, игнорирование самого идеологического (а не просто текстуального) воздействия одного памятника на другой. В оценке же корсунской легенды он разошелся с обоими корифеями русской науки начала нашего века.

Жданов доказывал, что сказание вовсе не принижает, а возвеличивает Владимира, а потому является не греческим, а как раз антигреческим. Эту поправку принял Д. С. Лихачев, в целом следующий схеме Шахматова. Приняли ее также западногерманский ученый Л. Мюллер и польский А. Поппэ, настаивавшие на изначальной зависимости русской церкви от Константинополя. Но существенное уточнение Жданова обострило другую проблему: кому, зачем и почему понадобилось столь воинственно отвергать имевшиеся ранее версии крещения Владимира во имя корсунской? Ведь очевидно, что факты искажаются во имя какого-то реального Интереса.

Было бы поспешным обвинять в корыстных намерениях именно приверженцев корсунской версии. Корыстными могли быть и глашатаи иных версий, а может быть, даже всех названных и неназванных. Важнее разобраться, за что именно ратовали представители разных течений. Поправка Жданова порождает и еще один вопрос: почему для прославления Владимира потребовалось крестить его в Корсуне, а не в Киеве?

С редким единодушием исследователи относят появление корсунского сказания к последней четверти XI века. К этому же времени обычно относится сложение летописной повести о крещении. Однако пониманию текста мешает умозрительная схема, по которой

все летописание второй половины XI — начала XII века связывается с единственным центром — Печерским монастырем.

До сих пор принято считать, что «Повесть временных лет» написал печерский монах Нестор около 1113 года. Шахматов постоянно вставал перед затруднениями при такой атрибуции, но не нашел альтернативы. Между тем Нестор — печерский монах нам хорошо известен по двум сочинениям: «Житию Феодосия» и «Чтению о Борисе и Глебе». Оба сочинения резко отличаются и по содержанию, и по мировоззрению от соответствующих летописных сказаний (в «Повести временных лет» читается сказание о Борисе и Глебе Иакова). Нестор был «чистым» византинистом, тогда как летописец в соответствующих текстах ортодоксом православия явно не был (об этом ниже будет особый разговор). Обо всем этом писали неоднократно. Но и в науке часто традиция оказывается сильнее всяких разумных доводов*.

Наибольшая путаница возникает из-за того, что именно Нестору приписывают начальные статьи летописи, большинство из которых на самом деле относятся еще ко временам Владимира, то есть возникло в совершенно иной ситуации и воспроизводило отношения, вряд ли даже и осознаваемые в начале XII века. Никак нельзя объяснить и монополию Печерского монастыря на летописание во второй половине XI века. Сама история создания Печерского монастыря известна, по меньшей мере, в трех версиях, причем версия «Повести временных лет» самая скромная из трех. Нетрудно убедиться в том, что сведения о Печерском монастыре были внесены в летопись лишь в XII веке**.



В XI веке были много более авторитетные духовные центры: старейшая Десятинная церковь и митрополичья кафедра — Софийский собор. Их авторитет

* Нестор-летописец известен по Печерскому патерику (XIII в.). Но ссылки на эту летопись показывают, что имеется в виду не «Повесть временных лет», а какая-то преимущественно церковная летопись, прославляющая монахов Печерского монастыря.

** Летописец называет себя «учеником Феодосия». Нестор был учеником сменившего Феодосия игумена Стефана. Феодосия же он лично не знал.

проявляется хотя бы в том, что именно в них находились княжеские усыпальницы. При этом в Десятинной церкви в одном ряду окажутся Владимир, Анна, Изяслав Ярославич (ум. 1078), внук его Ростислав Мстиславич (ум. 1093). Сюда же были перенесены останки Ольги, а в 1044 году здесь крестили и захоронили останки князей Ярополка и Олега, убитых в 977 году, — факт сам по себе беспрецедентный. В связи с Десятинной церковью находились также предания о варягах-мучениках, убитых в 983 году, поскольку именно «на крови» их воздвигался храм. В Софийском соборе были похоронены Ярослав Мудрый, сын его Всеволод, сыновья Всеволода Ростислав и Владимир Мономах.

Соперничество двух важнейших для XI века идеологических центров было неизбежным хотя бы потому, что старейший не мог примириться с выдвижением на первый план более молодого, каковым явился в связи с утверждением греческой митрополии при Ярославе Софийский собор. Необходимо, однако, присмотреться, только ли извечное местничество возбуждало противостояние, или существовали и более серьезные мотивы, побуждавшие в одном случае строить специальный храм для вновь создаваемой митрополии, почему-то заново освящать храм Богородицы (то есть *Десятинной церкви*) в 1039 году, а в другом — отстаивать институт «десятины» и бороться за первенство собиранием мощей разных святых и претензией на наследование довлاديمирова прошлого путем крещения останков князей-язычников. Это ведь все факты огромной важности, показатели напряженнейшего идеологического противостояния.

На роль *Десятинной церкви* в предполагаемом летописании конца X века указывалось, в частности, Л. В. Черепниным. Правда, предположение это питалось тем, что больше вроде бы и писать летописи было негде. А затем о такой роли забывали: как будто служители Десятинной церкви с облегчением вздохнули, передав недописанные листы летописей преемникам из Софийского собора и Печерского монастыря. Даже один из лучших специалистов по истории летописания — А. Н. Насонов (1898—1965), заметивший, что запись об убийстве Ярополка Изяславича (1086 г.)

сделана «как будто» в Десятинной церкви, не придавал наблюдению особого значения. От реального текста его, как и других специалистов, отвлекали «печерские» реконструкции Шахматова и Приселкова.

Между тем рассказ о Ярополке Изяславиче — это основное содержание статей 1084—1086 годов. А эти статьи тесно связаны с большим повествованием об усобице 1078 года, в котором прославляется отец Ярополка — Изяслав Ярославич — один из самых «прозападных» русских князей. Та же рука прослеживается и во многих других летописных текстах, в том числе на описании крещения Руси. Что же касается корсунского сказания, то связь его с интересами Десятинной церкви настолько очевидна, что приходится недоумевать, почему ей не придается должного значения. Правда, Приселков указал на такую связь. Но он рассматривал не реальный текст, а умозрительную реконструкцию, оцениваемую как греческий памфлет. К тому же он был убежден, что Десятинная церковь контролировалась греками, не попытавшись как-либо обосновывать эту исходную посылку. Естественно, что на шатких основаниях прочные выводы получены быть не могут.



Таким образом, для выяснения сущности идейной борьбы XI столетия по вопросу об обстоятельствах крещения надо прежде всего определить содержание письменной традиции Десятинной церкви. Именно на этом фоне может найти объяснение факт учреждения митрополии греческого подчинения лишь при Ярославе, спустя полвека после крещения. Форма организации церкви также вытекает из понимания сущности принимаемого учения. Забегая вперед, заметим, что в летопись включен такой «символ веры» (якобы принятый Владимиром), который никак не мог выйти из-под пера ортодоксального византиста или приверженца католической церкви. А это ставит задачу более детального рассмотрения истории христианства, противоборства разных течений в нем, задачу отыскания следов неортодоксальных течений в действительности IX—XI веков. Разрешению этих вопросов и посвящаются ниже следующие главы.



М Корсунское сказание и Десятинная церковь

Место Десятинной церкви в истории письменности и идейной борьбы на Руси XI столетия остается в значительной степени невыясненным именно потому, что изначально ей была предписана роль, которую она играть не могла.

У Приселкова, как было сказано, она является неким форпостом греческого влияния, а за собственно русскую церковь борется Печерский монастырь. Не так определенно, но в том же направлении высказывались и другие исследователи. Пожалуй, лишь Пресняков заметил, что с Владимиром и Десятинной церковью связан более светлый вариант христианства, нежели с Ярославом и Софийским собором. Никольский же неизменно считал более мрачной собственно византийскую струю, проводника которой находил именно в Печерском монастыре. Однако Десятинная церковь выпала из его поля зрения.

С утверждением на Руси православия византийского толка должен был возникнуть вопрос о самом

институте «десятины», как в принципе западном, а не восточном.

После заключения в 1596 году Брестской унии церковь становится объектом борьбы униатов и православных иерархов, борьбы, в известной мере продолжающейся и до сих пор. Сама Десятинная церковь была разрушена в 1240 году, но на ее развалинах воздвигли церковь Николы Десятинного, которая принадлежала униатам и представлялась преемницей первой. Митрополит Петр Могила (XVII в.) провел специальные археологические разыскания для доказательства того, что церковь строили греческие мастера. О греческих мастерах прямо сказано и в летописном рассказе о ее возведении. Но этого аргумента может быть достаточно только для опровержения вольных трактовок униатов и притязаний некоторых католических авторов, говорящих о прямой зависимости киевской церкви от Рима. Влияние же опосредованное таким образом отвести нельзя, тем более что греческие мастера в X веке были не просто ближайшими к Руси, а и наиболее квалифицированными.

Однако, не просто институт «десятины», а и само это слово известно западным славянам. В таком же значении и звучании употреблялось оно и у хорватов, которые в X веке вовсе не стали еще католиками, хотя Рим и стремился распространить на них свою власть. Исходя из этих параллелей, М. Н. Тихомиров (1893—1965) полагал, что «десятина была связана как раз с такой реформой Владимира, которая разрывала с греческой церковной традицией». И только после Владимира «происходил процесс возвращения к греческим порядкам и постепенное снижение значения Десятинной церкви».

Тихомиров, следовательно, считал, что первоначально Владимир принял именно византийский вариант (корсунскую версию ученые не оспаривал), а затем разорвал с греками, что и отразилось в создании института «десятины» по образу западных или юго-западных славян. Но вопрос заключается в обоснованности самого отождествления «корсунского» и «греческого», а также в уяснении того, что именно из «корсунского» усваивалось на Руси. В этой связи могут иметь значение время и условия сложения корсунского сказания, поскольку отношения Руси с Корсунью менялись от враждебных к дружественным, равно как

Корсунь по отношению к Константинополю то и дело занимал независимую политику вплоть до прямых конфликтов.

Время составления окончательного вида летописной повести может быть определено с достаточной точностью, поскольку последний летописец чересполосно сводил текст «Сказания о Борисе и Глебе» Иакова и «Слово» о взятии Корсуни и крещении там Владимира. «Сказание о Борисе и Глебе» так или иначе приурочивалось к их канонизации, осуществлявшейся тремя Ярославичами около 1072 года, кстати, вопреки греческому митрополиту и при его противодействии. Верхняя же граница не выйдет за пределы 80-х годов: рассказ о гибели Ярополка в 1086 году — последний, в котором ощущается рука летописца Десятинной церкви. Именно этот летописец славил Ярополка за то, что он «десятину дая святей Богородици от всего своего имения по вся лета». Очевидно, он же добавил, будто Владимир, дав церкви Богородицы десятину, положил по этому случаю грамоту, сказав: «Аще кто сего посудитъ, да будетъ проклят».

Этот полемический выпад несет огромную информацию. Можно не сомневаться, что Владимир таких слов не говорил: в X веке в них не было необходимости — у храма Богородицы не было особых конкурентов. Другое дело — вторая половина XI столетия. Теперь доходы отбивают многочисленные церкви и монастыри, а главное — митрополия, которая, очевидно, покушается и на институт десятины.

В литературе летописное и внелетописное сказание о крещении Владимира в Корсуне чаще всего, вслед за Шахматовым, связывают с творчеством печерского игумена Никона (предполагаемый «свод 1073 года»). Более того. Эти тексты и служат главным аргументом в пользу существования такого печерского свода. Шахматов обратил внимание на то, что в Несторовом «Житии Феодосия» упомянуто о поездке Никона в Тмутаракань, где печерский игумен якобы заложил церковь Богородицы по образу печерской церкви Богородицы. А следует из сообщения Нестора нечто иное. Церковь Богородицы в Тмутаракани заложил еще Мстислав Владимирович по случаю победы над касожским князем Редедей — около 1022 года. Образцом тогда могла служить только киевская церковь Богородицы, а не печерская, освященная лишь в

1089 или 1090 году. Нестор явно писал много позже времени освящения печерской церкви (а не в 80-е годы XI века, как думал Шахматов). Но дело и не только в этом. Тмутаракань — не Корсунь, а потому из поездки Никона в Тмутаракань никак не вытекает, что он обработал и корсунское сказание. И весьма существенно то, что летописец вовсе не был знаком с топографией Тмутаракани, а в топографии Корсуня ориентировался отлично.

О тесной связи с Десятинной церковью свидетельствует и внелетописное «Слово о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь» — источник известного нам летописного текста. Главные герои здесь — Владимир, царица Анна, Анастас Корсунянин, помогший князю овладеть городом, а затем поставленный настоятелем Десятинной церкви. Именно в Десятинную церковь были вывезены святыни. «Володимер же поим царицу и Анастаса и попы корсунские с мощьми святого Климента и Фива, ученика его, поима и сосуды церковныя, и иконы на благословение себе. Взя же 2 капища медяне и 4 кони медяны, иже и ныне стоят за святою Богородицею, их же не ведущи и мнать мороморяны суца». Эти слова из внелетописного сказания целиком включены и в летопись.

Нужно отметить, что в самой датировке времени возникновения внелетописного «Слова» и включения его в летопись особых расхождений у специалистов нет: все говорят о последней трети XI столетия. По всей вероятности, и разрыв между двумя этапами его литературной истории невелик. Иаков, по-видимому, с такой версией еще не был знаком. Если же учесть, что версия Иакова выглядит более логичной, возникает нелегкий вопрос: зачем понадобилось переносить само крещение Владимира на время после взятия Корсуня. Ведь добывание вооруженным путем святынь — довольно распространенная практика средневековья. Летописцы обычно обвиняют чужого князя, «пограбившего» церкви, но вполне положительно относятся к подобным же деяниям своих князей. Всеслав Полоцкий пограбил новгородскую Софию в конце 60-х годов XI столетия, а век спустя новгородцы вернули разграбленные ценности из Полоцка, причем они были в целости и сохранности.

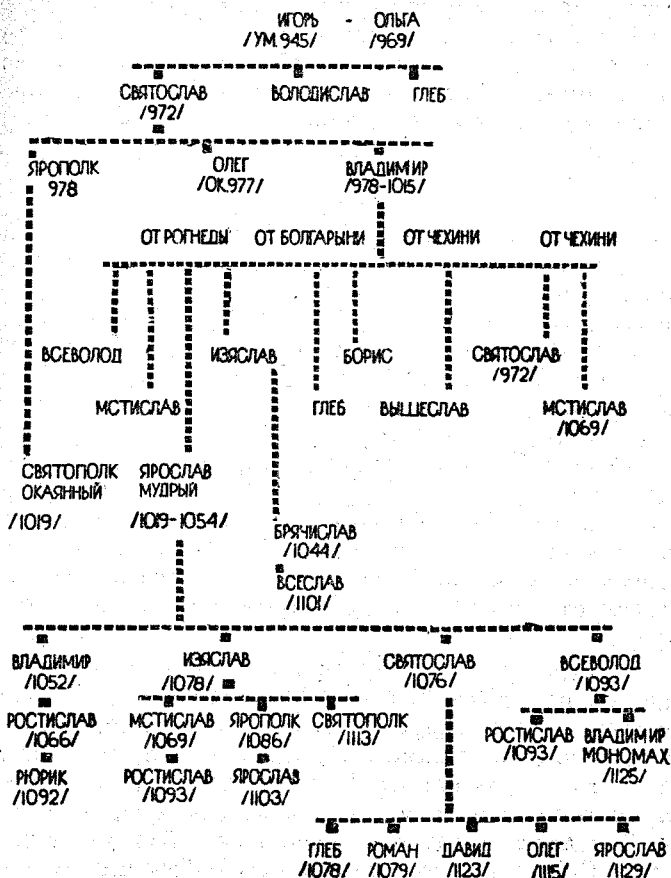
Не исключено, что на версии корсунского сказания настаивали те самые корсунские попы, которые

были выведены Владимиром и заняли, очевидно, вполне приличные места в создающейся иерархии. Ведь, скажем, и в Новгороде епископом был Иоаким-корсунянин. Возможно также влияние конкретной политической ситуации, когда надо было занять определенную позицию по отношению к городу, постоянно заявлявшему о своих особых интересах в рамках Империи.

Имеются некоторые прямые и косвенные данные о том, что как раз в 60—80-е годы XI столетия отношения Корсуня с Империей были напряженными. В «Истории Российской» В. Н. Татищева под 1076 годом приводится сообщение о том, что византийский император Михаил, потерпев поражение от болгар и получив отказ корсунян признавать его верховную власть, просил киевских князей Святослава и Всеволода (Изяслав в это время был в изгнании) о помощи. Святослав намеревался идти на болгар, а против корсунян послал сына Глеба и племянника Владимира Всеволодовича (Мономаха). Но Святослав вскоре умер, Михаил тоже. Севший на киевском столе Всеволод отказался от обеих операций, и Владимир вернулся из Корсуня.

В известных нам теперь летописях приведенных сведений нет. Но в 1072—1073 годах в Болгарии действительно было крупное восстание, возможно, продолжавшееся и позднее. Примечательно, что именно около этого времени на Русь попадают ряд памятников из Болгарии (в их числе переписанный сначала для Изяслава, а затем присвоенный Святославом изборник Симеона, известный как «Изборник Святослава»). Около этого времени распространяются богомильские идеи*, проникающие и на страницы летописи.

* Богомилство — распространившаяся на Балканах, особенно в Болгарии X—XIV веков, ересь. Отличительный ее признак — двойственная природа мироздания, изначальная борьба добра и зла, бога и сатаны. При большом разнообразии оттенков, характеризовалась в целом мрачным взглядом на жизнь, усугубляемым ухудшением материального положения в связи с развитием феодальных отношений и постоянного внешнего давления. Родственными течениями являются более ранние манихейство и павликианство и позднейшие западноевропейские альбигойцы.



ГЕНЕАЛОГИЯ КИЕВСКИХ КНЯЗЕЙ X-XIV В.

Даты даются по упоминаниям в летописи.

Об отпадении Корсуня другие источники не сообщают. Но в летописной статье 1066 года корсуняне противопоставляются грекам: они побивают камнями греческого наместника по подозрению в отравлении Ростислава Владимировича, княжившего в это время в Тмутаракани. Сам рассказ об отравлении Ростислава записан по свежим следам, а летописец дал его словесный портрет и самую сочувственную оценку.

У Татищева более всего добавлений как раз в связи с Ростиславичами (он знал даже год рождения Ростислава — 1038), и восходят они, очевидно, к ветви галицко-волынского летописания. Именно сюда в конечном счете занесло изгоев Ростиславичей. В 1076 году Ростиславичи помогали Изяславу утвердиться на киевском столе. Симпатии к ним, следовательно, вполне мог выражать тот летописец, что прославлял Изяслава и его сына Ярополка.



Таким образом, корсунское сказание даже и по своей внешней направленности не является прогрессивным, поскольку поддержка корсунских традиций означала в это время вызов грекофильским настроениям, очевидно, распространенным не только среди окружавшего митрополичий стол греческого духовенства, но и у определенной части собственно русских властителей и политиков.

В одном отношении и внелетописная и летописная повести о корсунском походе Владимира продолжают линию, прослеживающуюся в «Слове» Илариона и сказаниях Иакова: Владимир прославляется как равный Константину, при котором восторжествовало христианство в Римской империи. Он пришел к христианству сам, без чьего-то внешнего воздействия, если не считать внушения самого бога. «Се есть новый Костянтин великого Рима, иже крестися сам и люди своя; тако и съ створи подобно ему», — эти слова, повторяемые в «Слове» и летописи, должны подготовить к признанию Владимира святым.

Но столь мощная кампания в пользу канонизации первокрестителя, включавшая в XI веке, по-видимому,

разные силы, тем не менее не имела успеха. Лишь после монгольского завоевания в середине XIII столетия Владимир наконец получит статут «святого». Пока же нашлись более мощные силы, не допустившие канонизации русского князя. Возглавляла эти силы, конечно, греческая митрополия, которая, как было сказано, препятствовала и канонизации Бориса и Глеба. Но одна она не смогла бы устоять. Очевидно, и на Руси были силы, противодействующие прославлению Владимира.

В упомянутой выше книге Н. Н. Ильина о летописном и внелетописном сказаниях, повествующих о трагической гибели братьев Бориса и Глеба, высказан ряд любопытных соображений о политике Ярослава. Ярослав, по летописи, готовился к выступлению против своего отца, когда до Новгорода докатился слух о смерти Владимира. По мнению Ильина, в гибели братьев был повинен именно Ярослав, а не Святополк, на которого вина была возложена задним числом. Столь смелое суждение не встретило сочувствия в литературе. Но факт противоречивого отношения Ярослава к отцовскому наследию сомнений вызывать не может.

Ярослав утвердился в Киеве с помощью варягов и колбягов (о том, кто это такие — разговор будет ниже). Женившись на Ингигерд — дочери шведского конунга и внучке обдритского (из земель балтийских славян) князя (в 1019 году), он передал в вено* княгине Ладогу, где, видимо, обосновалась и ее довольно многочисленная скандинавская свита. Именно со времени Ярослава норманны проникают в Византию и вступают там в дружину варангов (то есть варягов). До смерти Ярослава от Новгорода варягам шла выплата трехсот гривен «мира деля» (кому именно платили — остается неясным; речь, очевидно, шла о каком-то внешнегосударственном полуразбойничьем союзе). Прекращение выплаты дани варягам по смерти Ярослава не могло не вызвать обострения отношений с ними. И это обострение также прослеживается по летописи и другим памятникам письменности.

* Вено — первоначально плата за невесту, позднее также приданое.

Примечательно, что почти по всем важнейшим вопросам политической и идейной истории Руси X—XI веков неизменно сталкиваются проваряжская и антиваряжская линии. Так, по одной версии Печерский монастырь ведет начало от пещеры, в которой любил уединяться будущий митрополит Иларион. По другой версии истоком явилась Варяжская пещера, в которой издавна останавливались варяги — купцы и паломники на пути «из варяг в греки». По некоторым поздним летописям, именно в эту пещеру вселился еще в 1013 году прибывший с Афона Антоний, которому и приписывается первоначальное создание монастыря. В Киево-печерском патерике в качестве главного инициатора создания печерской церкви Богородицы назван варяг Шимон, который пришел еще к Ярославу, будучи изгнан своим дядей из родной земли (дядей его был также варяг Якун, упоминаемый в летописи под 1024 годом). Затем он служил у Всеволода, участвовал в битве на Альте с половцами в 1068 году, а затем сообщил о «золотом поясе» и внушении свыше о предстоящей ему божественной миссии в деле создания печерской церкви. Шимон согласно предсказанию Антония был погребен в Печерском монастыре, а его сын Георгий Шимонович сопровождал Юрия Долгорукого в Суздальскую Русь в качестве ростовского тысяцкого.

Вопрос о достоверности проваряжской традиции в данном случае мы рассматривать не будем. За ней, конечно, стоит определенная фактическая основа, в ряде случаев более достоверная, чем за летописью. Но это, во-первых, не значит, что она всегда более достоверная, а во-вторых, что она не содержит тенденциозного перехлеста. Достаточно сказать, что один из однозначно положительных героев как «Повести временных лет», так и «Слова о полку Игореве» — Мстислав Тмутараканский (ум. 1036) — в проваряжской традиции сопровождается эпитетом «Лютый» явно с негативным оттенком (именно Мстислав побил варягов Ярослава в 1024 году).

Сказанное имеет значение потому, что Шахматов и вслед за ним Приселков рассматривали Житие Владимира как своеобразную первоначальную редакцию корсунского сказания. В Житии Владимира тоже говорится о походе Владимира на Корсунь. Шахматов полагал, что и рассказ о блудной жизни Владимира до

крещения первоначально читался здесь же. Но эту догадку невозможно обосновать. Реально корсунский сюжет начинается с послышки Владимиром воеводы Олега к корсунскому князю «прошати за себе дщере его». Князь корсунский отказал князю-язычнику, и Владимир осадил Корсунь. Варяг Жьдберн пустил в расположение Владимира стрелу с запиской, в которой изложил совет, как взять Корсунь, лишив город воды. Владимир обесчестил дочь на глазах у родителей, затем «по трьх дньех» убивает их самих, ставит наместником Корсуня Жьдберна, выдав за него обесчещенную княжескую дочь, и, наконец, направляет Олега и Жьдберна к византийским императорам просить руки их сестры, угрожая в противном случае с самим Константинополем поступить так же, как с Корсунем. Далее сюжет сходен с летописным, но в числе действующих лиц появляется патриарх Фотий, присылающий Владимиру мощи святых со многими дарами, а также дающий Владимиру митрополита Михаила.

Шахматов справедливо заметил, что стрелять из лука варягу-воину сподручней, нежели попу Анастасу, как это получается по «Слову» о взятии Корсуня и летописному сказанию. Но, помимо этого сюжета в Житии, пожалуй, нет ничего, что было бы более достоверно, чем два названных источника. Картина сватовства и насилия Владимира слишком напоминает соответствующее предание о взятии Полоцка. Патриарх же Фотий крестил какую-то Русь в 60-е годы IX века. Его имя появляется в так называемом «Уставе Владимира», возникшем никак не ранее XII столетия, причем в кругах, не слишком знакомых с историей и не очень считавшихся с истинным положением. Подобный упрек может быть брошен, конечно, и авторам XI века. Но они стояли ближе к самой действительности, а потому не допускали искажений, обычно объясняющихся отдаленностью предмета. Что же касается тенденции — она определенно иная, и об этом как раз следует поговорить.

Житие Владимира можно воспринять и в качестве осуждения Владимира как личности, недостойной канонизации, и в плане противопоставления языческой мерзости христианской просвещенности. Шахматов, видимо, прав в том, что первое понимание было изначальным, что подобные сцены приводились в качестве

аргументов против причисления князя к лику святых. В традиции прославления Владимира мы видим приглушение и оправдание его языческих грехов. Но дело и не только в этом. Само отношение к язычеству у Илариона, Иакова и авторов, близких Десятинной церкви, иное, нежели в данном Житии. Иларион подчеркивал преемственность русских князей-христиан от князей-язычников (глубже Игоря генеалогии русских князей авторы XI века не знали). Примерно в том же духе пишет и Иаков. В Десятинной же церкви, как говорилось, даже крестили останки князей-язычников во имя соединения все тех же старой и новой Руси. Концепция Жития — космополитическая: в ней противопоставлены язычество и христианство независимо от этнической принадлежности. В концепции Десятинной церкви проступает и даже выходит на первый план, так же как у Илариона, этнический момент: Русь величественна и языческая, и христианская. Естественно поэтому, что греческое духовенство на Руси должно было принимать версию Жития и бороться с линией Илариона и Десятинной церкви.

Летописец, введивший корсунское сказание, несомненно, не принимал проваряжской традиции. Даже сказание о варягах-мучениках под 983 годом дано, по существу, нейтрально к их происхождению. А ведь «на крови» их была построена сама Десятинная церковь, и почти не может быть сомнения в том, что первоначально предания об отце и сыне — варягах складывались именно при этом храме. В Печерском патерике со ссылкой на «Летописец старый Ростовский» (видимо, середины XII века) отец и сын — варяги признаются первыми русскими святыми, а «третьим» назван ростовский епископ Леонтий. Здесь почему-то игнорировали Бориса и Глеба, канонизированных задолго до Леонтия. В прологе (книге расписанных по дням житий святых и творений отцов церкви) под 12 июля варяг-сын назван по имени: Иоанн. Несмотря на свойственную прологу краткость, о варягах-мучениках здесь говорится подробнее, чем в летописи. В летописи нет даже имен убитых, нет даты, а потому ни прославить, ни отметить память их невозможно.

Другое дело — Борис и Глеб. Это «заступники Русской земли», это чудотворцы, подающие исцеление. Написан же текст о варягах, крещении и убийстве Бориса и Глеба явно одной рукой, причем написан он

так, что не столько погрязшие во мраке суеверий язычники, сколько завистливый дьявол повинен в разыгравшейся трагедии: «Не терпяшетъ бо дьявол, власть имы надо всеми и сей (речь идет о пришедшем «из грек» варяге) бяшетъ ему аки терн в сердци, и тыщашея потребити оканьный, и наусти люди».

Варяга Жьдьберна ни внелетописное «Слово», ни летопись не знает. Здесь корсунян предает поп Анастас. Логика, конечно, мало, особенно если учесть, что в этом варианте Корсунь осаждают еще князь-язычник, хотя и склоняющийся к крещению. Зато не может быть сомнения в том, что именно корсунянин Анастас был поставлен настоятелем Десятинной церкви, а заодно и хранителем княжеской казны. Видимо, какие-то услуги он Владимиру все-таки оказал. Ярослава же этот фаворит просветителя Руси не принял. В усобицу 1015—1019 годов он поддерживал Святополка против Ярослава, а затем ушел вместе с Болеславом в Польшу, прихватив с собой и казну. Казалось бы, летопись должна обрушиться на перебежчика хотя бы частицу того гнева, который обрушивается в «Сказании о Борисе и Глебе» на Святополка. Ничего подобного, однако, нет. Анастас так и сходит с исторической арены как бы на вполне заслуженный покой и отдых. О самом Болеславе летописец также отзывается вполне уважительно, похоже, даже осуждая Святополка за распоряжение тайно избивать занявших Киев поляков и не выражая эмоций по поводу надругательства польского князя над сестрой Ярослава.



Следует иметь в виду, что полемика в рамках какой-то общепринятой идеологии редко выливается в прямое осуждение, обвинение в ереси и т. п. Чаше оппонента пытаются скомпрометировать косвенным образом, даже и не упоминая о действительной сути расхождений. После разрыва церковью в 1054 году митрополии, подчиненные Константинопольскому патриаршеству, должны были включиться в полемику. На Руси никакого энтузиазма в этом отношении не наблюдается. Но и сопротивление курсу Константинополя неизбежно выливается во множество оттенков.

Усобицы между Ярославичами, естественно, носили не только личный и даже прежде всего не личный характер. Князья так или иначе (иногда и против своей воли) становились знаменами различных движений и течений. В 60—70-е годы XI века на противоположных позициях оказались Изяслав и Святослав. Позиция Святослава в 1076 году, как она представлена у Татищева, было неслучайной. Так же не случайно он оказывается центром притяжения в проваряжских текстах, сохранившихся в Печерском патерике. Первое изгнание Изяслава из Киева в 1068 году совершалось при активном участии Антония Печерского, а изгнанный вернувшимся в следующем году Изяславом Антоний нашел приют у Святослава в Чернигове, где он основал монастырь на Болдиных горах. В самом Печерском монастыре, судя по Несторову Житию, Феодосий склонялся к поддержке Изяслава. Он, правда, ничего не говорил при этом о каких-либо расхождениях в толковании Ветхого и Нового заветов, а настаивал лишь на правах старейшего. Но ясно, что последователем византийской ортодоксии в монастыре был именно Антоний, а не Феодосий.

Изяслав склонялся к сохранению широких контактов с Западом, и прежде всего со славянскими странами, уже потому, что женат он был на польской княжне. Скитания по Европе после изгнания в 1073 году и вовсе не оставляли выбора. В 1075 году он с сыном Ярополком побывал у папы Григория VII, добиваясь помощи, в частности, и против своих польских родичей, попросту его ограбивших. Папа содействие оказал, а князья обещали в случае возвращения в свои владения передать «в лен св. Петру» (то есть римской церкви) наследственные русские земли.

На Руси, наверное, знали об этих обещаниях, во всяком случае, могли знать. Но не видно, чтобы кто-то упрекал отца и сына в отступничестве от истинной веры. Напротив. Летописец Десятинной церкви их безудержно прославлял, усматривая в них образец истинного христианина. Да и, по существу, обращение к папе, по-видимому, воспринималось не так, как это должны были оценить в Византии. Примечателен один факт: будучи в Польше, Изяслав оставил покров (с именами Изяслав — Дмитрий) для гробницы св. Войтеха в Гнезно (собор был освящен в 1076 г.). Войтех — чешский святой, один из первых организа-

торов канонизации Людмилы и Вячеслава (Вацлава), приверженец славянского богослужения. *Князь, следовательно, ведя переговоры с Римом, боролся именно за славянскую церковь и славянское богослужение.*

В Чехии XI столетия еще продолжалась борьба между латинским и славянским богослужением. Центром славянского богослужения с 1033 по 1097 год был *Сазавский монастырь*. Сношения его с Русью в это время явно носили двусторонний характер. Только осуществлялись эти сношения, по всей вероятности, не по государственной линии и тем более не путем сотрудничества русской митрополии с пражским архиепископством. Из Сазавского монастыря на Русь распространялся культ чешских святых Людмилы и Вацлава. Жития их использовались уже в «Сказании о Борисе и Глебе», в частности, в той редакции, которую можно связывать с Иаковом. В свою очередь, в Сазавском монастыре почитались русские святые, и в нем даже имелись их мощи, которые мог доставить все тот же Изяслав.

Давно замечено, что Сазавская хроника, упоминая о мощах русских святых, называет по имени Глеба, а Борис обозначен как «его товарищ». На Руси также братья долго как бы соперничали, пока не слились в общем культе. Владимир Мономах в «Поучении» называет одного Бориса. А. Н. Насонов высказал предположение, что сказанию Иакова предшествовал текст жития, сложившийся при Десятинной церкви. Дело в том, что в Иаковом сказании нет эпизода, связанного с посещением Глебом этого храма. Нестор же в Чтении о Борисе и Глебе отводит ему заметное место. Нестор вообще не был знаком с сочинением Иакова и иначе излагал события. Но у него, конечно, были источники, и упоминание Десятинной церкви, может быть, разъясняет, какие именно. В этой версии в момент кончины Владимира при нем оказывается Глеб. По сказанию же Иакова, Глеба в Киеве не было, и о кончине отца он не знал.

Подобным образом позднейший летописец приписал погребение Ярослава Мудрого одному из младших его сыновей — Всеволоду, тогда как на самом деле умерший был похоронен Изяславом. После смерти Ярослава принцип майората — права старшего — на-

рушался часто. Но нарушения такого рода приходилось как-то оправдывать, не стесняясь и подлогами. Самому Ярославу пришлось на 10—20 лет отодвинуть дату рождения (дабы сделать его старейшим), а Всеволод был представлен наследником по отеческому расположению. Примерно таким же образом кто-то возвышал Глеба. Иаков, как было сказано, пришел «с Лытеца», где, по преданию, был убит Борис. Позднее здесь будет находиться резиденция Мономаха, почему он и выдвигал на первый план Бориса.

Летопись включила текст сказания Иакова, а не, видимо, более ранний Десятинной церкви. Очевидно, это связано с обстоятельствами канонизации братьев, завершившейся перенесением их останков в построенную Изяславом церковь в Вышгороде. Любопытно, что до этого Борис помещался в деревянном саркофаге, а Глеб в каменном, то есть Глеб чтили больше, нежели его брата. На перенесении присутствовало все высшее духовенство, включая митрополита, и культ отныне приобретал официозное значение. Культ к тому же должен был символизировать, с одной стороны, единство братьев, а с другой — приоритет старейшего, каковым, судя по летописной статье 980 года, был Борис. Право старейшего будет усиленно подчеркивать и летописец, осуждая под 1073 годом Святослава за изгнание своего старшего брата.

Клирики Десятинной церкви противопоставляли Корсунь Византии не только потому, что эта греческая колония политически в данный момент тяготела к Руси. И само корсунское христианство не может быть отождествлено с константинопольским. Здесь пользовались иным летосчислением, что так или иначе означает и особое понимание всемирной истории. Здесь почитались «западные» святые Мартин и Климент, практически игнорируемые в Византии. Сюда на окраину из века в век высылали поверженных политиков и еретиков, что со временем должно было породить, во-первых, широкую веротерпимость, во-вторых, сочувствие к жертвам произвола в метрополии.

Как специфику корсунского христианства В. Г. Брюсова оценила ветхозаветную тематику Софийского собора в Новгороде, куда некоторые корсунские традиции могли быть занесены с так называемыми

«корсунскими древностями». В данном случае не имеет особого значения конкретный источник: пришли эти традиции с Иоакимом-корсунянином или же оказались вывезенными во время похода Владимира Ярославича на греков в 1043 году. Важнее другое. *Ветхозаветная тематика, выходя за рамки византийского канона, имела широкое хождение в Европе IX—X веков, причем обращение к ней вызывалось разными причинами. Она держалась обычно у тех церквей и течений в христианстве, которые сопротивлялись усилению иерархии как Константинополя, так и Рима. Так, подчеркнутое внимание к ветхозаветной тематике отличало ирландско-британскую церковь (о чем речь пойдет ниже). Подобные акценты можно обнаружить и в кирилло-мефодиевской традиции.*

Ветхозаветная тематика не может, следовательно, сама по себе дать точного адресата, на которого ориентировались русские приверженцы этих сюжетов. Но что эта тематика не связывалась с ортодоксальным византийским православием — это достаточно очевидно.

В Печерском патерике приводится рассказ о Никите Затворнике — будущем новгородском епископе, ко- от сего, яко прельщен есть от врага». Изгонять «беса» «Не можаше никто же стязатися с ним книгами Ветхаго Завета: всь бо изусть умеаше... Евангелиа же и Апостола, яже в благодати преданна нам святых книги, на утверждение наше и на исправление, сих николи же въскоте видети, ни слышати, ни почитати, ни иному дасть беседовати к себе. И бысть разумно всемь от сего, яко прельщен есть от врага». Изгонять «беса» пришли все видные отцы монастыря во главе с игуменом Никоном. Был при сем также Нестор-летописец. Благодаря стараниям братии Никита забыл «жидовския книги», так что его заново пришлось учить грамоте.

Никита и в Новгороде не стал ортодоксальным византинистом, о чем ниже еще будет речь. Но в Печерском монастыре после смерти Феодосия и, видимо, Изяслава отклонения от православной ортодоксии пресекаются самым бесцеремонным образом, и принимают участие в этом не вполне богоугодном деле те самые подвижники, которых затем прославляют в Патерике. Очевидно, и Иакова не приняла братия не только потому, что он был в другом месте пострижен. В со-

чинении Иакова обычны сравнения Владимира с ветхозаветными образами. Из печерского летописания конца XI — начала XII века таковые исчезают.

Отклонения от «византийского канона» наблюдаются и в искусстве XI века. Известный историк искусства Г. К. Вагнер в этой связи выделил традицию, отличающуюся следующими чертами: первое — довольно свободное обращение с «византийской ортодоксией», второе — «портретизм», изображение в росписях реальных лиц, третье — связанный с «персоналогической тенденцией» интерес к персонажам прошлого, царям Давиду, Соломону, Александру Македонскому. В этом интересе, по мнению ученого, реализуется идея мудрости, мудрого жизнеустройства. Наиболее же четко проявляется выделенная тенденция именно в эпоху Изяслава, причем все эти качества носят и определенный «западнический» отпечаток.

Примечательно, что, как полагает Г. К. Вагнер, в Десятинной церкви «впервые проявился интерес к скульптуре, и притом не византийского, а явно романского характера». К сожалению, слишком мало осталось материала, чтобы основательно разобраться в особенностях храма с этой точки зрения.

Немного связанных с Десятинной церковью и письменных материалов. Кое-что, однако, все-таки имеется. Ветхозаветная тематика заметно выделяет одного из составителей «Повести временных лет», и это как раз тот летописец, который был близок Десятинной церкви. Особое почтение вызывает у летописца Соломон с его притчами. Соломон является именно воплощением мудрости. Ольга, принявшая крещение, сравнивается с «царицей Ефиопской», которая приходила к израильскому царю, «слышати хотящи премудрости Соломани». Владимир и сам сравнился с Соломоном в житейской и государственной мудрости, даже превзошел его, поскольку Соломона все-таки жены погубили, а Владимир сумел преодолеть «прелесть женскую». Имя Соломона подкрепляет мысль о глубокой мудрости, заложенной в книгах, в статье 1037 года. В последний раз этот прием в «Повести временных лет» использован в статье 1078 года, в похвале Изяславу. Печерские летописцы, как было сказано, относились к ветхозаветным персонажам иначе.

Примерно та же идея, что и обращение к личности Соломона, заложена и в еще одной редакторской манере летописца: он прославляет миролюбие, в том числе и князей-язычников, хотя сами они наверняка не стремились прослыть миролюбивыми. Эпизоды рассказов об отдельных княжениях завершаются трафаретно: «И живяше Олег мир имеа ко всем странам». «Игорь же нача княжити в Киеве, мир имеа ко всем странам». «И бе живя (Владимир) с князи околними миромь, с Болеславом Лядьскимь, и с Стефаном Угрьскимь, и с Андрихом Чешьскимь, и бе мир межю ими и любы». После раздела Руси в 1026 году Ярослав и Мстислав «начаста жити мирно и в братолюбьстве, и уста усобица и мятежь, и бысть тишина велика в земли».

Вообще летописца Десятиной церкви довольно легко вычленишь из всего летописного свода по целому ряду признаков, часто неповторимых. Он сравнительно редко вмешивался в текст источников и ранее составленной летописи. В повествовании о крещении он сохранил все, с чем явно не был согласен. «Сказание о Борисе и Глебе» Иакова и «Слово о взятии Корсуня» соединены чересполосно без заметных отклонений от исходного текста. Но он постоянно и сам включается в обсуждение написанного, иногда не слишком логично, как это наблюдается в отмеченных выше текстах-связках, пытающихся представить воинственных первых князей мудрыми миротворцами. Именно ему принадлежат многословные рассуждения о достоинствах христианского просвещения в статьях об Ольге, убиении варягов — отца и сына, в соединениях между разными источниками о Владимире, похвала книгам под 1037 годом, то есть, по существу, почти все, что составляет специфику летописи до 80-х годов XI столетия со стилистической и мировоззренческой точки зрения. И благодаря этому представляется возможным судить и о личности этого летописца, и о специфике трактовки им христианского учения.

Подобно Никите Печерскому, летописец знал книги Ветхого завета наизусть. Он постоянно цитировал их в собственных текстах, то есть комментируя предшествующее летописное изложение (он был, конечно, далеко не первым летописцем). Память ему иногда изменяла, да и цель заключалась вовсе не в пересказе святого писания, а в отыскании подходящего образа,

сравнения настоящего с подобным или чем-то похожим прошлым. Так, сравнивая под 1075 годом тщеславного похитителя киевского стола Святослава с иудейским царем Езекией, хвалившимся своими богатствами, летописец называет ассирийских послов вместо вавилонских*. Вольно интерпретируются библейские сюжеты и в рассказах об Ольге и Владимире.

Для уяснения круга интересов и уточнения времени работы этого летописца любопытно наложенная на языческое предание о «хазарской дани» библейская параллель: раньше поляне платили дань хазарам, а затем поляне покорили хазар; точно так же некогда египтяне владели иудеями, а затем сами оказались плененными. Проведя это сравнение, летописец поясняет, что русские владеют хазарами «до днешнего дне». Дань с хазар взимали тмутараканские князья. К Тмутаракани летописец был внимателен хотя бы потому, что этот район находился поблизости от Корсуны, а в Корсуне, судя по некоторым топографическим ориентирам, он и сам бывал. В 60—80-е годы Тмутаракань часто появляется на страницах летописи. Но в 1094 году ее покинул последний княживший там князь Олег Святославович. Почему ему пришлось уйти оттуда — остается неясным. Летописец, следивший за положением этой отдаленной области, не просматривается позднее 80-х годов. А со временем Тмутаракань все далее отходит в поэтический туман, и лишь песни Бояна иногда побуждали самых дерзких и безрассудных «поискати града Тматороканя», как сказано об этом в бессмертном «Слове о полку Игореве».

Пожалуй, теснее всего связывать Десятинную церковь с Корсунем должен был культ *Климента*. Но и от этого культа нити также протягиваются и на Запад, по крайней мере, в области деятельности Кирилла и Мефодия, а также их учеников. Климент — ученик апостола Петра и четвертый папа римский — попал в число святых как один из первых христианских мучеников, сосланный в Корсунь и сброшенный там в море с якорем на шее около 101 года при императоре Траяне. О Клименте знали во всем христианском мире, но особенно почитался он в Риме, поскольку был уче-

* Смысл притчи в том, что еврейский царь хвалился своими богатствами перед вавилонскими послами, прибывшими справиться о здоровье. Пророк Исаия же предсказал, что именно в Вавилон эти богатства вместе с народом и будут взяты.

ником Петра и римским папой, и отчасти в Корсуне, где непосредственно пострадал.

В Корсуне, однако, официального культа Климента, когда туда в 860 году прибыл Константин-Кирилл, видимо, не было. О нем знали, поклонники старины могли что-то и рассказать из местных преданий. Но рассказывать больше пришлось Кириллу, и именно он увлек местное духовенство на поиски могилы мученика.

Обретение Кириллом мощей Климента произвело неизгладимое впечатление на корсунян. С этого времени это едва ли не самый почитаемый здесь святой, что и не удивительно: все-таки захоронение было именно у Корсуни. Буквально нарастающий вал этого культа охватил и Западную Европу, куда Кирилл доставил мощи святого (то есть какую-то часть его останков). И никаких следов потрясений в Константинополе. Похоже, что здесь никто не заинтересовался находкой миссионера. Здесь вообще нигде не упоминалось о поездке Кирилла в Корсунь, хотя миссия его как будто носила важный государственный характер. И вообще в Византии ничего не было сказано о таком важном в развитии любого культа событии, как обретение мощей.

Два года спустя Кирилл вместе с братом отправился в Паннонию и Моравию с просветительской миссией у славян. Мощи Климента он захватил с собой: видимо, никто не покушался на них в Константинополе, хотя с самим Фотием братья были знакомы. В честь Климента создаются храмы. Ему посвящаются несколько славянских произведений — самого Кирилла и его учеников. Климент становится как бы символом единства христианской церкви, единства Востока и Запада. Может быть, поэтому культ этот и не встретил сочувствия у Фотия. В конечном счете Кирилл подарил сокровище Риму. Там мощи были помещены в храме, посвященном именно Клименту. В этом храме был в 869 году похоронен и слишком рано ушедший Кирилл. Это обстоятельство постоянно будет обыгрывать Рим, а роспись в соборе отражает подвиг Кирилла по обретению мощей святого римского папы.

На Руси сохранились некоторые славянские сочинения, посвященные Клименту. Они явно были известны там и в XI веке. Но Десятинная церковь внесла и свой собственный вклад в трактовку этого культа.

Слух о том, что на Руси почитают этого святого и располагают какими-то важными для почитания атрибутами, был настолько широко распространен в Западной Европе, что когда в 1048 году в Киев отправились сваты — Роже Шалонский с двумя епископами просить руки дочери Ярослава для французского короля Генриха, посольство получило попутное задание проверить достоверность молвы. И каково было удивление посланцев Франции, когда они узнали, что все именно так и обстоит. Сам Ярослав показал епископам голову Климента и его ученика Фива, погибшего вместе с учителем. Правда, он почему-то уверял, что именно он вывез их из Корсуня. На этом основании высказывалась мысль, что поход на Корсунь состоялся незадолго до приезда гостей из дальних стран, то есть тогда же, когда войско из варягов и руси с сыном Ярослава во главе двинулось в последнюю в истории экспедицию на Константинополь. Может быть, что-то такое здесь и было. Но нет никаких оснований сомневаться в достоверности едва ли не важнейшего положения корсунского сказания, вошедшего и в летопись: мощи Климента и Фива уже были в Десятинной церкви со времен Владимира. Титмар Мерзебургский, побывавший в Киеве в 1017 году, называет саму Десятинную церковь храмом Климента, поскольку в ней имелся придел в честь Климента. Ярослав, возможно, просто старался приподнять свой и без того достаточно солидный вес. Но, во всяком случае, из бесед с ним епископы вынесли, что культ Климента на Руси стоит очень высоко, это самый почитаемый святой на Руси, и здесь оказалось возможным получить вполне достоверные сведения о месте его захоронения.

Память Климента отмечалась Восточной церковью 25-го, а Западной 24 ноября. Как указал Ю. К. Бегунов, на Руси культ получил иную интерпретацию, отличную как от Запада, так и Востока: здесь отмечалась не память святого, а дата перенесения его мощей — 30 января. Эта дата названа уже в древнейших киевских святцах, включенных в Остромирово евангелие 1056—1057 годов. Перенесению мощей было посвящено специальное «Слово» Кирилла Философа. Очевидно, именно из памятников подобного рода могли заимствовать и дату праздника. Но сам культ замыкался на Русь, Киев и Десятинную церковь.

Сохранились переработки какого-то сочинения или

сочинений, возникших при Десятинной церкви, в которых прославляется Климент как заступник Русской земли. В «Слове на обновление Десятинной церкви» (возможно, извлечении из более обширного сочинения, прославлявшего Климента) провозглашается, что Киев «тем же поистине всех град славне имея всечестное тело твое». Логика рассуждения такова: Климент, — ближайший к апостолам и превосходящий всех святостью, по божьей милости прибыл «от Рима убо в Херсонь, от Херсоны в нашу Рускую страну», дабы стать ее заступником и покровителем. Автор, по-видимому, не знал, что в Риме тоже есть мощи Климента, принесенные туда самим Кириллом. Русь представлялась ему единственной обладательницей сей величайшей из святынь, и именно это давало ей преимущество перед другими странами. В свою очередь, старейший из городов русских Киев тем же самым возвышался над другими русскими городами, а в самом Киеве, естественно, первенствовал клир Десятинной церкви, где непосредственно помещались драгоценные святыни и где, очевидно, совершались празднества с прославлением покровителя Русской земли. В «Слове» прославляется и не названный по имени князь, который питал особую любовь и к святому, и к самой Десятинной церкви. Давно указывалось на то, что таким князем, видимо, был Изяслав. Ю. К. Бегунов привел в пользу этого предположения некоторые дополнительные соображения. Существенно, в частности, то, что с конца XI века на Руси усиленно насаждается культ Николы, причем культ этот вобрал в себя многое из того, что ранее ассоциировалось с покровительством Климента. Сам культ Николы тоже складывался при известном духовном посредничестве Рима.

Культ Николы «зимнего» был известен всему христианскому миру. Теперь же речь шла о введении культа Николы «вешнего». Разбойные купцы выкрали мощи святого из города Мира (в Малой Азии) и перенесли их в южноиталийский город Бари. Эта не слишком приличная операция и праздновалась как Никола «вешний». Византия такого праздника, естественно, не признала. Зато Рим проявил большую заинтересованность в установлении его на Руси, поделившись приобретением. После смерти отличавшегося крайней нетерпимостью к инаковерующим Григория VII (1085) Рим резко усилил активность в отношении восточной

половины христианского мира. Естественно, что внимание в первую очередь обращалось на Русь, остававшуюся в стороне от обострившейся между Римом и Константинополем полемики. Надежды на Русь возлагали и папа Урбан II и его соперник антипапа Климент III.

Культ Николы поначалу, видимо, был связан с Софийским собором. Успех его объясняется тем, что он как бы перехватил идею независимости русской церкви и от Рима, и от Константинополя. Десятинная церковь с культом Климента оттесняется на второй план. Тем не менее и позднее в борьбе за полную церковную независимость обращались именно к заступничеству Климента. Когда в 1147 году шла борьба против провизантийской группировки за утверждение митрополитом Климента Смолятича, черниговский епископ Онофрий аргументировал правомочность такого решения тем, что «глава у нас есть святого Климента, якоже ставят греци рукою святого Ивана» (имеется в виду легендарный Иоанн Богослов).

В сочинении клирика Десятинной церкви имеется эпизод чудесного спасения Климентом отрока (некоторые варианты переделок так и называются: «Чудо св. Климента, папы Римского, о отрочати»). Притча об отроке предполагает своеобразную параллель: русский народ, как и отрок, спасен Климентом. Само это чудо — традиционный сюжет. Но в «Слове на обновление Десятинной церкви» появляется странная как будто трактовка очевидных вещей: подчеркивается чадолюбие русских отцов, даже если чада совсем еще неразумны и не умеют говорить («не гнушают сы младенствующи при разуме и гугнующе языком»). Эта очевидность, однако, была поставлена под сомнение богомилами, ересь которых устремилась на Русь как раз в третьей четверти XI столетия. Ю. К. Бегунов отсылает к поучению против богомилов пресвитера Козмы, который возмущается тем, что богомилы «аще бо ся им случить видети детищ млад, то акы смрада гнушают ся, отвращающе ся, плюють». На Руси богомильство, очевидно, ориентировалось не на Десятинную церковь *.

* Мрачный аскетизм может быть увязан с одним направлением, проповедававшимся в Печерском монастыре.

показали, что захороненные от германцев отличаются больше, чем любая группа славян, хотя и от славян они отличались тоже.

Признать могильники с трупоположениями христианскими долго не позволял погребальный инвентарь. Захоронения сопровождались обычным для язычников набором вещей, а в ряде случаев с умершим хоронили коня и женщину (видимо, рабыню). Но вот недавно С. С. Ширинским было указано, что подобные захоронения достаточно многочисленные и на христианских кладбищах того времени в Моравии. На этом основании Б. А. Рыбаков усматривает в обряде отражение двоеверия — смешения христианских и языческих обычаев. Христианскими теперь признаются все погребения, ориентированные с запада на восток (так хоронили христиан). Погребения, ориентированные с севера на юг, и захоронения в сидячем положении признаются языческими.

Таким образом, христианская община, известная по договору Игоря с Византией 944 года, находит материализованное воплощение в могильниках конца IX—X века. Факт этот отвечает на многие вопросы и ставит другие, не менее сложные. Ясно, что ни греческих, ни римских священников при отправлении обряда погребения киевских христиан не было: они не допустили бы такого святотатства, как захоронения рабыни, да и вообще языческого сопровождения, отражающего отнюдь не христианское представление о загробном мире. По летописи христианами были варяги, а ближайшие параллели обнаруживаются в Моравии. Византийских изделий в погребениях практически нет, хотя вроде бы действовал путь «из варяг в греки», а князья ходили на Византию походами.

Итак, за разъяснением многих специфических особенностей раннего русского христианства надо обращаться к Моравии, вообще землям подунайских славян, где развертывалась деятельность Кирилла и Мефодия. Для понимания же религиозной ситуации на Дунае необходим еще более глубокий экскурс в историю распространения здесь христианства,



В Между Римом и Константинополем

истории часто бывает так, что события прошлого рассматриваются с точки зрения сильнейшего или сильнейших. Борьба Рима и Константинополя заслонила, отодвинула на второй план или даже вовсе устранила с исторической арены политические и религиозные идеи, увлекавшие в свое время целые народы. Между тем само соперничество этих крупнейших центров предполагает наличие объектов, за которые идет борьба. В первую очередь это, конечно, земли, ранее входившие в состав Римской империи. После Великого переселения народов IV—VI веков объектом борьбы становились все народы, которые приняли христианство или которым его можно было навязать.

Христианство зародилось в условиях кризиса римского общества и питалось в первые века своего существования кризисом Римской империи. Условия его возникновения в общих чертах изложил Ф. Энгельс в критическом отзыве на работу о первоначальном христианстве Бруно Бауэра. Отзыв этот имеет и методо-

логическое значение, а потому некоторые его положения стоит воспроизвести:

«Римское завоевание во всех покоренных странах прежде всего непосредственно разрушило прежние политические порядки, а затем косвенным образом и старые общественные условия жизни. Разрушило, во-первых, тем, что вместо прежнего сословного деления (если не касаться рабства) оно установило простое различие между римскими гражданами и негражданами или подданными государства; во-вторых, и главным образом, — вымогательствами от имени Римского государства. Если при империи в интересах государства старались по возможности положить предел неистовой жажде к обогащению со стороны наместников провинций, то вместо этого появились все сильнее действующие и все ту же зачинчиваемые тиски налогов в пользу государственной казны — высасывание средств, которое действовало страшно разрушительно. Наконец, в-третьих, римские судьи повсюду выносили свои решения на основании римского права, а местные общественные порядки объявлялись тем самым недействительными, поскольку они не совпадали с римским правопорядком.

Эти три рычага должны были действовать с огромной нивелирующей силой, особенно когда они в течение приблизительно двух веков применялись к народам, наиболее сильная часть которых была уже уничтожена или уведена в рабство в результате битв, предшествовавших завоеванию, сопровождавших его, а часто и следовавших за ним. Общественные отношения в провинциях все больше и больше приближались к общественным отношениям в столице и в Италии. Население все больше и больше разделялось на три класса, представлявшие собой смесь самых разнообразных элементов и народностей: богачи, среди которых было немало вольноотпущенных рабов..., крупных землевладельцев, ростовщиков, или тех и других вместе, вроде дяди христианства Сенеки; неимущие свободные — в Риме их кормило и увеселяло государство, в провинциях же им предоставлялось самим заботиться о себе; наконец, огромная масса рабов.

По отношению к государству, то есть к императору, оба первых класса были почти так же бесправны, как и рабы по отношению к своим господам. Особен-

но в период от Тиберия до Нерона стало обычным явлением приговаривать богатых римлян к смерти для того, чтобы присвоить их состояние. Материальной опорой правительства было войско, которое гораздо более походило уже на армию ландскнехтов, чем на старое римское крестьянское войско, а моральной опорой — всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода, что если не тот или другой император, то основанная на военном господстве императорская власть является неотвратимой необходимостью...

Всеобщему бесправию и утрате надежды на возможность лучшего порядка соответствовала всеобщая апатия и деморализация. Немногие остававшиеся еще в живых староримляне патрицианского склада и образа мыслей были устранены или вымирали... Остальные были рады, если могли держаться совершенно в стороне от общественной жизни. Их существование заполнялось стяжательством и наслаждением богатством, обывательскими сплетнями и интригами. Немногие свободные, бывшие в Риме пенсионерами государства, в провинциях, наоборот, находились в тяжелом положении. Они должны были работать, да еще в условиях конкуренции рабского труда. Но они были только в городах. Наряду с ними в провинциях были еще крестьяне — свободные владельцы земли (местами, пожалуй, еще связанные с общинной собственностью) или, как в Галлии, крестьяне, находившиеся в долговой кабале у крупных землевладельцев. Этот класс меньше всего был затронут общественным переворотом; он всего дольше сопротивлялся и религиозному перевороту... Наконец, рабы, бесправные и безвольные, которые не могли освободиться, как это уже показало поражение Спартака; при этом, однако, большинство из них было некогда свободными или сыновьями свободнорожденных. Среди них, стало быть, должна была еще по большей части сохраняться живая, хотя внешне бессильная, ненависть против условий их жизни...

Таково было материальное и моральное состояние. Настоящее невыносимо; будущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода. Отчаяние или поиски спасения в самом пошлом чувственном наслаждении, по крайней мере со стороны тех, которые могли себе это позволить, но таких было незначительное меньшин-

ство. Для остальных не оставалось ничего, кроме тупой покорности перед неизбежным.

Но во всех классах должно было быть известное количество людей, которые, отчаявшись в материальном освобождении, искали взамен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния. Этого утешения не могла дать ни стоическая философия, ни школа Эпикура, во-первых, потому, что это были философские системы, рассчитанные, следовательно, не на рядовое сознание, а затем, во-вторых, потому, что образ жизни их приверженцев вызывал недоверие к учению этих школ. Для того чтобы дать утешение, нужно было заменить не утраченную философию, а утраченную религию. Утешение должно было выступить именно в религиозной форме, как и все то, что должно было захватывать массы, — так это было в те времена и так продолжалось вплоть до XVII века.

Едва ли надо отмечать, что среди людей, страстно стремившихся к этому духовному утешению, к этому бегству от внешнего мира в мир внутренний, большинство должны были составлять *рабы*.

Во время этого всеобщего экономического, политического, интеллектуального и морального разложения и выступило христианство. Оно вступило в резкое противоречие со всеми существовавшими до тех пор религиями.

Во всех религиях, существовавших до того времени, главным была обрядность. Только участием в жертвоприношениях и процессиях, а на Востоке еще соблюдением обстоятельнейших предписаний относительно приема пищи и омовений, можно было доказать свою принадлежность к определенной религии. В то время как Рим и Греция в этом отношении проявляли терпимость, на Востоке свирепствовала система религиозных запретов, которая немало способствовала наступившему в конце концов упадку. Люди двух разных религий — египтяне, персы, евреи, халдеи — не могут вместе ни пить, ни есть, не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом. Это отделение человека от человека было одной из основных причин гибели Древнего Востока. Христианство не знало никаких вносящих разделение обрядов, не знало даже жертвоприношений и процессий классической древности.

сти. Отрицая, таким образом, все национальные религии и общую им всем обрядность и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится *первой возможной мировой религией*. Иудейство со своим новым универсальным богом тоже сделало попытку стать мировой религией. Но дети Израиля оставались все время аристократией среди верующих и обрезанных; и даже христианство должно было сначала освободиться от представления (которое еще господствовало в так называемом Откровении Иоанна) о преимуществах христиан из евреев, прежде чем оно могло стать настоящей мировой религией...

Во-вторых, христианство затронуло струну, которая должна была найти отклик в бесчисленных сердцах. На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей материальной и моральной нищеты христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может; в испорченности мира виноват ты, виноваты все вы, твоя и ваша собственная внутренняя испорченность!.. Ни один человек не мог отказаться от признания за собой части вины в общем несчастье, и признание это стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое одновременно было провозглашено христианством. И это духовное спасение было придумано таким образом, что его легко мог понять член любой старой религиозной общины. Всем этим старым религиям было свойственно представление об искупительной жертве, которая могла умиротворить оскорбленное божество. Как же могло не найти тут благоприятной почвы представление о посреднике, который добровольно приносит себя в жертву, чтобы раз навсегда искупить все грехи человечества... В жертвенной смерти своего основателя христианство создало легко понятную форму внутреннего спасения от испорченного мира, утешения в сознании, к чему все так страстно стремились. Так христианство опять доказало свою способность стать мировой религией — к тому же религией, соответствующей как раз данному миру.

Так и случилось, что среди тысяч пророков и проповедников в пустыне, которые в то время создавали бесчисленное количество своих религиозных новшеств, успех имели только основатели христианства. Не только Палестина, но и весь Восток кишмя кишел такими основателями религий, среди которых господствовала,

можно сказать, прямо по Дарвину борьба за идейное существование. Христианство победило главным образом благодаря изложенным выше моментам. А как оно постепенно, в борьбе сект между собой и с языческим миром, путем естественного отбора, все более утверждалось в качестве мировой религии, — этому учит во всех подробностях история церкви первых трех столетий» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 310—314).

За каждой строкой рассуждений Энгельса стоит огромный материал, воспроизводить который нет необходимости, но при случае иметь в виду надо. Энгельс отмечает, что религии древности «выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними. Раз были разрушены эти их основы, сломаны унаследованные общественные формы, установленное политическое устройство и национальная независимость, то, разумеется, рушилась и соответствующая им религия... Как только национальные божества не могут уже более охранять независимость и самостоятельность своей нации, они сами ломают себе шею» (там же, с. 312). Здесь надо лишь отметить, что древние религии возникали в то время, когда всюду господствовала община, а противостояли ей силы природы. Со временем появляется необходимость в религиозном закреплении и социального опыта. Но с этими задачами ранние религии уже не в состоянии справиться. «Национальные боги, — говорит Энгельс, — могли терпеть рядом с собой других богов у других народов, — и в древности это было общим правилом, — но отнюдь не над собой». Усиление межплеменных столкновений приводит к появлению в племенных или народных верованиях воинственных божеств, обычно требовавших кровавых же жертв. Но воинственность этих богов обычно направлялась вовне. Для разрешения внутренних противоречий язычество, как правило, никакими средствами не располагало. Наиболее развитое язычество лишь следовало за расчленением, выделяло жреческие корпорации, распределяло по кастам, выстраивало иерархию соподчинения, но, по существу, не давало выхода чувствам социального протеста. В конечном счете в государствах Востока язычество трансформировалось в идеологическое

прикрытие деспотизма оторванной от народа власти, а стремление к монотеизму удовлетворяло именно потребности иерархически выстроенной деспотической власти. Именно таковым был и монотеизм иудаизма, в рамках которого и в качестве реакции на который формировалось христианство.

В иудаизме с ясной последовательностью отразилась двойная мораль рабовладельческого общества, с противопоставлением одного племенного бога всем остальным как низшим созданиям и «избранного» народа всем другим народам, обреченным на совершенное бесправие по отношению к народу-господину. Естественно, что такого рода притязания ожесточали отношения со всеми соседями, а также в рамках самих претендентов на господство, так как здесь также выстраивалась иерархия, и ближайшим объектом эксплуатации оказывались собственные сородичи, обреченные на неполноправие замысловатыми генеалогиями, сочиненными жрецами храма Соломона. С положением внизу иерархии народа-господина еще можно было мириться, пока сохранялась возможность эксплуатации иноплеменников, но оно становилось непереносимым, едва такая возможность затруднялась или даже исчезала вовсе, как это было в эпоху возникновения Империи и завоевания Иудейского царства Римом. Восстание 66—73 годов против Рима выявило непримиримые противоречия между поборниками исключительности и сторонниками равенства и равноправия как внутри иудаистской общины, так и в отношении к другим народам.

Нереальность иудаистских целей и идей в условиях римского владычества заставляла обращаться к греческой философии. В создании христианства особенно сказались идеи стоицизма и неоплатонизма. Стоическая философия просуществовала почти тысячелетие с IV века до н. э. по VI век н. э. В разные периоды она меняла содержание. Но главное, что отличало стоиков, — внимание к моральным проблемам. Самоотречение и аскетизм заимствованы христианством именно из учений стоиков. Не случайно, что александрийского еврея Филона, жившего в конце I века до н. э. и первой половине I в. н. э. и соединявшего иудаизм с греческой философией, называют «отцом» христианства, а римского стоика Сенеку — его «дядей».

Христианство распространялось довольно быстро среди разных народов и социальных слоев Империи. И естественно, что повсюду оно принимало специфические очертания, связанные с местными языческими и иными традициями. На Востоке оно было проникнуто мистикой. Запад к мистике относился с меньшей расположенностью. Именно поэтому, как указал Энгельс, христианство не восприняло *непосредственно* идеи Филона: «Новый завет почти полностью пренебрегает главной частью этих произведений, а именно аллегорически-философским истолкованием ветхозаветных рассказов» (там же, с. 309). С самого начала как бы сталкиваются мистическое и рационалистическое направления в христианстве, а переплетения их создают многочисленные варианты. Некоторые акценты проявляются уже в евангелиях. Еще шире расхождения в посланиях апостолов. С возникновением церковной организации возникла проблема: что принять как «каноническое» * и что отвергнуть как апокрифы. Естественно, что единодушия по таким вопросам быть не могло, тем более что расхождения религиозно-культурных традиций постоянно осложнялись социальными противоречиями. Создание церковной организации, возникновение иерархии внутри христианства само по себе уже противоречило основополагающим идеям христианства о равенстве всех представителей человеческого рода (хотя бы только и перед богом). С этими противоречиями христианство и вступает в свою почти теперь уже двухтысячелетнюю историю.

Раннее христианство не знало иерархии священства. Место священников в общинах занимали учителя, пророки, проповедники, апостолы, выходившие обычно из рядовой массы и отличавшиеся способностью творить чудеса, исцелять, вести за собой. Никаких материальных преимуществ такие учителя и пророки обычно не имели, тем более что в ранних общинах богатство осуждалось, а совместные трапезы, вечера любви должны были гасить стремления к индивидуальному насыщению — буквальному и переносному. Общины стремились воплотить и на земле призывы евангелистов: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в царствие бо-

* Канон — церковное установление, обязательное для верующих.

жие» (евангелие от Марка), или: «Горе вам, богатые! Ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне, ибо взалчете» (евангелие от Луки).

Однако христианские общины не могли сохранить идеи равенства, тем более что сами эти общины часто не имели хозяйственно-производственной основы, объединяя лиц, занятых в разных сферах и принадлежащих к разным социальным группам. Перевес уравнительных тенденций поначалу обеспечивался лишь преобладанием в общинах выходцев из социальных низов. По мере распространения христианства среди зажиточных слоев неизбежно менялось и отношение к богатству. Да и практическая деятельность общин вела к тому, что *на первый план стали выходить не пророки, а пресвитеры, ведавшие хозяйством общины. Именно хозяйственная деятельность на первых порах создала штат диаконов, кладовщиков, надзирателей-епископов.*

Два типа общинной власти неизбежно должны были столкнуться между собой. Оценить эти столкновения с точки зрения перспектив развития нелегко. Пророки опирались на идеи равенства, но вносили в жизнь общин, по выражению Энгельса, «сумбурный фанатизм», «множество видений и пророчеств». Восточная мистика расцветала в ранних христианских общинах пышным цветом, часто совершенно уводя единоверцев от реальных жизненных проблем. В такой интерпретации новая религия становилась, так сказать, чистым опиумом народа, много уступая в трезвости, скажем, иудаизму — религии «практической потребности» (К. Маркс), поначалу не предусматривавшей даже и загробного мира.

Епископат изначально придерживается более трезвых, рациональных взглядов хотя бы в силу необходимости решения практических вопросов ведения хозяйства и установления отношений с властью и другими общинами. Борьба за влияние придает этим расхождениям и принципиальный характер: на протяжении всей истории церковь будет бороться с тем, что называется «вневероисповедной мистикой».

Абсолютизировать эти расхождения, конечно, нельзя, так как стержнем любой религии является мистика. Речь может идти, так сказать, о мере, удельном весе потустороннего в повседневной жизни. В позднейшей же истории церкви часто борьба шла между

приверженцами разных мистических представлений. В свое время это обстоятельство отметил и остроумно обыграл Вольтер: «Архиепископ Кентерберийский утверждает, что Парижский архиепископ суеверен; пресвитериане бросают тот же упрек монсеньору Кентерберийскому и, в свою очередь, слынут суеверными у квакеров, которые в глазах остальных христиан являются самым суеверными из всех».

Следует иметь в виду и то, что мистика часто претендует на роль особой формы научного знания, подобно тому, как хранили неосмысленные знания некогда жрецы, маги, знахари и колдуны. Но едва «чудеса» становятся средством существования касты прорицателей, как немедленно на первый план выходит шарлатанство. В свое время известный философ-идеалист В. С. Соловьев опубликовал воспоминания о встречах с не менее известной основательницей некой новой религии — теософии — Е. П. Бловатской. Бловатская оказалась откровенной с собеседником. «Чтобы владеть людьми, — говорила она, — необходимо их обманывать. Если бы не феномены, я давным-давно околела бы с голоду... Чем проще, глупее и грубее «феномен», тем он вернее удастся. Громадное большинство людей, считающих себя и считающихся умными, глупы непроходимо». Поклонники же «учения» Бловатской не так уж редки и поныне.

Есть у мистики и иная сторона: она обычно направлена *против церковной организации*. На эту сторону мистики в свое время указал Энгельс. «Революционная оппозиция феодализму, — замечал он, — ...выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания. Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет собой хорошо известный факт; многое заимствовал из нее также и Мюнцер» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 361). Но необходимо учитывать, какой именно стороной мистика могла становиться «революционной оппозицией». Мистика могла выливаться в пантеистические* представления, опасные для господствующей церкви и направленные против нее. В этой направленности только и выражалась ее «революцион-

* Пантеизм — отождествление бога с природой («все — бог»).

ность». В борьбе против реакционной организации естественно использовать все противостоящие ей силы. Но уход от реальности в конечном счете обязательно обернется невосполнимыми потерями даже и для прогрессивного по ближайшим целям движения.

Ранние христианские общины были проникнуты фанатичной ненавистью к «вавилонской блуднице» — Риму. Именно эта ненависть позволила Энгельсу характеризовать первоначальное христианство как один из самых «революционных элементов в истории человеческого духа». Но никакой организованной оппозиции власти и строю христианские общины создать не смогли, да и не имели они достаточно ясного социального идеала. Отчасти именно поэтому решение проблем переносилось на небо, причем и загробное воздаяние выглядело лишь наказанием для одних и полной бездеятельностью для других, угодных богу.

Организация в конечном счете могла быть привнесена именно епископатом. Но это была иная организация. Там, где решаются хозяйственные вопросы, не может быть упрощенного осуждения богатства как главного источника зла: хозяйственники, как правило, рекрутировались из богатых или же становились таковыми в результате своей практической деятельности. Там же, где создается определенная иерархия, обычно исчезает непримиримость в отношении иерархии существующей власти. В таком виде христианство уже не пугало правящий класс Империи. Более того. Христианство стало возможным использовать для консолидации разрываемого противоречиями общества, тем более, что ненависть к угнетателям все далее отеснялась призывами к терпению, непротивлению злу, любви к врагам.

«Нет церкви без епископата» — этот тезис приписывается жившему в конце I — начале II века антиохийскому епископу Игнатию Богоносцу. Идея, высказанная на Востоке, скоро получила поддержку епископата всех областей Империи. В конечном счете и прорицатели и епископы стремятся опереться на традиционные верования. Епископы, в частности, использовали языческие представления о священной собственности богов, скапливавшейся обычно в храмах, посвященных этим богам, а фактически становившейся достоянием касты жрецов. Теперь функции жрецов переходят к епископату.

Вопрос о церковной собственности также, естественно, вызывал разногласия, нередко очень острые. Споры внутри церкви давали возможность светской власти вмешиваться в дела христианских общин и в ряде случаев демонстрировать более высокую справедливость, чем действия некоторых ревнителей учения Христа. При императоре Валенте в 370 году, в целом поддерживавшем христианство, осуждались те, кто использует в корыстных целях «религиозные чувства мужчин и слабости женщин». Лицам духовного звания запрещалось, в частности, принимать завещания и дарения, сделанные вдовами и женщинами, если при этом оказывались задействованными духовные лица. Спустя 20 лет император Феодосий I (375—395) квалифицировал нарушения этого установления как хитроумный обман со стороны духовенства. Но эти запретительные меры не могли остановить самой тенденции. Они лишь побуждали склонное к стяжательству духовенство искать компромиссов и сотрудничества с властями. В IV веке союз государства и церкви в основном складывается, и после Юлиана (361—363) прямых гонений на христиан со стороны имперской власти уже не будет.



Христианство распространялось с Востока на Запад, и первое время христиане в Риме пользовались греческим языком и в значительной мере из греков же и состояли. Но Рим довольно скоро стал претендовать на первенство в христианской церкви, поскольку здесь была столица Империи. Эти притязания поддерживались и некоторыми императорами, даже остававшимися враждебными по отношению к христианству. С переносом столицы на Восток в город Константина — Константинополь — притязания Рима разбиваются о реальную мощь восточных епископств и митрополий. Митрополии возникают как высшее звено церковной иерархии. Поначалу таковыми были Рим, Александрия и Антиохия, затем к ним присоединились Константинополь и восстановленный в IV веке Иерусалим. Позднее эти города станут центрами самостоятельных патриаршеств. Таким образом возникнет еще одно высшее звено в церковной иерархии.

Примерно с IV века римская церковь для поднятия своего авторитета стала использовать имя апостола Петра, который якобы был первым римским епископом, погибшим во времена преследования христиан Нероном (54—68 гг.). В действительности епископат ко временам Нерона еще не сложился, а сама община в Риме в то время состояла в основном из иудеохристиан, которые, кстати, чтили апостола Петра и почитали «лжеапостолом» его брата Павла, настаивавшего на резком отделении христиан от иудеев, а также наиболее последовательно проводившего идею равенства народов и разных социальных слоев перед богом.

«Князь апостолов» Петр почитался как «наместник Христа», владевший «ключами от царства небесного». Именно отталкиваясь от такого представления, римские епископы и папы позднее претендовали на роль «наместника бога на земле». Притязания же эти по своему подкрепило соперничество иерусалимской общины (где долго оставалось сильным влияние иудеохристиан), которая также считала своим основателем апостола Петра, причем основал такую общину апостол якобы еще до отъезда в Рим. Соперничество Рима и Иерусалима как бы исключало остальные христианские центры из числа возможных претендентов на роль непосредственных божьих наместников. И в какой-то мере именно это соперничество побудило римских епископов, поддерживая культ Петра, обратиться также к посланиям Павла, осуждавшего сохранявшиеся в христианстве элементы иудаизма. В конце II века римский епископ Виктор I потребовал отказа христиан от празднования пасхи в один день с евреями. По этому поводу в Риме был созван синод из представителей Запада и Востока. Но общины Востока не приняли требований римского епископа. Лишь столетием спустя здесь побеждает идея размежевания с иудеями, да и то не везде.

Притязания на первенство побуждали руководителей римской общины выступать с разного рода инициативами в толковании «истинной» веры. Уже во II веке объектом рационалистической критики становится постулат о троице, и тот же Виктор I протестовал против внесения в мистическую формулу каких-либо элементов «от разума». Каликст I в начале III столетия разработал формулу «таинства крещения», как «духовного, вторичного рождения», в конечном счете

усвоенную христианским миром. Но тот же Каликст пробудил целый поток возражений слишком вольным толкованием правил и установлений раннего христианства. До сих пор священной книгой считался лишь Ветхий завет, который, кстати, не принимали некоторые христианские общины, а также довольно представительные в Риме гностики — мистическое течение, пытавшееся соединить элементы христианства с некоторыми положениями античной философии и восточной магией.

Значительным влиянием пользовалось учение Маркиона (середина II века), настаивавшего на полном отрицании Ветхого завета и трактовавшего иудейского бога Яхве как злое начало в мире. Поэтому встала задача отделения книг священных от несвященных, апокрифических. Именно теперь из большого круга христианской литературы отбирается так называемый Новый завет, включивший четыре евангелия и ряд апостольских посланий. Ветхий завет при этом сохранил свое значение «бог вдохновенной» книги. Внутренние противоречия в Священном писании еще более возросли, и для усвоения его рядовыми христианами требовались не только проповеди, а и средства силового воздействия.

События в Империи складывались таким образом, что значение Рима как политического центра неумолимо падало. Восточная половина была богаче и выглядела устойчивее. С разделом Империи в 395 году политическое преобладание остается за «вторым Римом» — Константинополем, а Италия становится добычей варваров, в 410 году захвативших и сам вечный город. Императоры продержатся здесь до 476 года, но власть их будет слабой, часто номинальной. На Востоке императорская власть помогла церкви укрепиться в качестве господствующей, но и вынудила ее признать примат светской власти над церковной. На Западе светская власть не предоставляла гарантий и побуждала церковь возвыситься над этой неэффективной властью. С наибольшей последовательностью идеи теократии выразил один из главных идейных столпов католицизма — Августин Блаженный (354—430).

Идея теократии заложена уже в «ключях от неба», из-за которых Рим так держался за «князя апостолов». Августин углубил разделение между землей и небом, введя понятие предопределения. Не все люди

могут обрести спасение, поскольку часть их изначально предопределена к гибели. «Царству сатаны» — земному государству — Августин противопоставляет «царство божие». На земле оно представлено только церковью, вне которой не может быть спасения.

Резкое разделение духовенства и мирян в католичестве в конечном счете восходит именно к учению Августина. Позднее в реформаторстве, особенно в кальвинизме*, идея предопределения будет доведена до крайности, полностью исключая возможность спасения от рождения обреченных на гибель. От Августина идет и идея преимущества веры перед знанием, иррационализм, преодолеть который попытается Фома Аквинский (1225—1274) — основатель так называемого томизма и позднее неотомизма (от имени богослова).

Притязания на первенство побуждали римских епископов искать и какой-то соответствующий титул. Епископ Марцеллин (296—304) первым назвал себя папой. «Отцом», «батюшкой» обычно называли себя епископы на Востоке, и римский епископ использовал греческое обозначение этого понятия в качестве титула. Правда, утвердился этот титул за римскими епископами лишь с VI века.

Реальных оснований под притязаниями римских епископов пока было еще очень мало. На соборах, неоднократно собиравшихся на протяжении IV столетия, Восток неизменно представлен был большим числом епископов, нежели Запад. Да и основные богословские споры шли все-таки на Востоке, где сильнее сказывались традиции античной и эллинистической науки и философии. Далеко идущие последствия имел спор, возникший в начале IV века в Александрии.



Для раннего христианства неизменно сложной была проблема установления субординации единого бога, творца вселенной, и его сына Христа. Под влиянием платонизма и затем неоплатонизма** многие богосло-

* Направление протестантизма, возглавляемое Ж. Кальвином (1509—1564).

** Платон — греческий философ-идеалист (V—IV вв. до н. э.), неоплатонизм — систематизация учения Платона с учетом идей других философов (III—VI вв.).

вы отводили Христу второе место в трехчленной формуле: бог — Логос (то есть Слово, Разум), как связующее начало между богом и миром, человечеством, и мироздание в его духовной сущности. В платонизме уже была своеобразная божественная трехчастность. Но там эти компоненты как бы размещались по трем ступеням. Предание о Христе-богочеловеке вроде бы бесспорно ставило бога-сына на вторую ступеньку или даже вообще низводило до положения мессии, божьего посланника. Но такая трактовка могла восприниматься как принижение роли того, чьим именем назывались последователи нового вероучения. Поэтому неизменно сохранялась тенденция во всем уравнивать бога-отца и бога-сына. Так появилась версия единосущной троицы, где третья ипостась отводилась святому духу. Версия эта пока нигде не утверждалась, но получала все большее распространение. Именно против нее и выступил в 318 году *александрийский священник Арий* (ум. 336), давая троице фактически неоплатоническую интерпретацию, то есть возвышая бога-отца над богом-сыном, а последнего над святым духом.

Решительным противником учения Ария выступил Афанасий Александрийский (ок. 295—373 гг.). Он написал ряд посланий против ариан, добивался искоренения ереси. Но, по существу, рациональных аргументов в его распоряжении не было, и «единосущность» он обязывал принять на веру, отнеся к таким мистическим понятиям, которые человеческому разуму недоступны.

В само понятие «единосущность» вкладывалось существенно различное содержание. В понимании того же Афанасия Александрийского главным было отличие божественного от небожественного, и за единосущностью стояло представление о божественной природе трех ипостасей без четкого обозначения их взаимоотношения между собой. В таком виде «единосущность» включалась в символ веры, принятый Никейским собором 325 года, причем с ним соглашались и некоторые сторонники Ария. Тем не менее собор осудил Ария. Его самого и группу наиболее упорных последователей выслали в Иллирию, которая позднее и станет одним из главных центров *арианства*. Император Константин Великий сначала поддерживал никейцев, но критика Афанасием его притязаний на цезарепапизм, то есть на соединение в одних

руках светской и церковной власти, толкнула Константина на соглашение с арианами. Собор в Тире в 335 году осудил никейский символ веры.

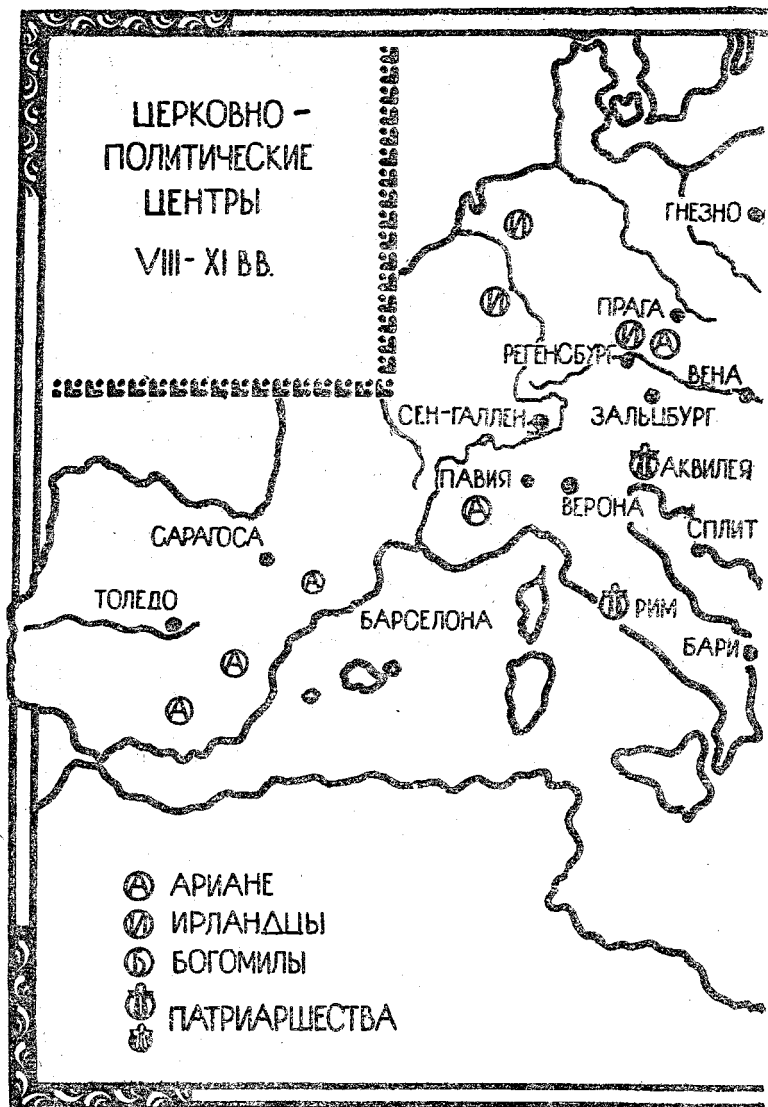
В общественной борьбе нередко малозначительные по существу расхождения как бы разводят людей по разные стороны баррикад и становятся символами и знаменами противоборствующих сторон. Понятие «единосущность» имело в греческом языке разные обозначения, поскольку различно понималось само единство. В спорах с Арием чаще других употреблялась формула «омоусиос», приверженцев которой называли «омусианами». Ариане же стали обыгрывать близко звучащее понятие «омойусиос», означающее «подобосущность», и их называли — «омии». Звук «йот» разделил два течения непреходимой стеной и стал как бы фокусом, куда сходились оба потока. Люди, далекие от богословских споров, безразличные к субординации отца и сына, стояли насмерть, либо защищая, либо отвергая «йот». Именно «омии», как называли последователей этого течения, преобладали среди варварских народов эпохи Великого переселения. И именно этот вариант арианства проникает в письменность Древней Руси.

В середине IV века римские епископы поддерживали никейский символ веры, а восточные иерархи держались арианского. Следовали один за другим соборы со взаимными обвинениями и осуждениями за отступления от правой веры. Наконец, император Феодосий I созвал в 381 году собор в Константинополе и изъявил желание лично сравнить все символы. Было подано большое число так или иначе отличных друг от друга трактовок, углубляться в которые император вовсе и не собирался: он просто разодрал все, кроме поданного римским епископом и некоторыми его восточными коллегами. Последователям «единосущности» дозволялось принять наименование «кафолических» (вселенских) христиан, а всем прочим грозили наказаниями. Победители обрушили на побежденных всю мощь репрессивного аппарата Империи, разрушая храмы, разоряя библиотеки, уничтожая книги.

На Востоке арианство распространялось главным образом в городах среди торгово-ремесленного и вообще относительно развитого и грамотного населения. На Западе оно нашло прибежище у варварских пле-

ЦЕРКОВНО - ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

VIII - XI ВВ.





мен, обрушившихся на Римскую империю. На Востоке арианство было спутником рационализма, реликтом античного наследия. На Западе ни то, ни другое не могло дать преимущества арианству перед приверженцами никео-константинопольского символа. Но у арианства оказалась другая сторона — и доступная, и желанная для варваров.

Афанасий Александрийский, как было сказано, решительно разошелся с императором Константином по вопросу о месте церковной иерархии в государстве, настаивая, с одной стороны, на «независимости» церкви от светской власти, а с другой — на строгой иерархичности внутри ее. *Варвары, у которых власть вообще еще не обособилась от народа, от общины, не могли принять церковную иерархию, претендующую, по существу, на верховное господство над всеми ими. Этим и может быть объяснен столь разительный факт: все варварские племена принимают христианство в арианском варианте.*

В середине IV века среди готов распространял арианство Вульфила, переведший на готский язык Библию. Несмотря на противодействие приверженцев язычества, христианство в целом распространяется у готов довольно быстро. К тому же арианство связывалось с конкретными общинами, а потому конфликт их с язычниками не принимал особо острого характера. Довольно скоро арианство распространяется также у вандалов, аланов, ругов, лангобардов и других племен. «Вандализм» варваров в Италии — односторонняя оценка «правоверных» христиан, переживших жестокие разорения вандалов. Но сами вандальские вторжения в значительной мере были реакцией на преследования ариан со стороны государственной церкви. А эти преследования в «вандализме» ничуть не уступали вандалам.

В литературе обычно об арианах говорится только применительно к эпохе Великого переселения: IV—VI векам. Имеется в виду, в частности, то, что Теодорих — создатель королевства остготов в Италии (489—526) — пытался примирить готов с собственно итальянцами, слить их в едином государстве и ради этого готов был войти в соглашение с римскими и константинопольскими иерархами. Но затея Теодориха провалилась и даже послужила одной из причин быстрого развала государства. Очень многие готы по-

кинули Италию, в частности, и по религиозным соображениям.

В Испании вестготы начали переходить в католичество еще в VI веке, но арианские общины и здесь сохраняются до XI столетия. У лангобардов, сменивших готов в Северной Италии, в VI веке арианство господствовало безраздельно. В VII веке верхушка лангобардов начинает переходить в католичество. Но основная масса оставалась еще долго арианской. У ругов арианство известно с V века (в Ругиланде на Верхнем Дунае). Но еще и в IX столетии римские папы особо обращались к «клирикам рогов» (то есть ругов), общины которых сохранялись в Северной Италии. Такое обособление может быть понято только в связи с сохранением у ругов арианства и системы выборности епископов, причем такое положение Риму приходилось терпеть в самом непосредственном соседстве.

Примечательно, что если в IV веке Рим упрекал восточные епархии в наклонности к арианству, то в VI—VII веках подобные упреки шли с Востока Риму, которому приходилось маневрировать перед лицом вооруженных отрядов варваров-ариан. Король остготов Теодорих в 526 году посылал даже папу Иоанна I в Константинополь просить за ариан Подунавья. В конце VI столетия римский папа вопреки призывам из Константинополя решительно противостоять «проклятым арианским пришельцам» — лангобардам, стремился поддерживать с ними мирные отношения.

В самом Константинополе после собора 381 года ситуация многократно менялась. В Империи получило распространение монофизитство*, отрицавшее двойственную природу Христа в пользу единого божественного. Монофизитство использовалось в провинциях ради обособления от Константинополя. На человеческой природе Христа настаивал сам патриарх Константинопольский Несторий, низложенный в 431 году. На соборах шла ожесточенная борьба различных группировок, представлявших, как правило, разные провинции, и в этой борьбе обычно вовсе не просматривался дух смирения, внушаемый иерархами простым смертным. Вплоть до Никейского собора 787 года по тем или иным вопросам вспыхивали острые схватки. В VIII столетии Империю потрясало,

* От греческого «единая природа».

в частности, иконоборческое движение*. Да и чисто политически претензии византийских императоров на господство над всеми провинциями бывшей Римской империи не могли быть подкреплены реальной силой. Юстиниану в середине VI века ценой колоссальных жертв и разорений удалось одержать победу над вандалами в Северной Африке и готами в Италии. Но даже для римских граждан такая победа означала ухудшение материального и морального положения. А потому и угроза лангобардского вторжения воспринималась, по существу, как альтернатива ничуть не лучшему господству лангскнехтов Константинополя.

Авторитету римских епископов-пап в большой мере способствовало принятие христианства франкским королем Хлодвигом в конце V века. И позднее франкские короли неизменно будут поддерживать римских пап, имея, разумеется, при этом в виду собственный интерес как в соперничестве с Византией, так и в рано проявившихся экспансионистских устремлениях, в частности, по отношению к Центральной Европе и Подунавью, где более всего и было распространено арианство.



Помимо арианских общин в Западной Европе вообще и в Подунавье в частности, значительным влиянием пользовались *ирландские миссионеры*. Христианство в Британии и Ирландии начало распространяться сравнительно поздно, примерно в III веке. Но в ходе варварских завоеваний на континенте во многих районах христианство было оттеснено язычеством, тогда как острова, прежде всего Ирландия, оставались недосягаемыми для внешних военных вторжений. Поэтому за Ирландией даже закрепилось название «священного острова».

История раннего ирландско-британского христианства изучена слабо, как вообще мало изученным остается кельтское влияние на культуру средневековой Европы. Но некоторые факты в научный оборот введены, и их в данном случае может оказаться доста-

* Иконоборцы выступали против почитания икон, усматривая в этом проявление языческого идолопоклонства.

точно. Судьбы Британии и Ирландии несколько разошлись из-за внешнего вмешательства: англосаксы вместе с другими выходцами из районов, прилегающих к Северному и отчасти Балтийскому морям, в V веке захватили юго-восточную часть Британии. В результате значительная часть бриттов переселилась в Арморику, где возникло особое кельтское государство Бретань. Другая часть бриттов была оттеснена на западные полуострова (Уэльс и Корнуэлл). Англосаксы были язычниками, бритты — христианами. Антагонизм их принимает и религиозный характер, причем бритты отказываются даже от попыток обращения своих врагов в новую веру. И если все-таки среди англосаксов появляются последователи британской церкви, то заслуга в этом скорее ирландских миссионеров, нежели собственно бриттских. Именно антагонизм бриттов и англосаксов позволил позднее Риму распространить свое влияние на последних. Но те же самые причины побуждали бриттов держаться своих традиционных верований.

Ирландия находилась в гораздо лучшем положении. Этот остров вообще никем не завоевывался в начале нашей эры. Он избежал римской оккупации, сюда не дошли ни франки, ни англосаксы. В свою очередь, остров оказывался прибежищем для гонимых на континенте еретиков, в особенности еретиков, державшихся ранних христианских установлений.

В VI веке, когда на континенте народы в основном устраивались уже на новых местах после переселений, ирландская церковь была на подъеме, и на континент хлынули десятки тысяч миссионеров с проповедью слова божьего. Рим явно не выдерживал конкуренции с ними даже у себя дома, и это ожесточало папский двор против заморских просветителей. *Ирландцев обвиняют во всевозможных ересь, прежде всего в пелагианстве и иудаизме.*

Ирландец Пелагий был современником Августина (он умер в 418 году) и его наиболее решительным оппонентом. Августин, как было сказано, стремился поставить мирян в полную зависимость от духовенства, без которого простой смертный вообще не имел возможности общаться с богом. Пелагий же настаивал на том, что каждый человек имеет свободу воли и только от него самого зависит возможность «спасения». Совершая добрые дела, следуя божественным заповедям, он может получить желаемое без какого-либо вмешательства

ства со стороны церковной иерархии. Это был вызов складывающейся церковной иерархии, и на III соборе в Эфесе в 431 году пелагианство было осуждено как ересь.

Обвинение в пелагианстве имело под собой основания. Пелагий, в сущности, и выразил обычную практику ирландско-британских христиан, по крайней мере, понимание этой практики монахами и епископами. Да и сам Пелагий в 415 году был оправдан собором, не признавшим правомерность обвинений Августина. Но последователи его, в числе которых особой активностью отличался римский патриций Целестий, делали из посылок Пелагия выводы, расходившиеся со всей церковной практикой.

Трудно сказать, как в Ирландии и Британии отнеслись к решениям Эфесского собора: на первых соборах эта церковь вообще была представлена единицами, а сами соборные решения хотя и не отвергались, но решительное предпочтение оказывалось Священному писанию, которое оставалось непререкаемым авторитетом в тех случаях, когда можно было предполагать расхождение между Писанием и решениями соборов. Во всяком случае, на практике ирландско-британской церкви решения III собора никак не сказались.

Когда сталкиваются различные интересы, враждующие стороны ищут формальный предлог для подчеркивания расхождений. Главной причиной расхождений в данном случае являлись притязания римских пап на верховное правление, на фактическое господство над всеми местными церквями. Ирландская церковь не могла принять этих притязаний уже в силу специфики своего устройства, да и понимания сущности христианства.

У всех народов христианство так или иначе впитывает местные языческие традиции, которые как бы и создают специфические черты любой этнической общности. Кельты в Европе издревле отличались особенной склонностью к мистике, и вообще по сравнению, скажем, с германцами большую роль отводили верованиям и обрядам, а жрецы у них обычно почитались выше королей. И в христианстве у кельтов также сильно выражено мистическое направление. Многие черты раннего ирландско-британского христианства заимствованы с Востока: из Малой Азии, Сирии, Египта. Ирландские паломники постоянно совершали

путешествия на Восток, в частности, в Иерусалим и Александрию, на Восток обычно обращали они взор во время молитв. Этому своеобразному культу Востока могли способствовать и предания, отраженные в ряде саг, о выходе самого народа Ирландии из «Скифии» и длительном пребывании во время переселения в Египте. Именно из Египта на Британские острова был занесен институт монашества.

Нужно, однако, отметить, что мистика и у язычников-кельтов и у христиан отличалась от восточной. На Востоке мистика обычно носила мрачный характер. И христианское монашество, зарождающееся здесь, проникается исступленным аскетизмом. Монахи каждый индивидуально ищут мистического слияния с богом, во имя чего не предполагаются даже никакие действия, а лишь аскетизм и созерцание. Кельты исстари отличались веселым, общительным нравом (именно кельтское начало заложено в так называемом «галльском духе» французов). Монастыри у них были общедоступными, а «чистота сердца», необходимая для «спасения», должна была проявляться прежде всего в самоотверженном стремлении помогать людям, в ограничении себя ради других. Таков, по крайней мере, был идеал, и этому идеалу реально следовали многие тысячи миссионеров.

Монастыри были центрами религиозной жизни в Ирландии, кельтской Британии и Шотландии — дочерней области ирландской церкви. В ирландско-британской церкви вообще была иная субординация церковных должностей. Пресвитер-аббат — настоятель монастыря — стоял в ней выше епископа. Епископа мог посвятить один епископ или же настоятель монастыря. Имущество в монастырях считалось общим и общими же были трапезы. Поскольку многие монастыри насчитывали по несколько тысяч человек, делались обычно несколько трапез, вмещавших до 300 «мужей божьих» (так, видимо, переводилось с кельтского название ирландско-британских монахов «кульдеи»). Все монахи обязаны были трудиться, и им вменялось в обязанность помогать окрестному населению, живущим по соседству крестьянам. Именно это обстоятельство обеспечивало успех миссионерской деятельности кельтских монахов в социальных низах общества.

Ирландские монастыри обычно представляли собой крупные хозяйства с относительно высоким уровнем

агротехники. Сказывались не только преимущества крупного хозяйства, но и традиционная культура, унаследованная от язычества. Кельтское язычество знало и использовало письменность, а знания в рамках их верований ценились достаточно высоко. И с переходом в христианство кельты сохраняли тягу к всевозможным знаниям. В раннее средневековье именно в ирландских монастырях концентрировалась грамотность, изучались языки, переводились книги, в частности, Священное писание. И повсюду в зоне миссионерской деятельности ирландские монахи внедряли богослужение на родном языке, давая обычно и переводы необходимой богослужебной литературы. Есть сведения, что миссионеры располагали двумястами заранее подготовленных алфавитов, чтобы иметь возможность дать письменность бесписьменным народам.

Само кельтское монашество не было настолько отделено от мирян, как это было в Риме или на Востоке. Кельтские монахи не отличались от мирян одеждой. Вход и выход из монастыря был свободным. Можно было уходить в монастырь на какой-то срок. В монастыре псалмы обычно пели под арфу «ради веселия». Католическое духовенство обвиняло ирландскую церковь в разврате, утверждая, что монахи продолжали жить и в монастырях семьями. Действительно, особой строгости в этом отношении не было, хотя, по-видимому, антагонисты ирландской церкви допускали некоторое преувеличение. Бесспорно то, что белое духовенство у кельтов обычно было семейным, и часто сами церковные должности пресвитеров и епископов передавались по наследству. Не требовалось разрыва семейных отношений и от «учеников». Что касается собственно монахов, то им, видимо, разрешалось брать с собой в монастырь и семью, но с требованием соблюдения разрыва брачных отношений между супругами.

Подчеркнутая ориентация ирландского христианства на Восток часто побуждала западных авторов отождествлять их с греками, и именно так их нередко называют в средневековой литературе. Но строго говоря, это была ориентация не на Византию, а на раннюю христианскую традицию. При сличении текстов Священного писания обычно предпочтение отдавалось древнееврейскому и затем греческому языку. Что касается латинского языка — он уже, по существу, не рассматривался как сакральный, священный. Явное

предпочтение, оказывавшееся ирландцами Константинополю в VIII—XI веках, вызывалось не столько большей близостью обрядов, сколько политическими соображениями, необходимостью отыскания союзников в обострившейся борьбе против далеко идущих притязаний Рима.

Обвинения в иудаизме связывались с определением даты празднования пасхи. В христианстве, как было сказано, в конечном счете победила тенденция к размежеванию с иудеями, пасха у которых приходилась на 14 Нисана — первого месяца лунного календаря. Христиане согласились с тем, что празднование пасхи обязательно должно приходиться на воскресенье, и во избежание совпадения с иудейской датой предусматривали время либо с 15-го по 21-е число Нисана, либо (в Риме) с 16-го по 22-е число. Ирландцы же сохраняли исходную дату «14» и, следовательно, праздновали пасху в 14—20-х числах.

Спор о числах занял несколько столетий, причем принял ожесточенный характер, а также вызвал определенные расхождения и среди приверженцев ирландско-британской церкви. Кульдеям вовсе не хотелось в чем-либо походить на иудеев. И если многие из них все-таки упорствовали, то по определенным идейным соображениям. Обоснование этих соображений дал один из крупнейших теоретиков ирландской церкви Колумба (VI в.).

Исходя из того, что день страданий и смерти Христа приходится на день равноденствия 21 марта, Колумба заключал, что пасха должна праздноваться раньше. К тому же — и этот аргумент показателен — луна 21-го и 22-го числа восходит после полуночи, в результате чего тьма превосходит свет. А это непристойно для торжественного празднования Светлого Христова Воскресения.

В спорах Рима и Константинополя ирландская церковь стояла ближе к последнему. В ней, как и в православии, считалось правомрным причастие мирян под двумя видами — хлебом и вином (в католичестве вино предназначается только для духовенства). Как и Византия, кульдейская церковь не знала чистилища. Позднее в споре о «филиокве» (об этом будет сказано ниже) ирландцы также будут на стороне Константинополя. Церковную же иерархию кульдейская церковь не принимала в обоих вариантах. Между тем по мере

отдаления власти от народа и кельтские короли тяготеют к такой организации, которая помогала бы поддержанию господства над массой. Подобные обстоятельства всюду приводят к оттеснению тех течений в христианстве, которые ориентировались на общину и общинное равенство.

Ирландские миссионеры в VI—VIII веках охватывали всю Западную и Центральную Европу. Они привнесли христианство к жившим на побережье Северного моря фризам и саксам, велика была их роль в утверждении христианства у южногерманских племен алеманов и баваров. Сент-Галленский монастырь в Швейцарии у самых границ Италии останется форпостом кулдейского влияния вплоть до X века. Франкские короли из династии Меровингов (до середины VIII века) относились к ирландцам вполне терпимо, хотя неизменно помогали Риму в борьбе с арианством. Но и здесь отдаление королевской власти от народа неотвратимо вело к столкновению с общинами, осуждавшими неравенство. При династии Каролингов гонения на них резко усилятся, и ирландские монастыри один за другим переводятся на римский (обычно бенедиктинский) устав.



Проникали ирландцы и в славянские земли, как к балтийским славянам, так и к дунайским. По мере вытеснения их из стран германо-романского мира, они стремились опереться на славянские общины. Общинный же характер христианства способствовал процветанию всевозможных ересей, причудливых соединений язычества и христианства вроде отмеченных выше на могильниках Руси и Моравии.

В этой ситуации паннонские и моравские славянские князья обратились в Константинополь к императору Михаилу и патриарху Фотию прислать «учителей». За обращением в Константинополь, естественно, стояли и дипломатические расчеты. Борьба же разных религиозных общин княжескую власть до известных пределов обычно устраивает: тогда князь получает возможность выступать в этих спорах арбитром.



Миссия Кирилла и Мефодия к подунайским славянам

Папа римский не случайно столь внимателен к деятельности Кирилла и Мефодия, не случайно они теперь объявлены «апостолами славян» и «сопокровителями Европы». Их деятельность действительно составляет исключительно важный этап в становлении славянского самосознания, достигая в той или иной мере всех, даже и отдаленных уголков славянского мира. И чтобы яснее представить их роль, надо взглянуть на политическую, этническую и религиозную карту тогдашней Европы.

Никейский собор 787 года был последним, признаваемым и восточной и западной церковью. Впрочем, на Западе к его решениям сразу же складывается двойственное отношение. И эта двойственность также была результатом сложившегося здесь положения.

После ликвидации Западной Римской империи и «освободительных» походов Юстиниана середины VI века римские папы считались византийскими подданными. Но в борьбе с лангобардами Византия реальной помощи Риму не оказывала, и ему приходилось

искать союзников прежде всего на Западе. С другой стороны, Рим все более загорался идеей восстановления своего значения как имперского центра, только теперь уже в религиозном значении.

Как уже было сказано, поднимающееся Франкское государство по-своему оценило эти притязания Рима и вступило с ним в такие отношения, когда взаимными объятиями партнеры при случае могли и задуть друг друга. Особую активность в отношении Рима стала проявлять династия Каролингов (названа по имени Карла Великого), родоначальник которой Пипин Короткий (751—768). Папа Стефан III задним числом закрепил осуществленный Пипином династический переворот, угрожая отлучением всем, кто попытается отобрать власть у новой династии, а Пипин в 756 году передал папе в дар захваченные у лангобардов и отчасти принадлежавшие Византии земли. Отныне папы становились и светскими государями и для пущей убедительности изобрели так называемый «Константинов дар» — подложную грамоту о пожаловании якобы императором Константином папе Сильвестру I (314—335) за наставление в истинной вере и чудесное исцеление от проказы почет и власть, равную императорской. Фальшивки подобного рода в средневековье срабатывали, если за ними стояла реальная сила. И лишь гуманисты XV века доказали ее подложность. Другое дело, что на имперский титул претендовали и светские правители Франкского государства.

Стремясь заручиться максимальной поддержкой Рима, преемник Пипина Карл Великий обещал папе передать все земли, которые будут отняты у лангобардов. Видимо, король и сам не ожидал, что с лангобардами удастся справиться сравнительно легко: в 774 году пала столица лангобардов Павия. Новая обстановка побудила победителя иначе распорядиться приобретениями. Карл присоединил Северную и Центральную Италию к своим владениям, создав особое церковное государство с центром в Равенне как явный противовес папскому государству. В этих условиях папа Адриан I и отправился на Никейский собор, где решительно преобладало восточное духовенство. На соборе, в частности, было осуждено иконоборчество, и к этому осуждению папа имел непосредственное отношение. Подтвердил собор также никео-цареградский символ веры, подчеркнув, что «святой дух исходит от отца».

Потребность в этом возникла потому, что в Испании, а затем и на других территориях Франкского государства стали поправлять символ добавлением «и от сына» (филиокве). Совершенно очевидно, что для испанских епископов такое добавление облегчало борьбу с арианством и вновь возникшей ересью adoption. Последние шли еще дальше ариан: они считали Христа человеком, усыновленным богом.

Ересь adoption была осуждена на соборе 792 года в Регенсбурге как вариант несторианства*. В том же году Карл направил папе перечень 85 ошибок Никейского собора. Важнейшей из претензий было требование добавления в символ веры «филиокве», дабы отнять у всех арианствующих самую возможность рассуждать о месте второго лица в троице. В 809 году, теперь (с 800 года) уже император, Карл созвал в Аахене собор, где было принято решение ввести указанное добавление. Папа Лев III (785—816) отклонил требование императора, очевидно, опасаясь, что изменение символа толкнет в объятия Константинополя не только ариан Подунавья, но и приверженцев никео-цареградского символа, тем более что и те и другие находились в зоне досягаемости Восточной империи. Да и простое послушание воле императора не могло устраивать владыку Рима. Карл ввел новый символ на территории империи и жесточайше требовал его соблюдения. Рим будет колебаться в этом вопросе и лишь в 1006 году признает добавление в качестве обязательного для всей католической (то есть вселенской) церкви.

Ко времени прибытия посольства от славянских князей отношения Константинополя с Римом резко обострились. Снова выплыл и вопрос о филиокве. Папа Николай I (858—867) склонялся если не к принятию, то к оправданию добавления. Константинопольский патриарх Фотий (858—867 и 877—886) резко обвинял западную церковь, усматривая в этом нарушение монархического принципа. Папа и патриарх отлучали друг друга от церкви. Но политический смысл разногласий так маскировался, что последующим исследователям, в том числе церковным историкам, он казался совершенно несущественным.

* Несторий — константинопольский патриарх (428—431), признававший за Христом человеческую природу. Осужден собором 431 года.

В IX веке на Балканах быстро усиливалась Болгар

Посольство от моравского князя прибыло в Кон.

К моменту обращения в Константинополь не толь-

направлений и течений в христианской церкви (о чем упоминалось выше), но главным претендентом являлось Зальцбургское архиепископство, подчиненное Риму. Противостояли этой организованной силе децентрализованные общины, среди которых, естественно, находились и еретические. Примечательно, что Майнцский собор 852 года указывает на «грубое» христианство моравов. В Житии Мефодия приводится интересное пояснение причин приглашения учителей. «Случилось же в те дни, — говорится здесь, — что Ростислав, князь словенский, со Святополком послали из Моравии к цесарю Михаилу, говоря так: *«Мы божьей милостью здоровы, и пришли к нам учителя многие христиане от влах и из грек, и из немец, и учат нас различно. А мы, словене, люди простые, и нет у нас такого, кто наставил бы нас истине и просветил разум»*. В ответ на это обращение, по Житию, император обратился к Константину Философу, убеждая его принять вместе с братом на себя эту миссию. Показателен его аргумент: «Вы ведь солуняне, а солуняне все чисто говорят по-словенски».



Итак, на территории Моравии боролись, по меньшей мере, три разных направления христианства. Одно из них вполне ясно: это немецкое духовенство из Баварии, которое в данный момент более всего и не устраивало Ростислава. Сложнее вопрос с «греками». В литературе указывалось на то, что «греками» в данном случае не могли называться византийцы. Нелогично было бы в таком случае обращаться в Константинополь. Да и не могли сюда проникать византийские миссионеры, поскольку на земли Моравии Византия никак не могла претендовать (они не входили даже и в состав Римской империи). Поэтому и разумеется здесь должны ирландские миссионеры. Это тем более вероятно, что в VIII веке они не просто соперничали с немцами, но и постоянно их оттесняли на второй план (если не далее).

Любопытно, что первые роли ирландцев в христианизации славян отмечены в документе, который предполагал поддерживать соперников Мефодия — немецкое духовенство. Это так называемое «Обращение бавар-

цев и хорутан» — своеобразный политический памфлет, написанный в 871 году зальцбургским монахом и направленный против Мефодия. Заслуга крещения Каринтии (хорутане «Повести временных лет»), Нижней Паннонии и Моравии приписывается здесь ирландцу Виргилию.

Виргилий прибыл из Ирландии еще в первой половине VIII столетия. По рекомендации Пипина Короткого герцог баварский Отилон пригласил его возглавить иерархию в Зальцбурге. В Зальцбурге с Виргилием оказались и многие другие ирландские миссионеры. Опорной базой миссионеров стал монастырь св. Петра, настоятелем которого и стал Виргилий.

Автор «Обращения» представлял Виргилия епископом и даже указал дату посвящения его в епископский сан — 15 июня 767 года. На самом деле Виргилий вообще не был епископом и управлял епархией, будучи настоятелем монастыря. Иными словами, в этом случае проявляется типично ирландская практика, которая автору, жившему столетием спустя, была уже непонятна. Практика эта резко расходилась с римской и служит лишним доказательством того, что в VIII веке не римская церковь, а ирландцы первенствовали в этом районе.

Позднее, уже в XIII веке Виргилий будет причислен к лику святых. Но в середине VIII столетия ему пришлось выдержать трудную борьбу с «апостолом Германии» Бонифацием (ум. 755), обвинявшим его в ереси и пытавшимся постоянными жалобами в Рим устранить его из Зальцбурга. В 746 году Бонифаций обвинял Виргилия в незаконном с его точки зрения управлении епархией, в интригах с целью поссорить «апостола» с герцогом Баварским, а также и прямо в ереси. В ответе папы Захария Бонифацию от 748 года проясняется смысл обвинений.

Надо думать, что герцог Баварский действительно поддерживал Виргилия против Бонифация. Бавария в это время тяготилась господством франков и потому проявляла гораздо большую терпимость по отношению к неортодоксальным учениям, нежели это было у франков. Возможно, поэтому и папа римский, с явным недоверием отнесшийся к священническому званию Виргилия («не знаем, следует ли его называть пресвитером»), практически не мог изменить положения.

Даже и прямое обвинение в ереси со стороны папы как будто не слишком повредило Виргилию.

«Извращенное и вредное учение» Виргилия заключалось в допущении существования «другого мира» и «других людей под землей». Это пифагорейское учение о шарообразности Земли и антиподах, живущих по ту сторону Вселенной. Еще Августин критиковал эту теорию, как противоречащую догматам церкви. Самым криминальным здесь считалось само допущение, что не все люди произошли от Адама и Евы, а воспринимать учение надо было именно таким образом: нельзя перейти разделяющий два мира океан.

В литературе высказано правдоподобное предположение, что, оправдываясь от обвинения в ереси, Виргилий написал «Космографию» (Описание света) в шести книгах. Автор назвал здесь себя Этиком Истером, сочинив историю мнимого происхождения произведения. В «разъяснении» указывалось, что оригинал сочинения создавался на греческом языке, а один из «отцов церкви» Иероним (IV в.) якобы переработал ее и сделал сокращенный латинский вариант, который и представлялся читателю. «Космография» имела широкое распространение в средневековье, и имя Иеронима, по-видимому, на многих производило впечатление. Но в Ирландии, похоже, знали, кто был действительным автором сочинения. Вряд ли случайно Виргилия именовали здесь «Землемером»: учение о шарообразности Земли было стержнем «Космографии».

Ко времени прибытия в Паннонию и Моравию Кирилла и Мефодия влияние Виргилия среди местного духовенства оставалось весьма значительным. Это видно не только из упомянутого «Обращения». В Житии Кирилла, написанного, вероятно, вскоре после смерти славянского просветителя (869), обвиняются некие миссионеры «бесчинию учашу, глаголюще, яко под землею живутъ человеци велеглави».

Виргилий умер в 784 году, когда осуществлялось наступление франков на подунайские славянские и неславянские земли. В этих условиях нетрудно было найти и последователей, и распространителей учения, противостоящего ортодоксии, внедряемой силой оружия. Имя Иеронима легко принимается, поскольку авторитет его стоит высоко. И позднее это имя будет

часто повторяются здесь у славян в связи с вопросом о славянской азбуке.

Таким образом, «греками» в послании моравского князя Ростислава, по всей вероятности, назывались именно ирландцы (вспомним того же Добда-грека, ирландца по происхождению). Судя по «Обращению», влияние их в IX веке было весьма значительным, причем оно продолжало находить поддержку в Баварии в противовес не только деятельности Мефодия, но и франкскому духовенству. Славянских же князей оно, возможно, не устраивало именно потому, что в середине IX века воспринималось лишь как вариант германского.

Далеко не прост вопрос о том, какие учителя приходили «из Влах». Обычно предполагается, что имеются в виду собственно римские миссионеры, поскольку у западных славян позднее именно Италия называлась Волошской землей. Но это предположение вызывает ряд затруднений. Во-первых, «волохи» в «Повести временных лет» отличаются от «римлян». Волохи, следовательно, не римляне. Во-вторых, славянские князья-христиане вряд ли могли позволить себе брать под сомнение учителей от Рима в пору, когда не было еще формального разделения церквей, а претензии папы на высший авторитет в делах толкования вероучения в епархиях, формально им подчиненных, напрямую не могли оспариваться. Наконец, Рим и не направлял своих миссионеров в области, подвластные франкам, как, впрочем, и в другие районы. Папы стремились прежде всего подчинить Риму уже существующие христианские общины, столкнуть их между собой, дабы встать в положение высшего арбитра. В той же Германии устройством церкви занимался Бонифаций, а Рим лишь усваивал плоды его труда.

Вопрос о волохах вообще остается одним из спорных в литературе. Исходное значение этнонима сомнений не вызывает: это германское и славянское название кельтов (возможно, по первоначальному знакомству с кельтским племенем вольков). Это название и в средние века сохраняется за уэльсцами (валлийцами). На каком-то этапе оно переходит на Северную Италию, которую кельты занимали в IV—III веках до нашей эры. Но средневековым источникам известны и волохи-влахи в разных районах Балканского полуострова, причем будущая Валахия не покрывает терри-

торий, на которых упоминаются влахи — обычно пастухи. Валахия и «Волошская земля» была также на территории Молдавии и Трансильвании, область Валахия была в горном районе Моравии, и, наконец, по летописи, волохи совершали насилия над словенами, проживавшими накануне вторжения венгров (конец IX в.) в Паннонии. Отождествить волохов с романским элементом трудно как потому, что разбросаны они шире, нежели области римской колонизации, так и потому, что жили они обычно попеременно с иным местным населением, отличаясь от него, в частности, родом занятий — именно пастушеством.

Для уяснения вопроса о летописных волохах важно учитывать, так сказать, хронологическую глубину памяти летописца. Глубже VI века он нигде не опускается. А поэтому и волохов, притеснявших славян, надо отыскивать в этих хронологических пределах. Ни кельтов, ни римлян, по крайней мере как таковых, в VI веке уже не было: они были стерты волной Великого переселения, перекроившего этническую карту Европы в IV—VI веках. Почти все племена, захваченные переселением, проявили удивительную способность к рассеянию: они оказались раскиданными сравнительно небольшими группами по многим отдаленным друг от друга областям Европы и даже Северной Африки. И во всех областях, где в средние века упоминаются волохи-влахи, в IV—VI веках обитали готы.

В свое время П. А. Лавров, анализируя происхождение рассказа о «русских письменах», заметил, что в рукописях южных славян при перечислениях народов не упоминаются готы. Автор на этом основании отождествил русское письмо с готским. Но в Житии Кирилла готы упомянуты. В названных же рукописях рядом упоминаются «руси» и «власи». И если здесь зашифрованы «готы», то не в имени «руси», а как раз в этнониме «власи».

Историк готы Иордан с некоторым пренебрежением говорит о том, что, помимо его героев, возглавляемых родом Амалов остготов, «были еще и другие готы, которые называются Малыми, хотя это огромное племя». Именно у них «был свой епископ Вульфила, который, как рассказывают, установил для них азбуку». В VI веке, когда писал Иордан, Малые готы населяли «местность вокруг Никополя, у подножия Эми-

монта» (город находился на реке Росице у хребта Стара-я Планина). «Это многочисленное племя, — заключал Иордан, — но бедное и невоинственное, ничем не богатое, кроме стад различного скота, пастбищ и лесов». О готах, занимавшихся мирным трудом во Фракии, говорит и другой автор VI века — Прокопий Кесарийский. Немецкий автор IX века Валафрид Страбо (ум. 849) указал на сохранение готского богослужения в области Томи (ныне Кюстендил в западной Болгарии). Армянский писатель XII века Матвей Эдесский называет саму Болгарию «страной готов», а византийский поэт второй половины этого столетия Теццы знает готов и за Дунаем. Это примерно те же области, где обычно упоминаются «влахи», и те же сербские памятники, опуская в одних случаях имя «готов», в других называют их поселения за Дунаем и какую-то часть болгар именуют «гофинами».

Внимание Иордана привлекали только воинственные готы Теодориха, занимавшие Паннонию, откуда, по летописи, вынуждены были уйти славяне. И с Теодорихом в Италию ушли не все готы: поселения их в Паннонии археологически прослеживаются до IX века. Долго жила память о готах и в Италии. В этой связи интересны названия двух областей на юге средневековой Швейцарии: Вельш и Валлис.

В VI веке путями готов проходят лангобарды — племя, также неизвестное славянам ни под этим немецким именем (длиннобородые), ни под их собственным (винулы). В римской традиции на лангобардов перешло имя готов, главным образом, видимо, по причине их одинаковой — арианской — религиозной принадлежности. Не исключено, что у славян также эти два племени слились в имени «волохи», тем более, что лангобарды, похоже, впитали в себя остатки готов, по крайней мере, в Северной Италии. Здесь государство лангобардов сохраняется почти до конца VIII века, то есть до времени, когда христианство среди дунайских славян распространилось достаточно широко. Сами лангобардские короли еще в VII веке переходят в католичество. Но общины — фары, конечно, держались за старые верования, более соответствовавшие общинному началу, да и короли не стремились к искоренению ереси — религии предков.

Третьей разновидностью христианства у славян,

следовательно, может быть тот его вариант, который сохранялся в Северной Италии и кое-где на Балканах и в Подунавье у потомков готов и лангобардов. В «Написании о правой вере», приписываемой самому Кириллу, прямо сказано, что солунским братьям пришлось столкнуться с «арианским неистовством», «савелианским неистовством», с «тщеглашениями» о втором лице Троицы. Правда, принадлежность «Написания» Кириллу сейчас оспаривается. А. Юрченко указал на его источник: «Большой Апологет» византийского патриарха Никифора I Исповедника (ок. 758—828). В греческом тексте упомянуто и «арианское» и «савелианское» «неистовство». Но все это не исключает вероятности того, что перевод сделал именно Кирилл или кто-то из его спутников потому, что в нем была потребность. Во всяком случае, и Никифор фиксирует наличие арианства в пределах или у пределов Византийской империи.

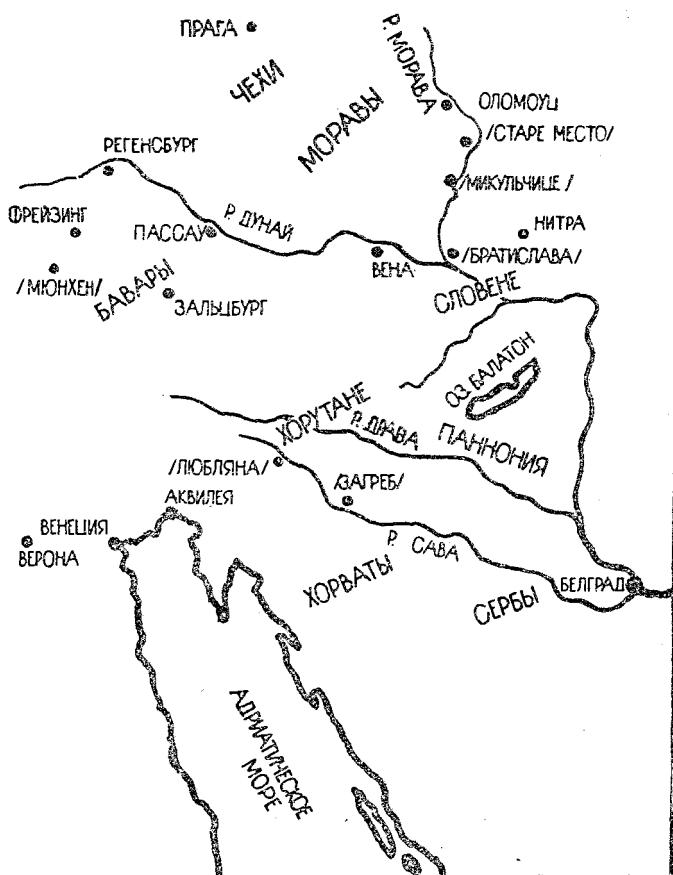
Только реальными потребностями можно объяснить перевод Константином Преславским в конце IX века, по настоянию болгарского царя Симеона поучений против ариан Афанасия Александрийского. Симеон, судя по Изборнику Симеона — Святослава (1073 г.), содержащему символ веры иерусалимского богослова Михаила Синкелла, был вполне православным. Отказ от богослужения на греческом языке, осуществленный Преславским собором 893—894 годов, не предполагал пересмотра самой византийской ортодоксии. Но богослужение на славянском языке могли вести люди тоже соответственно подготовленные. А такие в это время прибыли в Болгарию из Моравии. Это были именно ученики Кирилла и Мефодия, правда, останавливавшиеся больше в Охриде, где возникает особое архиепископство. Примечательно, что сразу же выявляются определенные различия между Преславом и Охридом. Различие сказалось даже на использовании разных алфавитов: кириллицы в Восточной Болгарии и глаголицы в Охридском архиепископстве. Очевидно, болгарский царь пытался поставить барьер проникновению некоторых идей, привносимых последователями Кирилла и Мефодия, и необходимо полнее представить характер деятельности славянских проповедников.

Должно заметить, что хотя о миссии Кирилла и Мефодия написано до четырех тысяч работ, о специфике их вероучения известно довольно мало. Причина заключается, как и во многих других случаях, во взгляде на вопрос либо с римской, либо с константинопольской точки зрения и стремлении низвести миссию к одному из этих центров. Пожалуй, в одном только — впрочем, весьма существенном — наблюдается известное единомыслие: *славянские первоучители больше ориентировались на раннее христианство, нежели византийские патриархи или римские папы.* Внешний отличительный их признак — почитание апостола Павла, наиболее последовательно отстаивавшего равноправие народов и демократические традиции. Неясно, однако, были ли эти представления результатом воспитания и личных наклонностей братьев, или же они использовали культ Павла у западных славян, поскольку с его именем связывалась апостольская проповедь на землях римского Иллирика (Иллирии, территории, примыкающей к Адриатическому морю и включавшей столь привлекательные для русского летописца области Норика и Паннонии).

Ориентация на традиции раннего христианства сама по себе не могла считаться предосудительной с католической или православной точки зрения. Но фактически она вела к столкновению и с той и с другой. Именно это обстоятельство не учитывается в должной степени. А дело в том, что для раннего христианства неприемлема была сама иерархия, как она складывается в Риме и Константинополе. Не случайно, что в конечном счете жестокость преследований еретиков обычно следовала за покушением на иерархию.

Идея единой неразделенной церкви, культивируемая в рамках кирилло-мефодиевской традиции, предполагает к тому же широкую веротерпимость, по крайней мере, к разным течениям внутри христианства. Из посланий Павла можно было извлечь, по существу, терпимое отношение и к язычеству. Веротерпимость же неизбежно должна была повести к «прорастанию» через кирилло-мефодиевскую традицию местных представлений, поскольку Кирилл и Мефодий пришли в земли, ранее уже принявшие крещение.

СРЕДНЕЕ ПОДУНАВЬЕ В СЕРЕДИНЕ IX ВЕКА



В скобках даны названия современных городов.

Миссия Кирилла и Мефодия приходится на период резкого обострения отношений между Римом и Константинополем, когда патриарх Фотий предъявил своему коллеге папе римскому Николаю 60 претензий, в которых усматривались отступления от «правой веры». Кирилл был лично знаком с Фотием и, кажется, должен был как-то реагировать на позицию патриарха. Но тут мы сталкиваемся с любопытным фактом: византийские источники о миссии Кирилла и Мефодия вообще не упоминают. И это, очевидно, не потому, что Константинополю была безразлична деятельность своих миссионеров, а потому, что Кирилл имел собственный взгляд на христианское вероучение и явно не разделял экстремистских взглядов Фотия, в частности, взглядов элитарного характера на преимущество всего греческого перед негреческим. В деятельности Фотия слишком явно просматривались имперские амбиции чисто светского толка. Идее равенства народов такая позиция явно не отвечала. Кирилл же не просто воспринял формулу апостола Павла («нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос»), а и усилил его дополнением о необходимости всем народам иметь свое письмо, дабы каждый народ мог приобщиться к высшим ценностям мировой культуры.

Участие Фотия в организации миссии солунских братьев в Моравии не следует переоценивать и в другом отношении. Ни тот, ни другой не были епископами, а следовательно, возможности их были крайне ограничены. Они могли выполнять лишь какую-то подсобную работу: переводить книги, толковать их, может быть. Но они не могли посвящать в церковный сан, то есть должны были пользоваться лишь тем наличным священническим материалом, который имелся у славян. Это обстоятельство имело огромное значение, и его необходимо учитывать при оценке не только отношений Империи к славянским князьям и славянским княжествам, но и условий деятельности просветителей. В иерархическом смысле они ничего не могли изменить, а потому их контакты с Римом были естественными: именно в Рим уходила церковная иерархическая лестница, выстраивавшаяся на территории Центральной Европы.

Католическая традиция, разумеется, активно использовала факт молчания самого Фотия о миссии

братьев, тем более что близкий к папе Николаю Анастасий Библиотекарь с восторгом говорит о достоинствах Кирилла как проповедника, мыслителя и богослова, говорит об этом многократно, хотя знаком с ним был лишь короткое время, когда братья по приглашению папы Николая прибыли в Рим. Между тем, поведение братьев следует оценивать через призму складывавшейся в 867 году ситуации. В Константинополе шла борьба, в результате которой Михаил III был свергнут, а Фотий низведен с патриаршего стола. На смену Фотию пришел Игнатий, ориентировавшийся на Рим.

Нужно иметь в виду и то, что Кирилл и Мефодий оказались в затруднительном положении именно потому, что не имели права посвящения в церковный сан. Видимо, не случайно они поначалу обратились к духовенству Венеции с просьбой посвятить группу их учеников. Венеция и вообще район Северо-Западной Адриатики издавна находился в двойственном положении: политически эти области считались владениями Византии и вплоть до конца XII века большей частью и реально ей принадлежали, а в религиозном отношении это была сфера влияния римской церкви. Уже после обращения братьев к венецианскому духовенству папа Николай пригласил их в Рим. Встретиться с просветителями славян Николаю, однако, не пришлось. Он умер вскоре после приглашения. Переговоры и беседы с солунскими братьями вел Адриан II, сменивший на папской кафедре своего предшественника. В Константинополе в это время имперский трон занимал Василий Македонянин (867—886), а патриархом стал ярый противник Фотия Игнатий.

В Житии Кирилла отмечается, что папа Адриан одобрил славянские книги, посвятил учеников в священство и вообще самым внимательным образом отнесся ко всем пожеланиям братьев. На самом деле переговоры были довольно напряженными, и вернуться в Паннонию и Моравию Кириллу не удалось: он скончался в феврале 869 года, через год с лишним после прибытия в Рим. Хотя ученики братьев и были посвящены, но никому не был дан сан епископа, позволявший рукополагать священников. Недостаточным оказалось привезенного Кириллом подарка — мощей Климента, столь почитаемого на Западе, не слишком действовали богословские познания Кирилла, которые

ми он, по сообщению Анастасия Библиотекаря, блистал в кругу высшего образованного общества Рима. И это несмотря на то, что сам Рим был глубоко заинтересован в установлении непосредственных контактов с религиозными общинами в славянских княжествах. Германское духовенство было не только проводником влияния Рима, но и его соперником. Традиционная политика папской курии заключалась в натравливании светских владетелей друг на друга и в противопоставлении одних епархий другим.

В конечном счете трезвый расчет победил. Уже после смерти Кирилла (это имя он получил незадолго до смерти, постригшись в монахи) Мефодий был утвержден архиепископом Паннонским. Последовавшие за этим события подтвердили, что акт этот воспринимался немецким духовенством как покушение на их привилегии. По пути к своей пастве Мефодий был захвачен баварскими епископами и заключен в тюрьму. Именно тогда появилось упоминавшееся выше «Обращение», в котором прославлялась, по существу, деятельность не немецкого, а ирландского духовенства, на наследство которого теперь баварские епископы претендовали.

Рим, по-видимому, не слишком торопился помочь своему новому слуге. Лишь после смерти Адриана II в декабре 872 года вновь избранный папа Иоанн VIII предпринял шаги к освобождению Мефодия. В 873 году он направил буллы Людовику Немецкому, его сыну Карломану и баварским епископам, требуя предоставить Мефодию возможность выполнять свои обязанности архиепископа и угрожая в случае невыполнения этого указания отлучить разбойных епископов от церкви. Баварское духовенство было ущемлено и тем, что некоторые славянские земли, ранее входившие в Зальцбургское архиепископство, теперь были присоединены к Панноно-Моравскому. Естественно, что трехлетнее заключение и непоследовательная позиция папского двора должны были оказать влияние на отношение Мефодия к немецкому и римскому духовенству.

Деятельность Кирилла и Мефодия поначалу предполагала перевод книг, которые позволили бы обеспечить богослужение на славянском языке. Адриан II вроде бы эти книги одобрил, одоблив, следовательно, саму эту идею. Сделано это было, конечно, лишь по политическим соображениям. Католическая церковь

и ее теоретики и апологеты обычно настаивали на «триязычии». Им придавалось значение священных, так как именно на этих языках, по преданию, были сделаны надписи «на кресте Господнем». Фактически же речь шла о создании преимуществ латинскому языку, а точнее — римскому духовенству. Дело в том, что простые прихожане латинского языка не знали, и, по существу, знание его было привилегией духовенства. Ирландские миссионеры своими переводами создали возможность для распространения богослужения всюду на родных языках. В Германии вокруг этого вопроса шла борьба, и победила компромиссная точка зрения: предполагалось, что проповеди читаются на языке местного населения, а служба ведется по-латыни. Такое разделение вытекало из посылки Августина о непреходимой грани между мирянами и духовенством, о владении духовенством такими секретами, которые недоступны простым смертным. Позднее, в конце XI века, папа Григорий VII, запрещая чешскому князю вернуться к богослужению на славянском языке, откровенно пояснял: «Всемогущий бог нашел угодным, чтобы святое Писание в некоторых своих частях осталось тайной, ибо иначе, если бы было полностью понятно для всех, слишком низко бы его ценили и утратили к нему уважение».

Иоанн VIII хотя и добился освобождения Мефодия, но богослужение «на варварском, то есть славянском, языке» запретил. Между тем Мефодий настойчиво переводит все необходимые для богослужения тексты. Им, в частности, была переведена большая часть Библии (перевод этот не сохранился), переводились проповеди «отцов церкви», сборники юридических наставлений, очевидно, для священников, не знавших латинского и греческого языков. Из последующих событий видно, что он продолжал вести службы на славянском языке и надеялся добиться восстановления некогда полученного от Адриана II разрешения.

Потерпев неудачу в бесхитростной попытке физически устранить славянского архиепископа и таким образом отобрать у него кафедру, немецкое духовенство перешло к планомерной осаде, настраивая против Мефодия славянскую знать, в том числе самого Святополка, а также засыпая Рим доносами на еретическое направление проповедей руководителя епархии. Свя-

тополк в течение нескольких лет совершил несколько крутых поворотов. В 873 году он изгнал немецкое духовенство, в 874 году призвал его вновь, настаивал на выделении особой епархии для Вихинга — непосредственного преследователя Мефодия. Князь возмущался даже тем, что в церкви ведется служение на славянском языке. О таком поведении князя существуют разные догадки, предполагается личный конфликт его с Мефодием, который, конечно, требовал от князя христианского поведения. Но дело, очевидно, не только в личных отношениях. Повсеместно княжеская власть по мере отдаления от своего народа стремится заручиться поддержкой пап или патриархов как раз против стесняющего ее народа.

В доносах на Мефодия на первом месте все-таки стояло обвинение в ереси, и именно в арианстве. В 879 году по этому обвинению его вызывали в Рим, где он должен был в присутствии папской курии прочитать «символ веры». Обвинение предполагало вовсе не добавку «филиокве». В это время Рим ее не только не принимал, но осуждал тех, кто самовольно вносит ее в символ. В том же 879 году папские легаты специально говорили об этом на созванном Римом VIII все-ленском соборе, подтверждая приверженность никео-цареградскому символу в редакции собора 787 года.

Если жалобы немецкого духовенства можно понять, поскольку самостоятельность славянской церкви означала для них потерю весомых доходов, то позицию Святополка труднее объяснить только личными претензиями к Мефодию. А князь возвел на архиепископа примерно те же обвинения. «Мы очень удивлены, — писал в ответе Святополку папа Иоанн VIII, — что Мефодий иначе учит, чем он то исповедовал устно и письменно перед апостольским престолом».

Мефодию удалось оправдаться. Более того, в 880 году Иоанн VIII разрешил исполнение богослужения на славянском языке. Чем был вызван такой поворот в настроениях папы — остается неясным. Видимо, сказывалось влияние какой-то конкретной ситуации, когда папа был заинтересован в поддержке как раз против немецкого духовенства. Именно булла «Индустриэ туэ» от июня 880 года позднее неоднократно использовалась папами для обоснования идеи о покровительстве курии миссии Кирилла и Мефодия, и в связи с ее тысячелетием нынешний глава римской

церкви Иоанн-Павел II провозгласил солунских братьев «сопокровителями Европы». Но уже через пять лет, в 885 году, папа Стефан V забрал назад только что сделанную уступку, потребовав совершения богослужения только на латинском языке и допуская лишь толкование текстов Писания в проповедях славянской речью.

В Житии Мефодия сказано, что пастырь ушел из жизни, успокоенный разрешением каких-то недоразумений с «цесарем» (Василием Македонянином) и устранением всех обвинений в его адрес, назначив преемником своего ученика Горазда. На самом деле обстановка была далеко не так спокойна, как хотел представить автор Жития. Повороту в позиции Рима предшествовали новые бурные события в жизни моравской церкви в 884 году. Снова немецкое духовенство обвиняло Мефодия в ереси, снова их сторону принял Святополк. Встречное обвинение немецкого духовенства в «хиопаторской ереси» (то есть отождествлении двух первых лиц троицы в результате прибавки «филиокве») на сей раз не сработало. И умер Мефодий при обстоятельствах далеко не ясных. Автор Жития не называет даже города, в котором был похоронен поборник славянского богослужения. А в римской традиции его кончина воспринималась как «наказание» за ересь. На соборе 1059 года вспоминали, что Мефодий погиб «как безбожный Арий».

Обвинение в арианстве будет устойчиво следовать за Мефодием в течение нескольких столетий. Папа Иоанн X (914—928) в послании сплитским епископам призывает протестовать против ложного учения, связываемого с именем Мефодия. Мефодия клеймят как еретика в далматинских синодальных постановлениях X—XI вв. При этом, по крайней мере, в Хорватии в период с 925 по 1248 год славянское богослужение запрещалось как арианское.



Распространенную в Хорватии глаголицу в папских документах нередко называли «готским» письмом, а Мефодий признавался еретиком, как бы давшим этой письменности вторую жизнь. В послании папы Николая II (1059—1061) церковному собору в

Сплите, в частности, напоминалось: «Говорят, готские письма были вновь открыты неким еретиком Мефодием, который написал множество измышлений против догматов вселенской веры, за что по божьему соизволению он внезапно принял смерть». Преемник Николай II папа Александр II (1061—1063) вновь подтверждает запрещение богослужения на славянском и готском языках, имея в данном случае в виду и готов-ариан в Испании.

На отождествление славян с готами в документах XI века в литературе неоднократно обращали внимание. Но не всегда при этом учитывается, что в такое отождествление вкладывался религиозный смысл, именно представление о том, что готы — это ариане. Характерным для понимания сути такого отождествления является пересказ какого-то относительно давнего предания у Фомы Сплитского (ум. 1268). Некий обманщик славян-готов Ульф уверял верующих, будто папа поддерживает славянское богослужение и разрешает выбрать епископа (как это практиковалось у ариан). Избранный кандидат Цедеда в сопровождении Ульфа и Потепы отправился в Рим, но натолкнулся на резкое осуждение папы: «Знайте, дети мои, что я много раз уже слышал, чего желали бы добиться готы, но ради ариан, изобретателей такой письменности, я не решусь дать им дозволение исполнять богослужение на их языке». Самого Цедеду «папа приказал проклинать... не только в Римской, но и в Сплитской церкви и по всей стране».

В какой мере оправданны обвинения Рима в адрес Мефодия? Преувеличения в этой связи возможны и вероятны, поскольку идею «триязычия», то есть фактического устранения конкуренции латинскому языку и соответственно римскому духовенству, надо было обосновывать несовершенством переводов или прямым сокрытием еретических взглядов. Принятие добавки «филиокве» превращало и никео-цареградский символ в вариант арианства. Но Рим не случайно обвинял Константинополь лишь в терпимости к арианству. Арианство же в папских и синодальных документах отождествлялось с «готским» вероучением.

Показательно, что в адрес Кирилла обвинения в арианстве никогда не раздавались. И Мефодий, отправляясь в Рим в 880 году, захватил с собой текст Жития Кирилла (об отношении этого сочинения к известному

позднее Житию сказать что-нибудь определенное трудно), которым как бы должен был подтвердить свою правоту. Авторитет же Кирилла в это время стоял высоко не только в Риме. Анастасий Библиотекарь в 70-е годы не скупился на похвалы Кириллу в своей переписке: «великим мужем и учителем апостольской жизни» называет он его.

Идея единой неразделенной церкви, культивировавшаяся в рамках кирилло-мефодиевской традиции, предполагает широкую веротерпимость: ведь единство предполагалось за счет приобщения к вероучению, а не утверждения централизованной церковной иерархии.

Участник моравской миссии, ученик Кирилла и Мефодия Климент Охридский в похвале Клименту Римскому писал: «Не едина бо церкви, ни две, нь весь мир в днышны день, в память его събравшесь, бога прославляют». Единство достигается сближением культов, распространением на разные территории учения «отцов церкви» (которые, конечно, тоже разноречили между собой). А из этого следовало, что Кирилл и Мефодий должны были терпимо отнестись к тем направлениям в трактовке христианства, которые они застали в Подунавье и на Балканах, к тем самым общинам, которые «различь» учили славянство новой вере. Имело значение и то обстоятельство, что солунские братья в первые четыре года своей миссионерской деятельности вообще не имели возможности посвятить своих учеников в священнический чин и вынуждены были опираться на наличный материал.

Но трехлетнее заключение Мефодия создавало все-таки иную ситуацию. Немецкое духовенство проявило крайнюю нетерпимость, что неизбежно должно было вызвать ответную реакцию. Не исключено, что на первых порах славянские просветители отдавали предпочтение ирландцам, как ближайшим к грекам по своей направленности и особенно как сторонникам богослужения на родном языке. К тому же ирландцы, видимо, уже имели славянские переводы хотя бы каких-то молитв. Но в конфликте 870—873 годов немецкое духовенство стремилось приписать заслуги ирландцев себе, что следует из упоминавшегося выше «Обращения». Это не могло не вызвать отчуждения к ним у приверженцев Мефодия. В Житии Кирилла, автором которого мог быть и сам Мефодий, и кто-то из его

окружения, не случайно появляется критика распространявшегося ирландцем Виргилием учения об антиподах. Оставалось искать союзников в общинах, которые сохраняли традиции арианства. Такой союз тем более вероятен, что арианские общины, конечно, решительнее всех боролись с навязываемой извне церковной иерархией, то есть в данном случае прежде всего против немецкого и затем против римского духовенства. В свою очередь, поведение моравского князя Святополка может отчасти объясняться как раз тем, что в таких общинах он видел угрозу и своим притязаниям на единоличное правление.

После смерти Мефодия его ученики и последователи немедленно были изгнаны из Моравии. Значительная часть их переселилась в Болгарию, более всего в Охридское архиепископство. Многие, видимо, осели в Хорватии, где на протяжении нескольких столетий будет продолжаться ожесточенная борьба за славянское богослужение, пока в 1248 году папа Иннокентий IV не признает «изобретенный св. Иеронимом» славянский глаголический алфавит, теперь уже не очень опасный, поскольку хорватские церковные общины признали верховную власть папской курии.



...А что же происходило в самой Моравии? Всего через два десятилетия после кончины Мефодия, в 906 году Моравия была разгромлена венграми. Начались тяжелые десятилетия борьбы за сохранение самостоятельности, о которых отчасти будет сказано ниже в связи с событиями на Руси. Естественно, что борьба за свободу меняла оценку случившегося. Героями становились те, кто еще недавно пострадал от произвола властей, терявших связь с собственным народом. По данным позднейших источников, славянская письменность в Моравии возродится и будет существовать до 1070 года. Это и неудивительно. Когда над народом нависает смертельная опасность, он особенно бережно относится к тому, что напоминает ему о самом себе, что дает ему возможность объединиться против внешнего врага.

Естественно также обращение к ближайшим сородичам — Руси и Польше. И, конечно, не случайно,

что в Галицкой Руси, в частности в Перемышле, будет устойчиво держаться культ Кирилла и Мефодия как символ славянского единства. До XIV века удержится этот культ и в южных районах Польши (отчасти, может быть, под влиянием жившего здесь русского населения), где, казалось бы, католичество изначально имело прочные позиции.

Не позднее конца IX века приверженцы славянского богослужения появятся и в Чехии. Как и в Моравии, здесь будут соперничать разные интерпретации богослужения и разногласия тоже не сведутся к альтернативе славянского и латинского языка или римского и греческого вероисповедания. В славяно-чешском переводе латинской легенды Гумпольда о святом Вацлаве, относимой к XI веку, отмечается, что после утверждения в Чехии христианства сюда «мнози идахут из Бавор и Франк и ис Ас, и ис прочих земель прихожаху, несуще к нему мощи и книги различныа». А «книги различныа» в те времена еще существенно различались и по трактовке богословских вопросов.

Чешская церковь входила в Регенсбургское архиепископство (Регенсбург — Резно славянских источников). Естественно, что отсюда приходили миссионеры (из Бавор — Баварии). От них здесь отличаются миссионеры из франков. И загадку вновь составляет третий влиятельный контингент: миссионеры «из Ас». «Асы» — это аланы, один из народов, чья приверженность к «рассеянию» отмечается источниками. Аланы, как говорилось, ушли в основном на запад. В Испании они смешались с готами, в Северной Африке с вандалами. С вандалами аланы соединялись в начале V века и в Паннонии. На новых местах большая часть аланов была ассимилирована. Но кое-где, как и у готов, их общины сохранялись еще несколько столетий. Так, аланы уцелели по соседству с готами в Крыму (об аланах Северного Кавказа, составлявших большую компактную группу, в данном случае речь не идет). Вплоть до XIV века византийские авторы знали аланов где-то «за Истром», то есть на левом берегу Дуная, непосредственно примыкавшем к землям Моравии и Карпатской Руси. Сведения эти, однако, отрывочны, и известно о них не больше, чем о волохах-влахх. Государственного образования остававшиеся здесь аланы не создали, но в их общинах, очевидно, сохранялось традиционное устройство и традиционные верования,

которые, как и у готов, могли быть арианскими. Надо иметь в виду также и то обстоятельство, что племена, пришедшие на Дунай в эпоху Великого переселения, часто покрывались каким-то одним именем (например, именем «готов»), и различать их могли лишь немногие знакомые с конкретной обстановкой авторы.

В XI веке, как отмечалось выше, центром славянского богослужения был чешский Сазавский монастырь, основанный последователями Кирилла и Мефодия в 1033 году. Здесь получает, в частности, распространение глаголическая письменность. Чешский князь Бржетислав I (1037—1055) оказывает покровительство славянской церкви, несмотря на настойчивые призывы Рима прекратить славянское богослужение. Преемник его — Спитигнев II, однако, резко изменил ориентацию. В 1061 году настоятель и монахи Сазавского монастыря обвинялись в том, что якобы «благодаря славянской письменности они были вовлечены в секту еретиков и, бесспорно, обращены в нее».

Монахи изгонялись и возвращались в зависимости от политического курса правителей, пока в 1097 году монастырь не был ликвидирован окончательно. Обвинения в адрес последователей славянской письменности были схожи с оценками папской курии. И речь шла не о православных обрядах. Таковые сохраняются и позднее. В XII веке здесь не соблюдался целибат, за который так настойчиво ратовал Рим, обвиняя, в частности, ирландскую церковь. Позднее чешские гуситы будут требовать восстановления причастия для мирян под обоими видами (то есть хлебом и вином), уничтоженное латинским духовенством лишь в 1215 году. «Ересь», называемая в запрещениях XI века, означала нечто иное. Здесь, в частности, символ веры имел отклонение от никео-цареградского в сторону арианства («отец мой болий мене есть»).



В конечном счете сведения о деятельности Кирилла и Мефодия наиболее полно сохранились на территории Руси. Здесь найдены наиболее древние и первоначальные по редакции списки житий Кирилла и Мефодия, сказание Храбра о русских письменах. Само по себе это не говорило бы об особой связи русского

христианства с мораво-паннонским, если учесть судьбу наследия братьев в области их деятельности. Ведь там на протяжении столетий его просто стремились уничтожить, тогда как на Руси оно могло восприниматься как часть православной славянской культуры. Но есть основания считать, что к кирилло-мефодиевской традиции обращались на самых ранних этапах христианизации Руси.

Главным основанием для такого заключения служит «Повесть временных лет». Целый ряд ее текстов, причем наиболее древних, многими нитями связываются с письменной культурой подунайских славян. Эти тексты в ряде работ блестяще проанализировал Н. К. Никольский. К сожалению, на некоторые, может быть, самые важные он не обратил должного внимания. Относится это прежде всего к таким чтениям, для которых у западных славян не были найдены параллели, тогда как искать их нужно именно в тех областях. И, очевидно, нельзя объяснить случайностью совпадение в направленности отклонений от никео-цареградского символа веры и у западных славян, и в русской летописи.

Именно арианские черты прослеживаются в символе веры, помещенном в «Повести временных лет» в конце сказания о крещении Владимира.

Принципиальное значение имеют следующие строки летописного символа: «Отец, бог отец, присносый пребывает во отчъстве, нерожен, безначален, начало и вина всем, едином нероженъем старей сый сыну и духови, от негоже рождается сын прежде всех век, исходит же дух святыи без време и бес тела, вкупе отец, вкупе сын, вкупе дух святой есть. Сын подобесущен отцю, роженъем точю разньствуя отцу и духу. Дух есть пресвятыи, отцю и сыну подобносущен и присносущен».

В тексте выделены те слова, которые отличают летописный символ от никео-цареградского. Обычно его сопоставляют с «Написанием о правой вере» Михаила Синкелла (760—846), широко распространенным в греческой и славянской письменности. Славянский перевод его был в упомянутом Изборнике Симеона-Святослава (Изборник Святослава 1073 года). Отличия текста летописи обычно объяснялись «ошибками» переводчика или переписчика. В самом начале нашего столетия П. Заболотский пришел к убеждению, что

летописный «символ» вообще не может быть объяснен как неудачный перевод «Написания» Михаила Синкелла, а от перевода в «Изборнике» он слишком отличается. «В таком важном произведении, как «исповедание веры», где каждое слово имеет значение, — заключал П. Заболотский, — разумеется, можно было бы допустить неважные изменения в способе выражения сравнительно с оригиналом, но допустить такие характерные для известного направления искажения, как вместо различения бога-отца от сына и духа — старейшинство бога отца, вместо единосущия сына и духа с отцом — подобосущие, или, наконец, последовательный пропуск свидетельства об аитипостасности (то есть единосоставности. — А. К.) лиц пр. Троицы — всего этого нельзя допустить, как выражения лишь более или менее свободного отношения летописца к оригиналу».

Вывод П. Заболотского попытался оспорить П. И. Потапов, которого, как и многих историков церкви, беспокоила перспектива обсуждения православия и «святости» Владимира. Настаивая на том, что перед летописцем находился именно текст «исповедания» Михаила Синкелла, Потапов сводил все к тому, что в летопись «каким-то образом попали лишь еретические выражения, а не еретические учения. Защите ортодоксальности учения, принятого Владимиром, приносится в жертву летописец: «Наличность испорченного места греческого оригинала в этом переводе говорит за то, 1) что переводчик в противоположность автору Изборника о смысле переводимого заботился мало; 2) что он едва ли мог поэтому принадлежать к числу образованных людей своего времени». Полагая, что переводчик был «малообразованным автором», следившим «за буквальной точностью», «а не за смыслом перевода», Потапов и в замене «единосущности» «подобносущностью» увидел лишь простую ошибку (вместо «омоусиос» — «омойусиос»).

Аргументация Потапова удовлетворила некоторых авторов, в том числе и современных. Между тем принята она быть не может по целому ряду причин. Во-первых, Потапов, конечно, совершенно безосновательно обвинил летописцев в безграмотности. Летописец Десятинной церкви, соединявший разные источники о крещении, Ветхий завет цитировал на память, и если он пользовался не греческим оригиналом, то един-

ственным в это время переводом был тот, что приписывался самому Мефодию. Да и литературная манера летописца вполне в духе творческого облика солунских братьев, неизменно поражавших совершенством языка и стиля переводов. Во-вторых, «Написание» Михаила Синкелла вообще находится за пределами спора о мусиан и омийцев, то есть приверженцев «единосущности» и «подобосущности».

В бессмысленных с точки зрения здравого смысла спорах о субординации лиц Троицы есть своя логика. С одной стороны, всегда существовала опасность слить три лица в одно. Это так называемое монархианство или савеллианство. Оно осуждалось как ересь. С другой стороны, плодились разные ереси, толковавшие вторую и третью ипостаси как «твари» (то есть сотворенные, относящиеся к материальному миру). Ариане обвиняли приверженцев «единосущности» в монархианстве, а мусиане ариан в пренебрежении божественной природой второго и третьего лиц. И те и другие были неправы. Мусиане, настаивая на божественной природе всех трех лиц, старались не определять формы их единства, отмежевываясь таким образом от монархиан. Ариане, располагая Троицу по трем ступеням, божественной природы их не отрицали.

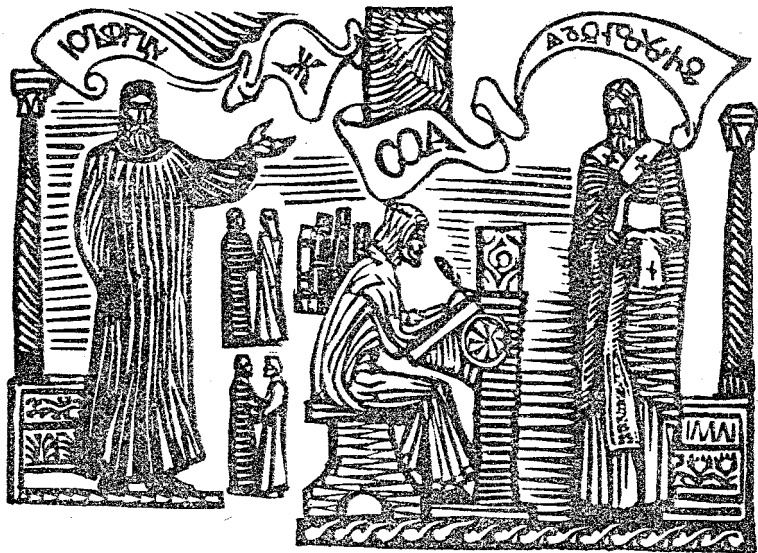
На соборе 325 года, осудившем арианство, обе крайности тоже постоянно имелись в виду. Поэтому Афанасий Александрийский стремился избежать обсуждения вопроса о соотношении лиц Троицы, провозглашая его недоступным человеческому познанию. По этой причине он относился терпимо к омийцам, рассчитывая противопоставить их «чистым» арианам. С другой стороны, сочувствовавший арианам Евсевий Кесарийский зачитал на соборе новый символ, усматривая в нем лишь подчеркивание божественной сущности. У Михаила Синкелла же наблюдается акцент на «единстве», что сближает его с монархианами. Он настаивает на «единосоставности», а не просто на «единосущности». Здесь разными эпитетами подчеркивается «единомощность», «единочестность» и т. п. Именно такое понимание «единосущности» Арий называл абсурдом, и как раз от такой трактовки старался уйти Афанасий.

В летописи ни одного из названных эпитетов нет,

и, как правильно заметил Заболотский, пропуск их не может быть бессознательным. Автор летописного «символа» (или его внелетописного источника) хорошо разбирался в тонкостях догматического спора. Он последовательно толкует Троицу в духе омийства, отваживаясь даже на такой криминальный с точки зрения омусиан эпитет, как провозглашение бога-отца «старейшим» по отношению к сыну и духу. Большого не требовал и Арий, соглашавшийся с тем, что сын родился «преже времен и веков». Примерно в таком смысле ариане толковали и выражение «Писания»: «Отец мой болий мене есть». Омусиане же старались подобные места просто обходить.

Шахматов и Никольский оценили наблюдения Заболотского. Но Шахматову эти факты ничего не давали: в его концепции им не находилось места. Никольский же мог получить едва ли не самый весомый аргумент в пользу своей версии о западнославянском источнике русского христианства. К тому же в сборнике XII—XIII веков он обнаружил тот самый символ веры, который включен и в летопись. Но следов арианства у западных славян он либо не заметил, либо не решился заметить.

К сожалению, не вместились в его концепцию и интереснейшие размышления о «русских письменах». Между тем и этот сюжет содержит огромную информацию, которая должна быть согласована с другими наличными данными. И может быть, именно беглое упоминание «русских письмен» в Житии Кирилла способно прояснить многочисленные темные места как в деятельности славянских просветителей, так и в судьбе их наследия.



«Русские письма» из Жития Кирилла

Споры о «русских письменах», с давних пор идущие в литературе, во многом поучительны. Во-первых, они демонстрируют решительное преимущество концепции перед источником: обычно текст читается, *исходя* из авторского понимания эпохи. Во-вторых, лишний раз выявляется, как все-таки мало мы знаем о том, что некогда было всем известно и не требовало расшифровки. И, в-третьих, как, оказывается, трудно признаться специалисту в том, что источник ему непонятен, что документ не может быть объяснен в рамках разделяемой автором концепции. А в итоге ценнейший факт исчезает из обращения.

Напомним текст VIII главы Жития Кирилла, где упомянуты «русские письма». Кирилл был приглашен хазарами для диспута с евреями и сарацинами (мусульманами). Прибыв в Корсунь, он научился еврейской речи и письму и перевел восемь частей грамматики. От самаритянина * он получил самаритянские книги, овладел и этим языком и начал читать книги без ошибок. Пораженный чудом самаритянин

вскоре принял крещение. После этого и следует сюжет о русских письменах.

По Житию, этими письменами были написаны евангелие и псалтырь. Кириллу удалось найти человека, говорившего на этом языке, и, побеседовав с ним, он понял смысл речи, а сравнив со своим языком, сумел различить гласные и согласные буквы, начал читать их и излагать, чем удивил многих, увидевших в этом божий дар.

В 860—861 годах, когда Кирилл находился в Корсуне, у киевских русов, видимо, не было еще ни письменности, ни христианства. Лишь несколько лет спустя примут крещение какие-то «росы» (видимо, крымские) от Византии. Да и в рамках норманской концепции сообщение не объяснить: «призвание варягов» датируется 862 годом. Поэтому специалисты пошли по пути «исправления» якобы искаженного текста, заменяя «русский» на «готский», «фрузский» (франкский), «сурский» (сирийский).

Предположение о том, что имелось в виду готское письмо, отвергалось просто: в самом Житии упоминаются готы в числе народов, имеющих свое письмо. Названы здесь как имеющие свое письмо и сирийцы, язык которых Кирилл знал. Этот факт обычно и привлекается для «исправления» написания «русьский» на «сурьский». Но этот язык нужен был Кириллу намного раньше. Примерно за десять лет до поездки в Хазарию Кириллу, по Житию, пришлось вести диспут о Троице с арабами-мусульманами. В таком диспуте ему обязательно пришлось бы оценивать распространенное в Сирии несторианство, не признававшее Христа богом. Что касается франков, то они изначально пользовались латинским алфавитом, который, конечно, не составлял секрета для Кирилла и не требовал различения гласных и согласных букв.

Должно подчеркнуть, что никаких формальных оснований для «исправления» чтения нет. Все списки (а их известно несколько десятков) дают одно и то же чтение. Очевидно, надо понять, что именно подразумевалось под русским письмом. И в этой связи не следует забывать, что речь идет о памятнике, написанном

* Самаритяне — потомки вавилонских колонистов в Палестине и религиозная секта, отколовшаяся от иудаизма.

в Паннонии, а не у восточных славян. Как говорилось, Житие было написано вскоре после смерти Кирилла, когда Мефодий и его ученики еще продолжали свою деятельность в Моравии и Паннонии, ведя борьбу с немецким духовенством.

Одним из специалистов, стремившихся понять реальный, а не придуманный текст, был неоднократно упоминавшийся ученый Н. К. Никольский. Полемизируя с названными точками зрения, он резонно заметил, что «едва ли совместимо с исторической критикой объявлять бессмыслицей показания источников потому только, что они не поддаются нашему пониманию за утратой объясняющих их материалов, или потому, что разрушают предвзятые теории». Автор имел, в частности, в виду именно норманскую теорию, безраздельно господствовавшую в его время, да и сейчас преобладающую не только в зарубежной науке. По мнению ученого, «на литературном языке западославянских источников именем Руси могли прозываться не норманны, а одна из ветвей славянства», и «разгадку названия «русских» писем следует поэтому искать в терминологии не византийской, а западной письменности».

Упоминание русских писем Никольский сопоставлял с преданием о трех братьях — Чехе, Лехе и Русе — сыновьях Пана, распространенном в Чехии и Польше и записанном уже в XIII веке. Это предание помещало Руса первоначально в Паннонии, признаваемой «матерью всех славян», и Никольский ищет доказательства более западного расположения поселения восточнославянских русов в эпоху Кирилла и Мефодия. Доказательства этого находятся в довольно богатой «русской» топонимике Прикарпатья и Подунавья. Окончательный же вывод автора заключается в отождествлении русских писем с глаголицей — одной из славянских азбук. Именно такое название глаголица имеет в Реймском евангелии XIV века, подаренном Карлом IV, чешским королем и императором римским Еммаусскому монастырю в Праге. Если учесть, что на Руси в XII—XIV веках безраздельно господствовала кириллица, отождествление глаголицы с «русским письмом», по Никольскому, могло относиться лишь к более раннему периоду.

В построении Никольского есть, однако, некоторые слабости, из-за которых оно, возможно, и не получило

должного признания. «Русскую» топонимику автор собирает в основном в Молдавии и Трансильвании. Между тем она была распространена и далее на запад, в частности, в Австрии и Баварии. Увлечение Карла IV глаголицей и славянским богослужением, связанное с общей его ориентацией на Чехию и славян, побудило искать знатоков «русского» письма. Таковые же оказались в Хорватии, где глаголица была распространена ранее всего и сохранялась долее всего (вплоть до XX века). Надо объяснять, следовательно, почему «русской» называется письменность, распространенная в Адриатической Хорватии. И наконец, самое важное: нет оснований упоминать в Житии письменность считать славянской. Ведь славянский язык Кирилл хорошо знал. А овладение «русским» языком было подвигом, поразившим окружающих. Этот сюжет читается именно в главе, говорящей о его исключительном даре быстро усваивать любые языки. Необходимо, следовательно, разобраться и с тем, как письменность изначально неславянская стала одной из славянских азбук.



Огромный и далеко не освоенный пласт информации заложен в самом факте существования двух славянских азбук: *кириллицы* и *глаголицы*. Вопрос о старшинстве глаголицы по отношению к кириллице можно считать теперь решенным. Ясно и то, что Кирилл создал именно вторую азбуку: это следует из Сказания черноризца Храбра, писавшего вскоре после событий. Похоже, в то время (то есть в 60-е гг. IX столетия) глаголица еще не воспринималась как славянская письменность. А потому и стояла задача создания алфавита именно для славян. Кириллица и явилась такой письменностью. Но всего два десятилетия спустя Мефодий или его последователи отказываются от легкой кириллицы в пользу сложной, трудно усваиваемой глаголицы. Как и почему это произошло?

Еще в середине XIX века рядом ученых, в числе которых был виднейший знаток славянской письменности И. И. Срезневский, высказано предположение, что глаголица изначально служила для укрытия ка-

Ի Է Վ Յ Ռ Թ
 Ն Զ Ժ Դ Տ Ծ
 Մ Ի Ե Ծ Թ Զ
 Դ Ե Զ Ծ Թ Զ
 Ե Զ Ծ Թ Զ Ծ
 Ե Զ Ծ Թ Զ Ծ
 Ե Զ Ծ Թ Զ Ծ

ких-то еретических идей, что это была не открытая, а тайная азбука. Искусственность алфавита очевидна, и, действительно, он часто использовался еретическими или гонимыми сектами (богомилами, протестантами в XVI веке). В папских документах, как было сказано, в нем видели алфавит готов-ариан. Пренебрегать этим указанием также нельзя. Ведь «готическим» позднее будут именовать вообще вычурное письмо. Но истоки глаголического письма, видимо, все-таки иные.

В период гонений на славянское богослужение в Далмации и Истрии широкое распространение получила легенда о создании глаголического письма уроженцем Далмации св. Иеронимом (IV в.), которого в преданиях считали славянином. Эта легенда в конечном счете была признана и Римом, что способствовало снятию запрета на глаголицу папой Иннокентием IV в 1248 году. В более ранних запрещениях глаголицы, как еретического письма ариан, Мефодию приписывалось вторичное открытие азбуки и ее возрождение. Но в создании тайнописи не было необходимости, пока не было нужды прятать связанное с азбукой верование. В эпоху господства готов и лангобардов в Северной Италии и в прилегающих областях арианам не от кого было скрываться. Потребность такая реально должна была возникнуть с появлением войск Карла Великого в Подунавье в последние десятилетия VIII века. И в этой связи может иметь значение тот факт, что возглавлявший Зальцбургское архиепископство Виргилий подписывался псевдонимом Иероним, а ирландские миссионеры, как говорилось, вообще имели склонность к сочинению всевозможных алфавитов, как для утверждения богослужения на родном языке вновь крещенного народа, так и в мистических целях, ради уяснения «сокровенного» смысла чисел и букв.

Некоторые авторы указывают и на местные истоки глаголического письма. Оно, в частности, обнаруживает сходство с лангобардским письмом VII—VIII веков, которое гуманисты XV века считали исходным и для «готического» стиля. А сами лангобарды, как было сказано, в глазах Рима часто сливались с готами.

Поскольку у славян глаголица все-таки именуется «русским» (а не «готским») письмом, необходимо собрать сведения, в которых понятия «Русь» и «рус-

ский» относятся не к Поднепровью, а к Подунавью. Никольский как будто тянулся к таким сведениям, но они либо не попали в его поле зрения, либо увязать с русскими письменами из Жития Кирилла он их не сумел. А только взятые в совокупности, эти сведения способны пролить свет на дискуссионную проблему.



Многие источники (это отмечал и Никольский) свидетельствуют о вхождении «Руси» в состав Великой Моравии эпохи Святополка (ум. 894), причем «русские» выступают уже в роли «просветителей» местного славянского населения. Так, в поздних хрониках упоминается «русский боярин», крестивший первого чешского князя-христианина Борживоя. Из «Хроники всего света» польского автора Мартина Бельского этот сюжет попадает на страницы хронографа Западнорусской редакции, где также отмечается, что «Святоплуг, моравский кроль... в то время держал Русские земли».

Моравские хроники не сохранились, но в XIV—XV веках их еще знали и на них ссылались. Чешская хроника Пулкавы конца XIV века включает в состав Моравии времени Святополка «Полонию и Россию». Известно, что Силезия и Краков признавали верховную власть моравского князя. Что называется «Русью» — из данного источника неясно. В середине XV века в ином плане о том же писал историк Эней Сильвий — будущий папа Пий II. Он утверждал, что моравский князь подчинил Римской империи, помимо Полонии и Богемии, также «Хунгаров» и «Руссанов». «Хунгарами» в данном случае, видимо, названы венгры, поскольку они наследовали территорию Гуньской державы. «Руссанов» же, очевидно, надо сопоставить с другими подобными упоминаниями.

Примерно в тех же пределах, которые занимала Великая Моравия, в составе Империи воссоздавалось «королевство Богемия». Мельхиор Гольдаст (ум. 1635) со ссылкой на архидьякона Тульнского (город на правом берегу Дуная, несколько выше Вены) Франциска из Розьери говорит о включении в состав Богемии «рутенев и полонов» (поляков). У чешского хрониста Хагения (ум. 1552) он же выписывает указание на то, что Генрих IV, возводя в королевское достоинство

Братислава II (ок. 1086 г.), подчинил ему трех маркграфов (правителей пограничных областей — «марок»): силезского, лужицкого и «русского». При этом упоминается, что «Русия» и прежде входила в состав Моравского королевства.

В последнем случае, возможно, идет речь о графстве «Рейс» (то есть Русь) на границе Тюрингии и Саксонии, существовавшем вплоть до 1920 года на землях лужицких сербов и упоминаемом в источниках более или менее систематически с XIII века, но, видимо, возникшем значительно раньше. История этого графства остается практически неисследованной, а у нас о нем вообще не было ни одной статьи. Поэтому трудно сказать, существовало ли оно в IX веке. Во всяком случае, упоминаемая в источнике начала XII века «Рутенская марка» предполагает иную территорию — либо примыкающую к Венгрии, либо входящую в ее состав. Локализовать эту территорию важно для уяснения того, что имелось в виду и в источниках, включавших Русь в состав Моравии.

Название «Русь» в средние века встречается в разных частях Европы, и сведения эти в должной мере еще не проанализированы. Можно выделить значительную группу материалов, указывающих на Русь как раз в интересующем нас районе. Недавно А. В. Назаренко писал об известии Фомы Сплитского (середина XIII в.), позволяющем прояснить вопрос о «русской (рутенской) марке». У Фомы Сплитского рассказывается о событиях IV века, и в этой связи по границе с Паннонией упоминается Рутения. Можно указать ряд более ранних сведений, говорящих о том же. Так, автор конца XII века Бенедикт из Питерборо (Англия) под 1189 годом в числе народов Священной Римской империи рядом с «альпинами» называет «рутонов». Здесь же помещено послание Фридриха I Саладину, в котором последовательно названы в числе крупнейших владений Империи Богемия, Австрия, Фрисция, Рутония и «часть Иллирика». Фрисция — это Каринтия. Рутония приходится на область Штирии, то есть на смежный с Паннонией римский Норик, именно Верхний Норик. Очевидно, только об этой территории могла идти речь в начале XIII века, когда Фридрих II предъявил претензии австрийскому герцогу, задержавшему подарки от «герцога России».

В свете указанных фактов становятся ясными мно-



Руги и русы на карте Европы в VI—XII вв.

гие другие подобные известия. Скажем, около 1191 года герцог Австрии и Штирии Оттокар IV в уставе городу Эннсу назначает размер платы за провоз соли «на Русь» и «из Руси». Соляные источники в Подунавье находились в районе Зальцбурга и в верховьях притока Дуная Трауна. В привилее Регенсбургу от 9 июля 1192 года австрийского герцога Леопольда II указаны сборы за проезд купцов «русариев» через территорию Австрии два таланта в одну сторону и полталанта обратно.

Локализация Дунайской Рутении с определенностью указывает на древний Ругиланд — государство ругов, упоминаемое в источниках V—VIII веков. Очевидно, именно эта территория, названная «Ругией», имеется в виду и в Раффельштеттенском уставе начала X века.

Надо иметь в виду, что в X веке в официальных документах Империи Киевская Русь также называлась «Ругией». Большое количество источников X—XII веков дают оба варианта написания, либо оговаривая равнозначность этих обозначений, либо даже и не замечая разнобоя. Так, Бенуа де Сент-Мор в «Хронике герцогов нормандских» (ок. 1175 года) называет рядом «рогов и унгов». А в несколько более позднем французском романе «Ипомедон» в перечне стран названы рядом «Россия» и «Алемания» (Германия). В романе «Октавиан» (между 1229—1244 гг.) последовательно называются Алемания, Россия, Венгрия.

О Дунайской Руси в XII веке хорошо знали и на Западе, и на Востоке, почему часто никаких пояснений и не делалось. Известный арабский географ ал-Идрис и около 1154 года указывает на два вида русов. Один из них тот, что примыкает к Причерноморью, а другой располагается по соседству с Венгрией и Македонией. И, видимо, этих «русских» имел в виду Савва, первый сербский архиепископ, посетивший в 1229 году Иерусалим. Он остановился там в «русском» монастыре, считая его монахов своими сородичами.

Какая-то часть Дунайской России входила и в состав Венгрии. Так, под 1031 годом сообщается о гибели сына венгерского короля Стефана — Имре, носившего титул «герцога России». Несколько позднее дочь «герцога Рутении» Агмунда-Анастасия стала женой венгерского короля Андрея (1046—1061). Она покровительствовала православным монастырям в Венгрии,

предоставив, в частности, убежище монахам Сазавского монастыря, изгнанным в 1055 году из Чехии. По смерти Андрея Агмунда с сыном Шаламаном бежала в Тюрингию. Если учесть, что вдовы обычно возвращались на родину, надо думать, что была она дочерью герцога Рутении, либо смежной с Паннонией, либо локализовавшейся в Тюрингии.

От 1242 года сохранилось послание аббата венгерского бенедиктинского монастыря св. Марии, находившегося «в Руссии», к духовенству Британии. Аббат из Вены сообщал о разорении подунайских областей татарами. «Руссия» здесь прямо включена в состав Венгрии, но речь шла о территориях, расположенных поблизости от Вены.

Как было сказано, Дунайская Руссия — это королевство Ругия, возникшее в качестве федеративного по отношению к Риму еще до начала массового движения причерноморских и прибалтийских племен к границам Империи. Уже в документе 307 года руги обозначены в числе федератов Рима. Пришли сюда руги из Прибалтики, где им пришлось выдержать тяжелую борьбу с готами. Часть рогов была захвачена движением готов к Причерноморью (они упомянуты у Иордана в его истории как «роги» и «розомены»), другая, большая часть направилась в Центральную Европу, где и расселилась на разных территориях более или менее компактными группами. С приходом готов в Подунавье между ними вновь вспыхивает вражда, хотя во внутренних усобицах руги обращались и за содействием готов. По указанию Иордана, ругом был Одоакр, сокрушивший во главе отрядов рогов, скирров и некоторых других племен Западную Римскую империю (476 г.). Но раздоры рогов между собой помогли вождю готов Теодориху одержать победу над Одоакром и отобрать у него Северную Италию. Отряды рогов участвовали в провозглашении Теодориха королем в 493 году, а поселения их в Северной Италии (в районе Гардов) сохранялись много столетий и позднее. Еще в IX веке папы римские обращались особо к «клирикам рогов», что свидетельствует о сохранении у них, видимо, арианской организации. Об арианстве рогов в V веке прямо свидетельствует Житие Севериана, написанное в самом начале VI столетия.

Примечательно, что в позднейшей традиции героем германского эпоса стал Теодорих, а славянского —

Одоакр, которого часто называли в источниках XV—XVI веков также «русским» или «ругским» князем. В саге о Тидреке Бернском (то есть Теодорихе Веронском — готском короле) готам постоянно противостоят «русские люди» и их короли. Ясно, что предания, зародившиеся на Дунае, могли иметь в виду дунайских «русских». Память же об этих событиях сохранялась не только в Германии, но и на Руси. Новгородская I летопись под 1204 годом, рассказывая о взятии крестоносцами Константинополя, называет одного воеводу «из Берна, идеже бе поганый злый Дедрик», то есть воевода происходил из того же города, где некогда жил столь неприязненный для русского летописца готский предводитель.

О следах арианства у рутенов довольно определенно говорит около 1145 года Матвей Краковский в послании Бернару Клервоскому — «отцу крестоносцев». Переписка велась в связи с подготовкой крестового похода против славян-язычников, а католический епископ заодно готовил почву и для насильственного подавления христианских общин рутенов, сохранявших независимость от Рима. Помимо «бесчисленных» рутенов на востоке, Матвей Краковский называет также рутенов в Полонии и Богемии. По его оценке, рутены «Христа лишь по имени признают, а по сути, в глубине души отрицают». При этом речь идет вовсе не о православии. Епископ подчеркивает, что «не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным, но, отличный от той и другой, таинства ни одной из них не разделяет».

По уверению Матвея Краковского, рутены — народ, «заблуждениями различными и порочною еретической от порога обращения своего пропитанный». Это означает, что ни римская, ни греческая церкви не имели отношения к распространению христианства у рутенов. Они издавна следуют своим заблуждениям, очевидно, арианского толка. У русских практиковалось также повторное крещение взрослых, которое позднее прорастет в Центральной Европе в течении анабаптистов (перекрещенцев). Католического епископа не могли не возмущать и сохранявшиеся в общинах рутенов внецерковные дароприношения, то есть, видимо, обряды пелагианского толка.

Не исключено, что Матвей Краковский что-то сгустил: речь шла о подготовке крестового похода на Во-

сток (таковой и состоялся против балтийских славян в 1147 году). Ариане, в частности омийцы, вовсе не отрицали ни по форме, ни «в глубине души» Христа. Они лишь ставили его ниже бога-отца, на вторую ступень. Неясно также, в какой степени обвинения епископа предполагали Киевскую Русь. С положением в ней он, видимо, и не слишком был знаком. Ему были ближе рутены в Польше и Богемии, реально противостоящие католическому духовенству. И именно это положение объясняет отношение римской церкви к славянскому богослужению и «русскому» письму.

Если положение таким оставалось в XII веке, то в предшествующий период оно, очевидно, было еще более опасным с точки зрения Рима. Поэтому вовсе не удивительно, что в связи с открытием пражского епископства в 973 году папа Иоанн XIII в послании Болеславу Чешскому запрещает привлекать на епископскую кафедру «человека, принадлежащего к обряду или секте болгарского или русского народа, или славянского языка». Поскольку Киевская Русь в то время не могла поставлять кадры священнослужителей, известие кажется столь же сомнительным, что и «русские письма». Но грамота, упомянутая в начале XII века Козьмой Пращским в его Хронике, была известна и за пределами Чехии, и, видимо, ей придавалось не местное значение. О ней сообщает, в частности, автор XII века Анналист Саксон. И в связь с этим предупреждением может быть поставлено указание польского анонима XV века на то, что у каких-то славян, крещенных по восточному обряду, были «русские священнослужители». Смысл этого странного распределения ролей может быть понят, если учесть, что для рутенов не было проблемы посвящения в сан: священники и епископы избирались общиной, как это некогда было в ранней христианской церкви.



Практически вовсе не рассматривается беглое замечание чешской хроники Далимила начала XIV века о Мефодии: *«Тен архибишкуп Русин беше, мси (то есть мессу) словенску служеше»*. Ясно, что определение «Русин» в данном случае имеет не этническое, а религиозное значение. Мефодий отнесен здесь к числу

тех религиозных деятелей, которые пользовались «русским письмом» — глаголицей и хранили традиционные религиозные обряды. Киевская Русь в этом случае вновь не могла иметься в виду, да и в начале XIV века она лежала в руинах. Знатоков русского письма в это время, как было сказано, искали не на востоке, а на западе, в Хорватии.

За самой Хорватией также в ряде случаев сохраняется название «Руссии». Именно вместо нее такое обозначение появляется у уроженца Северной Италии (как раз города Вероны) Гваньини, побывавшего в XVI веке в Польше, а затем давшего описание «сарматских» народов, в число которых вошли славяне, русы и племена иллирийского корня. У хорватов сохранялось и предание о том, что отсюда и вышли три брата — Чех, Рус, Лех. Указывали даже район, где эти братья некогда якобы жили. В славянской литературе неоднократно пытались осмыслить причины такого распространения имени «Русь». Польский хронист XVI века Стрыйковский из неизвестных источников заимствовал утверждение, будто киевский князь Владимир в конце X века «собрал большое войско, с которым, переправившись через Дунай, подчинил земли: Болгарскую, Сербскую, Хорватскую, Семиградскую, Вятницкую, Ятвяжскую, Дулебскую, и те земли, где теперь волохи, мултаны и татары добручские, и всех их привел в послушание одним походом и возложил на них дань, которую они раньше давали царям греческим». Южнорусский переписчик Жития Кирилла, живший в XVII веке, сделал весьма примечательный комментарий к Сказанию о Русской грамоте (переделке сказаний о начале славянской письменности): «И не токмо муравляне (то есть моравы), чехи, козари, карвати, сербы, болгары, ляхи и земля Мунтаньская (южное Прикарпатье), вся Далмация и Диоклития, и волохи быша Русь».

«Русские письма», как следует из Жития, не были ранее известны Кириллу, и освоение русского языка явилось одним из чудес в проявлении его лингвистического дарования. Евангелие и Псалтирь, встреченные им в Корсуні, могли относиться и к значительно более ранним временам, нежели середина IX века. Ведь христианство у части ругов-русов было, по крайней мере, за четыре столетия до этого. А это значит, что и богослужебные книги существовали столько же.

В Корсуне нашелся и человек, знавший этот язык, благодаря общению с которым Кирилл и смог различить гласные и согласные в текстах. Из этого следует, что глаголица не была первоначально славянским письмом. Она стала таковым лишь в процессе ассимиляции самих русов славянами, а также, возможно, и специально приспособлялась к славянскому языку. Не исключено, что именно такую роль и выполнил Мефодий. Во всяком случае, в глаголице есть несколько знаков, совершенно выпадающих из стиля всей азбуки. Это практически совпадающие с кириллицей знаки «Ш» (ша) и «Щ» (шта) (отсутствующая в греческом буква «Ш» была заимствована Кириллом из иврита). «Ять» в глаголице, по существу, воспроизводит «юс малый» кириллицы, а буква «рцы» («Р») в глаголице лишь перевернута (как мягкий знак или древнее «ерь» в кириллице).



Вопрос об исконном языке «Руси» практически не исследовался. Норманисты его не исследовали потому, что просто отождествляли со шведским, антинорманисты же полагали либо одним из славянских, либо диалектом литовского, либо — чаще всего — вариантом иранских языков. Из описания днепровских порогов Константином Багрянородным следует, что еще и в середине X века различали собственно «русский» и славянские языки. Названия порогов обычно являются одним из главных аргументов норманистов, хотя из различения славянского и русского в данном случае следует лишь то, что русский язык относился к самостоятельной ветви индоевропейских языков, не совпадая ни со славянским, ни с германским. Это доказывал в самое недавнее время известный киевский археолог и историк М. Ю. Брайчевский (сам он связывал названия порогов с ираноязычными сарматами, что тоже вряд ли достаточно убедительно).

Плодотворной постановке вопроса о первоначальном языке русских племен мешают предвзятые концепции, в которых основная масса источников вообще игнорируется. Так, буквально на поверхности находится факт тождества русов с ругами, причем смешение их во многих источниках в равной мере относится и к

балтийским, и к дунайским, и к днепровским русам. Вообще написание этнонима было неустойчивым в продолжение нескольких столетий и в одно и то же время: руги (роги), русы, рузы, руци, руйяны, рутены. Показательно, что основанный какими-то русскими участниками первого крестового похода город в Сирии (современный Руйат) назывался в одно и то же время Руссой, Россой, Ругией, Руйей, Рурсией. Как указал еще Дюканж (XVII в.), этноним «роги», «руги» в галльском и итальянском языках имел варианты «рохи», «роки», «раки». Известны также написания «руди». При этом если чередование «г» и «д» у лингвистов обычно не вызывает вопросов, то отмеченный многочисленными источниками переход «г» (видимо, гортанного) в «йот», «з», «ж», «с», «ц», «тс» почему-то остается без объяснений и даже игнорируется как неправомерный.

В данном случае нет резона далее углубляться в эту проблему: это тема особого исследования. Для нас важно то, что русы разных областей Европы в конечном счете оказываются родственниками, хотя, конечно, будучи изолированными друг от друга на протяжении нескольких столетий, они могли даже и забыть об этом родстве.

Исходным для анализа языка должны в таком случае стать руги, известные источникам с первых веков нашей эры у южного побережья Балтики. У нас имеется прямое свидетельство Иордана о том, что руги и некоторые другие племена прибалтийского побережья не были германцами. Более того. Они от германцев-готов отличались даже и внешне: были «сильнее духом и телом».

В последние десятилетия в германской филологической литературе привлекают внимание так называемые «северные иллирийцы» — негерманское население севера Европы. «Иллирийцами» их называют потому, что на севере Европы, в особенности у юго-восточного побережья Прибалтики, много топонимики, совпадающей с областью северо-западной Адриатики, где некогда жили племена иллирийцев и венетов. Известный западногерманский лингвист Г. Краз, в частности, обращает внимание на наличие в обоих этих районах племен, называвшихся одинаково «венетами» («венедами»). Но поскольку язык венетов от иллирийцев пока не вполне отделен, поскольку

не восстановлен и собственно иллирийский язык, пользуются условным и расплывчатым понятием «иллирийцы».

На определенную связь с венетами — венедами указывает ряд фактов, правда, сравнительно поздних. Так, географ XVI века Меркатор язык рутенов с острова Рюген (то есть Ругии) определял как «словенский да виндальский». Предполагалось, что они были двуязычными и «виндальский» язык в данном случае и мог быть их исконным языком. В том же столетии Олаус Магнус называет Рижский залив «Венедским», а Саксон Грамматик (конец XII — начало XIII в.) помещал по его побережью «рутенов». Наконец, упомянутый выше польский аноним XV века дает любопытное сопоставление наименования поморян у разных народов: в латинском, галльском и итальянском их называли «вандалы», в тевтонском (немецком) «венды», в русском — «галмаци». Известно по разным источникам славянское племя гломачей, или делемичей. Напрашивается параллель и с иллирийской «Далмацией». Предлагаемые этимологии последнего названия мы здесь рассматривать не будем. Достаточно того, что это, по всей вероятности, реликт иллирийских наречий.



Богатым реликтом языка могут послужить имена, в частности, имена русов из договоров Руси с Византией 911 и 944 годов. Эти имена норманисты также используют как один из главных своих аргументов. Между тем еще М. В. Ломоносов указал, что они «не имеют на скандинавском языке никакого знаменования». Имена, конечно, не всегда совпадают с языком их носителей (достаточно обратить внимание на наши собственные имена). Но они всегда помогают понять историю данного народа. В именах русов поражает как раз крайне незначительное количество таких, которые можно было бы возвести к германским. Большинство имен находят параллели в кельтской и иллиро-венетской традиции, отчасти в иранской. Славянских имен мало, возможно, потому, что сам славянский именослов только начинал складываться, а, скажем, княжеские имена-титуты (Владимир, Святослав

и т. п.) нельзя было присваивать даже и дружинникам не княжеского рода.

Так или иначе, большинство имен русов из договоров найдет аналогии у племен эпохи Великого переселения народов, а некоторые из них могут объясняться лишь этнонимикой и топонимикой подунайских областей. У иллирийцев было распространено имя Дир (до сих пор оно сохраняется и у кельтов со значением «твердый», «крепкий», «сильный»). Иллирийскими являются имена с корнем «бор», «бур» (Буриной, Борис, Боричь, Борислав) от понятия «муж», «человек». К племенным названиям района Иллирии в конечном счете, видимо, восходят имена Карн, Акун, Тилен. Названия рек и местностей повторяются в именах Истр (Дунай), Стир, Гомол (гора и город в Македонии). К венето-иллирийским именам могут быть отнесены также не вполне ясные по значению Егри, Уто, Кол, Гуды, упомянутые в договоре Игоря.

В конечном счете не приходится сомневаться в том, что Олег пришел с севера. И среди послов и купцов Игоря много имен, распространенных в Прибалтике, в том числе значительная группа имен «чудских» — эстонских. Какая-то часть иллиро-венетских имен также могла связываться уже с «северными иллирийцами». Но, с другой стороны, не исключена и прямая связь Поднепровья с Верхним Подунавьем, причем оттуда могли прийти и имена, характерные для племен, захваченных Великим переселением.



Память о Подунавье на Руси жила, и жила весьма прочно. Один из первых летописцев, рассказывая о расселении славян, как на прародину указывал на Норик. На самом деле, даже и в плане признания дунайской прародины (приверженцем этой версии в настоящее время является видный лингвист О. Н. Трубачев) внимание должна привлекать Паннония, а не Норик. Как было сказано, именно Паннония и считалась «матерью» всех славян в чешской и польской письменности. Но Норик совпадает с территорией Ругиланда, Ругией, позднейшей Русью или Рутенией, как бы поделенной между Империей и Венгрией. А летописец отождествлял полян и русь, то есть призна-

вал название «Русь» вторым названием племени полян.

Как было сказано, память летописца не шла глубже VI века. Он вспоминает дулебов, по отношению к которым творили насилия авары — обры. Эти дулебы жили как раз в Паннонии, южнее озера Балатон (от славянского «блатно» — болото). На Руси же каким-то образом сохранилась память об этих событиях, хотя сами поляне-русь от обров вроде бы не страдали.

Пришедшие с севера русы в IX веке застали в Поднепровье других русов, занимавших эту территорию, по крайней мере, с VI века, а отчасти, возможно, и с эпохи черняховской культуры (II—IV вв.), в рамках которой упоминаются роги или розомоны. Соперничество поляно-русской и варяго-русской концепций начала Руси как-то связано с этими двумя волнами, а память о борьбе русов с готами «во времена Буса» может отражать, как это обычно и считается в литературе, эпизоды борьбы антов и розомонов с готами в Причерноморье в IV веке. «Слово о полку Игореве» сохранило память об этом, возможно, потому, что в нем заметно отразилась традиция Тмутараканской Руси, пропитавшая песни Бояна.

...Племена, как бы разбегавшиеся друг от друга в эпоху Великого переселения, не особенно дорожили родством: кровнородственная община становилась формой общежития, не помогающей, а мешающей дальнейшему социально-экономическому и политическому развитию. Но в ходе складывания народностей обращались все-таки к исторической памяти. Этим и объясняется борьба двух традиций: поляно-русской и варяго-русской. Родственные связи оживляли старые традиции. Семейство Изяслава Ярославича (ум. 1078) в результате ориентировалось на Запад, на Центральную Европу, а семейство его брата Всеволода Ярославича — на Византию и Северную Европу. Примечательно, что во время изгнаний Изяслав с семьей находил пристанище в Тюрингии, там же, где доживала свой век покровительница славянских монастырей в Венгрии Агмунда-Анастасия. А скажем, норвежский король Сигурд, возвращавшийся в 1111 году из Иерусалима «через Русь» (в данном случае Шлезвиг), же-

нился на дочери «русского короля» Мальфриде, которую считают дочерью Мстислава Владимировича — внука Всеволода.

В XI—XII веках, конечно, о далеком прошлом знали мало. Тем не менее некоторые факты должны как-то объясняться и осмысливаться. Так оказывается, что ирландский монастырь св. Якова в городе Регенсбурге создавался в конце XI века на деньги киевских князей. Из Жития ирландского святого Мариама, где говорится об этом, неясно, кто именно из киевских князей и почему сделал столь значительный вклад, кто вообще в Киеве встретил ирландских монахов столь радушно и торжественно, и совсем неясно, что в ирландцах так привлекало кого-то в Киеве. Но за этим фактом стоит давняя и устойчивая традиция; почему-то монахи ехали в Киев, несмотря на трудности дальнего пути, как раз отмечаемые в Житии Мариама, и почему-то им пожертвовали многие фунты серебра и меха, особенно дорогие в Европе.

Не менее загадочна и еще одна связь. В папской булле 1218 года упоминается о вкладах «королей русов» из Галиции Василька и Ивана-Владимира, который они делали в хорватский монастырь св. Дмитрия на реке Саве в Хорватии где-то в 20-е годы XII века. Дмитрий Солунский — покровитель Солуня — родины Кирилла и Мефодия, и монастырь, по всей вероятности, связывался именно с кирилло-мефодиевской традицией. Дмитрий Солунский был также патроном Изяслава Ярославича, и даже, как отмечалось, сами изображения солунского святого в XI веке в Киеве делали с его подопечного киевского князя.

Какие обязательства перед монастырем на Саве были у галицких князей — остается совершенно неясным. Не ясно, в частности, была ли это связь традиционная или же вызванная какими-то конкретными политическими обстоятельствами. Но можно обратить внимание на одну деталь: галицкие князья, участвующие в усобицах в Венгрии или же скрывающиеся в Венгрии в ходе усобиц в Галицкой земле, отправляются не в ближайшие к Галиции города, а как раз в наиболее отдаленные. Галицкие князья в XII веке обычно поддерживали тесные отношения с Византией. В этой связи любопытно, что в походе византийского императора Мануила на Венгрию из Далмации в 1165 году помогали «подвластные Византии сербы,

равно как и русские». А около столетия спустя, в 1252—1253 годах, русский галицкий князь Роман Данилович претендует на титул герцога Австрии и находит поддержку среди части феодалов Восточной марки, из которой выделилась и Австрия, и Рутенская марка.



Связь Галиции с Хорватией может иметь и более общее объяснение. Хорваты, по некоторым данным, переселились в Далмацию в VII веке именно из Прикарпатья, где во времена Владимира еще известно было племя с таким названием. Но в Прикарпатье местное население называло себя русинами. Не исключено, что название «хорваты» дано было со стороны или являлось вариантом названия того же племени русинов.

Карпатские русины оставили память о себе и многочисленными топонимами. Поселения их подступали к самому Кракову, причем отличали они себя и от польского, и от словацкого, и от украинского населения. В конечном счете появление их здесь могло связываться все с тем же движением ругов с балтийского побережья во II—III веках н. э. Но они составили особую группу «руси», относительно замкнутую даже и на территории Древнерусского государства. Хорваты на Балканах также сохраняли известную обособленность, хотя в конечном счете у них был язык тот же самый, что и у сербов. Обособленность же приводит к тому, что, долее всех вроде бы удерживая наиболее неприемлемый для Рима вариант христианства, Хорватия в конечном счете становится католической, тогда как Сербия сохранит ориентацию на Константинополь и усвоит православие.

Исторические судьбы ругов-русов складывались таким образом, что в большинстве случаев им приходилось вступать в борьбу с германцами и искать поддержки у славян. Это и было причиной того, что почти повсюду они сливаются со славянами, усваивают славянский язык, в качестве славян воспринимаются соседями, да и сами себя сознают славянским, хотя и аристократическим родом. Ни на Руси, ни в Европе к XII веку уже не помнили об их отличной от славян

этнической истории. Но в IX веке следы иной племенной генеалогии были еще весьма заметны. По не вполне ясным причинам именно в IX веке в трех главных районах расселения ругов-русов окончательно торжествует славянская речь: в Прибалтике, в Подунавье, в Поднепровье, хотя в Поднепровье и Прикарпатье это могло произойти и значительно раньше. Письменность, известная Кириллу как неславянская, к концу того же столетия воспринималась как вариант славянской. Во всяком случае, она оказалась приспособленной для записывания славянской речи, в то время как собственно «русская» дославянская письменность уже более нигде не встречается.

Ко времени миссии Кирилла и Мефодия в Паннонию и Моравию общины рутенов на этих землях по языку уже сливались со славянами. Но на территории Баварии, Австрии и Северной Италии они еще могли держаться и собственного языка. Там, однако, перед ними выбора тоже не было: традиционное для ругов-русов арианство было абсолютно нетерпимо в пределах империи Карла Великого и бесперспективно в Италии. Оставалось либо уходить на восток, либо приспособливаться к местным условиям. По-видимому, было и так, и этак.

Во французском эпосе действует множество русских предводителей, герцогов, графов, которые либо борются с Карлом Великим, либо входят в круг его приближенных. Во французской поэме об Ожье Датчанине (конец XII — начало XIII в.) действует русский граф Эрно, возглавляющий отряд во время защиты столицы лангобардов Павии от войска Карла Великого в 773—774 годах. В поэме «Сэсн» (конец XII в.) русский великан Фьерабрас выступает на стороне Видукинда-Гитеклена Саксонского против Карла Великого. В то же время в поэме «Фьерабрас» богатырь с этим именем, владеющий многими землями, в том числе Русью, попав в плен, становится верным слугой Карла. «Русский граф» среди приближенных Карла назван в поэме Рено де Монтебан, а в поэме «Фольк из Кандии» (XII в.) Ганита Прекрасная, получив в удел Русь и «аморавов», в отсутствие отца сдает город франкам и принимает крещение.

Несомненно, что в конечном счете многие рутены приняли католичество и ассимилировались с местным населением, значительная часть которого была пона-

чалу славяноязычным и на территории Австрии, и в верховьях Эльбы. Но этим рутенам их собственная письменность была уже не нужна: богослужение отправлялось по латинским книгам. А разрыв с религией сородичей разрывал и сознание родства. Примечательно, что когда русские князья в Тюрингии в XVI веке задумались о своем происхождении, они не сумели его восстановить. Они лишь приняли странное вроде бы, во всяком случае, не свойственное германцам установление: все князья правящего дома должны носить одно и то же имя «Генрих». Специфическим же преломлением памяти о прошлом на территории Австрии и Штирии будет популярность имени Одоакра (Оттокара), почитавшегося, как было сказано, всеми западными славянами.



Католические авторы в поисках доказательств изначальной зависимости русской церкви от Рима указывают и на действительно значимый материал, нуждающийся в серьезном рассмотрении и истолковании. Так, Таубе указал на ряд церковных терминов, которые сближают русское христианство с германо-римским, а не греческим. Таковы понятия «*церковь*», «*алтарь*», «*агнец*», «*поп*», «*пастырь*», «*пост*» и некоторые другие. Автор искал в этих понятиях влияние норманнов. Но ответ надо искать совершенно в другой области.

В литературе давно уже ведется полемика об исконном диалекте, лежащем в основе переводов Кирилла и Мефодия. Кажется самым естественным принять диалект, распространенный в районе Солуня. Но такое решение встречает определенные препятствия. Язык славян Византийской империи, тем более принявших крещение славян, неизбежно должен был пропитаться грецизмами. Они и есть, но не в той мере, в какой можно было бы ожидать в переводах, сделанных выдающимися знатоками и греческого, и славянских языков. При этом их явно мало как раз в той сфере, которая более всего должна была их отразить: именно в сфере церковной терминологии.

В литературе традиционно одним из признаков «моравизмов» в славянском языке считается отсут-

ствии греческого влияния. Это обстоятельство, кстати, служит одним из аргументов в пользу того, что «греками» в Житии Мефодия названы именно ирландцы, а не византийцы. Естественно, что основная христианская терминология у славян Центральной Европы должна была сложиться сразу же с крещением, то есть еще в VIII веке. Она и складывается на основе заимствований или переводов с латинского и немецкого (именно баварского диалекта). Скажем, коренное понятие «крест», с которым связан сам акт крещения, дается в западном, а не восточном варианте (греческое «стаурос» вообще не нашло отражения). Романогерманское влияние проявляется и в выше перечисленных терминах.

В некоторых случаях такое влияние прослеживается в малозаметных как будто расхождениях. Так, эпитет «всемогий», «всемогуший» восходит именно к западному прочтению. У греков в этом случае употребляется несколько иное понятие: «пантократор» — то есть «вседержитель». Здесь запечатлена не столько возможность, сколько власть в восточном смысле, то есть безграничная власть, славянам и мало понятная, и попросту несимпатичная. Но из всех подобных наблюдений следует лишь то, что к моменту прибытия Кирилла и Мефодия к подунайским славянам основная церковная лексика у славян уже сложилась, причем в ряде случаев это были не заимствования, а переводы, сделанные с латинского или немецкого языка. Если учесть, что сами немецкие термины были введены в основном ирландскими миссионерами, их посредство в данном случае тоже надо предполагать. Другими же переводчиками могли быть как раз рутены, которые сами переходили на славянскую речь.

Вопреки мнению Таубе, нет никакой необходимости предполагать норманское посредство при перенесении церковной терминологии на Русь: вся эта терминология представлена в сербохорватском языке, норманскому влиянию явно не подвергавшемся. Зато любопытно, что ближайшие аналогии находятся вроде бы в самых отдаленных славянских областях. Академик М. Н. Тихомиров обратил внимание на то, что исключительно важный для раннего русского христианства термин и понятие «десятина», с которым связано наименование первого построенного Владимиром храма, находит полную аналогию в Хорватии.

И дело не только в институте, хорошо известном в Западной Европе (и именно там), а в специфике его славянского осмысления и даже произнесения. В хорватских и венгерских памятниках М. Н. Тихомиров нашел и объяснения для редко встречаемой на Руси повинности: «девятины». Указал он и на ряд других совпадающих социальных терминов. Позднее подобные аналогии отмечали Ю. В. Бромлей и Е. П. Наумов. Видимо, круг таких параллелей может быть существенно расширен.

В плане церковной терминологии, например, примечательно обозначение Христа как «Спас». Слово это в значении «спасение» имеется в сербохорватских языках и поныне. На Руси оно встречалось лишь в церковных текстах, в названиях христологических праздников и посвященных им соборах, причем собственное имя Сына божия употребляется сравнительно редко.



Ранняя история хорватов остается довольно темной, как, впрочем, и история других славянских племен. Можно сказать даже, что по сравнению с некоторыми соседями сведений о хорватах сравнительно больше. О них довольно обстоятельно рассказывает Константин Багрянородный (ок. 949 г.). Только почему-то им воспроизводятся две отличающиеся друг от друга версии.

По Константину Багрянородному получается, что хорваты пришли с севера в начале VII века. Прародищу их он однажды называет где-то за Баварией, в составе Франкского государства, а вторично — за Венгрией. В этом втором случае хорваты воюют с франками и за 30 дней добираются до Черного моря. Видимо, в первом случае имелась в виду земля лужицких сербов, а во втором — область карпатских русинов, где действительно до XI века сохранялись «белые хорваты». От сербов, однако, Константин хорватов отличает. Можно напомнить также, что и на землях лужицких сербов сохранялась «Русь».

Сам этноним «хорваты» остается нерасшифрованным. Константин Багрянородный объяснял его «со

славянского» как «обладатели большой страны». Но из славянского такое объяснение никак не вырисовывается. Поэтому обращаются к иранским языкам. Известно, что в V веке здесь осела одна группа сарматов, и о них в позднейшие времена ничего не известно. Но само имя «хорваты» появляется довольно поздно: в документах ранее середины IX века оно не встречается. А это может означать, что такое название давалось кем-то со стороны.

У Константина Багрянородного хорваты противопоставляются славянам, которые появились здесь раньше хорватов. Сами хорваты разделились, и одна их часть заняла какие-то районы в Нижней Паннонии и Иллирике. Очевидно, и у них, как и у готов, вандалов, ругов, действовали процессы, заставлявшие их «рассеиваться». В этой связи может оказаться любопытным, что город Дубровник, известный Константину Багрянородному как «Раусий», в документах средневековья называется чаще всего «Рагузой», а один остров у Адриатического побережья, по сообщению хорватского летописца попа Дуклянского, носил название «Руйана», как и остров Рюген в Балтийском море. Дело здесь не в топонимических параллелях, а в проявлении все той же языковой закономерности, которая сказалась на этнониме руги-русы.

Известно, что на этой территории были и руги. Они упоминаются здесь, в частности, в 434—435 годах. Константин Багрянородный тоже что-то знает о той эпохе. По его уверению, раусияне переселились в Раусий 500 лет назад, считая от 949 года, то есть в середине V столетия, когда в числе других варварских народов сюда проникают и руги. Константину на побережье Адриатики известен и еще один город, в имени которого слышится «Русь»: это город Россa.

В литературе крещение хорватов часто слишком прямолинейно связывают с Римом. На самом деле первыми христианами здесь были ариане. Арианским общинам, кстати, было легче пережить ураган переселений, поскольку нужды в разветвленной организации они не имели, а ликвидация кафедр римских ставленников в V веке могла даже способствовать росту влияния общинной церкви. Во всяком случае, варварские племена сохраняют христианство, довольно мирно уживаясь с язычниками и пресекая авторитарные поползновения римских иерархов. И Рим более всего

озабочен именно подчинением независимых христианских общин. Папа Николай I в послании «лучшим людям и клиру Нинской епископии» настаивает на праве «наследников Петра» учреждать епископства. В 928 году независимая Нинская епархия была ликвидирована, запрещалось славянское богослужение, признавалась верховная власть над епископатом папской курии. Но борьба еще долго продолжалась, поскольку население не собиралось отказываться от практики выборов епископов. В середине XII века в городе Трогире (близ Сплита) епископом демонстративно был выбран 12-летний мальчик и даже незаконнорожденный.

Выборность епископов в далматинско-хорватских городах противоречила другой стойкой традиции: наследованию священства, подобно тому, как это было у ирландцев. Целибат здесь не соблюдался, и старший сын как бы шел по стопам отца. Так создавались своеобразные касты наподобие тех, что называл польский аноним XV века, говоря о рутенах. При этом епископы обычно претендуют и на светскую власть. Внутренняя борьба разных этнических групп и религиозных течений и явилась в конечном счете главной причиной непрочности Хорватского княжества и королевства, вошедшего в 1102 году в состав Венгрии.

Снимая запрет на славянское богослужение в Хорватии в 1248 году, папа Иннокентий IV демонстрировал искренность своих намерений соединить Запад и Восток, объединить христианскую церковь. В это время Византия была повержена крестоносцами, а Киевская Русь — татаро-монголами. Уния нужна была папе более всего потому, что постоянная борьба за власть с германскими императорами складывалась на данном этапе не слишком успешно. Император Фридрих II в отличие от Карла Великого за два с половиной века до этого не только не гнушался общением с греками, но и подстрекал их на выступления против притязаний католической церкви. Теперь уже папа настаивает на обязательном принятии «филиокве» всеми возможными участниками унии, причем предложения наместника Петра и даже самого Христа идут теперь из Лиона, куда папа вынужден был скрыться от не слишком почтительного к священству императора. Не предусматривала уния и традиционного для Востока причащения под двумя видами (то есть хлебом и

вином) для мирян. Папа готов был согласиться лишь на сохранение на Руси в таинстве причастия заквашенного хлеба вместо пресного у католиков.

Поборники унии четко вычленяли главное для себя: подчинение папскому престолу и католическому духовенству. Все остальное можно было оставить без изменений. Именно на этих условиях будет заключена уния 1596 года. А пока русские князья на нее не пошли. Продолжалась борьба за сохранение собственных традиций и на землях западных и южных славян. В XIV веке она распространится не только на Чехию, но и на Польшу, где также, хотя и слабо, сохранялась память о первых славянских просветителях.



П

Варяги в христианизации Руси

практически все католические или про-католические авторы, настаивающие на приоритете Рима в христианизации Руси, отводят первенствующую роль варягам. Именно с варяжским посредством связывал появление на Руси романо-германской церковной терминологии Таубе, о чем было сказано выше. Общими для всех этих авторов являются постулаты, принимаемые как аксиомы без проверки фактическим материалом. Во-первых, предполагается, что варяги — это скандинавы, во-вторых, что именно они создали Древнерусское государство, в-третьих, что варяги изначально были католиками, приверженцами богослужения на латинском языке.

Варяги, несомненно, сыграли важную роль в христианизации Руси. Отчасти об этом уже говорилось выше. Есть предположение, что уже какие-то варяги Аскольда приняли крещение. К Аскольду, в частности, некоторые авторы относят крещение Руси патриархом Фотием около 867 года. Только в известиях об этом говорится не о варягах, а именно о «руси». А тождество их еще надо доказать. Бесспорно наличие варягов-хри-

стиан в дружине Игоря. Об этом прямо говорится в летописном повествовании о заключении договора с греками. Из текста летописи следует, что именно варягам принадлежала киевская церковь Ильи, в которой приносили клятву христиане или именем которой они клялись в Константинополе. Ольга, совершившая поездку в Константинополь в 946 или 957 году (в сообщении об этом нет точной даты), имела в своей свите священника.

Очевидно, крещение Ольги в 959 году не обошлось без влияния варягов-христиан. В «Повести временных лет» рассказ об этом дан с налетом сказочности. Явно речь шла о предании изузном. Сама дата ее крещения устанавливается на основе хронографов и западных источников: княгиня была крещена при императоре Романе, занявшем Палатий (императорский дворец) в 959 году. А вскоре она обратилась за священнослужителями к Оттону I. В X веке высшие церковные должности в рамках Империи замещались королями и императорами, хотя императорами признавались лишь короли, венчавшиеся в Риме. В 961—962 годах на Руси (Ругии — в документах имперской канцелярии) побывал Адальберт с пресвитерами. Но миссия эта окончилась полной неудачей, так что западные хроники обвиняют хозяев в негостеприимстве и обмане. Что именно произошло в Киеве — остается только гадать. Неясно даже, кто именно возражал против прибытия миссионеров из Германии: язычники или варяги-христиане.

Последнее вовсе не исключено. Ведь варяги-христиане Константинополь знали ближе, нежели Рим или центры Западной Империи. О варягах — отце и сыне, убитых в 983 году в Киеве язычниками, прямо сказано, что крещение они приняли в Греции. Ниже будут приведены и другие данные, свидетельствующие о традиционных связях варягов именно с Византией.

С другой стороны, в начале 60-х годов X столетия международные отношения в Европе отличались крайней неустойчивостью. Сам Оттон добивался в Италии императорской короны, которую и получил в 962 году (создание Священной Римской империи германской нации). Империя вела наступление на балтийских славян, проводя там насильственную христианизацию. Чехия поначалу поддерживала лютичей против Империи и Польши, но затем пошла на союз с Поль-

шей, в Саксонии Вихман поднял восстание против императора и привлек к нему некоторые славянские племена, руяны с острова Рюген оказались на стороне Империи против поморских славян. От позиции Киевской Руси в этой ситуации зависело многое, а быстро меняющаяся обстановка в Центральной Европе требовала постоянной корректировки и отношения к ним правительства Ольги.

И Галл Аноним, и Козьма Пражский — древнейшие из дошедших до нас летописей западных славян — мало что знают о своих странах ранее второй половины X века. Моравские же хроники не сохранились. Ими, однако, пользовались хронисты XIV—XV веков, и в позднейшее время сохранялись обильные предания о Святополковой и послесвятополковой Моравии. В конце XVIII века их попытался свести Христиан Фризе в истории польской церкви раннего периода. Автор, правда, не делал различия между древнейшими источниками и сочинениями своих предшественников XVII века (вроде Матвея Претория — автора написанных в конце XVII века «Деяний готов»), но наличие определенной традиции само по себе представляет значительный интерес.

Помимо отмеченных выше крещеных русских вельмож в эпоху Святополка Моравского, он приводит довольно обстоятельный рассказ о русском князе эпохи Игоря и Ольги. Звали этого князя Олегом или Александром, и был он не кем иным, как сыном самого Олега Вещего. В этой версии Игорь значился племянником Олега, захватившего в 882 году Киев. После смерти князя Игорь изгнал своего двоюродного брата в Моравию, где последний в 940 году был провозглашен королем. После этого братья помирились и заключили даже союз. Олег ведет тяжелую борьбу против «гуннов», то есть венгров. Такое отождествление, между прочим, было обычно для X века. Видукинд Корвейский, писавший историю саксов около 967 года, тоже считал, что венгры — это те же авары, являющиеся потомками гуннов, вышедших, в свою очередь, из готов.

В войнах Олега против гуннов в 945 и 947 годах на его стороне была и русская помощь. Тем не менее в битве на реке Мораве он потерпел поражение. В 948 году он пытался отобрать у гуннов Велеград, но снова его ждала неудача. Король укрепился в Ольмюце. Снова война в 949 году. Ряд побед. А затем поражение

при Брюнне. Олег бежит в Польшу и просит помощи у Земислава, князя польского, а также у Игоря. Имени Земислава другие источники не знают. Но у Галла Анонима примерно в это время в Польше княжит отец Мешко Земомысл, причем приведенные в хронике сведения явно легендарного характера.

В 950 году против гуннов с большим войском выступил герцог баварский Генрих. Это сообщение подтверждается другими источниками. Воспользовавшись сложившейся обстановкой, Олег поднимается снова и ждет помощи от Игоря. Но приходит сообщение о гибели Игоря. В «Повести временных лет» смерть Игоря датирована 6453 годом, что по константинопольской эре должно было бы означать 945 год. Но многие известия летописи за X век даны не по константинопольской, а по какой-то иной эре, отличавшейся от константинопольской на 4 года. Именно по этой специфической эре должен рассчитываться год крещения Ольги — 959-й. Гибель Игоря по этой эре надо датировать 949 годом, что близко дате нашего источника.

Не совсем понятно, почему Олег бегством в Польшу навлек нападение гуннов на хорватов. Видимо, речь идет о карпатских хорватах. Олег отправляется на Русь к Ольге, помогая ей усмирить неприятелей. Здесь на Руси Олег и умер в 967 году*. Поскольку он был крещеным, Хр. Фризе предполагает, что и к крещению Ольги, и к приглашению Адальберта Олег имел самое непосредственное отношение.

Следует еще раз подчеркнуть, что в распоряжении Фризе были — достоверные или легендарные — источники моравского происхождения. Здесь, в частности, указывалась дата сохранения в Моравии славянского богослужения: до 1070 года. Были здесь также какие-то сведения о распространении кирилло-мефодиевской традиции на Польшу и западнорусские земли, хотя последнее может быть и осмыслением авторов XVII века. Из пересказа нельзя, однако, понять, где именно Олег сын Олега принял христианство, то есть относится ли и он к числу варягов-христиан, или же был окрещен кем-то из учеников славянских просветителей.

В XI веке, как отмечалось выше, на одни и те же события, связанные с христианизацией Руси, существовала проваряжская и антиваряжская точка зре-

* Не с этим ли событием связаны дунайские мечтания Святослава?

ния. Но, прежде чем уточнить, в чем именно заключалась проваряжская точка зрения, надо внести ясность в вопрос, кто такие варяги.



В традиционном норманизме варяги — это скандинавы, а русь — собственно шведы. При этом обычно не замечается, что все аргументы, которыми доказывается скандинавоязычие (германоязычие) варягов, относятся не к варягам, а к руси (русские названия порогов, русские послы в договорах Руси с Византией, сообщение о русах североитальянского автора Лиутпранда, упоминание о послах народа «рос» в Бертинских анналах под 839 годом, сообщение о нападении русов на Севилью в 844 году). Между тем сейчас мало кто отождествляет русь и варягов, отыскивая первым этническую генеалогию где-нибудь у берегов Русского (Черного — Чермного) моря. А варягов тем не менее продолжают считать скандинавами, на сей раз не приводя в пользу такой посылки никаких аргументов.

Главным источником для прояснения этнической природы варягов является *«Повесть временных лет»*. Только здесь есть *единственное точное указание, где живут варяги: это область по Варяжскому — Балтийскому морю от ляхов (поляков) до англов. Англы жили на юге Ютландского полуострова по соседству с балтийскими славянами, поэтому на Руси до XII века так называли и данов.*

В том же сообщении отмечается, что *варяги живут и на восток от Варяжского моря «до предела Симова»*. Библейский «Симов предел» попал сюда по ошибке. Но ошибка эта имела прочные корни в местной письменности. Видимо, под влиянием хазарских иудеев волжских болгар считали семитским народом. «Предел Симов» — это, следовательно, лишь *граница Волжской Болгарии, в которую упирались владения Рюрика во второй половине IX века.*

По ряду признаков единственное указание на место расселения варягов относится к концу X века, когда составлялся первый исторический труд, рассказывавший о начале Руси. Но в летописи имеется и еще два понимания этнонима. В одном случае варяги — это лишь небольшое племя наряду с готами, англами,

свевами (шведами), урманами (норманнами—норвежцами) и русью. В другом — варяги-русь отличаются от варяжских же, на сей раз скандинавских, помянутых только что племен. Последний комментарий принадлежит уже сравнительно позднему летописцу, писавшему никак не ранее XII века.

Область между Польшей и Данией — это земли балтийских славян. Может быть, не случайно в перечне славянских племен начальной части летописи не вошли варины, ободриты и руйяне. Они-то как раз и составили основное население выделенного района. А в узком смысле балтийская «Русь» предполагает остров Рюген, хотя «рутены» жили также у устья Немана и по западному побережью Эстонии.

Тождество варинов и варягов достаточно очевидно: речь-то идет об этнообразующем суффиксе, меняющемся в разных языках. В кельто-романских должен быть суффикс «ин», в германских — «инг» («веринги»), у балтийских славян — «анг», у восточных — «яг». Достаточно ясна и этимология этнонима. В отношении «варинов» в германской лингвистике нет особых расхождений: «вар» — это одно из древнейших обозначений воды в индоевропейских языках. «Варины» — значит поморяне, люди, живущие у моря, у воды. Точно так объясняется и название подунайского иллирийского племени «варисты», обитавшего там еще в начале нашей эры. А это обстоятельство может быть дополнительным аргументом в пользу родства древнего населения Прибалтики именно с иллирийцами. Славяне же пришли в эти области лишь в VI веке, и процесс ассимиляции местного населения занял несколько столетий.

Но варяги, пришедшие в IX веке в северо-западные пределы Руси, были уже славяноязычными. Они построили города, дав им славянские наименования: Псков (Плесков), Изборск, Белоозеро, Новгород. Новгородский летописец убежденно считал, что и «до днешнего дня», то есть до его времени, «суть людие новгородстии от рода варяжска». Этим и объясняется странное вроде бы утверждение летописца, что варяги живут и до «предела Симова», то есть до рубежей Волжской Болгарии. Речь идет о славянском населении, переселившемся на эти территории с южного берега Балтики. А наличие многочисленных переселенцев здесь выявляется и археологическим материалом.

Он еще не в полной мере собран и изучен: мешает норманистская схема. Но, например, оказывается, что в Пскове периода его становления как славяно-русского города на посаде до 80 процентов керамики того типа, который был распространен у балтийских славян.

Следы выселения варинов-варангов встречаются в разных местах в качестве топонимов. Они есть в Англии, Северной Франции, даже на севере Скандинавии. В Бургундии раннего средневековья, севернее Лиона по документам проходит «вилла Варенгус», очевидно, колония варинов, пришедших сюда вместе с бургундами. «Варангенлимен» был также и в Крыму. Для целей настоящей работы приведенных данных будет достаточно. Надо будет лишь обратиться еще к одному важному пласту информации о варягах: византийским источникам.

В XI веке византийские источники постоянно называют дружину варангов, которая несла, в частности, службу и при дворе императоров. Некоторые авторы указывают, что происходят варанги из страны, лежащей «близ океана», что это народ кельтского происхождения, издавна служащий византийским императорам. Выдающийся русский византист В. Г. Васильевский собрал и рассмотрел все эти сведения и пришел к выводу, что в XI веке дружина набиралась на Руси и была варяго-русская, а с 80-х годов этого столетия становится варяго-английской. Автор убедительно показал, что варяги и норманны в византийских источниках не смешиваются: первый норманн, согласно сагам пришедший в дружину варангов, был Болли Боллисон, появившийся в Константинополе лишь около 1027 года. Когда возникла дружина варангов в Византии — неясно. Ясно, однако, что существовала она задолго до появления норманнов.

Варяги на Руси, судя по летописи, да и археологическим данным тоже, появились в IX, даже с конца VIII века. Норманны узнали Русь не ранее конца X столетия. Весьма показательно, что скандинавские источники не знают никого из русских князей старше Владимира и никого из византийских императоров далее Иоанна Цимисхия (ум. 976), причем о последнем они знали уже понаслышке. При этом, как правило, норманны отправлялись в Византию «за зипунами». Целью их дальних путешествий была плата за служ-

бу и положенная при взятии вражеских городов добыча. Обогатившись же, они стремились вернуться назад в Скандинавию. Варанги же служили до конца дней своих, являя исключительную преданность по отношению к тем, кто оплачивал их службу. В Константинополе у варягов была своя церковь Богородицы. Но церковь эта была вполне православная и подчинялась местной иерархии.

Таким образом, варяги-христиане появляются на Руси задолго до того, как на Русскую землю ступят первые скандинавы. О некоторых источники прямо говорят, что они были крещены в Греции. О других прямых данных нет. Поэтому, по-видимому, следует представить религиозную ситуацию на южном берегу Балтики.



Христианство к балтийским славянам начинает проникать с VIII века, как и к славянам подунайским. И здесь также, видимо, с самого начала противостоят две традиции: ирландские миссионеры и франки. В конце VIII века, при Карле Великом, принимают крещение и признают верховенство франкской церкви некоторые славянские племена, соседствовавшие с саксами. Борясь за подчинение Саксонии, Карл пытался опереться на эти племена (франкские хронисты называют их «наши славяне»). Позднее ситуация осложнилась: происходила консолидация немецких феодалов, а славянские земли стали рассматриваться как объект экспансии. Упомянутый выше хронист Видукинд Корвейский понимал задачу христианской церкви как освящение идеи господства саксов, точнее — саксонского короля и феодалов, над всеми другими народами. По его отнюдь не христианскому разумению, саксы сражались «ради славы, за великую и обширную державу», а славяне «за свободу, против угрозы величайшего рабства». И симпатии его на стороне тех, кто стремился поработить и физически уничтожить целые народы: кровожадность, мало отличающаяся от одного из самых кровожадных язычеств — скандинавского.

В новых условиях христианство начинает ассоциироваться с внешним гнетом. Поэтому восстания по-

коренных славянских племен часто принимают и антихристианскую направленность. Общины славян-христиан нередко подвергаются гонениям и со стороны единоплеменников. Вместе с тем разноязычные язычники временами объединяются в борьбе против воинственной христианской церкви. В саге о Йомских викингках рассказывается о такой языческой общине в городе Йомне (Волине) у устья Одера, где на службе у славянского князя находилась дружина воинов, собранных из разных прибалтийских областей.

При датском короле Гаральде Синезубом (936—986) христианство стало интенсивно распространяться в Дании. Однако каких-либо преследований язычников здесь не видно: для этого церковная организация была слишком слабой. Тогда же распространяется христианство и у балтийских славян, в частности, у лютичей. И здесь оно также уживается с язычеством, так что в битвах рядом шли изображения Христа и языческих идолов. А в 983 году произошло широкое антифеодалное и антихристианское восстание, которое привело к изгнанию христиан и разрушению христианских храмов почти по всем славянским землям. Отзвуки этого восстания прокатились и в Дании и вообще по всему северу происходит восстановление язычества. Нельзя не обратить внимания и на то, что именно в 983 году были принесены в жертву варяги-христиане в Киеве.

После восстания 983 года на балтийском Поморье долго торжествует язычество. Лишь в 20-е годы будет осуществлена новая христианизация Поморья. На Восточном Поморье, принадлежавшем в конце X века Польше, в 997 году возникла епархия (в Колобжеге). Но уже через несколько лет в результате восстания и эта часть поморян вернулась в язычество и отделилась от христианской Польши.

Это не значит, однако, что христианство здесь вообще исчезло. Адам Бременский около 1075 года дал интересное описание города Волина как своеобразного начала пути «из варяг в греки». Он указал расстояния. Оказывается, под парусами до Новгорода доходили всего за две недели. В городе Волине имела такая специфическая принадлежность, как «греческий огонь». И самое главное в данном случае — язычники преследовали не всех христиан, а только христиан-саксов, приверженцев латинского клира. Христиане же

«греки» пользовались здесь полными правами. Кого в данном случае называли «греками»? Так могли называть выходцев из Руси. Так могли называть ирландцев. Собственно византийцы сюда, конечно, не добились: они и на Руси-то были практически лишь в епископате да в некоторых наиболее авторитетных монастырях вроде Печерского.

Таким образом, варяги-христиане X—XI веков, по крайней мере в своем большинстве, не принадлежали к римской церкви. Напротив, на Руси они оказываются фактически опорой византийской иерархии, что и вызвало противодействие им среди определенной части духовенства. Могли они привносить сюда и традиции ирландско-британской церкви. О некоторых ирландских чертах в русском христианстве будет сказано ниже. Пока же отметим, что и история варяжской дружины в Византии косвенно связана с судьбами ирландской церкви.

В. Г. Васильевский заметил, что смена варяго-русской дружины на варяго-английскую приходится на события, развернувшиеся около 1085 года. Ученый, естественно, объяснение этих событий искал в пределах Византии. А, как и во многих других случаях, существо дела помогают объяснить факты, происходившие в значительном отдалении от Константинополя. Активность Рима в отношении к Руси в 80-е годы XI века привлекает обычно внимание. Именно с этой активностью, как было сказано ранее, связано установление на Руси празднования Николы Вешнего. Не исключено, что некоторое сближение с Римом в этот период сопровождалось ухудшением отношений с Византией. Но есть и иные причины, повлекшие за собой изменения в составе варяжских дружин. Речь идет о последних драматических страницах борьбы за существование ирландско-британской церкви.

...Уже завоевание Британии северофранцузскими норманнами инспирировалось римской церковью, видевшей в столкновении разных групп феодалов возможность дальнейшего усиления собственных позиций. Но поначалу Вильгельм Завоеватель, кажется, не оправдывал надежды папской курии. И лишь в 80-е

годы папа Григорий VII решился на прямое запрещение ирландской церкви как еретической. Святейший папа натравливал на приверженцев еретиков, как это и обычно бывает в таких случаях, все деклассированные элементы. За «правую веру» готовы были драться все любители легкой наживы. Приверженцы ирландско-британского вероисповедания как раз после папского отлучения 1085 года устремились из Англии прежде всего на Восток, с которым они традиционно считали себя связанными ближе и теснее, чем с католическим Западом. Естественно, что среди беженцев была и какая-то часть англосаксов. Но большинство составляли, конечно, потомки коренного кельтского населения островов: бритты, уэльсцы, корнуэльцы, а также скотты (из Шотландии).

Направление миграции последователей ирландско-британской церкви указывает, между прочим, и на то, что и в прежней дружине варангов в Константинополе было заметным влияние ирландской христианской традиции и, видимо, кельтического этнического элемента. Давно замечено, что на южном берегу Балтики и в язычестве были представлены не только славянские, но и кельтские верования. Недавно эти выводы, сделанные на основе письменных источников, были подтверждены археологически. Когда и как оказались здесь носители древней кельтской культуры — пока не ясно. Но влияние их сказывается и на форме храмов, и на характере языческих ритуалов, и в именах (в том числе и в именах «русских» дружинников).

Таким образом, собственно варяги, мигрировавшие на равнины Восточной Европы в IX—X веках и проникавшие далее (и позднее) в Византию, не имели отношения к Скандинавии. Да и латинское влияние вряд ли на них особенно распространялось: ведь они покидали родные места, уходя как раз от наступления германских феодалов и католической церкви. Но когда те или иные авторы говорят об участии варягов в христианизации Руси, то имеется в виду — причем во всех случаях — скандинавское, норманнское участие. Так представлялось дело виднейшему историку церкви Е. Е. Голубинскому, связывавшему крещение Владимира с домашними варягами. Так считал Н. Коробка, настаивавший вообще на преобладании на Руси католицизма. Так считают все католические авторы, пытающиеся привязать Русь эпохи Владимира к пап-

ской курии. Утвердительно можно считать, что в довлдимировы времена варяги-христиане не представляли римскую церковь. Сложнее обстоит дело с варягами поздней поры, когда название это распространяется также и на скандинавов, а в XII столетии «варяжская вера» уже будет противопоставляться православию как собственно латинская вера.

...Первым викингом, побывавшим на Руси и отличившимся там, саги считают Олафа Трюггвасона. Именно с ним в католической интерпретации и связывается распространение христианства на Руси.

Об Олафе и его пребывании на Руси рассказывают многие саги. Они в деталях разноречат друг другу, называя, в частности, Алогию то супругой Владимира, то матерью. Неодинаково описываются и детали жизни Олафа. О его детстве, пожалуй, наиболее обстоятельно говорит сага о Йомских викингах, что и неудивительно: именно Йомна-Волин и является связующим звеном между варягами — балтийскими славянами, викингами и Русью.

В X веке в Скандинавии развал кровнородственных отношений, господствовавших здесь ранее, шел стремительно и принимал самые жестокие формы: борьба между родственниками становится чуть ли не основным содержанием политической и бытовой жизни викингов. Племянники убили норвежского короля Гакона Доброго (960 г.), а также Трюггве — своего двоюродного брата, к которому благоволил Гакон. Жена Трюггве Астрида бежит с маленьким Олафом в Швецию. Здесь в надежном укрытии, спасаясь от сородичей, и возрастал Олаф.

Далее саги переносятся на Русь. В саге о Йомских викингах сюжет этот изложен следующим образом:

«В то время царствовал в Гардарики король по имени Владимир. У него была жена Алогия, умная и добрая, хотя язычница, и мать старушка, едва державшаяся в креслах, но вещунья прозорливая. В большой годовой праздник ее внесли на креслах в гридницу, где сидел король с дружиной, и она предсказывала, что будет в наступающем году. Однажды ее внесли на такое собрание, и она сказала: «Не вижу в этом году ни войн, ни бедствий для своей страны, но вижу великое событие: там, на севере, в Норвегии, родился

королевич, который будет воспитан здесь, на Руси, и сделается великим государем, твоей земле будет защитником и миротворцем и прославит твое имя, в цвете лет получит свое королевство и засияет ярким сиянием, многим народам северных стран будет полезен, но недолго будет царствовать. Довольно, унесите меня».

«Многие молодые люди, храбрые витязи знатного рода, изгнанные из Норвегии по смерти Гакона Доброго, либо ходили по морям за добычей, либо искали счастья в службе у чужих государей. Брат Астриды Сигурд служил Владимиру, и сестра его однажды захотела с ним повидаться и поехала в Русь с тремя сыновьями. Но их ограбили и взяли в плен эстонцы, морские разбойники, и Олаф шесть лет жил пленником в Эстонии. Однажды Сигурд со многими спутниками и великой пышностью был послан в Эстонию собирать с эстонцев дань для Владимира. Увидав мальчика, непохожего на тамошний народ, он спросил, кто такой, узнал, что он сын Астриды, и взял его с собой в Гольмгардию. Однажды, проходя по рынку Гольмгарда, Олаф узнал того самого эстонца, который взял их корабль. Было ему лет десять. Он подошел к нему сзади и маленьким топором своим ударил его в затылок и убил на месте. Сигурд отдал его под защиту Алогии, жены Владимира, и сам Владимир, узнав, что он королевского рода, принял его к себе на воспитание».

Далее в саге говорится о предсказаниях волхвов, примерно повторяющих сказанное ранее матерью князя. Поскольку сюжеты, связанные с Олафом, вносились или редактировались христианскими авторами, то главным в предсказаниях было то, что «свет, который над ним засияет, осветит всю Русь и многие восточные страны». Теперь провидица — мать князя не упоминается, а «мудрейшей из женщин» названа княгиня Алогия. Она догадалась, что пророчества имели в виду Олафа.

«И она и князь держали его в великой чести. Владимир любил его как сына и научил искусству владеть оружием, верховой езде и всем упражнениям и знаниям, достойным царственного юноши. Олаф быстро перенимал все наставления князя, одного только не перенимал — поклонения кумирам. Всякий раз сопровождал он князя, как тот шел в храм, но никогда не вхо-

дил он с ним, а дожидался у дверей, пока князь приносил жертвы кумирам. Часто увещевал его Владимир и упрасивал не раздражать богов, не накликать их мести. Олаф отвечал: «Твоих богов я не боюсь и потому могу судить о них, что твое величие, кормилец, и твое лицо всегда ясно и приветливо, а сурово и грозно только когда идешь в храм или выходишь после жертвы. Потому и боги, которым ты кланяешься, боги темные, и я не хочу им жертвовать».

Далее сага сообщает, что, повзрослев, Олаф испросил у Владимира корабли и дружину, дабы вернуть князю отпавшие или кем-то отобранные ранее принадлежавшие ему земли. И так в течение нескольких лет Олаф ходил на кораблях с дружиной по Балтийскому морю, покоряя для Владимира страны и народы. На деньги, выданные князем, он содержал теперь свою дружину. Завистники наговорили Владимиру на Олафа, и тот решил вернуться назад на родину. По пути он взял богатую добычу на острове Борнгольме, а затем прибыл в Славянскую землю, к городу, которым владела дочь короля Борислава Яра (или Гера). Именно Бориславу служили йомские викинги.

Олаф представился Яре купцом Олием Русским. Яра дала ему и его спутникам пристанище на зиму. Они понравились друг другу, и Олаф женился на Яре. Здесь он также ходит в походы, завоевывает для Яры земли, отличился в войне против Дании, император немецкий Оттон приглашал его к себе, обещая в лен большую область. Но Олаф остался верен Яре. И когда она через три года умерла, он сильно тосковал и потому уехал сначала в Данию, а затем снова на Русь.

В скандинавских сагах и христианский бог также часто выполняет те же функции, что и кровожадные боги викингов. Подвиги Олафа — это грабежи мирного населения. И, высадившись на датский берег вроде бы в поисках успокоения здесь, Олаф все-таки «угнал, по обычаю морских витязей, некоторое количество людей и скота». Когда же ограбленные окружили вора, «Олаф сказал твердо своим товарищам: «Я знаю, что велик Небесный бог. Я слышал, что есть победоносное знамя его — крест, на котором он пострадал. Помолитесь же смиренно, чтобы он защитил нас крестом, своим знаменем, падем ниц и поднимем над собою вот эти две ветки в виде креста». Так они и сделали, и неприятель их не тронул».

Так христианский бог, как и боги языческие, помог викингу в ограблении простых смертных, среди которых, наверное, были и христиане, поскольку христианство в Дании в середине X века не имело препятствий для распространения и даже насаждалось. Возвратившись на Русь, Олаф снова пользуется честью у князя. Здесь он видит вещий сон и голос: «Олаф, человек доброй надежды! Твои благие дела умножатся и преуспеют на славу божью и себе на честь в нынешнее время и в будущее, ибо никогда не кланялся ты кумирам проклятым, и имя твое прославится по всей земле. Но еще ты несовершеннолетний служитель божьего слова, не вполне наставленный и не очищенный крещением». Тогда Олаф сильно испугался и спросил: «Кто тот, кому мне верить?» Голос ответил: «Иди в Грецию, там ты узнаешь имя твоего бога. Если ты уверуешь, то и многих других наставишь на путь истины, ибо бог избрал тебя обратить к нему многие народы и стяжать себе спасение и славу». Услышав это, Олаф стал спускаться и увидел перед собой места ужасные, исполненные огненных мук, и слышал вой и отчаянье несчастных душ, и узнал между ними много князей и своих знакомых, и увидел мученья, уготованные Владимиру и Алогии. Этим видом он был так поражен и так опечален, что проснулся весь в слезах».

Напуганный видением, картиной ада, Олаф с дружиной едет в Грецию, где знаменитые и благоверные святители наставили его познанию имени Христа. «Он принял благословение крестным знамением и стал упрашивать епископа Павла идти в Русь проповедовать слово божие. Епископ Павел был великий служитель божий и сказал, что пойдет, если только Олаф сперва подготовит князя его принять. Олаф возвратился в Русь и стал беседовать с князем и княгиней о христианстве. Владимир сначала противился, княгиня же принимала его слова и наконец уговорила князя созвать великое собрание для обсуждения. Когда собрались бояре и множество народу, Олаф встал и обратился с речью к Владимиру, представляя ему величие небесного бога, которому поклоняются христиане, и мерзость бессмысленных истуканов. Владимир сказал: «Я из твоих речей вижу, что хороша христианская вера, но я не смею по одному своему разуму переменишь веру, которой держались наши отцы и деды. Сперва хочу услышать мнение княгини, которая гораз-

до меня умнее, и всех наших бояр и советников». Княгиня начала речь и говорила так хорошо, так мудро, что и Владимир, и все собрание обещали принять христианскую веру. Вскоре пришел и епископ Павел из Греции, надеясь на Олафа, и окрестил князя Владимира и княгиню Алогию и весь народ их».

Таков этот рассказ, положенный в основу католической версии крещения Владимира. Далее в саге говорится о том, что Олаф поехал вновь в Данию, в Англию, снова разбойничал в качестве морского витезя, побывал в Шотландии, на острове Мэн и в Ирландии, то есть в кельтских областях, где еще нераздельно господствовала ирландская церковь. Крещение он принимает лишь в Англии от одного монаха. Это сообщение выглядит довольно странным, так как по логике событий он уже должен был принять крещение в Греции. Видимо, в каких-то вариантах так и значилось. Но сказания об Олафе записывались в основном в монастырях Британии, а потому, по всей вероятности, сюда же было перенесено и его крещение. При этом следует иметь в виду, что и в Англии X века монастыри в основном сохранялись ирландские.

Олаф в 995—1000 годах был норвежским королем, и именно с его деятельностью связано крещение Норвегии. В сагах рассказывается о его борьбе с язычниками, причем король то пытается решить споры компромиссом с язычниками, то прибегает к насильственному крещению. Всюду на его пути встают, как и положено в сагах, женщины. Одни его любят, другие ему мстят. Со злым умыслом был он снова приглашен в Йомну, куда и так стремился, скучая по Славянской земле. На обратном пути его подстерегли враги — датчане и шведы, он потерпел поражение и пропал без вести. Сохранялись предания, будто Олафа подобрала славянская ладья и он ушел то ли в Грецию, то ли в Сирию, где и жил отшельником в монастыре.

Рассказ об Олафе, конечно, фантастичен. Сказители, видимо, не знали, что мать Владимира Ольга была уже христианкой. Это и неудивительно: Олаф мог попасть к Владимиру уже после ее смерти (969). Он родился после 960 года и мог попасть к Владимиру лишь в 70-е годы, когда Владимир, кстати сам еще малолетний, находился в Новгороде. Многие в этом рассказе

не ясно еще и потому, что название «Гольмгардия» без достаточных оснований относят к Новгороду, поскольку буквально оно должно означать «Островная Русь» (Гарды — Русь). Все события проходят по берегам Балтийского моря и далее Эстонии не простираются. Киева саги не знают вовсе. В литературе придавали значение и тому факту, что, видимо, княгиню Ольгу саги называют Алогией. Означает это то, что в Скандинавии имя Ольги не воспринималось как норманнское (не отождествлялось с Хельги). Да и вообще в сагах нет никакого намека на то, что на Руси княжат сородичи кого-либо из претендентов на королевский стол в Норвегии или Швеции. Впрочем, эти сами по себе важные факты в данном случае не имеют особого значения. Ведь из текста саг никак не следует, что крещение Владимира и даже самого Олафа совершилось по инициативе или хотя бы при участии Рима. Напротив. И вещий сон, и реальные связи направляют викинга в Грецию. Отсюда приходит легендарный епископ Павел, и сюда возвращается, по преданию, потерпевший поражение Олаф — теперь уже норвежский король. Даже и английские записи сказаний об Олафе ориентируются именно на Грецию (что, впрочем, может служить и лишним доводом в пользу ирландской альтернативной версии, а не католической).

Поскольку записывались саги в XII—XIII веках, вывод отсюда должен быть сделан такой, что и норманнский север Европы усваивал первоначально христианство в ирландском и византийском вариантах, хотя в Англии и Дании иерархия уже была католическая и в Скандинавии тоже утверждались католические епископства. Учитывать надо и то, что проникает христианство в Скандинавию позже, чем оно утвердилось на Руси и распространялось на землях балтийских славян, и влияние христианства в Скандинавии было долго довольно слабым: саги лишь формально признают христианство, ничуть не разрывая с языческим мировоззрением.



С норманно-католическим влиянием обычно связывают также одну известную на Руси молитву, в которой наряду с Кириллом и Мефодием, чешским святым

Войтехом названы и скандинавские святые — Магнус, Канут, Албан, Олаф, Ватульф. Молитва эта действительно интересна, интересна прежде всего своеобразным соединением западнославянских и скандинавских святых.

Святой Олаф — это норвежский король Олаф Харальдссон (1015—1028). Насильственной христианизацией он вызвал противодействие у части знати и свободного крестьянства (бондов). Выступлениями против Олафа воспользовался датский король Канут, объединивший теперь под своей властью Данию, Англию, Норвегию и земли балтийских славян (откуда он происходил по материнской линии). Олаф бежал на Русь, к Ярославу в Новгород (Хольмгард), где Ярослав находился до смерти Мстислава чернигово-тмутараканского, опасаясь после поражения 1024 года пребывания в южной столице. Ярослав около 1019 года женился на дочери шведского короля Олафа Ингигерд, которая по матери также происходила из ободритских князей. Олаф Норвежский находился в дружественных отношениях со своим шведским тезкой и поддерживал связи с Ингигерд. Сюда он и последовал после изгнания вместе с сыном Магнусом. Около 1030 года он попытался вернуть себе норвежский стол, но погиб в одной из схваток. Многие из его приверженцев вернулись на Русь к Ярославу, у которого вообще, как сообщают саги, было много норвежцев и шведов.

Утверждение на норвежском столе Канута Датского вызвало разочарование даже и у бывших противников Олафа. В результате после смерти Олаф стал приобретать популярность и, видимо, довольно скоро был провозглашен святым, покровителем трона и «вечным королем Норвегии». Здесь складывался союз церкви — теперь уже в основном католической — с королевской властью, который вскоре и поведет к полному торжеству Рима в этой стране. Но все-таки десятина будет утверждена лишь в начале XII века.

Магнус, как и ранее Олаф Трюггвасон, воспитывался на Руси у Ярослава. После смерти Канута (1035) он был призван в Норвегию. По сагам, Ярослав не отпускал одиннадцатилетнего мальчика, опасаясь, что он разделит судьбу своего отца. Но князя заверили, что в обиду мальчика не дадут. Дядя мальчика, Гаральд, остался на Руси, затем поехал в Грецию, где служил в дружине варангов, после чего снова вернулся на Русь,

женился на дочери Ярослава Елизавете и возвратился с несметными богатствами в Норвегию, где в 1046 году стал соправителем Магнуса, а затем единственным правителем Норвегии (погиб в 1066 г. в Англии).

Для возникновения культа Олафа и его сына Магнуса на Руси, следовательно, основания были достаточные. Поэтому неудивительно, что Олафу была посвящена одна церковь в Новгороде на Готском дворе. Но время сложения этого культа, видимо, надо вынести в XII век. Культ этот должен был еще утвердиться в самой Норвегии. К тому же в молитве вместе с норвежскими Олафом и Магнусом назван и Канут Датский, по вине которого Олафу пришлось искать убежища на Руси. Сам Канут тоже незадолго до смерти выдал свою сестру за русского «короля». Неизвестно, однако, о чем идет речь: могла иметься в виду Балтийская Русь, непосредственно примыкавшая к владениям правителя, удостоенного титула «Великого».

Не ранее XII века могли быть восприняты на Руси в качестве святых и английские Албан и Ватульф. Албан умер в 1072 году. Обычно несколько десятилетий требовалось на «чудеса» как основу для канонизации. Само проникновение культа английских святых на Русь связывается обычно с женитьбой русского князя Владимира на дочери последнего англосаксонского короля Гаральда Гите (Гюде). Считают, что русским князем («королем») был Владимир Мономах. Но в родословной датских конунгов, откуда заимствуют эти сведения, сказано, что на дочери Гаральда женился сын Ярослава и Ингигерд, то есть новгородский князь Владимир Ярославич (1020—1052). Если верить этой генеалогии, то и Гаральд, рожденный от этого брака, равно как дочери Гаральда Мальмфрид и Ингибьёрг, тоже не Мстислав Владимирович с его дочерьми, а одна из угасших ветвей, причем неизвестно, где княживших. Дело в том, что после ранней смерти Владимира Ярославича его несовершеннолетние дети оказались изгоями. Ростислав побывает в Тмутаракани, а его потомки окажутся в Галицкой Руси. Имена Гаральда и его дочерей побуждают искать еще одну возможную ветвь где-то в Прибалтике.

Впрочем, и принятая в литературе версия о том, что Гита — жена Владимира Мономаха и мать Мстислава, удовлетворительно объясняет появление ряда северных святых в молитве, державшейся где-то в Нов-

городской земле. Противоречие здесь иного характера: слишком многоименным оказывается Мстислав (он еще и Федор в крещении), да и нет никаких доказательств того, чтобы русские князья со славянскими именами имели еще про запас и какое-то скандинавское имя. Зато распространение таких имен на «русских» островах Балтийского моря было бы вполне естественным.

В упомянутой молитве обращает на себя внимание и довольно необычное соединение имен святых Севера и области деятельности Кирилла и Мефодия. Надо иметь при этом в виду, что католическая церковь канонизировала Мефодия лишь в 1380 году, а до XIII века его проклинали как еретика. Молитва, следовательно, никак не может указывать на католическое влияние. Другое дело, что ирландская церковь вполне могла соединить все эти столь различные имена.

Больше оснований видеть отголосок католического влияния на Руси в Житии Антония Римлянина. Само прозвище указывает на связь Антония с Римом. Согласно Житию, Антоний молился где-то на самом берегу Средиземного моря, скала неожиданно оторвалась и понесла его по пучине вод, пока не принесла в 1106 году в Новгород. Поскольку небесным повелением сюда же прибило и бочку с весомыми ценностями, Антоний уже в 1117 году сумел на месте чудесного выхода на берег построить собор Рождества Богородицы, а еще через несколько лет спустя он будет поставлен игуменом самим же созданного монастыря. Именно этот монастырь окажется в центре некоторых специфических толкований церковных преданий и архитектурных решений, аналогии которым будут открываться в Западной Европе. На многие из них с обычной проникновенностью указал известный знаток средневековой христианской письменности М. Ф. Мурьянов. Автор, в частности, указал на исключительно важную параллель: плавание на скале являлось «специальностью» кельтских святых. А это значит, что и цикл данных, связанных с Антониевым монастырем, должен быть обязательно увязан с ирландским христианством. Не исключено, что и чудесное появление Антония в Новгороде вызывалось гонениями, которые начались в конце XI века на ирландских монахов после бесцеремонных призывов и науськиваний папы Григория VII. А ценности в этих монастырях, конеч-

но, были. Иными словами, Антония в Новгород привели те же причины, что и выходцев с Британских островов, пополнивших дружину варангов в Константинополе.

Именно domestиком Антониева монастыря был известный Кирик, вопросы которого с ответами епископа Нифонта (ок. 1136 г.) неоднократно привлекали внимание необычностью их редакции. Так, 76-й вопрос касается возможности замен епитимий (церковных наказаний в виде постов, молитв и т. п.) заказными литургиями. При этом Кирик представил даже и расчет: 10 литургий заменяют четырехмесячную епитимью, 20 — восьмимесячную, 30 — годовую. Владыка заметил, что это «неудобно», так как богатые, откупаясь службами, не раскаиваются в согрешениях. Так и должен был ответить греческий иерарх. Но откуда возник такой вопрос у Кирика?

В конце прошлого столетия вокруг этого положения разгорелся спор двух известных канонистов: Н. С. Суворова и А. С. Павлова. Первый настаивал на том, что Кирик ориентировался на западную практику, второй же стремился подтянуть необычный вопрос к византийской письменности, а непосредственным источником вопроса считал югославянский епитимийник «Заповедь и устав св. отец», относя его к греко-восточной церкви.

В продолжение спора Суворов показал, что греческой практике статья никак соответствовать не может, а на Европейский континент подобные обычаи привнесли ирландцы, в частности, Колумбан в VI веке. Позднее Н. К. Никольский показал, что непосредственным источником 76-го вопроса является установление «апостола Германии» Бонифация (ум. 755). Но посредника он усматривал в землях западных славян, именно в моравском культурном наследии. С таковым, в частности, связывался предполагаемый непосредственный источник вопроса Кирика «Св. Апостол правило», являвшийся переводом постановлений Бонифация, а также названный выше памятник «Заповедь св. отец».

К последнему установлению близок и «Закон судный людям», вокруг которого шла полемика несколько иного рода: является ли он творением болгарской или моравской литературы? В настоящее время можно считать окончательно установленным моравское (или чехо-моравское) его происхождение. При этом и в «За-

поведи», и в «Законе» явно просматривается западная, ирландско-британская в своей основе покаянная практика: публичное покаяние с прохождением по степеням, сочетание покаяния с изгнанием и странствием как формой наказания, возможность замены обычных церковных наказаний денежными штрафами, которые позднее расцветут в форме вкладов, так сказать, превентивных.



Таким образом, *невизантийские порядки Антониева монастыря могут найти объяснение в ирландских традициях, которые в значительной мере были усвоены и вообще католическим Западом, но являлись не только его и даже преимущественно не его достоянием. Как и в молитве, соединявшей мораво-чешских и скандинавских святых, здесь также соединяется ирландское и кирилло-мефодиевское начало. А это обстоятельство также должно склонять в пользу именно ирландцев, а не непосредственных католиков.*

М. Ф. Мурьянов высказал весьма плодотворную мысль: скала стремительно несла Антония к озеру Ильмень не случайно. Здесь, в Новгороде, святой Римлянин надеялся найти не просто укрытие, а и понимание. Это, кстати, и подтвердилось очень скоро: пришелец издалека сразу же активно включился в местную церковную жизнь и скоро был поставлен игуменом весьма своеобразного монастыря. Для того чтобы совершить столь далекое путешествие, надо было знать не только что-то о Новгороде, но и кого-то в этом столь удаленном от Рима северном городе. М. Ф. Мурьянов предположил, что надеялся Антоний на самого князя Мстислава, а посредниками служили монахи-бенедиктинцы.

Монашеский бенедиктинский орден возник еще в VI веке, и все главные течения внутри христианства его так или иначе жаловали. Бенедиктинские монастыри, ориентируясь в целом на Рим, представляли в то же время известное своеобразие в трактовке задач христианской церкви. Они, в частности, не были «триязычниками», то есть не противились введению богослужения на родном языке. Более того. Именно в бенедиктинских монастырях долго сохранялась тради-

ция переписывания славянских книг, и к этому ордену принадлежали хорватские, чешские и польские монастыри XIV века, где возрождалась глаголическая письменность. Придерживаясь иного, более строгого устава, нежели ирландские монастыри, бенедиктинцы имели заметный успех и на кельтских территориях, в частности, в Бретани на севере Франции. Объяснить это, видимо, можно близостью в понимании назначения самих монастырей: миссионерская деятельность среди разных народов.

Бенедиктинцы были одними из тех западных христиан, кто рано устанавливал связи на крайнем востоке христианского мира. Упомянувшийся выше монастырь св. Якова в Регенсбурге, основанный ирландцами на деньги киевских князей, придерживался бенедиктинского устава. Почти наверняка достигали бенедиктинцы и Новгорода: в этом одном из крупнейших торговых центров тогдашней Европы можно было встретить кого угодно, а суть торговых общений такова, что на веру партнера особо реагировать не приходится. М. Ф. Мурьянов нашел и убедительное подтверждение, по крайней мере, знакомства новгородцев с бенедиктинским орденом. В одной из древнейших сохранившихся древнерусских рукописей — Мстиславовом евангелии — литургический календарь предусматривал поминовение основателя бенедиктинского ордена Бенедикта Нурсийского и 14 марта, как в православных календарях (и достаточно редко), и 21 марта — даты, отмечаемой только в латинском мире.

По мнению М. Ф. Мурьянова, сам Мстислав благоволил бенедиктинцам. Автор исходит в данном случае из представления, что князь был полуанглосакс, женатый к тому же на шведской королевне. Речь идет о Крестине, или Христине, упоминаемой в датских генеалогиях. Татищев же знал ту же Крестину как дочь новгородского посадника, причем знал он о ней гораздо больше, чем известные нам теперь летописи. Для согласования этих показаний данных явно недостаточно, а потому лучше оставить вопрос открытым, тем более, что, как уже было сказано, связь с северным, прежде всего ирландско-британским миром, проявляется в целом ряде деталей. Но одно обстоятельство, видимо, надо учесть обязательно. Новгородским епископом в конце XI — начале XII века был бывший печерский монах Никита.

Выше говорилось о том, что Никита, будучи печерским монахом, стал объектом «воспитательной работы» со стороны приверженцев византийской ортодоксии. Вина его, в частности, заключалась в предпочтении книг Ветхого завета новозаветным и знании языков (Мефодий перевел лишь отдельные места из Библии). В результате операции по «изгнанию беса» Никита вообще разучился читать.

Ересь, представлявшаяся монахам Печерского монастыря как «жидовская», на самом деле, видимо, восходила к обычной практике ирландских монахов. В ирландском христианстве повышенное внимание к Ветхому завету шло в значительной степени от традиции ранних истолкователей нового вероучения. Но традиция эта поддерживалась и определенными практическими потребностями. В литературе обращалось внимание на то, что в ирландском юридическом сборнике конца VII или начала VIII века из 500 ссылок на «Писание» две трети приходятся на Ветхий завет. И это потому, что Ветхий завет более детализировал разного рода конкретные отношения, нежели материалы Нового завета, часто попросту уходявшего от реальных жизненных ситуаций. И церковная иерархия, вроде бы и борясь с наследием иудаизма, сама держалась за практику Ветхого завета, который только и мог оправдать само ее существование.

Как уже было сказано, ветхозаветная тематика заметно отражалась и в новгородских росписях конца XI — начала XII века, в том числе в росписях Новгородской Софии. Ирландское влияние вполне способно объяснить эту специфику новгородской фресковой живописи. И в этой связи должны были бы привлечь внимание многочисленные каменные кресты, рассеянные по северо-западу Руси. В большинстве случаев, правда, они относятся к относительно позднему времени. Но их изучение, по существу, лишь только начинается и пока не идет далее внешних описаний. Если же обратиться к истокам этого специфического явления, то, очевидно, в первую очередь надо сопоставить их с соответствующими ирландскими крестами. В Ирландии кресты, видимо, продолжали древнюю языческую традицию водружения каменных стел над погребениями. Здесь они украшены великолепной резь-

бой, барельефами. Кресты Северо-Западной Руси много проще. Но формы их часто повторяют ирландские. И это может служить лишним аргументом в пользу того, что после призыва Григория VII окончательно сокрушить ирландскую церковь Новгород стал одним из главных прибежищ ее приверженцев.



Таким образом, ни варяги, ни норманны непосредственно католическую церковь в X—XI веках не представляли. Они ориентировались, с одной стороны, на Византию, а с другой — на ирландско-британскую церковь. В эпоху Владимира на Руси и в Византии варягами называли выходцев с южного берега Балтики, и были они в основном славяноязычными. Со времени Ярослава резко возрастает участие в политической жизни Руси именно норманнов. После 983 года у балтийских славян торжествует язычество, а Русь скоро переходит в новую веру. Это само по себе затрудняло общение тех и других. Среди норманнов также, по-видимому, преобладали язычники. Но у Ярослава находят приют и убежище прежде всего те норманны, которые уже приобщились к христианской вере, а некоторые из них, вроде Олафа и Магнуса, скоро будут причислены к лику святых.

До смерти Ярослава (1054) каким-то варягам от Новгорода шла дань в триста гривен «мира деля» — своеобразный систематический откуп от возможных нападений. Преемники князя сразу отказались от этих выплат. Резкая смена ориентации означала и определенный идеологический поворот. Против кого он был направлен? Весьма вероятно, что и против собственно варягов, и против норманнов, которых теперь также называют варягами. Против варягов прежде всего потому, что они оставались язычниками и продолжали морские походы и нападения на торговые суда. Против норманнов-христиан потому, что теперь в Скандинавии быстро выстраивается церковная иерархия, подчиненная Риму. «Варяжское» все более сливается с «латинским», означаящим не просто иную веру, а претендующим на политическое господство. Поэтому «латинское» клеймят. Клеймят в том числе и те, кто сохранил традиции, зародившиеся именно на Западе.



К Распространение христианства на Руси

Каковы же причины, от которых зависит успех пропаганды новой веры в обществе, придерживающемся иных религиозных взглядов? Очевидно, прежде всего от прочности заменяемых верований. И затем от способности новых воззрений разрешить как-то нарастающие противоречия. Бесклассовое общество, как показывает практика, христианства не принимает, хотя в христианстве вроде бы заложена возможность отстаивания принципа равенства. Долгое противодействие христианизации населения южного и юго-восточного побережья Балтики объясняется откровенной агрессивностью церкви, циничным использованием новой религии для утверждения феодальных отношений, причем феодалами должны явиться пришедшие извне рыцари и епископы. На Руси христианизация проходит сравнительно легко, и в причинах этого следует разобратся.

Уяснение характера древнерусского язычества затруднено отсутствием сколько-нибудь развернутых характеристик его в древнерусской и средневековой

письменности. Если верования балтийских славян описали немецкие христианские авторы XI—XII веков, то, скажем, византийские источники не донесли никаких сведений о язычестве на Руси в первые века христианства или в канун его введения, а арабские авторы IX—X веков дают представления отрывочные и противоречивые. Собственно же русские антиязыческие поучения часто предполагают не реальную ситуацию, а нехристианские воззрения, характерные для средиземноморского мира эпохи первых веков христианства. К тому же вопрос этот остается мало изученным. Практически единственным серьезным исследованием является работа Б. А. Рыбакова, но проблема христианизации не является предметом его исследования.

В язычестве у разных народов легко заметить нечто общее, вернее — одинаковое. Но это похожее чаще всего не говорит об общих истоках. Одинаковым было восприятие мира у племен, стоявших примерно на одном уровне развития. Всех их роднило религиозное и мифологическое освоение природы, при котором религия служила и формой передачи производственного и социального опыта. На первый взгляд различий между разными языческими системами кажется меньше, чем совпадений. Но часто как раз различия и раскрывают сложность реальных взаимоотношений между племенами.

Одним из главных недостатков едва ли не всей литературы о язычестве Древней Руси является отвлечение от факта многоэтничности складывающегося государства. Даже норманисты, настаивавшие на ведущей роли скандинавов в учреждении всех социальных и политических институтов на Руси, по существу, ничего не сделали по части отделения варяго-русского от собственно славянского, балтского и угро-финского язычества. Правда, они и не могли ничего сделать: варяго-русское язычество несводимо к скандинавскому, а потому и отличия с точки зрения норманизма теряли смысл. Антинорманисты же и вовсе не были склонны замечать эти различия. Между тем в язычестве неизбежно проявлялись даже и племенные черты. Не случайно, что язычество обычно оценивается как «национальная» религия в противовес наднациональным христианству или исламу.

В плане интересующей нас темы должно оценить прежде всего славянское, русское, варяжское, отчасти также угро-финское, балтское, скандинавское язычество. Одной из ранних характеристик славянского язычества является описание византийского автора VI века Прокопия Кесарийского: «Судьбы они не знают и вообще не признают, что по отношению к людям она имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть, охваченные ли болезнью, или на войне попавшие в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценою этой жертвы».

Прокопий Кесарийский не случайно обратил внимание на эту специфику славянского язычества. «Судьба» — одно из коренных понятий любой языческой религии, а в античном язычестве она заметно возвышалась над всем пантеоном богов. В конечном счете именно это языческое представление прорастает через католическую церковь, приняв, прежде всего под пером Августина Блаженного, форму учения о предопределении и резком размежевании духовенства от мирян. Ирландец Пелагий потому не мог выиграть спора с Августином, что население Италии находило у последнего взгляды, созвучные своему исторически сложившемуся настроению.

Зато у славян для проповеди Августина совершенно не было почвы.

Здесь легче было принять учение Пелагия о возможности непосредственного общения с богом и о возможности как-то «договориться» с ним. Не случайно, что если в античном мире различали судьбу-фатум и судьбу-фортуну, то у славян для обозначения их было одно понятие: судьба или (равный ей) рок. И имела в виду славянская «судьба» лишь фортуну, а не фатум. Именно отсутствие у славян веры в непреложное предопределение, по существу, не оставляло почвы для распространения здесь астрологии, а также фанатичных форм мистики.

Но собственно русы, как и большинство других племен, захваченных Великим переселением, стояли ближе именно к античному язычеству. Еще и в X веке

греческие и арабские источники согласно указывают на специфическую черту русского язычества: воины предпочитают заколоть себя собственным оружием, но не сдаваться в плен. А дело в том, что, по их представлениям, погибший переходит в иной мир в том же качестве, что и на земле. По закону же войны пленный становится рабом, и никакая сила не может изменить этого положения. Чтобы остаться даже просто свободным «на том свете» — надо было убить себя.

Сами славяне (как, вероятно, и русы) также держались неодинаковых верований. В одних случаях они испытывали какое-то внешнее воздействие, в других — это были усвоившие славянскую речь иные по происхождению племена: фракийцы и иллирийцы на Балканах, иранцы — в Причерноморье, балты и угрофинны — в Верхнем Поднепровье и Поволжье и др. У Прокопия Кесарийского говорится, что славяне признают и какого-то высшего бога: «Они считают, что только один бог творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву богов и совершают другие священные обряды». Обычно это указание ассоциируется с функциями Перуна как высшего божества, как бога-громовержца. Но, во-первых, на Балканах славяне ассимилировали многие фракийские племена и высказывание могло относиться к ним. Во-вторых, небесное божество — не только Перун. По другим данным у славянорусов главным богом был Сварог, о функциях которого может говорить индийская параллель: «сварга» — небо. Божество «Сварожич» отмечено у балтийских славян, что свидетельствует либо об общеславянском значении этого божества, либо о том, что на Русь это божество попало из Прибалтики, а Прокопий Кесарийский говорил о фракийской трактовке общеарийского божества.

У того же Прокопия сказано, что славяне «почитают реки и нимф, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания». Божества разного уровня и различных функций также есть в любом язычестве. Значение здесь имеет указание на гадания. Дело в том, что гадания все-таки связаны с Фатумом, а не с Фортуной. В конечном счете гадания на Руси также не получили большого распространения, вернее — сфера гаданий оказалась довольно ограниченной по сравнению с язычеством Запада или Передней Азии. Но и в этой обла-

сти, видимо, можно проследить различия между отдельными племенными группами. Во всяком случае, на южном берегу Балтики, в частности у рогов-руте-нов, с гаданиями связывалось все их поведение. Так, военный поход откладывался, если путем гадания выявлялись неблагоприятные предзнаменования. У части племен, особо почитавших коня, достаточно было свя-щенному животному ступить не с той ноги, чтобы дол-гое время подготавливавшееся предприятие отклады-валось на неизвестный срок. В этом гадании, правда, тоже остается выбор: отказ от задуманного спасает от последствий. В хиромантии такое невозможно. Там ст судьбы не уйдешь.

Подобное некоторым балтийским племенам пред-ставление о предопределении отразилось в «Слове о полку Игореве». Сюжет заострен на солнечном затме-нии: «лучежь бо потяту быти, неже полонену быти» (лучше быть убитым, нежели полоненным). Затмение, по «Слову», наступает уже после того, как войско вы-ступило в поход, а по мистическим представлениям подобные явления обращались именно к тем, кто начи-нает какое-то дело, выходит в путь и т. п. Видимо, можно было просто вернуться. Но поэт заостряет си-туацию, оставляя в качестве альтернативы лишь плен. Плен же для русича не только позорное дело, но и угроза остаться рабом и в этой, и в «будущей» загроб-ной жизни. Спустя два столетия после крещения поэт продолжает следовать языческой традиции, хотя Игорь не так уж бедствовал в половецком плену, а сын его даже и женился на дочери пленившего его Кон-чака.

В христианстве к «знамениям» будет двоякое отно-шение. И «Повесть временных лет» предоставила за-мечательную возможность их сопоставить. Под 1065 го-дом, рассказывая о разных чудесах, летописец пояс-няет: «Знаменья бо в небеси или в звездах, ли солнцы, ли птицами, ли етеромь чим (либо чем иным), не на благо бывають, но знаменья сиця на зло бывають, ли проявление рати, ли гладу, ли смерть проявляют». А под 1102 годом дается совершенно иное истолкова-ние подобных явлений: «И сия видяще знаменья бла-говернии человеци со въздыханьем моляхуся к богу и со слезами, дабы бог обратил знаменья си на добро: знаменья бывають ова на зло, ова на добро. На приду-щее лето вложил бог мысль добру в русьские князи

умыслиша дерзнути на половце и поити в землю их, еже и бысть». В этом случае фатальной предопределенности нет. Бог может произвольно повернуть дело в ту или другую сторону, в зависимости от того, как ведут себя его почитатели. Первое представление соответствует мировоззрению римской церкви, второе — восточной. Правда, в самой Византии оба эти представления сосуществовали и боролись между собой. Лев Диакон осудил тех прорицателей, которые пытались успокоить императора Иоанна Цимисхия (ум. 976), несмотря на дурные предзнаменования. Характерная для православия относительная свобода выбора и в Византии развилась едва ли не под влиянием славянских общин, которые составляли большую часть балканских владений Империи и значительную часть даже и Малой Азии.

У балтийских славян немецкие авторы отмечают еще больше различий, чем заметил в VI веке Прокопий Кесарийский. А именно здесь могут находиться истоки особенностей верований варягов и варяжской Руси. «Не все они, — писал хронист XII века Гельмольд, — придерживаются одних и тех же обычаев. Одни прикрывают невообразимые изваяния своих идолов храмами... у других божества населяют леса и рощи, как Прове (или Проне, видимо, Перун. — Авт.), бог альденбургской земли, — они не имеют никаких идолов». Гельмольд также отмечает, что «среди многообразных божеств... они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах». Но в этом случае отмечается и нечто отличное от характеристики Прокопия: «И что они от крови его происходят, и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому виду богов».

Различия в религиозных представлениях на Балтийском побережье восходят к этническим традициям, тем более что многие из этих расхождений носят принципиальный характер. Почитание дубовых рощ у наиболее западной группы славянского населения в Варрии, то есть в области поселений вандальского племени варинов, является, очевидно, пережитком, усвоенным славянами или сохранившимся у варинов в процессе ассимиляции их славянством. В самих этих религиозных воззрениях отражается довольно ранняя кельтическая традиция, отразившаяся в наименовании, в частности, галльских жрецов «друидами», букваль-

но — служителями дуба, дубовых рощ. Почитание дуба вообще характеризовало в древности многие индоевропейские народы. Подчеркнутый же характер оно приняло у кельтов, где удерживалось и с переходом к христианству.

Сооружение храмов над идолами также встречается у многих народов. Но в данном случае, как показывают раскопки, проведенные археологами ГДР под руководством Иоахима Херманна, ближайшими аналогами являются кельтские храмы Центральной Европы начала нашей эры. Такие храмы были распространены на землях лютичей, восточнее старградской (альденбургской) земли, а также на острове Рюген, где располагался наиболее почитаемый храм в городе Арконе, посвященный Святовиту. Кельтическое влияние заметно отражается и в именослове, в том числе в именослове варяго-русов.

Представление о происхождении народа от богов тоже известно у разных язычников. В «Слове о полку Игореве» русичи — это «Дажьдбжьи внуки», то есть потомки Дажьдбога. Но для славян такие представления все-таки не характерны. Славяне вообще не знали глубоких, уходящих в бесконечность генеалогий, вроде генеалогий скандинавов, датчан, герулов (выходцев с южного берега Балтики и во времена Гельмольда тоже славян), венедов и вандалов. У славян рано возникла территориальная община, в рамках которой родство вообще не высоко ценилось. Бесконечные генеалогические ряды вырастают обычно на почве родовых общин, в условиях их распада, в условиях, когда роды стремятся возвыситься друг над другом, претендуя на особую близость к общим богам.

Различные религиозные представления находят отражение в способах погребения умерших. У славян, равно как и у германцев, на протяжении более чем двух тысячелетий держался обряд трупосожжения. Он был связан с культом очищающего огня. У кельтов рано наблюдается одновременно и сожжение и трупоположение. Почему это происходит — остается неясным. Но свидетельствует это о распространении каких-то иных верований. На южном берегу Балтики также имели место оба обряда. Преобладал обряд сожжения. Но, например, на острове Рюген и в некоторых прибрежных районах уже с первых веков нашей эры утверждается трупоположение. О влиянии христиан-

ства в этом случае говорить не приходится: оно придет сюда много столетий спустя.

У восточных славян сожжение сохранилось до самого крещения, а кое-где и дольше. Русы знали оба обряда. Это зафиксировано восточными авторами (причем в разных вариантах). Это прослеживается и на могильниках Киева и прилегающих к нему районов. Такое разнообразие неудивительно, если учесть, что русы оказались разбросанными на тысячи километров друг от друга и во многих случаях не поддерживали отношений друг с другом на протяжении многих поколений. Их верования неизбежно приспосабливались к местным, проникались ими. Так, описанный ибн-Фадланом обряд погребения знатного руса находит много похожего у прусов на восточном побережье Балтики, а трупоположение руса, описанное другим восточным автором — ибн-Русте, сходно с одним из типов погребений, распространенных у части населения Подонья (предположительно у алан), входившего в состав так называемой салтово-маяцкой культуры (VIII—IX вв.).



Какое могут иметь значение различия в языческих обычаях для оценки условий распространения христианства? Различия сами по себе еще не означают борьбы и противоречий между разными племенами. Местные, природно-географические различия обязательны и у родственных племен: ведь язычество — это прежде всего форма освоения природы. Обычно в ходе миграций племена на новых местах поселений должны усваивать что-то из местных верований и обрядов, поскольку в них заложены знания, накопленные веками. Так, ассимиляция славянами населения Верхнего Поволжья привела к возникновению верований, соединявших поверья двух разных по языку и истории народов. Соперничество и борьба разных форм язычества начинается, как правило, тогда, когда верования выходят на социальный уровень, когда боги втягиваются в межплеменную вражду и стараются утвердить свое племя в качестве господствующего.

Обычно у племен с неразвитыми социальными противоречиями в таких божествах нет и потребности.

А потому племена, стоящие на стадии общинного строя, религиозных войн не ведут: их богам нечего делить. Иерархия богов создается вслед за выделением земных иерархий. Именно тогда появляется потребность или создается возможность и для выделения особой касты жрецов, как и светской власти, обособляющейся от общества. Такие касты ведут борьбу за влияние над соплеменниками и со своими светскими правителями, и они, конечно, не уступят поле без борьбы в случае появления какой-то конкурирующей религии.

На Руси IX—X веков между верованиями славян, угро-финнов и балтов особых трений не должно было возникнуть, поскольку верования эти были обращены вовнутрь своих обществ, а не вовне, поскольку не было потребности в навязывании их кому-либо. Даже эпоха военной демократии, насколько можно судить по событиям на Балканах, не привела к выделению божеств агрессивных, кровавых. Славяне завоевывали земли, дабы на них поселиться, не навязывая никому своего господства. И позднее славянский эпос, в полную противоположность германскому вообще и скандинавскому в особенности, будет совершенно лишен агрессивных, элитарных черт. Богатыри обороняют отечество от внешних врагов и не помышляют о том, чтобы одерживаемые победы использовать для приведения какого-то народа в неволю.

Сложнее оценка язычества русов и варягов. Это именно у них могли сохраниться представления о соответствии земной иерархии небесной. Такие воззрения они, очевидно, сохраняли и после утери памяти о своем действительном родстве, поскольку, скажем, поляне-русь считали себя славянами. В Прибалтике такие представления держались более стойко. Когда в 20-е годы XII столетия Оттон Бамбергский крестил поморян, их соседи-рутены стремились не допустить к себе христианских миссионеров, угрожали расправой и славянам, принимавшим крещение, и вместе с тем не упускали случая рассказать спутникам епископа-миссионера «о своем происхождении». Очевидно, они считали его чем-то замечательным.

Вновь образовавшееся в Восточной Европе государство не было прочным изнутри, и это, конечно, понимали советники киевских князей. Единство нельзя было поддержать только насилием, как это делал, в

частности, Карл Великий, уничтожая или переселяя целые племена. К тому же и император франков не удовлетворялся избиением родственников по языку и происхождению, а стремился насильственно обратить всех в христианство, которое могло дать хоть какое-то единство. Русские князья-язычники такого оружия не имели. Их боги никак не могли заменить племенных богов, поскольку у них были разные функции. Там же, где функции совпадали, замены тем более были невозможны.



К периоду образования Древнерусского государства восточные славяне были объединены в огромные племенные союзы, в рамках которых неизбежно складывались и общие верования, тем более что союзы эти строились не сверху вниз, а снизу вверх, то есть в создании их так или иначе участвовало все население территорий. Наложить на такое объединение какую-то внешнюю религиозную иерархию или иерархию божеств было трудно. Во всяком случае, в такой иерархии должна быть какая-то потребность. Перуна могли принять как покровителя воинов, но вряд ли восприняли бы просто как главного бога другого племени. Святовита на Арконе почитала вся Прибалтика. Даже крестившиеся уже датские короли вносили пожертвования этому главному божеству русов с острова Рюген. Но таким образом от него просто откупались, поскольку именно его именем совершали походы, подобные викингам, островные жители. В единую же иерархию боги разных племен никак не выстраивались.

Для утверждающегося христианства непосредственным соперником и конкурентом обычно являлись так или иначе организованные жреческие касты, пытавшиеся по-своему решать возникшие социальные противоречия. Сила же этих каст зависела и от глубины традиции, и от возможности опереться на более или менее значительные социальные группы населения. У славян жреческие касты еще не успели сложиться, поскольку институты самоуправления, опирающиеся на территориальную общину, не исчерпали себя. У варягов и русов такие касты могли быть. Во всяком случае, иерархия здесь строилась уже не

снизу вверх, а сверху вниз. Именно последнее отражено в соперничестве за место около богов.

Судя по договорам Руси с Византией, главными богами варяго-русской дружины были Перун и Велес. В какой мере эти боги были восприняты остальными племенами, вошедшими в состав Руси в IX—X веках? Ответа на этот вопрос практически не искали, поскольку исходили из тождества религиозных воззрений славян с варяго-русами, а для норманистов непреодолимые трудности создавали сами имена богов: они явно не из скандинавского пантеона. Проблема, между тем, существует, и решение ее важно для уяснения степени единства и прочности суммарного язычества, противостоящего на Руси.

Как было сказано выше, культ Перуна насаждался все-таки силой, по крайней мере в Киеве (в Прибалтике и Новгороде у него, похоже, было больше приверженцев). Правда, и христианская община в Киеве в середине X века косвенно Перуна почитала. Ведь Илья-пророк, во имя которого была построена соборная церковь, перенял специфические черты бога-громовержца. Но это опять-таки высший социальный слой. Для крестьян же и до недавнего времени Илья-пророк оставался прежде всего карателем за какие-то прегрешения. Заступничества же искали у Богородицы и Николы Угодника.

Так или иначе, главное языческое божество, противостоявшее организационно церкви, не имело прочных корней ни у населения, ни у жречества. Когда же княжеское окружение отказалось от него, оно не могло стать знаменем сколько-нибудь массовых антихристианских движений. Во всяком случае, проявлений религиозного фанатизма мы нигде не видим. Правда, в Новгороде смена религий произошла труднее, нежели в Киеве. Но и за этим стоял не столько фанатизм, сколько традиционный политический сепаратизм Новгорода. В других местах держались язычества, но не обязательно Перуна.

Достаточно очевидно, что языческая реформа Владимира предполагала консолидацию довольно аморфного государства. В политической жизни разрешение противоречий обычно предполагает отыскание неких компромиссов между влиятельными социальными и этническими группами, а успех мероприятий зависит от понимания сущности этих противоречий и способ-

ности господствующих слоев поступиться какими-то из своих привилегий. Но у власти всегда является соблазн воспользоваться имеющейся в ее распоряжении силой. Особенно когда легко приходят военные победы (в данном случае над Ярополком).

Реформа Владимира, очевидно, закончилась неудачей. Всего через несколько лет ему пришлось делать новый крутой поворот, принимая христианство. Видимо, реформа не только не способствовала консолидации, но и усугубила противоречия, поскольку создание пантеона преследовало социальные цели, а их нельзя было осуществить, не придав старым божествам новых функций и не определив место для каждого в божественной иерархии. В результате кризис язычества, оказавшегося неспособным решать встававшие противоречия, обострился, поскольку возникали политические проблемы взаимоотношений различных племен. В этих условиях христианству было сравнительно легко одержать победу над втянутыми в междоусобия языческими богами.

Многое тем не менее зависело от характера принимаемого христианства. На южном берегу Балтики борьба язычества против христианства заняла четыре столетия и носила в высшей степени кровавый характер. На Руси такого рода столкновения были все-таки довольно редкими. В Киеве, похоже, вообще обошлось без вооруженных столкновений. Но действительные обстоятельства крещения нам остаются все-таки неизвестными, и не только в деталях. В «Повести временных лет» рассказ о крещении киевлян примыкает к корсунскому сказанию и увязан с ним. Записанное почти столетие спустя повествование в лучшем случае передает ходячие предания. В этом рассказе, в частности, не учитывается, что на Корсунь Владимир ходил уже два года спустя после своего крещения, и корсунские попы, если они действительно крестили киевлян, лишь завершали дело приобщения горожан к новой религии.

Именно потому, что христианская община (или общины) была достаточно давней в Киеве, киевлян не могли особенно удивлять новые обряды, в частности, обряд крещения. Переход же в христианство князя решающим образом усиливал приверженцев новой веры, особенно в условиях постоянных столкновений сторонников старой. За два года ситуация в Киеве могла

определиться настолько, что князю и нечего было опасаться сколько-нибудь серьезной оппозиции. Успешный поход на Корсунь, выгодный договор с Византией неизбежно поднимали авторитет князя, обратившегося в новую веру. Главное же, может быть, заключалось как раз в том, что, как сообщал Титмар Мерзебургский, ничего в повседневной жизни для Владимира не изменилось. Видимо, мало что изменилось и для рядовых киевлян.

По летописи, Владимир «повеле кумиры испроврещи, овы исещи, а другие огневи предати». Особому поруганию подвергли недавно превозносимого Перуна: его «повеле привязати коневы к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемь». Летописец по этому поводу морализирует: «Велий еси, Господи, чудна дела твоя! Вчера чтим от человек, а днесь поругаем». Пока деревянное воплощение Перуна везли по Ручаю к Днепру, «плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещения». Перуна сбросили в Днепр, и по приказу Владимира отроки должны были отталкивать его от берега, выведя за пороги, то есть за пределы Руси. Там он и был выброшен на отмель, получившую прозвание Перуня Рень (рень — отмель, низина).

Массовое крещение, по летописи, произошло на другой день. По приказу Владимира все население приглашали к реке. Князь предупреждал, что каждый уклонившийся «противен мне да будеть». Вряд ли можно согласиться с летописцем, что «се слышавше людье с радостью идяху, радующеся и глаголюще: «аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли». Но и старая вера не слишком удерживала киевлян, а надругательство над Перуном, возможно, многим из них было желанным.

В летописном повествовании о сокрушении идолов привлекает внимание число «12», на сей раз 12 мужей, которым поручалось надругаться над Перуном. Число это, как говорилось, было мистическим на Востоке и культивировалось ирландской церковью, сказываясь, в частности, на монастырском уставе. Кельтическое начало, видимо, сказывается в самом счете дюжинами, распространенном на севере Европы, в то время как у славян, римлян и германцев счет был десятичным. Из этого наблюдения не следует, что Владимир был окрещен ирландцами. Но почти наверное,

что летописец, рассказывавший о крещении в 80-е годы XI столетия, находился под воздействием этой церкви. Ведь он и начало Печерского монастыря связал с той же мистической цифрой, хотя, по Несторову житию Феодосия, монастырь был открыт, когда собралось 15 человек.

Для характеристики первоначального христианства, возможно, имеет значение отмеченный летописцем факт: церкви воздвигались на месте языческих святилищ. В этом случае не приходится предполагать домысел летописца, поскольку церкви могли еще и стоять в его время, а топографические ориентиры — это как раз то, что обращено к современникам, способным проверить летописца. Практика строительства христианских храмов на месте языческих, очевидно, не могла считаться ортодоксальной. Ведь таким образом христианство не столько отрицало, сколько продолжало и преобразовывало предшествующие верования. Может быть, поэтому при Ярославе даже одноименные храмы возводились на иных местах. И киевская, и новгородская Софии возникли вместо ранее существовавших деревянных соборов. Однако вместо, но не на месте. Каменные соборы воздвигались в совершенно иных местах.

На холме, где прежде стояли идола Перуна и других богов, Владимир воздвиг церковь св. Василия. Пожалуй, самым серьезным аргументом в пользу византийского участия в крещении Владимира является его христианское имя: Василий. Подобно тому, как в свое время Ольга была названа Еленой в честь супруги императора, так Владимир теперь называется императорским именем. Но в этом выборе может быть и иной смысл. Имя Василий однозначно с византийским титулом императора — «базилевс». Имя же Владимира, по крайней мере в осмыслении современников (в частности, об этом писал Титмар Мерзебургский), это тоже император: «владеющий миром». Подчеркивалась таким образом равнозначность, что могло быть сделано и по дружбе, и по вражде, в качестве вызова.

Вторая половина княжения Владимира по летописям известна меньше, чем первая. Владимир, как и раньше, ходит в походы и, как прежде, закатывает обильные пиры. Об одном из них летописец рассказал

довольно правдоподобно. Печенеги внезапно напали на княжескую резиденцию (тоже) Василев. Владимир вышел навстречу нападающим, но не смог выдержать натиска и обратился в бегство. Спасаясь от преследователей, он спрятался под мостом и вполне в духе славян VI века, как их описал Прокопий Кесарийский, обещал в случае спасения поставить церковь Преображения, поскольку события развернулись именно в день Спас Преображения. Печенеги не заметили укрывшегося князя, и тот выполнил свое обещание. Поставив церковь, Владимир «створи праздник велик, варя 300 провар меду, и съзываше боляры своя, и посадники, старейшины по всем градом, и люди многы, и раздая убогим 300 гривен». Восемь дней шел пир горой. Затем Владимир пришел в Киев «и ту паки сотворяше праздник велик, сзывая бесчисленное множество народа».

Этим эпизодом какой-то ранний летописец завершал повествование о Владимире и дал обобщенную характеристику его княжения. Летописец явно не был поборником аскетизма и подвигов воздержания. Князя он славит за то, что тот «по вся неделя устави на дворе в гриднице пир творити и приходити боляром, и гридем, и съцьским, и десяцьским, и нарочитым мужем, при князи и без князя; бываше множество от мяс, от скота и от зверины, бяше по изобилью от всего. Егда же подъяхуться, начняхуть роптати на князь, глаголюще: «зло есть нашим головам, да нам ясти деревянными лъжицами, а не серебряными». Се слышав Володимир, повеле исковати лжице серебряны ясти дружине, рек сице: «яко серебромъ и златом не имам налести дружины, а дружиною налезу серебро и злато, якоже дед мой и отець мой доискася дружиною злата и серебра».



О какой-либо религиозной борьбе после крещения летопись молчит. Лишь глухой намек на какие-то колебания в курсе содержится в самой последней части своеобразного эпилога к княжению Владимира (под тем же 996 г.). «Живяше, — говорится здесь, — Володимир в страхе Божьи, и умножишася зело разбоеве, и реша епископи Володимеру: «Се умножишася разбой-

ницы, почто не казниши их?» Он же рече им: «Боюся греха». Они же реша ему: «Ты поставлен еси от бога на казнь злым, а добрым на милованье; достоинь ти казнити разбойника, но с испытанием». Володимер же отверг виры, нача казнити разбойники, и реша епископи и старци: «рать многа; оже вира, то на оружьи и на коних буди». И рече Володимер: «Тако буди». И живяше Володимер по устроению отню и дедню».

Как в славянском, так и в собственно русском праве не было смертной казни: за голову убитого полагался штраф — вира, тем более высокий, чем выше было социальное положение жертвы. Это не отменяло кровной мести, но месть оказывалась как бы за чертой государственного законодательства. Какие-то епископы настаивали на том, чтобы княжеская власть взяла на себя физическое наказание разбойников. Владимир последовал этому требованию. Но тогда стала заметно пустеть казна, пополнявшаяся в значительной мере за счет вир. Теперь, видимо, другие епископы, а также старцы, то есть традиционные управители общин, призвали прекратить ничего не дающие наказания и вернуться к традиционному порядку. Это и было исполнено Владимиром. Казни и членовредительство были распространены и в Константинополе, и в Риме. Денежные откупы продолжала практиковать ирландская церковь. Как обстояло дело в других христианских общинах — остается неясным.



Если в Киеве крещение прошло относительно спокойно и попыток реставрации язычества не видно, то в Новгороде обстановка оказалась более сложной. Правда, сведения о конфликтах в Новгороде восходят к поздним летописям (не ранее XV века). Но память о кровавых столкновениях жила в устной традиции, а это говорит о том, что столкновения были масштабными и в последующих поколениях помнили о них не только поборники новой веры.

Нет ничего удивительного в том, что в отличие от киевлян новгородцы более почитали именно Перуна, нежели других богов. Ведь, по сообщению новгородской летописи, сами новгородцы происходили «от рода варяжска», а именно варяго-русской дружиной культ

этого божества насаждался. И в многовековой традиции сохранилось имя именно этого бога, тогда как все другие вообще не названы по именам.

В летописях XV—XVI веков о низвержении Перуна говорится почти так же, как в «Повести временных лет»: идола сбрасывают в Волхов и не дают пристать к берегу. Но здесь появляется дополнительный штрих: в Перуна вселяется бес, и он начинает кричать, «аки человек»: «О горе мне! ох мне!» Так или иначе, сверхъестественную силу он все-таки являет. Кроме того, во многих вариантах предания Перун бросает на Волховский мост свою палицу (в другом варианте палица была сначала брошена в него, а он отшвырнул ее на мост). Вплоть до XVII века держалось поверье, что постоянные схватки на Волховском мосту между Софийской и Торговой сторонами города, схватки, принимавшие нередко кровавый характер, были своеобразным наказанием Перуна новгородцам за неверность.

В Иоакимовской летописи, воспроизведенной Татищевым, событиям в Новгороде посвящен большой рассказ, записанный от первого лица. Именно это обстоятельство побудило Татищева считать, что запись была сделана первым новгородским епископом Иоакимом Корсунянином. Сейчас можно считать доказанным, что Иоакимовская летопись была сочинена уже в XVIII веке, незадолго до того, как ее получил Татищев. Но наряду с поздними легендами в ней отразились и какие-то ранние записи. И наибольший интерес представляет как раз рассказ о крещении Новгорода.

По Иоакимовской летописи получается, что крещение Владимир принял после похода на Болгарию, датированного в «Повести временных лет» 985 годом, то есть как раз кануном событий, связанных с переменой веры. Но в татищевской летописи при этом называется болгарский царь Симеон, правивший в конце IX — начале X века. Следовательно, здесь смешивались какие-то разные традиции, а потому показание летописи для суждения о конкретных условиях крещения князя не может считаться достаточным. Перебивка противоречивых традиций замечается и в рассказе о крещении Новгорода. Но в этом случае выявляются и такие детали, которые вроде бы незачем выдумывать, а главное — подтверждающиеся иным материалом.

Рассказ этот, по летописным меркам, довольно пространен, но стоит его воспроизвести полностью, так

как обычных в подобных повествованиях отвлечений и морализирований в нем нет. Речь идет именно о конкретных обстоятельствах крещения. Вот этот текст:

«В Новегороде людие, уведавшие, еже Добрыня идет крестити я, учиниша вече и заклашася вси не пустити во град и не дати идолом опровергнути. И егда приидохом, они, разметаваще мост великий, изыдоша со оружием, и асче Добрыня пресечением и лагодными словы увесчевая их, обаче они ни слышати хотяху и вывесше 2 порока великие со множеством камения, поставиша на мосту, яко на сусчие враги своя. Высший же над жрецы славян Богомил, сладкоречия ради наречен Соловей, вельми претя люду покоритися. Мы же стояхом на Торговой стране, ходихом по торжисчам и улицам, учахом люди, елико можахом. Но гиблюсчим в нечестии слово крестное, яко апостол рек, явися безумием и обманом. И тако пребывахом два дни, неколико сот крестя. Тогда тысяцкий новгородский Угоняй, ездя всюду, вопил: «Лучше нам помрети, неже боги наша дати на поругание». Народ же оная страны, разсвирепев, дом Добрыни разориша, имение разграбиша, жену и неких от сродник его избиша. Тысецкий же Владимиров Путята, яко муж смысленный и храбрый, уготова лодиа, избрав от ростовцев 500 муж, носчию перевезеся выше града на ону страну и вшед во град, никому не пострегшу, вси бо видевши чаяху своих воев быти. Он же дошед до двора Угоняева, онаго и других предних мужей ят и абие посла к Добрыне за реку. Людие же страны оные, услышавше сие, собравшася до 5000, оступиша Путяту, и бысть междо ими сеча зла. Некия шедше церковь Преображения господня разметаша и дома христиан грабляху. Даже на разсвитании Добрыня со всеми сусчими при нем приспе и повеле у брега некие дома зажесчи, чим людие паче устрашени бывше, бежаху огонь тушити; и абие преста сечь, тогда преднии мужи, пришедше к Добрыне, просиша мира.

Добрыня же собра вои, запрети грабление и абие идолы сокруши, древянии сожгоша, а каменнии, изломав, в реку вергоша; и бысть нечестивым печаль велика. Мужи и жены, видевшие тое, с воплем великим и слезами просяще за ня, яко за сусчие их боги. Добрыня же насмехаяся, им весча: «Что, безумнии, сожалеет о тех, которые себя оборонить не могут, кую пользу

вы от них чаять можете». И посла всюду, объявляя, чтоб шли ко крещению. Воробей же посадник, сын Стоянов, иже при Владимире воспитан и бе вельми сладкоречив, сей иде на торжисче и паче всех увесча. Идоша мнози, а не хотящих креститься воини влачаху и кресчаху, мужи выше моста, а жены ниже моста. Тогда мнози некрещении поведяху о себе крещеными быти; того ради повелехом всем крещеным кресты деревянны, ово медяны и каперовы (сие видится греческое оловянны испорчено) на व्यю возлагати, а иже того не имут, не верити и крестити; и абие разметанную церковь паки сооружихом. И тако крестя, Путята иде ко Киеву. Сего для людие поносят новгородцев: Путята крести мечем, а Добрыня огнем».

В. Л. Янин привел очень интересные археологические параллели к татищевскому пересказу Иоакимовской летописи. Ориентиром для наложения служит церковь Спаса (Преображения) на Разваже улице в Неревском конце. Позднейшая каменная церковь воздвигалась на месте деревянной. И в Неревском, и в Людином конце, то есть и выше, и ниже Детинца («града») выявлены следы больших пожаров, датированных дендрохронологическим методом как раз 989 годом, причем к этому же времени относится несколько кладов, хозяевам которых не пришлось вернуться к своим очагам.

Таким образом, в основе своей рассказ достоверен независимо от того, имеем ли мы дело с современной записью (рассказ ведется от первого лица), или с пересказом стойкого, привязанного к местности предания. Сам В. Л. Янин допускает возможность двоякого происхождения источника: ростовское и скандинавское. Последнее следует отвергнуть. Хотя в это время в Новгороде могли находиться отряды скандинавов, пришедших на службу к Владимиру, они не упоминаются в рассказе: в нем нет даже ни одного неславянского имени. Предполагать же ростовское происхождение вполне можно. Ростовское летописание было одним из наиболее ранних и богатых. В начале XIII века был известен «Летописец старый Ростовский», заметно отличавшийся от «Повести временных лет». Следы ростовского летописания обнаруживаются в других летописных сводах. Ряд ростовских летописей был в руках у Татищева. Ныне же мы ничего из этой традиции

не имеем, а она могла бы многое приоткрыть в характере внутривластной борьбы на протяжении ряда столетий.

Сам Татищев отмечает, что близкий к Иоакимовской летописи текст содержала рукопись, принадлежавшая одному из историков-любителей XVIII века П. Н. Крекшину (1684—1763). В рукописи этой события излагались короче, но было добавление, что идол Перуна рыдал и сопротивлялся. Обратил Татищев внимание также на одно весьма любопытное обстоятельство: нательные кресты были в употреблении только на Руси, и сказание Иоакимовской летописи давало возможное объяснение этому специфическому обычаю. Но не исключено, что параллели ему где-то могут отыскаться и в другом месте, и тогда эта особенность послужит выяснению истоков извне привносимых верований.

Из рассказа следует, что и в Новгороде и в Ростове уже были христианские общины, причем в Ростове, возможно, община пользовалась большим влиянием. Конечно, и тут и там такие общины должны были существовать, поскольку и тут и там было много выходцев с южного берега Балтики. Можно даже предположить, что направленное против христиан восстание 983 года на Балтийском Поморье вызвало отлив варягов-христиан на Восток, где христиане и язычники до сих пор уживались в основном мирно на протяжении, по крайней мере, двух поколений. Не исключено также, что в Новгороде, как и в Киеве, 983 год стал тяжелым для христиан, а до Ростова эта волна не докатилась. Так или иначе, язычество с верховным богом Перуна в Новгороде к моменту крещения пользовалось поддержкой высших городских чинов.

Примечательно, что очаг сопротивления христианству скрывался на Софийской стороне, то есть там, где находились главные административные, управленческие центры города. Сопротивление возглавил сам тысяцкий — высшее должностное лицо, представлявшее институт самоуправления. А над светской властью как бы возвышается верховный жрец. В этом тоже проявляется специфика Новгорода: в отличие от Киева здесь роль духовенства намного заметнее.

Отношение к светской и духовной власти заметно различалось у разных племен. Известно, например, что кельты больше почитали жрецов, а германцы — князей-конунгов. В самой трудной борьбе с ирландской церковью Рим, естественно, не мог отказаться от этой кельтической традиции, тогда как, скажем, Карл Великий и многие его преемники использовали германские традиции для утверждения приоритета светской власти над церковной. У славян, как уже было сказано, жреческие касты не успели сформироваться, а потому и волхвы не могли встать над князьями, по крайней мере, в эпоху военной демократии и образования ранних государственных объединений. Но на южном берегу Балтики роль жречества была явно выше, чем у континентальных славянских племен. И дело здесь, видимо, в наследовании традиций, привносимых местным неславянским населением. Адам Бременский и Гельмольд отмечают, в частности, что на острове Руйяне (Рюгене) жреца почитали больше, чем короля. В распоряжении высшего жреца здесь находилось триста коней и триста всадников, ни экономической, ни военной потребности в которых совершенно не было. Число же «триста» возникает и в совершенно другом районе: в Малой Азии четыре кельтских племена, переселившиеся туда в III веке до н. эры и сохранявших самобытность, по крайней мере, до V столетия, в качестве высшего органа управления имели совет трехсот. В кельтских монастырях, где, как сказано, численность монахов всегда была кратной двенадцати, трапезные также рассчитывались на прием 300 братьев. Так, в Банкорском монастыре братия, составлявшая 2100 человек, была разделена на семь отделений.

Параллель с Новгородом просматривается уже в том, что и здесь, на Востоке, существовал какой-то (довольно эфемерный) орган: «300 золотых поясов». Фактически он и не действовал, во всяком случае, число 300 было именно символическим, а не реальным. Но тем значительнее сама традиция, как бы пережившая реальный институт.

Выделяется Новгород и преобладанием духовной власти над светской. Князья и их посадники в свое время не смогли преодолеть влияния жречества, а позднее над теми и другими возвышается архиепископ. Нечто подобное было также, видимо, в Ростове. Во всяком случае, борьба Владимира с

Ростовом — это противоборство города чисто княжеского с боярским, претендующим на религиозное первенство.



Борьба с язычеством в северной половине Руси растянется на несколько столетий. В «Повести временных лет» упоминается о восстаниях 1024 и 1071 годов в Суздальской земле, во главе которых становятся волхвы. Правда, язычникам иногда приписываются вовсе не свойственные им представления. Так, в летописном рассказе 1071 года язычники сознаются, что веруют «антихристу», который сидит в бездне. Все это повествование почти не дает материала для суждения о характере защищаемого волхвами язычества, зато указывает на наличие богомильских представлений с его дуализмом добра и зла, бога и дьявола.

В той же статье вспоминается о конфликте, происшедшем в Новгороде при Глебе Святославиче (до 1078 г.). Волхв «творяся акы бог, и многы прельсти, мало не всего града». «И бысть мятежь в граде, и вси яша ему веру, и хотяху погубити епископа». Князь с дружиной оказался, по существу, в изоляции, так как «людые вси идоша за волхва». По летописи, Глеб сумел перехитрить волхва: выхватив спрятанное под полкой оружие, он рассек его. Люди же разошлись, поскольку выступление было, конечно, стихийным. Из самого факта этого выступления можно заключить лишь, что христианство в сознание масс еще не проникло, а язычество не имело необходимой для решительной борьбы жреческой организации.

Разумеется, еще дольше шел процесс внедрения христианства на окраинах. В сущности, в первое время речь могла идти лишь о крещении основных центров, городов, лежащих на важнейших торговых путях. Из сообщения Татищева следует, что среди торгового населения христианство утверждалось скорее, нежели у дружинников или смердов. И это по-своему закономерно. Торговым людям приходилось бывать в далеких странах, где часто язычники оказывались в неблагоприятном положении по сравнению с христианами. Даже в мусульманских городах язычники платили вдвое более высокие пошлины, чем христиане, почему русские купцы часто сказывались на восточ-

ных рынках христианами. К тому же торговые люди всегда быстрее всего отрываются от племенных корней.

Как и в Новгороде, в городе Ростове при раннем существовании церковной общины долго держалось и относительно организованное, возглавляемое волхвами язычество. Летопись глухо отмечает, что в 1091 году «волхв явися Ростове, иже вскоре погыбе». Запись, видимо, имеет в виду какие-то волнения в самом городе. Что касается сельской округи, там язычество оставалось практически непоколебленным. Об этом свидетельствуют, в частности, жития первых ростовских епископов Исайи и Леонтия, занимавших ростовскую кафедру в конце этого столетия, а написанные не ранее второй половины XII века. Житие Авраамия, архимандрита Богоявленского монастыря в Ростове, говоря о событиях начала XII века, упоминает о почитании идола Велеса в Чудском конце самого города. Здесь важно даже указание не на почитание как таковое: и на юге Руси в конце XII века Велес был почитаем как покровитель песнотворцев. Важно, что в городе сохранялся идол языческого божества и ему продолжали поклоняться, возможно, те, кто занимался торговлей и тем или иным предпринимательством. Где-то в начале XII века по житию Константина Муромского происходило целое сражение у города Мурома между дружиной князя и «неверными людьми».

Локальный характер языческих выступлений не угрожал реставрацией старой веры на территории всего государства. Сам характер язычества у народов Восточной Европы предполагал почти исключительно оборонительный характер верований, обращенность их вовнутрь общины. С другой стороны, и церковь не могла вести особенно активную деятельность, поскольку и здесь шла довольно острая борьба между общинами. Показательна судьба любимца Ярослава Мудрого Луки Жидяты, поставленного около 1036 года новгородским епископом. Сразу после смерти Ярослава Лука по доносу своего холопа Дудики был низведен с кафедры, отправлен в Киев, где его осудил митрополит Ефрем и где ему пришлось провести три года, видимо, под арестом. Очевидно, холоп указал на какие-то уклонения Луки от ортодоксальных верований, или, по крайней мере, на несогласие его с трактовкой христианства митрополитом Ефремом.

Не исключено, что у Ефрема были и личные причины преследовать Луку Жидяту. По всей вероятности, именно этого Ефрема намечал своим преемником первый новгородский епископ Иоаким Корсунянин. Но Ярослав решил иначе, назначив своего ставленника. Однако само назначение приходится на время, когда велись переговоры об утверждении в Киеве греческой митрополии, то есть совершался решительный поворот в церковной ориентации. Лука вернулся в Новгород после трехлетнего задержания в Киеве, видимо, потому, что Ефрем умер или был сведен с митрополии. Своего доносчика-холопа он наказал чисто по-византийски: ему отрезали нос и отрубили обе руки. Тем не менее холоп изыскал возможность бежать «в немце». Вряд ли такой побег можно было осуществить инвалиду, лишенному каких-либо средств. Следовательно, ему кто-то помогал, кто-то разделял примерно те же взгляды на трактовку достаточно важных религиозных вопросов.



В христианстве всегда существовало разное отношение к язычеству. И, конечно, проще относились к нему те направления, которые не признавали централизованной иерархии. На Руси нетерпимость к инаковерующим привносилась прежде всего византийским духовенством.

В посланиях и поучениях XI—XII веков предписываются нормы поведения, решительно отгораживающие православных не только от язычников, но и от всевозможных еретиков, включая «латинов». Князьям византийские иерархи усиленно рекомендуют воздерживаться от браков и общений с «латинами». Нельзя, однако, указать князя, который бы полностью принял эти наставления. Князья в домонгольское время брачными узами были связаны с правящими домами практически всех европейских государств и ни в коей мере не гнушались таким родством. Более того. Как было отмечено выше, они сами активно участвовали в политической и даже церковной жизни Европы.

Не проявляли особого рвения князья и в искоренении язычества у своих подданных. А без княжеских

дружин насильственная христианизация была попросту невозможна.

Как многократно отмечалось в литературе, на Руси в домонгольский период складывается своеобразное двоеверие. Суть его заключалась в том, что за язычеством и христианством сохраняются самостоятельные, достаточно обособленные сферы. Основное содержание язычества — обоготворение природы — сохраняется, и на эту область христианство, по существу, не распространяется. Оно приспособляется к праздникам, отражающим опыт производственной сельскохозяйственной деятельности, пропитывается многими чисто языческими обрядами (масленица на стыке весны и зимы, троица в начале лета, покров осенью и т. д.). К языческим праздникам приспосабливались культы некоторых святых, в частности, вновь вводимых (смещение празднования св. Бориса и Глеба на 2 мая, вместо дат их гибели, как должно быть по традиции)*. Вопреки настояниям византийского духовенства христианство на Руси не разрушило локального хозяйственного опыта. В домонгольский период христианство не сумело сломить и постоянного спутника язычества — поэзию. Упоминаемый в «Слове о полку Игореве» Боян явно пользовался большим почетом в княжеских гридницах, а запись о «земле Бояна» в Киевской Софии свидетельствует и о неоскудевающей доходности этого языческого ремесла. В Житии Феодосия рисуется обычная картина быта княжеских гридниц: несмолкаемые музыка и пение, пляски и прочие проявления «веселия». Единственно, на что мог согласиться богобоязненный Святослав (а он был именно таковым), — это делать перерыв во время посещений авторитетного старца. В самом «Слове о полку Игореве» языческие боги живут органично как неотъемлемая часть мировоззрения и поэта и его слушателей, которыми опять-таки были князья и их советники и помощники.

Христианство, однако, овладевает верхним этажом духовного здания. Здесь конкуренция у него была слабой, поскольку государственные институты только что начинали создаваться, а церковная организация явилась частью именно этих институтов.

* Огромное количество подобных примеров воспроизводится в двух книгах о язычестве Б. А. Рыбакова.

Бывшие язычники тем легче принимали новые институты, чем меньше церковный клир пытался вторгаться в их быт. И в этой связи принципиальное значение имели, по существу, лишь две традиции: семейная — сохранение многоженства у славян — и погребальная — сожжение и тризна у язычников. Первая традиция относительно легче преодолевалась на юге; поскольку у полян-руси была моногамия. Но даже и столетием после крещения митрополитам-грекам не удавалось заставить Святополка (1093—1113) оставить лишь одну из двух жен. Единственное, чего в конце концов смогла добиться церковь, — это разграничить «законных» и «незаконных» жен и детей.

Погребальные обычаи христианской церкви также легче усваивались на юге: у полян-руси и ранее был распространен обычай трупоположения. На севере и у вятичей сожжение доживает до XIV века. А тризну победить так и не смогли. Правда, принимает она постепенно иные формы. Исчезают состязания и иные ритуальные представления на могилах, сам переход в иной мир вызывает теперь больше тревоги, так как неизвестны результаты предстоящего «божьего суда». Раньше опасались или ждали помощи от ушедшего в иной мир, теперь оставшиеся на земле должны были своими молитвами помочь усопшему, а тот, со своей стороны, может оказать помощь лишь в том случае, если будет принят праведниками.



Сохранение мощных языческих традиций в сознании и обыденной жизни не означает, однако, что христианство вообще не затронуло сознания населения. Уже в третьем поколении отдельные отпрыски княжеских и боярских родов уходят в монастыри, дабы праведной жизнью заслужить себе «спасение». Женский монастырь создает дочь Всеволода Ярославича Янка. Уходит в монастырь сын Святослава Ярославича Никола Сятоша. Изяслав Ярославич негодовал по поводу того, что в Печерском монастыре постригались его бояре, но не смог изменить намечавшейся тенденции.

Факты добровольного ухода из «мира» князей показывают, что христианство выполняло главное свое назначение: смягчать социальные противоречия. Не

только социальные низы удерживались от выступления против нараставшего так или иначе уровня эксплуатации, но и верхи боялись возможного наказания на том свете.

Правда, сами монастыри далеко не всегда служили образцом подвижнической жизни. Даже монахов Печерского монастыря, державшегося одного из самых строгих уставов, приходилось удерживать от подозрительных походов по окружающим селам, а схватки в монастыре носили столь боевой характер, что и мирянам бы впору. К тому же большинство монастырей было ктиторскими, то есть находившимися на содержании у отдельных лиц, главным образом князей. А в качестве таковых они часто становились загородными резиденциями правителей. Тем не менее призывы к умеренности, к милостыне и нищелюбию воздействие имели.



В Организация ранней русской церкви

Вопрос об организации ранней русской церкви является одним из наиболее спорных и вместе с тем наиболее важных, поскольку формы организации тесно связывались с характером самого вероучения.

Для большинства историков XIX века казалось естественным, что вместе с крещением на Русь пришли митрополиты, вернее — митрополит, поскольку во вновь обращенных землях обычно ставился один высший иерарх, подчиненный Константинополю и Риму. Но «Повесть временных лет» ничего о митрополитах при Владимире не знает. Более того. В летописи создание митрополии отнесено лишь к 1037 году, когда на Руси появляется и первый грек-митрополит Феофемпт. Сведения о митрополитах при Владимире появляются лишь в поздних — XV—XVI веков — летописных сводах. Сведения эти, однако, имеют довольно странную редакцию: инициатива крещения Руси приписывается в них патриарху Фотию, крестившему каких-то росов около 867 года (ум. 891). В позднейшей (XVII в.) Густинской летописи то же сообщение свя-

зывается со «вторым крещением», датируемым здесь 886 годом. Сам факт крещения при Василии Македоняnine (то есть именно до 886 г.) не вызывает сомнений. Только обычно он связывается с инициативой патриарха Игнатия (867—877), если только при Василии Македоняnine не было двукратного крещения Руси (вернее — крещения двух разных групп русов). Это крещение, в частности, привлекало внимание католических авторов, поскольку Игнатий был ставленником Рима.

Крещеным русам, по Густинской летописи и некоторым другим источникам XVII века, был направлен митрополит Михаил. В летописях XV—XVI веков в этой связи наблюдается смешение двух версий. По одной также называется Михаил, по другой — Леонтий. Разобраться во всей этой путанице пока не удалось. Обычно исследователи что-то принимают достаточно произвольно и что-то также произвольно отбрасывают. Сомнительные данные в конечном счете подтягивают под принимаемые общие построения. Иначе к ним относиться и нельзя. Но, очевидно, не они должны лежать в основе. Если же следовать главному источнику, то оказывается, что «Повесть временных лет» о митрополии во времена Владимира вообще ничего не знает, а другие авторы XI века дают сведения также недостаточно однозначные.

Каким образом вообще попали в летописи столь путанные сведения о первых русских митрополитах? Источником, очевидно, служит так называемый «Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных». Этот «Устав» известен в более чем двухстах списках, преимущественно XV—XVI веков. Имеется, однако, единственный список, относимый к XIV веку: это приложение к известной кормчей 1280-х годов, переписанной в Новгороде. Дело же в том, что объяснить появление новых материалов событиями XV века легко: борьба вокруг Флорентийского собора 1439 года, а затем наплыв эмигрантов из Византии после падения Константинополя способствовали вовлечению в оборот многих материалов, ранее находившихся в монастырях, в том числе в славянорусских, на Афоне и в других местах Балканского полуострова. В XIV же веке связи Руси с Византией были крайне слабыми. А потому представляются наиболее вероятными предположения авторов, относящих появление «Устава» к

домонгольскому времени. Наиболее аргументированно и интересно при этом мнение Я. Н. Шапова, посвятившего специальное исследование древнерусским уставам.

Я. Н. Шапов предлагает несколько возможных объяснений условий возникновения «Устава» и реконструирует предположительно его первоначальный вид. Думается, что мысль о возникновении «Устава» в Суздальской земле при Андрее Боголюбском, когда шла борьба за создание здесь особой митрополии (60—70-е гг. XII в.), весьма плодотворна. Дело в том, что политические притязания такого рода обычно сопровождаются обильным мифотворчеством. Интересен и аргумент Я. Н. Шапова в пользу относительно раннего появления «Устава»: отсутствие в рамках церковной десятины земельных пожалований. На практике такие пожалования появляются уже в XI веке, а в послемонгольский период они станут главной формой обеспечения церкви. Вместе с тем еще один аргумент, в котором автор усматривает древность, скорее говорит о каких-то весьма специфических условиях. В «Уставе» есть уверение, будто дал его Владимир, «сгдав со своею княгинею Анною и со своими детьми». Владимир, как выше говорилось, не успел проникнуться христианским духом в своей семейной жизни, а от Анны, похоже, у него вообще не было сыновей: они и после крещения рождались от его прежних жен (Ярослав, по всей вероятности, родился ок. 1000 года). Да и не практиковались такого рода советы на Руси. Круг советников Владимира достаточно четко определен «Повестью временных лет»: это дружина, бояре, старцы градские. В ответственных случаях созывалось вече. Столетием позже Владимир Мономах в знаменитом «Поучении» скажет: «Жены своя любите, но не дайте им над собою власти». И в это время князь обязательно «думает» с дружиной. Тенденция к «самовластию» византийского типа впервые четко проявится как раз у Андрея Боголюбского, а политическая роль его супруги видна хотя бы из того, что она оказалась вместе с боярами в заговоре против собственного мужа.

Таким образом, и эта деталь содержания «Устава» ведет к окружению Андрея Боголюбского. Борьба за создание самостоятельной митрополии побуждала, с одной стороны, максимально использовать традиции

церковной самостоятельности, наиболее последовательно проводившейся клиром Десятинной церкви, с другой — отыскивать политические силы в Византии, которые могли бы поддержать притязания честолюбивого князя. Повышенную активность в это время проявляет и Константинополь, препятствуя замыслам князя и его претендента на проектируемую митрополию Федора (позднее подвергнутого жестокой казни греческими иерархами). Византия имеет здесь традиционную опору в ростовской епархии, где традиционно ставились епископы-греки, а также и в самой княжеской семье: мачеха Андрея была гречанкой, и около нее группировались прогреческие и вообще оппозиционные Андрею силы. Это обстоятельство приведет к тому, что князь даже вышлет от себя мачеху с младшими своими братьями.

Мифотворчество в Ростово-Суздальской земле третьей четверти XII века обстоятельно проанализировал известный советский ученый Н. Н. Воронин. Интересна направленность этих творений. Так, создание города Владимира, основанного Владимиром Мономахом в 1108 году, переносится в эпоху Владимира Святого. Из конца XI столетия во времена святителя Руси переносится и жизнь первого ростовского мученика Леонтия. Естественно, поднимаются заслуги Ростовской земли и в деле крещения вообще Руси. При этом состязались в мифотворчестве, по-видимому, обе главные противоборствующие группировки: княжеская, привязанная к Владимиру — новой столице земли, и прогреческая, опирающаяся на епископскую кафедру в Ростове. Греческая сторона клеймила «Федорца», но ставленник ее грек Леон при этом не гнушался никакими средствами ради устранения соперника.

По мнению Я. Н. Щапова, в первоначальной редакции «Устава» не было имени византийского царя и имени патриарха. В отношении первого это вероятно. В некоторых списках, в том числе в древнейшем, «царь» упоминается в единственном числе, а появление имен двух соправителей — Константина и Василия — расшифровка редакторов, знакомых с житиями Владимира. Но в отношении имени патриарха такого предположения все-таки сделать нельзя. Если исходить из действительного положения вещей, то надо иметь в виду, что в период с конца 991 по 996 год патриаршая кафедра в Константинополе вообще пус-

товала и митрополитов ставить было некому. В 996 году патриархом стал Николай II Хризверг. Именно с ним могли связываться назначения первых митрополитов на Руси. Однако этого имени ни один русский источник не знает. Что же касается последовательной привязки к русским митрополитам имени Фотия, то она, очевидно, тоже не была случайной. В распоряжении владимирских или ростовских мифотворцев были реальные документы, в которых это имя упоминалось. Не исключено, что при ростовской кафедре были списки посланий Фотия или иных греческих материалов, упоминавших о крещении Руси около 867 и 886 годов. Такие материалы могли быть и у мачехи Андрея Боголюбского, явно поддерживавшей связи с родиной. Удивление в этой связи вызывает другое: почему уже в редакциях «Устава» наблюдается разноречие. Ведь имена Михаила и Леонтия откуда-то должны были возникнуть.

Выше указывалось, что Густинская летопись имя Михаила связывает с крещением 886 года. Е. Е. Голубинский дал некоторый материал для прояснения этой загадки. Дело в том, что в Печерском монастыре были мощи митрополита Михаила, якобы перенесенные туда в начале XII века из Десятинной церкви. Голубинский сообщению о перенесении доверял, но думал, что речь идет о митрополите, поставленном Фотием таврическим причерноморским русам. Достаточно очевидно, однако, что речь идет об одной из печерских легенд, возникших много позднее XII века. Во всяком случае, нет никаких оснований думать, чтобы Десятинная церковь, не менее Печерского монастыря борющаяся за церковное первенство, «уступила» одному из соперников столь ценную реликвию. Само имя Михаила могло появиться в преданиях у печерской братии уже под влиянием письменной традиции, называвшей митрополита, поставленного Фотием росам. В XVII веке в Киеве, во всяком случае, о нескольких крещениях до Владимира знали.

Наличие другого имени тоже, видимо, связано с осмыслением каких-то письменных сведений. Поскольку в IX веке было два крещения, могли смешиваться две самостоятельные записи. Кроме того, имя это могло быть внесено под влиянием известного на Руси «Послания об опресноках» «митрополита Преславы, что в Росии».

«Послание об опресноках» давно находится в центре внимания при обсуждении вопроса о начальной форме организации русской церкви. Многие авторы усматривали в нем подтверждение сообщению Никоновской летописи (XVI в.) о пребывании на митрополичьей кафедре на Руси Леонтия с 991 по 1008 год (когда упоминается другой митрополит — Иоанн). Но еще в прошлом столетии М. Чельцов в большом исследовании о полемике между греками и латинянами по вопросу об опресноках показал, что послание Леонтия написано не ранее 1054 года, когда произошел разрыв между обеими церквями.

Спор об опресноках — причастие пресным, а не заварным хлебом, — оказавшийся последней каплей, переполнившей сосуды взаимных обвинений и приведших к разрыву, большинству исследователей (в том числе и Чельцову) кажется совершенно бессодержательным даже на фоне также не слишком серьезно оцениваемых догматических расхождений. Кажется непонятной небывалая ожесточенность по, казалось бы, совершенному пустяку: употреблять пресный или кислый хлеб. Но за этим ожесточением стояло реальное отношение к Ветхому завету. Восточные полемисты ухватились за опресноки как за повод, чтобы обвинить Рим в иудаистском уклоне, поскольку опресноки входили элементом иудейского культа. Римские богословы, естественно, отвергали обвинение, резонно замечая, что опресноки вовсе не ведут к иудаизму. Но во встречных обвинениях у них, в свою очередь, упоминается северианство, то есть отрицание вообще Ветхого завета.

Ветхий завет действительно играл разную роль в восточной и западной церквях. Запад, в целом более практичный и прагматичный, многое брал из Ветхого завета. Из него, как было сказано выше, заимствовали некоторые нормы наказаний. Восточная церковь, более склонная к абстрактной созерцательности, в гораздо меньшей степени использовала «Закон Моисеев». В этом смысле, скажем, «Слово о законе и благодати» Илариона вполне солидарно с восточной точкой зрения и направлено оно, очевидно, против каких-то общин, трактующих Священное писание в духе западной церкви. Другое дело, что при этом защищает Ила-

рион вовсе не Константинополь как иерархический центр Востока, а сложившееся задолго до этого течение в рамках христианства.

Чельцов полагал, что митрополит Леонтий вообще не имел отношения к Киевской Руси, а занимал кафедру в Болгарии, где была своя Россия (о существовании таковой недавно писал и Б. А. Рыбаков). Большинство же специалистов считает, что имеется в виду Переяславль Русский, куда источники в какой-то период размещают одну из митрополий. Сам факт наличия такой митрополии интересен, и ниже этого надо будет коснуться. Пока же следует подчеркнуть, что для перенесения этой митрополии в эпоху Владимира имя митрополита никаких оснований не дает.

Имя Леонтия могло привлечь внимание ростовских книжников еще и потому, что только что создавался культ первого ростовского святого Леонтия, также удревленного почти на целое столетие. Да и в борьбе за ростовскую кафедру со ставленником князя Федором большую активность развивал грек Леон. При этом не исключено, даже вероятно, что оба варианта «Устава» — и с именем Михаила и с именем Леонтия — вышли из одной примерно среды, но расколотой надвое по политическим соображениям, как это и было в Суздальской земле во второй половине XII века. Во всяком случае, в Новгороде даже и в середине XV века (Новгородская первая летопись младшего извода) перечень митрополитов начинали с Феопемпта (правда, в статьях, предшествующих летописи, перед Феопемптом названы и все три спорные фигуры: Леонтий, Михаил, Иоанн; это лишнее свидетельство в пользу того, что имена «Фотиевых» митрополитов заимствованы из внелетописных источников).

Более реальны данные об Иоанне. Его называет по имени Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе», написанном в начале XII века. Нестор упоминает Иоанна в связи с открытием мощей, послужившим началом создания культа братьев-мучеников. Но при этом Нестор девять раз называет Иоанна архиепископом и дважды митрополитом. В литературе давно указано на то, что титул «митрополита» мог здесь появиться под влиянием современной Нестору действительности. Там же, где он следовал каким-то источникам (предположительно вышегородским записям), он называет Иоанна

архиепископом. «Архиепископа» (без имени) упоминает в Киеве и Титмар Мерзебургский, описывая события 1017—1018 годов.

Имя Иоанна послужило М. Д. Приселкову одним из главных аргументов в пользу «охридской» версии, поскольку Иоанном звали охридского патриарха и позднее архиепископа. Разумеется, предполагать это совсем не обязательно: от Охриды до Киева немалое расстояние, а архиепископ, похоже, постоянно находился в Киеве, если его застал Титмар, и если он оказался на месте, когда потребовалось установить праздник в честь Бориса и Глеба. К тому же для установления такого праздника иерарх должен проявить и заинтересованность: в 1072 году, когда проводили торжественное перенесение останков братьев в Вышгороде, митрополит-грек Георгий был в числе сомневающихся, то есть попросту не разделяющих энтузиазма Ярославичей и кого-то из русских иерархов, заинтересованных в канонизации местных святых.

Когда именно происходило установление первого праздника в честь Бориса и Глеба — остается неясным: точной даты у Нестора и в других сказаниях о Борисе и Глебе нет. Условно принимаются 20-е годы. Но в это время сам Ярослав еще избегал Киева, отсиживаясь в Новгороде. Лишь после смерти Мстислава в Чернигове он окончательно перебирается в южную столицу. И вскоре после этого в Киеве утверждается митрополит-грек, что, очевидно, означало победу определенной линии, которую, по крайней мере в данном случае, проводил Ярослав.



Как уже было сказано, прямых свидетельств об утверждении византийской церковной иерархии на Руси нет и в греческих источниках. Говорится об этом у Яхьи Антиохийского, писавшего в середине XI века (ум. ок. 1066). Вот этот текст: «И стало опасным дело его (императора Василия по причине силы войска и победы (восставших во главе с Вардой Фокой), истощились его богатства, и побудила его нужда послать к царю русов, — а они его враги — чтобы просить их помочь ему в настоящем

положении, и согласился тот на это. И заключили они между собой договор о сватовстве и женитьбе царя русов на сестре царя Василия после того, как он поставил ему условие, чтобы крестился он и весь народ его страны, а они народ великий. И не причисляли себя тогда русы ни к какому закону и не признавали никакой веры. И послал ему царь Василий впоследствии митрополитов и епископов, а те окрестили царя и всех, кого обнимала его земля, и отправил к нему сестру свою, и она построила многие церкви в стране русов. И когда было решено между ними дело о браке, прибыли войска русов и соединились с войсками греков, какие были у царя Василия, и отправились на борьбу с Вардой Фокой морем и сушей к Хрисополю. И победили Фоку».

Яхья изложил события в суммарном виде, как они помнились или представлялись кому-то в Антиохии, где автор жил после 1015 года. Героем его повествования был Василий Болгаробойца (976—1025). Автору надо было объяснить известный и по византийским источникам неординарный факт: за князя-варвара была выдана сестра самого императора. Драматизм отношений Руси и Константинополя в 986—989 годах сгладился временем, по крайней мере, в представлении тех, со слов которых писал арабский автор. В деле христианизации Руси Яхья отводит большую роль самой царице Анне, в то время как ни один русский источник ничего не говорит об ее участии, если не считать увещеваний, с которыми она обращалась к Владимиру в Корсуне. Во всяком случае, ближайшее по времени к событиям свидетельство Титмара Мерзебургского никак не подтверждает такой роли византийской царевны, не находит такая оценка подтверждения и в прогресческих литературных памятниках на Руси.

Тем не менее некоторые факты, приводимые у Яхьи, бесспорны. Незадолго до крещения Русь находилась во враждебных отношениях с Византией. Может быть, одним из проявлений этой враждебности была расправа с варягами-христианами, пришедшими из Греции, в 983 году. Василий оказался действительно в исключительно трудном положении. Гражданская война в Византии, поражения от западноболгарской державы Самуила, среди которых особенно чувствительным был разгром войск императора в

986 году. В апреле 988 года Василий специальным эдиктом отменяет постановления против непомерно развивавшегося монашества, принятые его предшественниками. Император жалуется на беспросветное положение, связывая его с неугодными богу гонениями на монахов. Видимо, в это время уже велись переговоры с правителем северных варваров. Но переговоры почему-то оказались трудными, и Владимиру приходилось подкреплять свою позицию демонстрацией силы.

В конечном счете Василий справился с положением внутри страны, а затем разгромил и державу Самуила именно с помощью русского отряда, численность которого по некоторым данным составляла 6 тысяч человек. По крайней мере, с начала X века в Византии находились и иные наемные русские отряды, которые непосредственно с Киевом и правившими здесь князьями не связывались. И позднее в Константинополе будет находиться варяго-русская дружина, подчиненная не киевским князьям, а императору. Но и их верность часто зависела от отношений с северным соседом.

Поход Владимира на Корсунь показывает, что именно византийская сторона не выполнила каких-то условий союзного договора. А это значит, что сообщение Иакова Мниха о крещении Владимира за два года до корсунского похода соответствует действительности. Да и Иларион говорит, в сущности, о том же, настаивая на самостоятельном выборе Владимира, принимавшего крещение. Поэтому если и был отказ Василия выполнить условие союзного соглашения — выдать сестру за киевского князя, то не потому, что князь оставался язычником, а, может быть, потому, что он не принимал византийской иерархии.

Среди разных христианских общин в Киеве была, конечно, и византийская. Естественно, что в Константинополе оказывали поддержку этой общине с тем, чтобы добиться ее преобладания, а вслед за этим установить и подчиненную патриарху иерархию. Но вряд ли можно было рассчитывать на то, что киевский князь добровольно пойдет хотя бы на частичное ущемление своего суверенитета. Во всяком случае, получения в жены сестры императора за такого рода уступку было бы слишком мало. Советский византист М. В. Левченко высказал соображение, что спор

в действительности шел о царском титуле, то есть Владимир добивался титула, равного византийским императорам. А это сразу в иную плоскость переводило и вопрос о церковной иерархии.

Есть несколько аргументов в пользу того, что Владимир добивался и получил царский титул. М. В. Левченко обратил внимание на то, что в сказаниях о крещении Владимира Анна называется не «царевной», а «царицей». Таким образом, предполагается, что супруг ее имел титул «царя». Указал ученый также на «Записку греческого топарха», где титул правителя севернее Дуная можно понять как императорский. Но в «Записке» все-таки нет имени Владимира, да и нет уверенности в том, что речь идет именно о титуле, а не о небрежном литературном обороте. Более существенно то, что митрополит Иларион и «Житие Владимира» называют князя «каганом». Дело в том, что на Востоке этот титул приравнивался именно к императорскому, хотя византийцы и отказывались признавать его таковым. И титулы болгарских царей в известной мере опирались на традицию отождествления каганов с императорами.

Едва ли не самым любопытным является исследование Левченко монет Владимира. Они подобны византийским, и князь на них предстает в императорском облачении и с византийской короной на голове. В правой руке у князя, опять-таки по аналогии с византийскими императорами, изображается скипетр с крестом. Таким образом, независимо от того, был или не был признан титул Владимира, сам он явно претендовал на равную честь с византийскими базилевсами.

Титулование, конечно, зависело от реального соотношения сил. Болгарский царь Симеон в своем титуле претендовал на то, чтобы быть императором не только болгар, но и греков. Успехи Самуила позволяют сделать Охрид центром особого патриаршества. После же того, как Василий ослепил 15 тысяч плененных воинов Самуила и сам Самуил скоропостижно скончался, увидев возвращенных ему изуверенных христолюбивым базилевсом единоплеменников, и патриаршеству скоро пришлось перейти в разряд архиепископств.

Согласно корсунскому сказанию и летописи, Владимир из Корсуны вывез и попов, и святыни, размес-

тив все это в Десятинной церкви. Но церковь еще не начинала строиться во время корсунского похода. Она была завершена строительством лишь в 996 году (по Иакову мниху десятина была пожалована церкви Богородицы на девятое лето после крещения). Именно тогда, после достаточно длительного периода первоначального устройства, Владимир избрал и организационную структуру, отличавшуюся и от византийской, и от римской.

Наиболее близкой аналогией для устройства киевской церкви является Зальцбургская епархия конца VIII века, когда во главе ее стоял Виргилий. Виргилий не был епископом, но руководил епархией, причем даже без санкции Рима. Точно так же Анастас, пришедший с Владимиром из Корсуня, не имел никаких церковных чинов, но стоял выше епископов.



В литературе обычно обсуждается вопрос о том, сколько было первоначально епархий на Руси. Но для времени Владимира такая постановка вопроса не имеет особого смысла. Дело в том, что в рамках принятой Владимиром организации епископы возглавляли не какие-то земли, а церковные общины. Должности эти в общинах могли быть выборными, хотя практика ирландцев, а также в Хорватии (до XII века включительно) допускала и наследование их в одном роде. Поэтому епископы при Владимире упоминаются во множественном числе, но без привязки к той или иной местности. В том же Новгороде, помимо Анастаса Корсунянина, могли быть и другие епископы. И авторитет его в данном случае определялся не духовным званием, а реальным положением как главы местных церковных общин.

Исследователи, пожалуй, не придали должного значения тому обстоятельству, что десятина должна была выделяться «по всей земли Русьстей ис княжения в сборную церковь». Об этом сказано в позднейшем «Уставе Владимира». Но как раз эта-то деталь, видимо, восходит к начальной редакции. Во всяком случае, такая практика казалась оправданной в Ростово-Суздальской земле, где, вероятно, возникли из-

вестные редакции «Устава». В «Повести временных лет» (видимо, летописцем Десятинной церкви) Ярополк Изяславич ок. 1086 года прославляется за то, что он «десятину дая святей Богородицы от всего своего имения по вся лета», то есть аккуратно выполнял установления прадеда, признавая приоритет Десятинной церкви в русской церкви.

Очевидно, не случайно летописец Десятинной церкви грозил проклятием тем, кто преступит жалование Владимира: доходы, стекавшиеся в храм Богородицы, были огромны. Но создание митрополии с подчиненными ей епархиями резко меняло ситуацию. Теперь надо было давать обеспечение митрополии, а отчасти и константинопольского патриарха, который получал свою долю от доходов подчиненных ему митрополий. Два принципа столкнулись в резком противоборстве, и иначе не могло быть: слишком многое было поставлено на карту.

Из похвалы в адрес Ярополка Изяславича следует, что особого энтузиазма князь при отчислении десятины не испытывали и при случае стремились под тем или иным предлогом избежать выплат. Во всяком случае, «по вся лета» платили десятину лишь самые верные самой этой форме организации. Создание митрополии открывало перед князьями возможность выбора: платить ли по-прежнему десятину в пользу церкви Богородицы, или же давать какие-то отчисления митрополии, имевшей своей кафедрой Софийский собор в Киеве. Именно такая альтернатива создавала предпосылки неустойчивости в религиозной политике князей. *При этом все-таки заметно тяготение к Десятинной церкви сторонников самостоятельности русской церкви, а к митрополии приверженцев греко-фильской политической тенденции.*

Надо, впрочем, иметь в виду, что в чистом виде то и другое предстает сравнительно редко. В этом отношении показательна грамота об учреждении около 1136 года Смоленской епархии. Ростислав Мстиславич, смоленский князь, «здумав с людьми своими», выделил особую епархию, ранее входившую в состав Переяславского епископства. Клир новой епархии с центром в храме Богородицы в Смоленске обеспечивается десятиной так же, как в свое время обеспечивалась киевская церковь Владимиром. Но при этом князь предупреждает, что при попытке вновь присоединить

Смоленскую епархию к Переяславской он откажется выплачивать десятину. До сих пор князь явно не давал десятины переяславскому епископу, и, выделяя ее, теперь он прежде всего рассчитывал завоевать на свою сторону митрополита. В свою очередь, митрополиты закрывали глаза на отступления от византийских канонов, если от этого не страдали доходы.

Борьба разных общин, несомненно, шла уже при Владимире. К сожалению, статья 996 года является последней записью, сделанной, по-видимому, современником князя, а затем к ней была добавлена как бы завершающая характеристика всего его княжения. Записи же от второй половины его княжения либо не сохранились, либо были кем-то сознательно уничтожены, что неудивительно в условиях острой борьбы между сыновьями князя.



Некоторый свет на события начала XI столетия проливают два иностранных источника. Один из них — послание архиепископа Бруно-Бонифация к германскому императору Генриху II, в котором рассказывается о пребывании Бруно у киевского князя около 1008 года. Это послание некоторыми авторами подтягивается для подкрепления римской версии. На самом деле никаких оснований для такого прочтения источника нет: киевский князь встречал миссионера уже вполне благопристойным христианином. Тем не менее некоторые обстоятельства заслуживают внимания.

Бруно попал к русскому князю по пути из Венгрии, где его миссия не имела никакого успеха, к печенегам. «Русский государь, известный могуществом и богатствами», удерживал Бруно от опрометчивого намерения идти в степь, считая, что печенеги совершенно не готовы к восприятию христианства и там можно погибнуть без всякой пользы для дела христианского просвещения. Поскольку государя «страшило какое-то видение» о госте-миссионере, «он сам, с войском своим» в течение двух дней провожал Бруно «до последних пределов своего государства, которые у него для безопасности от неприятеля на очень большом пространстве обведены со всех сторон ограждениями»

(знаменитые «Змиевы валы»). На границе Владимир спешил и следовал за миссионерами «со своими старейшинами». Бруно расположился на одном холме, а русский правитель на другом. Миссионер с крестом в руке распевал «знаменитую песнь: «любишь ли ты меня Петр?», после чего русский государь прислал одного из старейшин, чтобы вновь попытаться отвратить Бруно от опасной поездки: «Именем бога умоляю тебя, не губи, к моему бесславию, своей молодой жизни». Бруно отвечал: «Пусть господь откроет тебе рай так, как ты открыл нам путь к язычникам».

В воспроизведенном рассказе нельзя не заметить одной особенности: в окружении князя Бруно не встретил духовных лиц, которые, казалось бы, обязательно должны были встретить миссионера. У Бруно вообще нет никаких упоминаний о клириках, хотя он провел в русской столице целый месяц. Сам князь отговаривает подвижника от сомнительной поездки, сам провожает его до границ своей земли, и последнее предостережение передает через одного из старейшин, а не какое-либо духовное лицо. Самому князю было и дурное видение, предвещавшее гибель миссионеру. Он и действительно погиб вскоре, но в другом месте.

По сообщению Бруно, он от имени киевского князя заключил мир с печенегами, и те даже соглашались креститься, если мир будет соблюдаться русами. Князь согласился с условиями и направил к печенегам своего сына в качестве заложника. О последствиях Бруно ничего не знает. Из летописей же известно, что уже через несколько лет возобновились войны с печенегами, и, во всяком случае, отношение к ним среди сыновей Владимира было неодинаковым.

Бруно просит императора также помириться с королем польским Болеславом, к которому он был особенно расположен. Очевидно, теплый прием был оказан в Киеве Бруно и по этой причине, и, видимо, к этому периоду относится сближение двух крупнейших славянских держав. Где-то около этого времени на дочери Болеслава женился сын Владимира (вернее — Ярополка Святославича) Святополк. Правда, князь не любил этого отпрыска, родившегося «от двою отец», и вскоре именно из-за него вошел в конфликт с польским соседом. Но позднейший летописец в качестве заслуги Владимира отметит, что князь жил в мире со

своими соседями польским, чешским и венгерским государями.

Бруно погиб в 1009 году в Пруссии. Незадолго до этого Поморье было окрещено Болеславом, и в 997 году была создана епархия в Колобжеге. Однако язычники, среди которых особой непокорностью отличались балтийские рутены-русы, почти всюду восстановили язычество. В 997 же году на Поморье погиб Войцех-Адальберт, причем его убийцами в одних списках названы пруссы, а в других — рутены. И в связи с гибелью Бруно-Бонифация также имелась версия о причастности к этому рутенов.

О Бруно-Бонифации рассказывает итальянец Петр Дамиани (ум. 1072) в Житии Ромуальда, написанном около 1040 года. Дамиани упомянул Бонифация потому, что считал его учеником Ромуальда (ум. 1027). Рассказ Дамиани считается попросту фантастическим, и он был бы таковым, если бы надо было привязывать его к Киевской Руси. Но он может получить иное звучание, если учесть, что действие происходило в юго-восточной Прибалтике, где пруссы часто жили вперемежку с рутенами-русами.

В рассказе Дамиани указывается, что события происходили там же, где незадолго перед этим пострадал Адальберт. Вслед за мученической смертью миссионера «блистающими знаками чудес обращены были многие из славянского племени». И теперь язычники щадят преемника Адальберта, дабы не повторилась такая же картина. Когда Бруно пришел к королю русов, тот, увидев его одетым в рубище, подумал, что проповедник попросту собирает деньги. А потому обещал, что если Бруно «откажется от подобного вздора, то одарит его бедность богатствами с величайшей щедростью». Уязвленный столь корыстной постановкой вопроса, Бруно возвращается в гостиницу, «одевается подобающим образом в драгоценнейшие первосвященнические украшения и в таком виде снова является во дворец короля».

Теперь король испытывает его другим традиционным для житий способом: огнем. Надо было пройти между двух рядом зажженных костров, не пострадав при этом. Подвиг совершен, язычники просят прощения и крещения. В большом озере подвижник окрестил массу народа. Король решил, оставив королев-

ство сыну, последовать за праведником. Жившего с ним брата он за отказ креститься умертвил, а другой его брат, живший отдельно, схватил пришедшего к нему Бруно и приказал обезглавить его на глазах у собравшейся толпы. Тотчас он, однако, и сам ослеп, к ужасу присутствующих. Король хотел наказать виновных, но, увидев их в состоянии оцепенения, решил предоставить выбор: если крестятся — простить, не крестятся — поразить «отмстительными мечами». Крещение привело в чувство оцепеневших. На месте гибели святого новообращенные построили церковь, и, заключает Дамиани, «ныне Русская церковь хвалится обладанием этого блаженного мужа».

Разумеется, говорить о Киевской Руси в этой связи не приходится. Но Дамиани и не указывает на нее. Действие происходит в Поморье, где некогда просвещал Адальберт и где борьба язычества с христианством затянется еще на два столетия. В смешении же поморских и киевских русов Дамиани не оригинален: оно наблюдается во многих источниках.

Другой сюжет также имеет некоторое отношение к Поморью. Речь идет о сообщении Титмара Мерзебургского, по которому Святополк вместе с колобжегским епископом Рейнберном готовил втайне восстание против отца. Владимир захватил сына, его жену (дочь Болеслава) и епископа. Последний в заключении скончался, и Болеслав стремился отомстить свату. Под 1013 годом у Титмара сообщается о походе Болеслава на Русь, окончившемся, однако, неудачей. По подробностей распрей Титмар тоже не сообщает. Неясно, примирился Владимир со Святополком или нет. Вполне вероятно, что примирился, по крайней мере внешне. Ведь Владимиру предстоял поход на Ярослава, который отказался выплачивать дань Киеву, фактически подняв оружие на отца. Да и известно, что ко времени кончины киевского князя Святополк был на свободе, причем находился не у себя в Турове, а либо в Киеве, либо в Вышгороде, являвшемся резиденцией киевских князей.

Означало ли «дело» Святополка уклон в католичество? Как было показано ранее, традиция христианства, исповедуемая клиром Десятинной церкви, имела многие западные черты. Однако эти черты не вели в Рим. Скорее даже наоборот: чем далее, тем более

вскрывалась несовместимость русского христианства с католичеством при относительной взаимной терпимости с восточным его пониманием.

В 1006 году, то есть как раз в рассматриваемое время, папский двор наконец решился окончательно включить в символ веры добавление «филиокве», и это решение сразу же встретило осуждение на Востоке. Тем более добавление не могло быть принято на Руси. Рейнберн, конечно, так или иначе ратовал за интересы Рима. Но нам неизвестно, как он сам относился к богословским спорам, которые шли не только между Востоком и Западом, но и внутри западной церкви. Ирландская церковь никогда не принимала добавления «филиокве». И хотя положение ее теперь пошатнулось, она еще сохраняла влияние в некоторых областях, в частности, как раз у варягов, на Балтийском поморье. Значительным оставалось влияние кирилло-мефодиевской традиции, распространявшееся и на территорию Польши. В Польше местами сохранялось богослужение на славянском языке, и сам Болеслав выпускал монеты с кириллическими надписями.

Титмар Мерзебургский с большой неприязнью говорил и о Владимире, и о Болеславе. Напротив, Рейнберна он ценит высоко и расценивает кончину его в темнице как христианский подвиг. Но никаких догматических вопросов при этом немецкий анналист не затрагивает. Похоже, что Рейнберн упрекал Владимира примерно в том же, в чем некогда Мефодий упрекал Святополка Моравского: в несправедливой жизни, в чрезмерном любострастии, может быть, как раз в том разгуле, который с таким восторгом описал один из ранних летописцев. И очевидно, что именно эти упреки могли вызвать гнев всегильного князя. В собственно догматических вопросах он вряд ли разбирался, да и интересоваться его могли не символы веры, а формы церковной организации. А этот вопрос он решал так, как ему было удобно, как это делал Карл Великий, как это практиковали и германские императоры X века. В обычных для памятников XI века сравнениях Владимира с Константином Великим просматриваются не только заслуги в деле христианизации, но и неограниченные возможности князя в решении организационных проблем.

Едва ли не ключевой фигурой в понимании характера внутрицерковной борьбы в начале XI века является личность Анастаса. В разных вариантах Жития Владимира и корсунском сказании город Корсунь Владимиру помогает взять либо Анастас, либо варяг Ждьберн. Делалось допущение, что это одно и то же лицо. Такое допущение помогало снять многие вопросы и даже в известной мере обелить Анастаса, снять с него естественное обвинение в предательстве родного города, да еще, если верить корсунскому преданию, предававшему христиан язычникам. В общей антиваряжской тенденции клириков Десятинной церкви вполне могла быть произведена замена, в результате которой варяг превратился в корсунянина.

Так или иначе, несомненно, что Владимир испытывал по отношению к Анастасу полное доверие. Почти тридцать лет возглавлял он при нем Десятинную церковь, в которую стекалась десятина со всех княжеских доходов. Очевидно, в 988 году Анастас был молод: он переживет и своего покровителя, и Святополка. Никаких церковных чинов за 30 лет пребывания на высшем церковном посту и в должности своеобразного казначея князя Анастас не приобрел. Очевидно, не чинами определялось достоинство священника в той системе, которой следовал Владимир.

В литературе Анастас часто предстает как «дважды предавший». Первое предательство — по отношению к корсунянам, второе — по отношению к самой Десятинной церкви. В 1018 году Анастас ушел с Болеславом в Польшу. По летописи, этому предшествовали бурные события в Киеве и вообще на Руси, события, в которых, к сожалению, трудно разобраться из-за отсутствия или противоречивости источников.

Титмар Мерзебургский отмечает, что после смерти Владимира осталось три его сына, между которыми и разгорелась борьба за власть. На самом деле сыновей у Владимира было значительно больше. Но в реальной борьбе за власть действительно участвовали трое: *Борис, Святополк и Ярослав*. У Святополка были права старшинства, у Бориса, возможно, отеческое завещание и княжеская дружина, Ярослав не имел никаких прав. Позднейший летописец, оправдывая притязания Ярослава, попытается представить его старшим в роде и в статье-некрологе укажет его возраст — 76 лет. Получается, что вроде бы Ярослав родился в

978 году. Но в летописи же сохранились сведения, что он лишь третий сын Рогнеды. Более того, есть версия, что он вообще не сын Рогнеды. И, наконец, женился Ярослав лишь в 1019 году, и, конечно, не в сорокалетнем возрасте. Антропологическое обследование останков Ярослава, сделанное еще в довоенное время, показало, что был он значительно моложе указанного летописью возраста. Конечно же, он был узурпатор. Не случайно, что в нашей литературе (Н. Н. Ильиным) отстаивалась версия, что именно Ярослав повинен в убийстве Бориса и Глеба.

Святополк, по-видимому, тоже не пользовался особой любовью киевлян. Их взаимная неприязнь с Владимиром уже, по меньшей мере, отнимала у него симпатии приверженцев правившего почти сорок лет властелина. Не может нравиться населению в Киеве и обращение для решения внутренних дел за помощью вовне. Ярослава и в Киеве, и даже в Новгороде не любили за привязанность к варягам, Святополка — за пристрастие к полякам и печенегам. Борис, может быть, и действительно, как сообщают об этом сказания, пользовался наибольшей симпатией киевлян, как не связанный ни с варягами, ни с печенегами.

После гибели Бориса у киевлян оставался выбор, в котором они, пожалуй, не проявляли особого энтузиазма. Битва при Любече была проиграна Святополком. Описание ее в летописи довольно живо и обстоятельно, что свидетельствует о записи близкой по времени к событию. Три месяца два войска — варяги и новгородцы с одной и печенеги и киевляне — с другой стороны — простояли, разделенные Днестром. Наконец, когда уже наступили заморозки, «воевода нача Святополчъ, езда возле берег, укарати новгородце, глаголя: «что придосте с хромцемъ симъ, а вы плотници суще, а пристави вы хоромы рубити наших». Новгородцы пришли в ярость от таких оскорблений и потребовали от Ярослава решительных действий, угрожая даже расправиться с теми, кто откажется переезжать на другой берег.

Именно с подобного рода насмешек начинались обычно многие битвы, особенно междоусобные. Достаточно характерна и следующая картина: «Святополк стояше межи двема озерома, и всю ночь пил бе с дружиною своею». Много сражений, и не только в средневековье, было проиграно из-за пристрастия дружин к

подобным возлияниям. А иначе и быть не могло: ради этого и служили дружинники и наемники.

Ярослав рано утром перевез свою дружину, «отринуша лодье от берега». Путь к отступлению таким образом был отрезан. Святополк же, не ожидавший нападения, не успел соединиться с печенегами, отгороженными озером. Дружина его была оттеснена на слабый лед озера, где многие нашли себе погибель. Сам Святополк бежал «в Ляхы».

Получается, что Святополк потерпел поражение из-за пассивности наемных печенегов. Летописцы всегда с удовольствием отмечают такие факты. Тем не менее и позднее Святополк будет искать помощи у печенегов. Как было сказано, при заключении мира с печенегами около 1008 года в степь был отправлен в качестве заложника один из сыновей Владимира. Вероятно, им-то и был Святополк. Известно, что в войне Болеслава с Владимиром 1013 года польскому князю помогали печенеги. Это было нарушением мирного соглашения. Но нарушителем в данном случае мог выступать и сам Святополк. Иначе и не объяснить, как заложник вновь оказался в Киеве без каких-либо последствий для отношений со степью.

Как вел себя Ярослав в Киеве и на кого он пытался опереться? «Повесть временных лет» практически ничего не говорит об этом. Больше сведений в новгородских летописях, особенно в новгородско-софийских, написанных в XV веке, но использовавших раннее новгородское летописание. При сопоставлении этих летописей с «Повестью временных лет» складывается впечатление, что в последней события и короче изложены, и иначе оценены. Особенно существенно при этом, что записи, относимые в новгородских летописях к 1017 году, оказываются в «Повести временных лет» под 1036—1037-м. Имеется в виду прежде всего дата заложения киевской Софии.

В софийско-новгородских летописях под 1017 годом сообщается о приходе к Киеву печенегов и сражении с ними Ярослава. Печенеги были разбиты и бежали «посрамлени». После этого «заложи Ярослав град великий Киев и Златая врата постави и церковь святую Софию заложи». В «Повести временных лет» эти события будут отнесены на 1036—1037 годы, но статьи эти напоминают обобщенную характеристику княжения Владимира под 996 годом, то есть они могут

восходить к рассказу, в первоначальном виде не имевшему разбивку по годам, а потому включавшему и более ранние, и более поздние события.

Наиболее надежным ориентиром в этом случае являются сведения Титмара Мерзебургского. Хронист знал о нападении на Киев печенегов по наущению Болеслава именно в 1017 году, знает он и о том, что в этом году погорел «монастырь» Софии. В «Повести временных лет» также имеется глухое упоминание под этим годом: «погоре церкви».

Таким образом, на месте победы над печенегами Ярослав в 1017 году построил (очевидно, деревянную) церковь Софии. Термин Титмара «монастырь» обычно трактуется в смысле кафедрального собора, хотя употребление такого понятия также нуждается в объяснении, а не просто в отыскании какой-то аналогии. За ним может стоять, в частности, практика ирландской церкви.

София, очевидно, должна была противостоять Десятинной церкви и ориентировалась на иную христианскую общину. Личные наклонности в данном случае особого значения не имели: в политике больше сказывается логика борьбы. Ярослав устойчиво опирался на варягов и к их советам в первую очередь прислушивался. А варяги в первой половине XI века находились в основном в орбите влияния византийской и ирландской церквей. Практически это означало поворот в сторону именно Константинопольского патриаршества, тем более что и держава Самуила окончательно рушилась как раз в это время, а Охридское патриаршество переводилось на уровень архиепископии.

В 1017 году, однако, поворот осуществить не удалось. Глухое сообщение о пожаре, нацеленном на церкви, возможно, свидетельствует о серьезных столкновениях в самом Киеве. Недовольство киевлян и могло побудить к новому выступлению Святополка и Болеслава против Ярослава. На сей раз Ярослав был совершенно разгромлен и бежал в Новгород «с 4-ми мужи». Он собирался бежать и далее за море. Но посадник Константин Добрынич с новгородцами «рассекоша лодье Ярославле», и собрали крупную сумму денег для найма новых варяжских отрядов.

Святополк и на сей раз не сумел найти опоры в собственной стране. Иноземное войско, естественно, вызывало возмущение у местного населения. Разведен-

ных по городам «на покорм» дружинников Болеслава жители избивали. Летопись сообщает, что тайный приказ избивать поляков дал сам Святополк, видимо, раздосадованный тем, что и его самого Болеслав фактически лишил власти. В результате «Болеслав же побеже ис Кыева». Такой финал неудивителен. Удивительно то, что он, захватив бояр, сестру Ярослава Предславу, а также солидный обоз с награбленным имуществом, *«Настаса пристави Десятиннаго ко именью, бе бо ся ему вверил лествю»*.

Трудно даже представить, как много заключает эта летописная строка. Именно она должна приоткрыть завесу над событиями начала XI столетия да и позднейшей поры. Здесь важен и сам факт ухода Анастаса с Болеславом, и оценка этого события позднейшим летописцем. Ведь фактически он Анастаса оправдывает: доверился лукавому польскому князю. Да и о Болеславе этот летописец пишет с уважением: «Бе бо Болеслав велик и тяжек, якы и на кони не могы седети, но бяше смыслен». Замечено, что сама ситуация, сложившаяся в Киеве в 1018 году, сходна с положением 1069 года, когда Изяслав Ярославич воспользовался помощью другого польского князя в аналогичной ситуации. И тональность повествования заставляет предполагать, что принадлежит оно летописцу Десятинной церкви, писавшему свой труд в 80-е годы, то есть тому самому летописцу, который вставил в летопись корсунское сказание. А в нем Анастас представлял вполне положительным героем.

Из летописного повествования в целом не следует, чтобы Анастас совершил предательство по отношению к той традиции, которую он до сих пор представлял, то есть той церковной организации, во главе которой стояла Десятинная церковь. Ясно, что Анастас враждебно относился к тем изменениям, которые начал в 1017 году Ярослав: на Русь он больше не вернется. Но у него, очевидно, обнаружились расхождения и со Святополком, характер которых остается, к сожалению, непонятным. Не исключено, что в данном случае сказывалась враждебность Святополка наследию Владимира как такового. Сам выбор Анастаса лишний раз подчеркивает откровенную слабость позиций Святополка в Киеве. А потому князь и бежал из Киева к печенегам, едва наемное варяжское войско подошло к столице. С печенегами пытался он вновь овладеть Ки-

евом, а после поражения бежал на запад, «пробежа Лядскую землю» и «между Ляхы и Чехы испроверже зле живот свой».

Устранение и еще одного соперника не сделало для Ярослава пребывание в Киеве безопасным. Видимо, какое-то время ему пришлось уступать киевский стол полоцкому князю Брячиславу Изяславичу (внуку Владимира), а в 1024 году варяжские наемники Ярослава были разбиты под Лиственном Мстиславом Тмутараканским и Черниговским. Хотя сам Мстислав предложил Ярославу занять Киев, разделив по Днепру Русскую землю, последний предпочитал отсиживаться в Новгороде и лишь по смерти Мстислава в 1036 году стал «самовластец Русьстей земли». Очевидно, только теперь смог он продолжить мероприятия, начатые в 1017 году. И именно теперь в Киеве впервые появляется греческий митрополит (Феопемпт).

Отрицательное отношение Ярослава к наследию Владимира проявлялось и в новгородский период его княжения. После крещения Новгорода церковные общины здесь возглавлял Иоаким Корсунянин. В «Повести временных лет» он не упоминается, а в новгородских летописях кое-что переосмысливалось задним числом. Так, неясно, был ли он изначально епископом, или же занимал положение, сходное с должностью Анастаса в Киеве. Так или иначе, это был ставленник Владимира, и с Ярославом у него отношения оставались натянутыми.

Об острой борьбе в Новгороде в 20-е годы говорит эпизод, глухо отмеченный новгородскими летописями: Ярослав захватил посадника Константина Добрынича, и по приказу князя его убили в ссылке в Муроме. Косвенный намек на столкновения с Иоакимом содержится еще в одном сообщении новгородских летописей. В 1030 году умер Иоаким, и на свое место он определил Ефрема, по-видимому, того самого, что позднее возглавлял киевскую митрополию. Сам факт такого назначения с канонической точки зрения неправомерен, хотя в ирландской церкви допускалось поставление епископа одним епископом. В данном же случае Ефрем епископом и не назван, что, может быть, указывает вообще на иную систему церковной организации (подобную киевской), отличающуюся от византийской и римской. Ярослав, однако, выбор Иоакима не признал. Он поставил епископом своего кандида-

та — Луку Жидяту, с византийской точки зрения вполне православного. И, как уже было сказано, продолжение этой борьбы последует двадцать лет спустя после смерти Ярослава, когда митрополит Ефрем осудит епископа Луку Жидяту.

Появление греческого митрополита в Киеве, естественно, обострило межобщинную борьбу. Именно в эту связь следует поставить странное сообщение летописи под 1039 годом об освящении церкви Богородицы. Церковь эта уже была освящена в 996 году. Но с точки зрения византийского православия это освящение было как бы недействительным, поскольку еретическим признавалось связанное с церковью верование.

Однако этим актом и ограничивается деятельность в Киеве первого митрополита. Активность греческого иерарха вызвала недовольство и самого Ярослава.

В 1043 году разрыв с Византией становится открытым, и русское войско отправляется в свой последний поход на Константинополь. В условиях разрыва с Константинополем вновь возрастает роль Десятиной церкви. В 1044 году, очевидно, по инициативе ее клира были извлечены останки убитых в убоице 70-х годов X столетия Ярополка и Олега Святославичей, «и крестиша кости ею, и положиша и в церкви святыя Богородица». В высшей степени странный с канонической точки зрения акт был проведен фактически на государственном уровне. *Русь христианская соединялась с языческой, как бы продолжая ее. Эта идея найдет отражение и в знаменитом «Слове о законе и благодати Илариона», где подчеркнута чисто мирская слава отца и деда Владимира.*

В конечном счете Ярослав не отказался от византийской системы иерархического устройства. Все более обособляющаяся от общества власть подозрительно относилась ко всякой общинной самодеятельности, стремилась поставить ее под контроль, чему и служила иерархия, как она складывалась в главных христианских центрах. Но передавать рычаги управления церкви в руки византийских императоров и патриархов русскому князю, конечно, не хотелось. Поэтому и предпринимается попытка избрать митрополита-руси-на, воспользовавшись правилом, допускающим избрание митрополита советом епископов. Сам Иларион тоже не из-за простой лести величал Ярослава каганом:

для уравнивания прав русской иерархии с византийской надо было прежде всего поставить князя вровень с константинопольскими базилевсами. И в записи на стене киевской Софии о кончине князя он назван «царем». Однако международного признания эти приращения не получили, а потому и не были прочными.

Неустойчивость положения сказалась при преемниках Ярослава. В междоусобной борьбе каждый из соперников стремился опереться на определенную церковную общину. Старший, Изяслав Ярославич, держался Десятинной церкви, в которой и был затем похоронен. Святослав более ориентировался на греческую общину. Когда в 1069 году Изяслав с польской помощью устремился на Киев, дабы изгнать Всеслава Полоцкого и вернуть себе княжеский стол, киевляне обратились за помощью к Святославу и Всеволоду, угрожая «ступить в Гречьску землю». Святослав оказал поддержку этой провизантийски настроенной группе киевлян и впоследствии, видимо, опираясь на них, изгнал Изяслава из Киева. Не случайно и то, что когда после возвращения из Польши Изяслав «нача гневатися на Антония из Всеслава», Святослав ночью вывез Антония в Чернигов, где тот основал новый монастырь. В Печерском монастыре Антоний представлял едва ли не самую крайнюю прогреческую традицию, тогда как Феодосий более ориентировался на собственно русские истоки и проблемы. В отличие от Антония Феодосий поддерживал Изяслава, а Святополк Изяславич в 1108 году впишет имя печерского игумена в синодик для поминания. Антония же будут более всего прославлять в Ростовской епархии, долго остававшейся одним из главных форпостов византийского влияния.

Всеволод был женат на дочери византийского императора Константина Мономаха. Тем не менее в вопросах религиозной ориентации он проявлял большую гибкость. Именно он, по сообщению Татищева, вернул в 1076 году войско, направленное Святославом против курсунян в помощь грекам. Именно при нем на Руси устанавливается праздник Николы Вешнего, связанный с Римом, и ведется активная дипломатическая переписка с папами и антипапами. Насущные политические интересы не позволяли князьям отказаться от некоторых достигнутых Владимиром завоеваний, а военная мощь позволяла отстаивать самостоятельный

взгляд на важнейшие вопросы. И даже уступив в конечном счете Константинополю в праве назначать митрополитов, русские князья сохранили за собой практику назначения епископов, лишь номинально утверждаемых митрополитами. Церковь оставалась в экономической и потому в политической зависимости от светской власти.

Естественно, что и Константинополь постоянно маневрировал. Сам брак Всеволода Ярославича с дочерью Константина Мономаха (1042—1055), очевидно, был связан с каким-то соглашением, в котором в это время особенно была заинтересована Византия. После смерти Ярослава византийская дипломатия прибегает к самым разнообразным уловкам, дабы поссорить между собой наследников могущественного князя.

Именно в годы правления трех Ярославичей Константинополь идет на создание на Руси трех митрополий вместо одной, о чем не так давно специально писал А. Поппэ. Для патриархов и императоров важно было максимально ослабить влияние своего главного противника — Изяслава Ярославича. Создание параллельных митрополий в Чернигове и Переяславле (или пожалование титулов митрополитов епископам этих политических центров) лишало киевского князя возможности воздействовать на своих братьев-соперников по церковным каналам. Произошло это, очевидно, после 1068 года, когда отношения между братьями резко обострились.

Показательно, что первым получил опору в собственной митрополии Святослав, занимавший Чернигов. Именно Святослав более всего склонялся к поддержке Византии и константинопольской церкви. Но в последней четверти XI века были митрополиты и в Переяславле Русском. Упомянутый выше русский митрополит Леонтий, с которым связывается «Послание об опресноках», мог занимать кафедру в Переяславле именно в конце XI века.

По устранению же опасной с точки зрения Константинополя ситуации на Руси две вновь учрежденные митрополии были ликвидированы. Противоречия между князьями, конечно, сохранялись. Но их мог использовать и митрополит-грек, сидевший в Киеве. Контролировать же целые три митрополии было явно труднее.

но несколько позже: впервые об этом упомянет новгородский летописец под 1227 годом, а затем сведения о них относятся к XV веку, когда само русское христианство, наконец, приобретает характерные византийские черты. Несомненны потери также в области поэтического творчества народа. Поэзия — обязательный спутник язычества и вообще племенного строя. Исторические песни поддерживали связь времен, а живая связь с природой давала образы, понятные язычнику и подозрительные для христианина. В монашеско-аскетическом варианте христианства особенно гонению подвергалось вообще языческое жизнеутверждающее «веселие». Поучения наполнены осуждениями светских развлечений, но результат от этого был крайне незначительный. В конце XI века митрополит-грек Иоанн II осуждает священников, участвующих вместе с мирянами в пирах и гуляниях, совместные гуляния мужчин и женщин проводились даже в монастырях. В миру же на такого рода призывы практически не обращали внимания.

Церковь на Руси изначально стояла все-таки под княжеской властью. А, по замечанию видного знатока позднего язычества Н. М. Гальковского, «в деле искоренения игр и плясок гражданские власти не всегда проявляли энергию, потому что сами в глубине души сочувствовали этого рода развлечениям». И много столетий спустя перед церковными служителями будут стоять те же самые проблемы. В начале XVI века игумен Елизарова монастыря Памфил осуждал псковичей за празднование Купальской ночи: «Мало не весь град возматется, и в селах возбесятся, в бубны и в сопели и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотониньскими, плесканием и плесанием, женам же и девам и главам наживание и устам их неприятен клич, всескверныя песни бесовьския и хрептом их вихляния, и ногам скакания и топтания. Ту же есть мужем и отроком великое падение, на женское и девичье шатание и блудное им возрение. Також есть и женам мужатым беззаконное осквернение ту же и девам растление».

Много позднее, в 1636 году, нижегородские священники жалуются на свою паству, празднующую Семик — русалии, приспособленный к христианству как троицын день: «В седьмый четверок по Пасце собираются жены и девицы под древа, под березы, и при-

носят, яко жертвы, пироги и каши и яичницы, и поклоняясь березам, учнут походя песни сатанинские приплетая пети и дланми плескати, и всяко бесятся». В быт никак не могла войти восточная неделя с нерабочим днем в воскресенье. Еще и в XVI веке, причем и у мордвы, и в Южной Руси, праздновали пятницу — остаток старого славянского календаря. Не случайно позднее пятница станет базарным, торговым днем во многих районах: в язычестве в этот день нельзя было работать, но можно было торговать.

Должно отметить, что русское духовенство хотя и боролось с языческими пережитками, все-таки относилось к ним довольно терпимо. И именно это обстоятельство обеспечивало обратную терпимость язычников к христианству. Лишь в пору голодных лет, моров, следовавших обычно за извне приходившими разорениями (вроде татаро-монгольского нашествия), обострялись отношения между теми и другими, а веры и суеверия проникаются фанатизмом.

Наступление церкви на повседневный быт, естественно, возрастает в эпоху образования централизованного государства, когда подчинение требованиям церкви становится одним из средств усиления контроля социальных верхов над низами. При этом низам запрещается теперь делать то, что позволяется верхам. В требнике XVI века можно прочесть вопросы на исповеди: «Не пел ли еси песней бесовских. Не играл ли еси в гусли или шахматы». В то же время в связи с третьей свадьбой Ивана Грозного по всем городам и волостям переписывали «веселых людей» и ученых медведей, которых и свезли на потеху в Москву.

Обычно отмечается положительная роль церкви в деле стабилизации государственности, укреплении феодального способа производства, прогрессивного для данного времени. В этой связи необходима только некоторая конкретизация. Довольно стройная система самоуправления в рамках городов и племенных союзов была эффективной, но не справлялась с новыми условиями: углубляющиеся противоречия между землями принимали угрожающий характер. Внешняя, не связанная с землями власть была не идеальным вариантом, но относительно меньшим злом. Язычество не могло снять напряженности между землями и разными общественными слоями. Христианство этой це-

ли служило, и в той мере, в какой это было целесообразно в данное время, оно выполняло положительную роль.

С христианством обязательно связана письменность. Обучение грамоте начинается уже при Владимире. При Ярославе в Новгороде в учение было отдано 300 человек, и плоды скоро скажутся в широком использовании письменности в повседневной жизни новгородцев. Письменность расширит возможности обмена опытом в рамках, по крайней мере, всего христианского мира. В этой связи, однако, не следует преуменьшать и возможности язычества в поддержании преемственности. Преемственность сама в язычестве являлась объектом и формой культа. Все племя так или иначе участвовало в сохранении преданий, песен, традиций. Но все это передавалось лишь людьми. Книги же могут пережить и людей, и общества, и государства. Проникновение на Русь христианства разными каналами способствовало обогащению культуры за счет достижений разных народов.

С религией обычно связаны все виды искусств. Христианство позволяло использовать опыт резьбы по камню, росписи стен и т. п. При этом, однако, не следует забывать и о больших достижениях в этой сфере язычества. Германские авторы выражают удивление, например, по поводу качества красок в росписях языческих храмов балтийских славян. Во всяком случае, красок такого качества у католических западноевропейских художников не было. Более бесспорен вклад в строительное дело. На Руси ранее не практиковалось каменное строительство. Теперь оно приходит из христианских стран (не только из Византии), достигая уже в XI—XII веках высокого развития.

В послемонгольское время церковь станет крупнейшим феодалом. Это увеличит ее экономические и политические возможности, но не поднимет нравственного авторитета. Борьба крестьян с монастырями за землю станет одним из главных проявлений классовой борьбы XV—XVIII веков, пока монастырские земли не будут переданы в казну. В эпоху становления абсолютизма у церкви возрастут возможности подчинять, но таким образом она становится лишь ветвью и проявлением Власти, все более отдаляющейся от Народа. Сила способна подавить, но связанные с ней идеи

не станут органической частью мировоззрения ни тех, кого подавляют, ни даже тех, кто подавляет.

Хотя христианство и дало название основной массе сельских жителей — «крестьяне», мировоззрением их оно не овладело. В быту и производстве крестьянин оставался язычником. Иначе и быть не могло. В условиях жизни и труда крестьянина за тысячу лет мало что изменилось. По-прежнему подворье составляло основу хозяйства и повседневной жизни, а община удовлетворяла большую часть потребностей в общении, обмене знаниями и опытом.

Разложение общины отодвигало и привычные поверья. Уезжающие в город, как правило, оставляли в родных покидаемых местах леших и водяных, живших обычно в дремучих лесах и мрачноватых водоемах. Даже домовому не находилось места в городской коммунальной квартире. А где-нибудь у сельского колодца совсем недавно можно было услышать страстные, убежденные рассказы о встречах с домовыми. (Обычно «встречались» с ними женщины, а сами встречи происходили во сне или полудреме). Бог небесный (и языческий, и христианский) был где-то далеко в заоблачной выси. А домовый всегда рядом. Его боялись. Но еще больше боялись, как бы он, обидевшись, не покинул свое жилье (чаще всего под печкой). Тогда — быть беде.

Поверья и предрассудки теперь вытеснялись не другой верой, а наукой, просвещением. Можно лишь пожалеть, что искоренение предрассудков не обошлось и без некоторых потерь. Ведь в мистической форме часто выступали знания, добытые многовековой практикой. Само знание традиционно мистифицировалось, и даже шарлатаны далеко не всегда были просто шарлатанами. Что-то они знали из недоступного простым смертным, хотя и не могли объяснить природы своих секретов,

Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916.

Абрамович Д. И. Киево-Печерский патерик. Киев, 1931.

Алексеев М. П. Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха. — В кн.: Труды отдела древнерусской литературы (далее ТОДРЛ). Л., 1935, т. II.

Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. Спб., 1914.

Бахрушин С. В. К вопросу о крещении Киевской Руси. — «Историк-марксист», 1937, кн. II.

Бегунов Ю. К. Русское слово о чуде св. Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция. — «Slavia». Praha, 1974, № 1.

Беликов Д. Христианство у готов. Казань, 1887.

Бильбасов В. А. Кирилл и Мефодий по документальным источникам. Спб., 1868, т. 1—2.

Бодянский О. Кирилл и Мефодий. Собрание памятников. Спб., 1862.

Бодянский О. О времени происхождения славянской письменности. Спб., 1856.

Бодянский О. Православие у чехов. Спб., 1848.

Брюсова В. Г. Русско-византийские отношения середины XI в. — «Вопросы истории», 1972, № 3.

Брюсова В. Г. Фрески Софии Новгородской. Автореф. диссерт. на соискание ученой степени доктора искусствоведения. Л., 1974.

Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль древней Руси. М., 1960.

Вагнер Г. К. Историческая проблематика в русском искусстве X—XIII вв. — «Вопросы истории», 1972, № 10.

Васильевский В. Г. Труды, т. I. Спб., 1908; т. II, 1912; т. III, 1915.

Вашица И. Кирилло-мефодиевские юридические памятники. — «Вопросы славянского языкознания». Вып. 7. М., 1963.

Воронин Н. Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV вв., т. I. М., 1961.

Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризовберг. — «Византийский временник», т. XXI, М., 1962.

Воронин Н. Н., Кузьмин А. Г. Духовная культура Древней Руси. — «Вопросы истории», 1972, № 9.

Воронов А. Главнейшие источники для святых Кирилла и Мефодия. Киев, 1877.

Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916, т. 1—2.

Гедеонов С. А. Варяги и Русь. Спб., 1876, ч. 1—2.

Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Спб., 1901, т. I, ч. I.

Гордиенко Н. С. «Крещение Руси». Факты против легенд и мифов. Л., 1984.

Грабар А. Н. Крещение Руси в истории искусства. — В кн.: Владимирский сборник, Белград, 1938.

Жданов Р. В. Крещение Руси и Начальная летопись. — «Исторические записки». М., 1939, т. 5.

Заболотский П. К вопросу об иноземных источниках Начальной летописи. — «Русский филологический вестник». Варшава, 1901, т. 45.

Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957.

Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян. — «Вопросы славянского языкознания». Вып. 7.

Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962.

Корольюк В. Д. Западные славяне и Киевская Русь. М., 1964.

Кралик О. Повесть временных лет и легенда Кристиана. ТОДРЛ, т. XIX. М.—Л., 1963.

Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969.

Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977.

Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси. — В кн.: Вопросы научного атеизма. М., 1980, вып. 25.

Лавров П. А. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности. М., 1911.

Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнерусской письменности. Л., 1930.

Лавров П. А. Евангелие и псалтирь, роусьскими (роушкими) писмены писанные, в Житии Константина Философа. — В кн.: Известия по русскому языку и словесности. Л., 1928, т. I, кн. I.

Лазарев В. Н. Искусство средневековой Руси и Запад (XI—XIV вв.). М., 1970.

Лебедев Д. Вопрос о происхождении арианства. Сергиев Посад, 1916.

Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956.

Лесючевский В. И. Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства. В кн.: Советская археология, т. XII. М.—Л., 1946.

Литаврин Г. Г. Болгария и Византия в XI—XII вв. М., 1960.

Литаврин Г. Г. Византийское общество и государство в X—XI вв. М., 1977.

Лихачев Д. С. Повесть временных лет, т. 1—2. М. — Л., 1950 (текст, перевод, комментарии).

Лозинский С. Г. История папства. М., 1961.

Львов А. С. Исследование Речи философа. — В кн.: Памятники древнерусской письменности. М., 1968.

Малышевский И. И. Евреи в Южной Руси и в Киеве в X—XII вв. Киев, 1878.

Мареш В. Ф. Сказание о славянской письменности. ТОДРЛ, т. XIX.

Морошкин И. Древняя британская церковь. — «Журнал министерства народного просвещения» СПб., 1872, ч. 163—164.

Мошин В. Периодизация русских и южнославянских связей в X—XI вв. ТОДРЛ, т. XIX.

Мурьянов М. Ф. О летописных статьях 1039 и 1131 гг. — В кн.: Летописи и хроники. М., 1974.

Мурьянов М. Ф. Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. — В кн.: Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972.

Насонов А. Н. История русского летописания XI — начала XVIII века. М., 1969.

Некрасов А. И. Древнерусское изобразительное искусство. М., 1937.

Никольский Н. К. К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право. — «Библиографическая летопись», т. III. Пг., 1917.

Никольский Н. К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературные памятники домонгольской эпохи. — «Вестник Академии наук», 1933, № 8—9.

Никольский Н. К. К вопросу о письменах, упоминаемых в Житии Константина Философа. — В кн.: Известия по русскому языку и словесности.

Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907.

Никольский Н. К. Повесть временных лет как источник по истории древнерусской культуры и письменности. Вып. I. Л., 1930.

Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

Павлов А. С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892.

Пархоменко В. А. Начало христианства Руси. Очерк из истории Руси IX—X вв. Полтава, 1913.

Пирлинг О. Россия и папский престол. М., 1912.

Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875.

Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. Т. I. М., 1938.

Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.

Рамм В. Я. Папство и Русь в X—XV веках. М., 1959.

Рапов О. М. О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами. — «Вопросы истории», 1984, № 6.

Поплаз А. В. Русские митрополиты Константинопольской патриархии в XI столетии. — «Византийский временник», тт. XXVIII и XXIX. М., 1968.

Рогов А. И. Культурные связи восточных и западных славян в раннефеодальный период. — В кн.: Исследования по истории славянских и балканских народов. М., 1972.

Рогов А. И. Чешское наследие в культуре Древней Руси. —

В кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI съезд славистов. М., 1968.

Розов Н. Н. Из истории русско-чешских литературных связей. ТОДРЛ, т. XXIII. Л., 1968.

Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. — «Вопросы истории», 1974, № 1.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1980.

Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII веков. М., 1982.

Сапунов Б. В. Некоторые соображения о древнерусской книжности в XI—XIII вв. ТОДРЛ, т. XI. М.—Л., 1955.

Сказания о начале славянской письменности. Подг. Б. Н. Флоря. М., 1981.

Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. Подг. А. И. Рогов. М., 1970.

Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912.

Соболевский А. И. Несколько редких молитв из русского сборника XIII в. ИОРЯС. СПб., 1905, т. X, кн. 4.

Соболевский А. И. Церковнославянские тексты моравского происхождения. Варшава, 1900.

Сокольский В. О влиянии германского и кельтического права на систему кар и покаяний западной церкви. — «Журнал министерства народного просвещения», ч. 223. СПб., 1882.

Суворов Н. С. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888.

Суворов Н. С. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893.

Сычев Н. П. Искусство средневековой Руси. Л., 1928.

Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975.

Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969.

Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979.

Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Прага, 1938, т. I.

Фризе Хр. Ф. История польской церкви. Варшава, 1895, т. I.

Чельцов М. Poleмика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI—XII веках. СПб., 1879.

Хамм Й. Сумерки глаголической письменности. В кн.: Тържествена сессия на 1100 годишнината на славянската писменост. София, 1965.

Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906.

Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

Шахматов А. А. Заметки к древней истории русской церковной жизни. — «Научный исторический журнал». СПб., 1914, т. II. Вып. 1, № 4.

Шайтан М. Э. Германия и Киев в XI в. — В кн.: Летопись занятий постоянной археографической комиссии. Вып. 1. Л., 1927.

Шайтан М. Э. Ирландские эмигранты в средние века. — В кн.: Средневековый быт. Л., 1925.

Ягич В. История сербскохорватской литературы. Казань, 1871.

Ягич В. Глаголическое письмо. — В кн.: Энциклопедия славянской филологии. Вып. 3. Спб., 1911.

Янин В. Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев. — В кн.: Русский город. Вып. 7. М., 1984.

Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Введение | 3 |
| Факты, гипотезы, проблемы | 17 |
| Корсунское сказание и Десятинная церковь | 42 |
| Между Римом и Константинополем | 67 |
| Миссия Кирилла и Мефодия к подунайским славянам | 95 |
| «Русские письма» из Жития Кирилла | 123 |
| Варяги в христианизации Руси | 151 |
| Распространение христианства на Руси | 176 |
| Организация ранней русской церкви | 203 |
| Заключение | 230 |
| Рекомендуемая литература | 235 |

ИБ № 6172

Аполлон Григорьевич Кузьмин

ПАДЕНИЕ ПЕРУНА

Заведующий редакцией С. Дмитриев
 Редактор М. Ганичева
 Художественный редактор В. Тихомиров
 Технический редактор В. Пилкова
 Корректоры Т. Пескова, Т. Контиевская

Сдано в набор 24.12.87. Подписано в печать 18.03.88. А03019.
 Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура
 «Школьная». Печать высокая. Условн. печ. л. 12,6. Условн. кр.-
 отт. 13,02. Учетно-изд. л. 12,7. Тираж 150 000 экз. (75 001—
 150 000 экз.). Цена 50 коп. Заказ 2578.

Типография ордена Трудового Красного Знамени издательско-
 полиграфического объединения ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия».
 Адрес ИПО: 103030, Москва, Суцевская, 21.

ISBN 5-235-00053-6 (2-й з-д)

145



МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ