

# Принятие христианства

народами Центральной  
и Юго-Восточной  
Европы  
и крещение Руси

Крещение Болгаромъ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР

*Институт славяноведения и балканистики*

# Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси

*Ответственный редактор*

*член-корреспондент АН СССР*

*Г. Г. ЛИТАВРИН*



МОСКВА . НАУКА . 1988



Авторы:

Г. Г. ЛИТАВРИН, О. В. ИВАНОВА,  
Е. П. НАУМОВ, А. И. РОГОВ,  
В. К. РОНИН, Б. Н. ФЛОРЯ, В. П. ШУШАРИН

Рецензенты:

доктор исторических наук С. П. КАРПОВ,  
кандидат исторических наук А. А. ТУРИЛОВ

**П76 Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси.— М.: Наука, 1988.— 272 с.  
ISBN 5-02-009896-5**

В книге в сравнительно-историческом плане анализируется процесс христианизации народов обширного региона Европы. Авторы рассматривают принятие христианства каждым народом как следствие сложного переплетения внутренних и внешних факторов исторического развития. В книге анализируются переход от языческих верований к христианству, положение церкви в раннефеодальном обществе, взаимоотношения церкви и государства. Значительное внимание уделено роли христианизации в развитии культуры, и прежде всего письменности. В важнейших из этих контекстов представлен и сюжет о крещении Древней Руси.

Для историков и широкого круга читателей.

П  $\frac{0403000000-217}{042(02)-88}$  28—88—IV

ББК 86.37

ISBN 5-02-009896-5 © Издательство «Наука», 1988

## ВВЕДЕНИЕ

Принятие христианства в качестве официальной, государственной религии у большинства народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы приходится на IX — первую половину XI в., т. е. на сравнительно короткий исторический период в два — два с половиной столетия. Всемирно-историческое по своему значению событие, христианизация славянских и неславянских народов, населявших государства, которые уже тогда охватывали половину территории Европы, явилась следствием крупных перемен в социально-экономическом и политическом развитии общества и оказала в свою очередь серьезное влияние на все сферы его жизни.

Введение христианства — проблема, заслуживающая внимательного всестороннего исследования историков. Актуальность же ее изучения в наши дни особенно возросла в связи с тысячелетием крещения Древней Руси. К этой значительной дате отечественной истории приковано в настоящее время внимание как научных кругов и деятелей культуры, так и самой широкой общественности.

Данная книга, однако, не дань конъюнктуре: коллектив медиевистов Института славяноведения и балканистики АН СССР, предпринимая данное исследование, не ставил перед собой цели специального рассмотрения вопросов христианизации Руси. Цели авторов одновременно и скромнее и шире. Как следует из самого названия коллективного труда, в центр внимания они ставят изучение процесса христианизации народов Центральной Европы и Балканского полуострова и лишь вслед за этим пытаются сопоставить в сравнительно-историческом плане выявленные ими основные закономерности с соответствующими явлениями, связанными с крещением Древней Руси.

Методологически авторы труда исходят из марксистского положения о том, что христианская религия

представляет собой идеологическую систему классового общества, которая именно в средние века наиболее полно в качестве надстройки соответствовала феодальному базису, способствуя в свою очередь его укреплению. Как и образование самого раннефеодального государства, выразившиеся во введении христианства перемены в духовной надстройке общества были закономерным следствием глубоких изменений в социальной и политической структуре, связанных с образованием антагонистических классов. Принятие новой религии представляло собой, следовательно, одну из сторон переворота, ознаменовавшего становление новой общественно-экономической формации, и должно рассматриваться как прогрессивное по своей сути явление в истории переходного периода от первобытно-общинного строя к феодализму. Эта констатация ни в коей мере не противоречит тому факту, что христианизация в конкретных условиях той эпохи отвечала интересам прежде всего господствующего класса, содействуя упрочению его не только политического, но и идеологического господства в обществе.

Исходя из этого кардинального положения, широко признанного в советской историографии, коллектив исследователей поставил перед собой следующие задачи: определить, насколько окажется возможным, точнее ту стадию социального и политического развития народов изучаемого ареала, на которой возникла необходимость введения новой религии; попытаться ответить на вопрос, почему изменение идеологической надстройки выразилось в форме принятия именно христианской религиозной системы; в связи с этим рассмотреть соотношение внутренних и внешних факторов, определивших переход к христианству; установить причины, которыми обуславливался в той или иной стране выбор христианской религии в качестве государственной в ее западном или восточном варианте; наметить основные этапы христианизации и выявить факторы, влиявшие на ее ход; остановиться особо на вопросе о реакции широких народных масс на введение новой религии; изучить положение христианской церкви в раннефеодальном обществе, характер ее отношений со светской властью и ту роль, которую церковь играла в идейной жизни общества того времени.

Рассмотрение всех этих проблем ведется на основе доступного материала источников (включая архео-



логические и ономастические), что позволяет реконструировать объективный ход христианизации в каждой из стран изучаемого ареала, начиная с первых следов проникновения христианской религии вплоть до ее утверждения в качестве господствующей в обществе идеологии и до создания регулярно функционирующей церковной организации.

Временные рамки этого процесса были различными в разных странах, и поэтому расположение глав в книге в целом соответствует хронологической последовательности утверждения христианства в изучаемом ареале. Поскольку, однако, христианизация каждой отдельной страны совершалась не изолированно и введение новой религии в одной стране оказывало влияние на положение в другой, постольку рядом поставлены главы, посвященные странам, ход христианизации которых был взаимосвязанным.

Исследование охватывает все раннефеодальные политические образования, подвергнувшиеся христианизации в VIII—XII вв. на огромном пространстве, ограниченном с запада и юго-востока двумя христианскими империями — Каролингской и Византийской, а с востока — Древнерусским государством. В составе этих образований рассматриваются и такие просуществовавшие сравнительно недолгое время государства, как Карантанское княжество, созданное предками словенцев, и Великая Моравия — общее государство предков чехов и словаков, а также такие политические структуры, которым так и не удалось стать государствами в полном смысле слова, в частности объединения полабских славян.

В связи с вопросом о территориальных рамках труда следует особо сказать о трех допущенных в книге исключениях. Во-первых, в ней оставлены вне рассмотрения земли, входившие позднее в пределы Валахского и Молдавского княжеств: свидетельства об этом районе, подвергавшемся в X—XIII вв. непрерывным вторжениям кочевых народов, чрезвычайно скудны, процессы феодализации, становления государственности и христианизации протекали здесь замедленными темпами и их завершение лежит за пределами исследуемой эпохи. Во-вторых, в книге не рассмотрен также вопрос о христианизации язычников-прусов, обитавших у Балтийского моря, которые до начала XIII в. не испытали влияния новой религии.

В-третьих, в труд, напротив, включена глава о славянах, земли которых с конца VIII в. вошли в состав Византии (были возвращены ею вместе с их новыми поселенцами). Включение в книгу этой главы обусловлено двумя важными причинами: без анализа материалов об этих славянах невозможно рассмотрение ряда аспектов христианизации населения Болгарии и отчасти Сербии (в IX в. часть уже крещенных славян империи оказалась в составе языческой Болгарии); кроме того, исследование хода христианизации славян в Византии — в условиях полного подчинения иноэтничной власти — существенно для общей принципиальной оценки значения внешнего воздействия при введении новой религии. Таким образом, речь идет об огромном ареале, в котором с чрезвычайной интенсивностью в IX—XII вв. развернулись процессы классообразования и формирования раннефеодальных государств и который стал в значительной мере объектом идейной, а в ряде районов — и политической (включая военную) экспансии главных держав христианской Европы и связанных с ними основных религиозных центров христианского мира. Поэтому изучение процесса христианизации именно в обозначенных территориальных рамках позволяет в полной мере показать историческое место официального введения христианства в общей картине становления в данном ареале раннефеодального общества, а также выявить при этом роль и соотношение влиявших на указанный процесс внутренних и внешних факторов.

Наблюдения авторов по каждой из рассмотренных стран в соответствии с перечисленными выше задачами (разумеется, насколько позволяет сделать это в каждом конкретном случае сохранившийся фонд источников) дают возможность установить как общие закономерности христианизации в очерченном обширном ареале, так и особенности этого процесса в отдельных странах, связанные с уровнем их общественного развития в период введения новой религии и с характером их взаимоотношений с христианскими державами.

Выполнение этой задачи позволяет в свою очередь поставить в заключительной главе проблему сходства и различий христианизации стран Центральной Европы и Балканского полуострова и принятия христианства в Древней Руси. Исторически такое сопоставление оп-

равдано тем, что изучаемые страны и Древняя Русь находились в IX—XII вв. примерно на одинаковом уровне социально-экономического и политического развития и приняли христианство от одних и тех же христианских держав, с которыми и Русь находилась в тесных контактах и от одного из которых (Византии) приняла новое вероисповедание. Хотя процесс христианизации Древней Руси детально не исследуется, авторы считают такое сопоставление принципиально важным, так как введение здесь новой религии было частью общего хода христианизации народов Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европы и было обусловлено общими для всего ареала причинами.

Особое место в структуре труда принадлежит VIII главе, имеющей также отношение к проблеме крещения Древней Руси: в ней рассмотрено значение межславянских культурных связей для Древнерусского государства в период его христианизации. Утверждение идеологического (в ту эпоху — преимущественно религиозного) единства многократно усилило межславянское культурное общение, в особенности между теми славянскими странами, в которых это общение осуществлялось на основе общей славянской письменности. Именно в Древней Руси (в силу превратностей исторических судеб южнославянских и ряда западнославянских народов) сохранилась большая часть общего фонда древнеславянских памятников, созданных на старославянском языке, и VIII глава дает всестороннее представление о той сумме культурных ценностей, которые были активно усвоены славянским миром в эпоху христианизации, и о тех ближайших общекультурных последствиях, которыми сопровождалось это событие \*. Главное из них состояло в том, что, отвергая культурные ценности языческой эпохи (а отчасти приспособив их к своим целям), церковь не могла функционировать как институт, не сохраняя элементы античной науки и культуры, не обеспечивая определенный уровень образованности

---

\* Для тех стран, где письменность на своем языке отсутствовала, такая задача не может быть решена в полном объеме, так как из фонда сохранившихся латинских рукописей зачастую невозможно выделить те, которые переписаны именно в данной стране, а исследование сравнительно немногочисленных оригинальных произведений X—XI вв. не может дать полного представления о круге текстов, известных жившим тогда образованным людям.



духовенства (а вместе с тем и светской элиты общества) и не утверждая общечеловеческих нравственных идеалов.

Итак, предлагаемая вниманию читателя книга рассчитана на то, чтобы до известной степени удовлетворить повышенный научный и общественный интерес к одной из наиболее актуальных и недостаточно исследованных проблем раннесредневековой истории. Авторы не считают, однако, что сравнительно-исторический анализ осуществлен ими в данной работе с необходимой полнотой и глубиной. Для выполнения этой задачи в ее исчерпывающем плане на сегодняшний день отсутствуют объективные условия: детальное рассмотрение проблемы применительно к каждой отдельной стране и каждому народу далеко еще не окончено. Тем не менее авторы вправе надеяться, что данная книга является определенным шагом вперед на пути к этой важной цели. Редакция книги не считала для себя необходимым добиваться полной унификации взглядов авторов, поэтому в отдельных главах работы читатель может встретиться с разными оценками некоторых фактов и явлений.

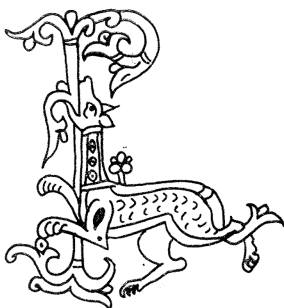
\*

Редакционная коллегия книги: Г. Г. Литаврин (ответственный редактор), А. И. Рогов (заместитель ответственного редактора), О. В. Иванова (ответственный секретарь), В. Г. Овчинников, Б. Н. Флоря.

Научно-техническая работа при подготовке книги к печати выполнена О. В. Ивановой и Н. С. Захарьиной.

Иллюстративный материал к монографии подобран А. И. Роговым.

## РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА У СЛАВЯН В ВИЗАНТИИ (VII—X вв.)



рамках небольшой главы невозможно осветить проблему христианизации славян, проживавших в пределах Византийской империи в VII—X вв., во всем многообразии аспектов и в широком контексте истории славяно-византийских отношений. Целесообразно сосредоточить

внимание на тех источниках, которые непосредственно свидетельствуют о принятии славянами христианства. Никаких определенных данных, однако, о времени крещения славян империи не существует — этот вопрос остается одним из центральных в освещении поставленной проблемы. Опираясь на труды наших предшественников<sup>1</sup>, мы постараемся показать неоднозначность его возможного решения, а также затронем те вопросы, которые, на наш взгляд, недостаточно изучены, а именно — о характере христианизации славян в Византии и об особенностях этого процесса сравнительно с ходом утверждения новой религии у других балканских славян.

Расселение славян во Фракии, Македонии, Центральной Греции и на Пелопоннесе было в основном завершено в начале VII в.<sup>2</sup> Уже первые контакты с жителями империи в процессе освоения славянами новых земель должны были положить начало проникновению христианства в их среду. Различия в политическом положении славян в тех или иных областях империи определили и разные условия их христианизации в период с VII до середины IX в. Восстановление Ираклием (610—641) имперской власти на территориях, занятых «варварами», имело место прежде

всего во Фракии и, видимо, в Центральной Греции; в остальных же областях славяне оставались еще длительный период неподвластными империи, опираясь на собственные политические объединения — славинии. Византия, однако, никогда не отказывалась от претензий на эти территории, сохраняя формально свою старую административную систему вплоть до организации новой (фемной), практически же власть ее не распространялась далеко за пределы округа Фессалоники и других крупных городов в прибрежных областях Восточной Македонии, Фессалии, Эпира и Пелопоннеса. Славянские поселения в Малой Азии были сформированы преимущественно из перемещенных сюда пленных, захваченных во время военных походов в 658 и 688 гг., а также перешедших из Болгарии добровольно ряда племен в середине VIII в. Они были сосредоточены главным образом в Вифинии<sup>3</sup>. Для славян Малой Азии и Фракии процесс их интеграции в состав византийского общества начался практически вскоре после их поселения в этих областях, однако развивался он постепенно и болезненно, как показывает сложная судьба вифинских славян. Процессы культурного и социально-политического взаимодействия с империей здесь развивались быстрее, чем в славянских областях Македонии, Греции и Пелопоннеса. Уже к концу VII в. часть фракийских и малоазийских славян жила, видимо, по византийскому праву, и даже славянские военные поселенцы, получавшие первоначально статус федератов, в начале VIII в. были поставлены под контроль византийских властей<sup>4</sup>.

Церковная организация в областях, где стабильно сохранялась власть империи, продолжала функционировать, не претерпев значительных изменений со времен нашествия «варваров», как показывают списки византийских церковных епархий<sup>5</sup>. В этих условиях славяне неизбежно становились объектом христианской миссионерской деятельности, о результатах которой имеются свидетельства середины VIII — начала IX в. В этот период в епархии Вифинии, подчиненной митрополии Никеи, появилась первая в Византии епископия со славянским названием Гордосербон<sup>6</sup>, создание которой связывают с успехами христианизации местных славян<sup>7</sup>. В конце VIII — начале IX в. большую популярность получил святой подвижник



Иоанникий, происходивший из вифинских славян — из знатного рода Боиладов. Его родители, носившие византийские или византизированные имена, Анастасо и Мирицкий (Мирчо ?), были, видимо, христианами<sup>8</sup>. Можно полагать, что уже к середине VIII в. (Иоанникий родился около 754 г.) христианство было довольно широко распространено в славянских поселениях Вифинии. Прославившийся подвигами в борьбе с болгарами в конце VIII — начале IX в. святой, согласно его житиям, удалился на Олимп, где провел многие годы в различных монастырях. Возможно, Иоанникий заложил здесь основы славянского монашества. Кирилл и Мефодий, пребывавшие на вифинском Олимпе спустя несколько десятилетий, могли найти здесь благоприятную почву для работы над созданием славянской азбуки.

Можно привести и другие примеры, когда византийские славяне почитались церковью как праведные христиане или даже мученики, пострадавшие за веру. В одной из служб IX в., посвященных гибели пленных византийцев в Болгарии во время преследования христиан, захваченных в районе Адрианополя в 813 г. ханом Крумом, упоминаются и мученики со славянскими именами — Любомир и Хотомир<sup>9</sup>. Несомненно, христианами были и Фома Славянин, поднявший восстание в 820—823 гг., и другие лица славянского происхождения, выдвинувшиеся на военной или гражданской службе в Византии в VIII — начале IX в. Известны также лица «из славян», делавшие духовную карьеру: в 766—780 гг. патриарший престол занимал евнух Никита Славянин; в 40-х годах IX в. некий Дамян Славянин, занимавший ранее важный пост паракимомена при дворе императора, основал монастырь в Константинополе; монахи «из скифского рода» (среди которых, возможно, были и славяне) находились в начале IX в. в знаменитом Студийском монастыре<sup>10</sup>. Во всех этих случаях речь идет скорее всего о выходцах из Фракии или Малой Азии, где к середине IX в. процессы этнической дезинтеграции и христианизации славян зашли достаточно далеко.

Иной была ситуация в Македонии, Фессалии, Эпире и на Пелопоннесе. Здесь в результате варварских нашествий и расселения славян византийская военная, административная и церковная организации были сильно подорваны, а во многих областях ликвидирова-

ны. Акты соборов 680 и 692 гг. свидетельствуют о значительном сокращении числа приходов на Балканском полуострове. На обоих соборах только епископ г. Стобы представлял внутренние области Иллирика с массовым славянским населением, да и он, видимо, сохранял свой пост лишь номинально, приход же его прекратил свое существование уже в этот период<sup>11</sup>. Во всяком случае, об епископе Стоб нет упоминаний в VIII в., а данные археологии свидетельствуют о сильных разрушениях в городе в период нападений «варваров»<sup>12</sup>. Лишь митрополии Фессалоники и Коринфа с незначительным числом подчиненных им епископий сохранились на всей огромной территории бывшей византийской провинции. Не подверглась почти никаким изменениям церковная система региона и после перехода Восточного Иллирика в 732/733 г., в начальный период иконоборчества, из компетенции папства под власть Константинополя. На VII Вселенском соборе 787 г. присутствовало несколько епископов от новых приходов во Фракии. В Иллирике же, согласно актам собора, кроме небольших изменений в церковной организации, охватывавшей приморские города, отмечается появление только епископа «дардан»<sup>13</sup>. Учреждение новой епископии могло быть связано с восстановлением какого-то центра на территории бывшей провинции Дардании в Северной Македонии. Были разрушены или прекратили функционирование после расселения славян храмы в Филиппах, Ираклеи Линцестис, Стобах, Юстиниане Приме и в других городах Македонии<sup>14</sup>.

Славянские племена, оказавшиеся практически вне контроля империи, длительный период оставались язычниками, как, например, славяне из Центральной и Южной Македонии. В VII в. они делали попытки объединиться для борьбы с Византией. Автор 2-й книги «Чудес св. Димитрия» (VII в.), видимо, верно передал настроения славян этого региона, когда вложил в уста вождя ринхинов Первуда речь, содержащую угрозу начать войну против империи и бороться до тех пор, пока на земле не останется «ни одного христианина»<sup>15</sup>. Не подвластными империи до начала IX в. оставались славяне Пелопоннеса, однако из-за удаленности и географической изолированности полуострова они не взаимодействовали с родственными им племенами, расположившимися к северу. Славяне

Эпира, Фессалии и других районов Центральной Греции (на присутствие здесь их разрозненных групп указывают данные топонимии и глухие упоминания источников о «варварах» в районе Афин<sup>16</sup>) занимали уже в VII в. более гибкую позицию по отношению к византийским властям. Здесь славяне рано вступили в контакт со значительным в этих местах греческим населением. Рано здесь поэтому открывался и путь византийскому влиянию и проникновению христианства в славянскую среду. Однако восстановление самой церковной организации и христианизация славян в этих областях проходили медленными темпами. Согласно «Чудесам св. Димитрия», в 80-х годах VII в. храмы на островах вблизи берегов Эллады лежали в развалинах, а местные славяне оставались язычниками<sup>17</sup>. Язычество, однако, не было окончательно изжито и среди коренного населения империи: так, жители крепости Майна на Пелопоннесе были крещены лишь при Василии I (867—886).

Подчинение славян отдельных областей Македонии, Греции и на Пелопоннесе заняло почти два столетия. Каждый новый поход византийских войск против славян в VII—VIII вв. усиливал их зависимость от империи, однако до создания фем на землях бывших славиний, завершеного во второй половине IX в., славяне, становясь данниками, союзниками или федератами империи, в своей внутренней жизни следовали собственным законам. Нет никаких данных о попытках насильственной христианизации славян в ходе их подчинения в Македонии, Фессалии и Эпире. Византийские авторы Феофан и Никифор, сочинения которых являются основными источниками сведений о покорении славян, ничего не говорят об их крещении. В 658 г. Константин II «пленил многих и подчинил»; в 678 г. поход против славян Стримона (он отмечается в «Чудесах св. Димитрия») закончился заключением мира; в 688 г. Юстиниан II, выступив против Болгарии и славиний, победил славян и захватил множество пленных, переселив часть из них в Малую Азию; в 759 г. Константин V Копроним «пленил славиний в Македонии, а остальных подчинил»; наконец, в 783 г. византийский полководец логофет Ставракий славян у Фессалоники и в Элладe «подчинил всех и сделал данниками империи», а на Пелопоннесе захватил большую добычу и пленных<sup>18</sup>.



В VII—VIII вв. империя, видимо, не форсировала уже начавшийся процесс христианизации славян, так как до полного возвращения Византии занятых ими территорий и до создания разветвленной церковной организации заставить славян сохранять верность формально принятому христианству было трудно. Воздействие Византии на славян в этот период совершалось как по официальным каналам — через регулярные сношения с центральным правительством и с близкими к славянским землям городами (прежде всего с Фессалоникой), с которыми славяне находились в тесных экономических и политических связях, так и по неофициальным — через повседневные взаимоотношения с местным населением.

Об интенсивности этого общения свидетельствуют данные археологии, лингвистики и письменных памятников. Уже в VIII в. славяне не были полностью инородным телом в составе империи. Славянская знать стала принимать участие в политической и социальной жизни Византии: славяне из округа Фессалоники были, видимо, причастны к заговору Артемия (бывшего императора Анастасия) в 718 г., вождь велегезитов в Фессалии Акамир в 799 г. поддержал претендентов на престол — сыновей Константина V, находившихся в заключении в Элладе; в восстании Фомы Славянина участвовали славяне не только Фракии, но также Македонии и Фессалии. Иначе говоря, ситуация со времен Первуда существенно изменилась.

Постепенное приспособление славян к новым условиям вело сначала к устойчивой веротерпимости, а затем, возможно, и к христианизации определенных групп славян. Источники отмечают единичные случаи принятия христианства славянами в Македонии уже для конца VII в.<sup>19</sup> На религиозную ситуацию в Южной Македонии могло оказать влияние и поселение здесь в 80-х годах VII в. большой группы потомков плененных аvaraми в начале столетия византийцев, которых возглавил протоболгарин Кувер. Автор «Чудес св. Димитрия» неоднократно подчеркивает, что, несмотря на длительность пребывания у аваров, пленные византийцы сохраняли христианскую веру, хотя, по его же словам, они уже сильно смешались с различными «варварами». Отношения между новыми поселенцами и прочно обосновавшимися на византийских землях славянами не были особенно дружественными,

однако их повседневное общение (славяне вынуждены были снабжать людей Кувера продуктами)<sup>20</sup> могло содействовать распространению христианства в славянских поселениях.

Среди славян региона постоянно находилось и немало пленных византийцев, захваченных во время столкновений VII—VIII вв. В 768 г. славянские архонты выдали императору в обмен на шелковые одежды и другие изделия взятых на островах Эгейского моря «христиан», длительное время находившихся у них в плену<sup>21</sup>.

Византия, как уже упоминалось, неоднократно переселяла славян в другие районы империи, стремясь уменьшить плотность их поселений в регионе. После похода Ставракия (поход несомненно был переломным моментом в борьбе империи со славянами) стали предприниматься попытки переместить часть греческого или другого иноэтнического населения империи в славянские области. Уже в 810 г. Никифор I Геник переселил «христиан из всех фем в славинии», что переселенцы восприняли как «настоящее порабощение»<sup>22</sup>.

Славяне на Пелопоннесе находились вне контроля византийских властей до начала IX в. И даже поход Ставракия не внес заметных перемен в их независимое существование. Однако Никифор I уже в первые годы своего правления решительно взялся за восстановление имперской власти на полуострове. Подчинив здесь основные массы славян, он позаботился о восстановлении городов и церквей, возвращении некогда бежавших местных жителей и о «крещении варваров». Патры были возведены в ранг митрополии, в подчинении которой оказались епископии Лакедемона, Короны и Мефоны. «Поэтому и варвары,— говорит автор Монеувасийской хроники (X в.),— с божьей помощью и получив наставление, были крещены и присоединились к вере христиан...»<sup>23</sup> Были ли славяне Пелопоннеса насильно крещены? Сделать определенные выводы на основе Монеувасийской хроники трудно, так как памятник повествует о событиях более чем столетней давности. Однако восстания славян полуострова в первой половине IX в., о которых рассказывает Константин Багрянородный (913—959) в трактате «Об управлении империей», были, видимо, вызваны жесткой политикой византийских властей по отношению к ним.

Можно полагать, что почва для христианизации славян в начале IX в. была уже подготовлена. Примечательно, что славяне, потерпев неудачу при осаде Патр в 805 г., искали укрытия в храме св. Андрея<sup>24</sup>. Не были христианизированы в этот период те славянские племена на Пелопоннесе, которые сохраняли автономию и свою политическую организацию (милиγγи и эзериты). Вне византийской церкви еще долго оставались небольшие группы славян в горных районах.

Интенсификация процесса христианизации византийских славян по всей территории империи в первой половине IX в. была обусловлена многими причинами. Во-первых, в этот период определился политический статус славянского населения в отдельных областях империи, земли бывших славиний в основном вошли в состав фем. Включение славян в экономическую, политическую и социальную систему Византии, ускорение развития раннефеодальных отношений должны были вызвать и необходимость изменения идеологической структуры славянского общества. Во-вторых, стабилизация внутривизантийской обстановки после победы иконопочитания, экономический и культурный подъем в самой империи вызвали и расцвет духовной жизни, активизацию миссионерской деятельности, получившей наибольшее распространение при патриархе Фотии (858—867, 877—886)<sup>25</sup>.

В результате почти двухвекового симбиоза с местным населением славяне были подготовлены к восприятию новой религии: с начала IX в. христианизация славян ускорилась, однако настоящий перелом в этом процессе, когда крещение стало массовым и необратимым явлением, наступил лишь во второй половине IX в. Ясно, что христианизация славян в империи не была единовременным актом, она осуществлялась постепенно для различных групп славянского населения. Лев VI (886—912) в своей «Тактике» говорит, во-первых, о неустойчивости христианства у славян вплоть до конца IX в.: «...принявшие же святость спасительного крещения хранили его до наших дней, насколько у них [это было возможно] при обычае древней свободы»<sup>26</sup>. Во-вторых, крещение славян империи в целом, которое Лев VI связывает с деятельностью своего отца Василия I, император рассматривает как одну из мер правительства по интеграции славян в состав империи. По его словам, Василий I

«убедил [их] отказаться от древних обычаев и, грецизовав, подчинив архонтам по ромейскому образцу и удостоив крещения, он освободил [их] от служения собственным архонтам и научил воевать с враждебными ромеям народами..»<sup>27</sup>

Действительно, славяне во многих областях империи еще оставались в первой половине IX в. язычниками. К движению Фомы Славянина, по словам Мпханла II (820—829), примкнуло много «язычников и инородцев» (в первую очередь здесь подразумеваются славяне: на их широкое участие в восстании прямо указано в письме императора к Людовику Благочестивому от 10.IV 824 г.). Сторонникам Фомы, осажденным войсками императора в одной из крепостей Фракии, обещали сохранить жизнь, если они примут христианство, однако язычники предпочли умереть<sup>28</sup>. В жизнеописании св. Панкратия (IX в.) упоминаются язычники из районов Афин и Диррахия, которые приняли христианство в Тавроменийской епархии<sup>29</sup>. Сообщение этого жития не отличается точностью и не имеет датировки, однако немаловажно, что автор называет среди подвигов своего святого и крещение варваров, поселившихся в Греции. В житии Григория Декаполита (IX в.) рассказывается о его встрече на Струме в 30-х годах IX в. со славянами-разбойниками, явно язычниками, которые, однако, сочувственно отнеслись к нему и помогли переправиться через реку. Из Фессалоники Григорий намеревался отправиться с учеником «в горы, в пределы славян». Целью путешествия была, вероятно, миссионерская деятельность<sup>30</sup>.

О крещении славян на Халкидике при императорах-иконоборцах (полагают, что речь идет о втором периоде иконоборчества — 815—843 гг.) рассказано в легенде Кастамонитского монастыря на Афоне (XVII в.)<sup>31</sup>. О проповедях среди языческого населения вблизи Афона (скорее всего славянского и влашского) и об обращении их в христианство в 80-х годах IX в. сообщается в житии Власия Амореяского<sup>32</sup>. Известный подвижник Герман Косиницкий во второй половине IX в. отправился в «область Македонских гор»: из Христополя путь его лежал в Пополию, где в нескольких километрах от Драмы — центра славянской области — он основал монастырь. В житии Германа указано, что он посетил село Черница и нашел там «боголюбивого» человека, который дал ему приют.

Здесь же Герман нанял мастеров для строительства храма<sup>33</sup>. Таким образом, в Восточной Македонии в описываемый период христианство уже находило приверженцев среди славян. В сочинении Феофилакта Охридского (рубеж XI—XII вв.) «Мученичество 15 тивериупольских мучеников» упоминается о распространении культа святого Германа в недавно принявшей христианство Болгарии<sup>34</sup>. Популярность подвижника, проповедовавшего в областях, находившихся под властью Византии, очевидно, среди славянского населения была столь велика, что он стал известен и в смежных районах Болгарии.

Характерно, что Григорий Декаполит, Герман Косиницкий, Власий Аморийский и другие миссионеры отправлялись в середине IX в. из Малой Азии в балканские области со слабо христианизированным населением. В жизнеописаниях некоторых местных святых IX в. (Афанасии Эгинской, Евфимия Нового, Феодоры Солунской), популярных в Южной Македонии, Фессалии, Центральной Греции, также рассказывается о проповедях среди местных «варваров»<sup>35</sup>. В первой половине IX в. начинается — после расселения славян — возрождение религиозной жизни на Пелопоннесе (расцвет которой наблюдается в X в.): развивается местная церковная литература, складываются культы святых, полуостров становится местом пребывания известных церковных деятелей<sup>36</sup>. Все это должно было углубить процесс христианизации славян<sup>37</sup>.

Важные свидетельства о христианизации населенных славянами областей Византии сообщает Феофилакт Охридский в сочинении о тивериупольских мучениках и в житии Климента Охридского. В них рассказывается о введении христианства в юго-западных областях Болгарии при князе Борисе (852—889) и царе Симеоне (893—927). Территории со славянским населением, о которых идет речь, длительный период находились под влиянием, а возможно, и контролем империи, их постепенное присоединение к Болгарскому государству началось лишь за два-три десятилетия до введения христианства Борисом. Согласно данным Феофилакта, крещение населения этих областей и создание здесь церковной организации были связаны с деятельностью болгарского князя: он восстановил храмы, создал епископии в Брегалнице и других городах, посланный им «учитель» (т. е. проповедник христиан-

ства) Климент основал монастырь в Охриде, подготовил церковнослужителей для области. Автор неоднократно подчеркивает, что народ здесь был «совершенно не знаком с божественным словом и писанием», Климент дал им «основу веры», позаботился о строительстве и украшении церквей<sup>38</sup>.

Легенда о тивериупольских мучениках создает впечатление о сильной религиозности населения в этот период на Струмице и Брегалнице, т. е. в областях, смежных с теми, где проходила деятельность Климента. Бурный протест, согласно легенде, вызвал указ Бориса о перенесении мощей тивериупольских мучеников из мест их захоронений в Брегалницу. При этом удивляет то, что сам посвященный мученикам храм на Струмице, как кажется, не функционировал, да и места погребения святых были найдены лишь людьми, исполнявшими приказ, и с большим трудом<sup>39</sup>.

Легенда о тивериупольских мучениках была, видимо, воспринята славянами в устной традиции от местного населения (или, как полагает В. Златарский, от греков, поселенных на Струмице Никифором I в 810 г.) еще до включения области в состав Болгарии<sup>40</sup>. Ко времени принятия крещения Борисом культ мучеников был уже широко распространен в Македонии, поэтому болгарский князь решил использовать эту сложившуюся традицию для создания своего пантеона святых. Почитание тивериупольских мучеников стало характерным именно для славянского населения региона, не получив еще официального признания византийской церкви. Как видно, вера в некоторых христианских святых была популярной у местных славян еще до их крещения. Именно потому, что население Македонии было подготовлено к принятию новой религии, Клименту удалось достичь за короткое время значительных успехов в его христианизации. Усилия славянского просветителя были направлены не столько на борьбу с язычеством, сколько на то, чтобы полнее ознакомить жителей области с основами христианского вероучения.

Одним из важных средств приведения славян к христианству было поступление их на службу империи. Выше уже говорилось об отдельных лицах славянского происхождения, которые успешно делали карьеру в Византии. Все они, несомненно, уже оторвались от своей славянской среды и были христианами,

возможно, не в первом поколении. Что же касается славянских вождей, получавших титулы и должности в военно-политической системе власти империи, то ответить на вопрос, было ли обязательным условием для этого их крещение, нельзя с определенностью из-за отсутствия данных. Можно лишь предполагать, что принятие вождями славян христианства стало обязательным условием для зачисления на службу к императору во всяком случае только с IX в. Исследователи уже отмечали, что еще при Юстиниане I (527—565) христианство быстро распространялось среди федератов империи — славян или других народов. В армии было особенно сильным влияние култов святых победоносцев (Андрея, Михаила, Димитрия). Эти культы быстро воспринимались и союзниками империи<sup>41</sup>. Даже славяне, неоднократно осаждавшие Фессалонику в VII в., были уже тогда знакомы с культом св. Димитрия, вмешательством которого, по словам автора «Чудес св. Димитрия», они были склонны объяснять свое поражение.

Однако в VII в. принятие христианства не было обязательным условием для зачисления на византийскую службу, как и для вступления с империей в зависимо-договорные отношения. Кувер, например, объединение которого получило определенный статус на землях империи, или Мавр, возглавивший войско варваров и потомков византийцев, прибывших из Аварского каганата, не принимали христианства. Возможно, что и в дальнейшем империя в отдельных случаях соглашалась на сохранение язычества славянскими вождями, признававшими зависимость от нее. Положение, однако, менялось по мере роста даннической зависимости славян или приравнивания их к византийским подданным, даже при сохранении определенной административной автономии. Да и сами славянские архонты со временем все больше ценили выгоды, получаемые ими от верной службы империи. Вожди и славянская знать все больше вовлекались в состав византийского господствующего класса, и этот процесс все теснее связывался с их христианизацией. Эллинизированные славяне (теперь уже византийские чиновники) становились во главе отдельных славянских областей. Сохранилось несколько печатей правителей ряда племен или славянских областей IX—X вв. с обычной для того времени христианской символикой<sup>42</sup>.

Помочь в изучении проблемы христианизации славян, оказавшихся под властью Византии, могла бы археология. Однако вопрос о возрождении христианства в областях массового расселения славян на территории империи мало исследован. В Греции и на Пелопоннесе, за исключением нескольких хорошо известных языческих захоронений (по обряду кремации или трупоположения), относящихся ко времени нападений славян и других народов, археологический материал не выявлен или пока не опубликован<sup>43</sup>. Вполне возможно, что под влиянием быстро идущей здесь эллинизации славянские погребения уже в IX—X вв. были трудно отличимы от некрополей местного населения. Что касается Македонии, то здесь археологический материал со славянской спецификой хорошо выделяется, однако наличие лишь небольшого числа исследованных объектов не позволяет сделать каких-либо обобщений.

В целом восстановление христианских храмов и распространение славянских некрополей с захоронением по христианскому обряду происходили не ранее IX в. Раскопки в Дебреште или в Демир-Капия на Брегалнице свидетельствуют, что городские храмы вновь обретали свои религиозные функции в IX в., хотя в Дебреште храм не был разрушен во время пребывания славян в городе, археологически фиксируемого с VII в.<sup>44</sup> Несколько славянских некрополей IX—X вв. в районе Среднего Вордара и Брегалницы имеют захоронения по христианскому обряду и располагаются вблизи храмов старой, византийской постройки. Археологи отмечают наличие определенного типа погребальных сооружений в этих некрополях, который, видимо, связан с традициями автохтонного населения (огораживание могил керамическими плитками с крестами или покрытие их каменными блоками с углублениями и пр.). Ювелирные украшения, которые в основном составляют погребальный инвентарь некрополей этого региона, носят черты сильного византийского влияния<sup>45</sup>.

В изученных болгарскими археологами захоронениях Северо-Восточной Македонии и в районе Родоп также отмечается преобладание погребальных обычаев славян и местного фракийского населения: огораживание могил, остатки поминального угощения — стравы и т. д. Более богатый погребальный инвентарь



в этом регионе (орудия труда, оружие, разнообразные предметы быта, украшения) свидетельствуют о неизжитых языческих традициях, следы которых на территории Болгарии в целом встречаются до XII в.<sup>46</sup> Однако археологический материал, накопленный на сегодняшний день, не позволяет проследить начальный этап проникновения христианства у славян. Сходство с погребальными традициями местного населения, идущими от античных времен, заставляет предполагать, что так называемая «низовая» христианизация шла задолго до официального крещения славян на Балканах в IX в.

Приобщение славян к христианству в IX в. должно было завершиться созданием на их землях церковной организации. Проследить развитие византийской церковной системы в областях со славянским населением до начала X в. не представляется возможным: имеющиеся источники (прежде всего акты соборов 870 и 879 гг. и списки византийских епархий) не дают полных и точных данных. Списки епархий, составленные после вторжений VII в., не отражают реального положения дел в областях Восточного Иллирика. Они лишь констатируют переход региона с 30-х годов VIII в. в ведение константинопольского патриарха и дают архаичный перечень древних епархий диоцеза, опираясь подчас просто на список городов, заимствованный из «Спутника путешественника» Иерокла<sup>47</sup>.

Неточности и несоответствия другим современным источникам выдают плохую информированность авторов нотиций о положении дел в регионе. Первый список, дающий надежную информацию о создании византийской церковной организации в славянских областях, — список № 7 по изданию Даррузеса. Он был создан по приказу Льва VI и патриарха Николая Мистика в самом начале X в. Во вступлении к списку указывается, что он должен определить порядок следования западных (европейских) митрополий византийской церковной иерархии, который до тех пор строго не соблюдался. Список фиксирует уже сложившуюся организацию и отражает изменения, происшедшие более чем за одно столетие. Порядок, установленный для престолов в списке № 7, практически сохранялся до XII в.<sup>48</sup>

Наименования церковных епархий не совпадают ни с древними наименованиями, ни с названиями городов.

В западных балканских провинциях империи были учреждены митрополии со следующим количеством епископий: Фессалоники (12), Коринфа (7), Афин (10), Патр (6), Ларисы (10), Навпакта Никопольского (8), Филипп (6), Новых Патр (1), Диррахия (4)<sup>49</sup>. Распределение епископий показывает, что территории со славянским населением должны были быть также охвачены церковной организацией. Кроме восстановленных старых центров, были созданы новые, некоторые из них носили славянские наименования: Другувития в митрополии Фессалоники, Земяна в ведении Коринфа и Боляна (или Поляна) в ведении Патр (эти названия связывают с этнонимами землян и полян<sup>50</sup>), Эзерос в митрополии Ларисы, Вундица — Навпакта Никопольского, Великия и Смолянон в митрополии Филипп, Хунавия в ведении Диррахия. Появились епископии со славянскими наименованиями в митрополиях Фракии: сразу несколько центров специально для славян было создано в районе Филиппополя (Лутица, Драмица, Иоанница, Великия, Буково). Видимо, и во Фракии христианизация славян не была завершена до второй половины IX в. Образование новых епископий свидетельствует об усилении деятельности церкви в этом направлении. Не только славяне, но и другие группы населения империи, приверженные к той или иной форме язычества, были крещены в этот период: в списке № 7 появляются епископии «турков-вардариотов» в митрополии Фессалоники и епископия Майны на Пелопоннесе.

Список Николая Мистика не включает епархии тех территорий, которые отошли к Болгарии во времена Бориса и Симеона, поэтому трудно судить о том, были ли попытки создания там церковной организации до этого времени. Многие из епископов славянских областей, округа которых внесены в список, упоминаются в актах соборов 870 и 879 гг. Из славянских епископий на соборе 879 г. упомянуты Другувития, Эзерос, Лутица, Великия и др., остальные, видимо, были созданы в последней четверти IX в. К началу X в., по свидетельству Иоанна Камениаты, христианизация славян в Южной Македонии была завершена<sup>51</sup>. В актах упомянутых соборов есть имена глав епископий, отсутствующих в списке № 7: например, епископы Охридский, Дарданский, Тивериупольский, Моравский<sup>52</sup>. Видимо, к моменту составления списка в начале X в.

некоторые из них прекратили свое существование, другие представляли епархии Болгарии.

Таким образом, введение христианства в славянских областях в целом было завершено к началу X в., однако крещение отдельных небольших групп, проживавших в основном в труднодоступных горных районах, продолжалось и в X в. В легенде, составленной епископом Монемвасии Павлом (вторая половина X в.), рассказывается, что некий архонт купил на Пелопоннесе раба-скифа (несомненно славянина), который не был крещен и происходил из народа, не знавшего христианства<sup>53</sup>. Никон Метаноит в X в. отправлялся в горные районы Пелопоннеса для проповеди<sup>54</sup>. Однако для X в. это, видимо, были все-таки единичные случаи. В этот период у основной массы славян империи христианизация завершается, формируются собственные религиозные традиции, выделяются особо чтимые святые, получает распространение первая у славян ересь — богомилство.

Славяне пограничных областей империи в IX—X вв. играли большую роль в распространении византийского православия у других народов Балканского полуострова и за его пределами. Проживая на территории империи, они имели большие возможности получить образование в крупных городах или известных монастырских центрах. Из людей славянского происхождения или стоящих близко к их среде Византия готовила миссионеров и священников для отправки к другим славянским народам. Опыт, связанный с обращением в христианство язычников из состава населения империи, использовался Византией для крещения соседних государств и народов.

По недостатку данных источников трудно судить о возможности и степени распространения в Византии славянской письменности и богослужения на славянском языке. В житии Константина (IX в.) содержится намек на попытки создания славянской азбуки в Византии во времена императоров Михаила II (820—829) и Феофила (829—842)<sup>55</sup>. Эти попытки были связаны несомненно с организацией христианской миссии среди славян, успех которой во многом зависел от проповеди на родном языке. В науке делались попытки выявления следов использования славянского языка для проповеди в Македонии, сохранившихся в кирилло-мефодиевских текстах<sup>56</sup>. Доказать существование пись-

менных текстов до Кирилла и Мефодия практически невозможно, однако такое предположение вполне допустимо. Т. Василевский считает, что отношение империи к богослужению на славянском в Византии могло быть терпимым, если она допускала существование епископий со славянскими наименованиями<sup>57</sup>. В свое время Порфирий Успенский обратил внимание на глаголическую подпись попа Григория под юридическим документом, составленным в Иериссо в 982 г.<sup>58</sup> Были этот священник из переселенных, как полагают, из Болгарии или происходил из местного славянского населения — вопрос спорный<sup>59</sup>, однако в данном случае важно, что службу здесь он вел, видимо, на славянском. При тесной взаимосвязи населения болгаро-византийских пограничных областей культурное влияние Болгарии на славян империи со времен Климента Охридского было значительным. Однако богослужение на славянском языке и славянская письменность, видимо, не выходили далеко за пределы Македонии.

Утверждение христианства у византийских славян в IX—X вв. стало закономерным результатом их общественного развития, происходившего сначала под сильным влиянием, а затем в рамках Византийской империи. Процесс христианизации отличался неравномерностью для различных групп славянского населения, поэтапностью (как мы старались показать, он развивался последовательно, начиная со времени поселения славян на землях империи) и относительно поздним утверждением новой религии у народов, которые к этому времени более двух столетий находились в тесном контакте с христианской державой. Поздняя христианизация славян Византии объясняется несколькими причинами. Тяжелое внутреннее положение самой империи в VII—VIII вв., связанное с экономическим упадком, демографическим кризисом, трудностями социально-политической борьбы в период иконоборчества и пр., явно не способствовало активизации деятельности церкви по приобщению славян к христианству. Сопротивление славян обращению в новую веру было тесно связано с отстаиванием ими своей независимости или автономии. Славяне не создали своей церкви, а включение их в имперскую церковную организацию имело следствием перемены и социально-политического характера, регламентацию внутренней жизни по византийским законам.

Политическое подчинение славян империи в целом опережало их христианизацию, однако и при включении славяний в имперскую систему Византия не форсировала уже начавшегося процесса, так как крещение насильственное (возможно, предпринятое в отдельных областях) себя не оправдывало и не обеспечивало политической покорности славян. Эволюция славянского общества при слабой социальной дифференциации до IX в. и при отсутствии собственной государственности не вызывала потребности в изменении религиозно-идеологических представлений.

Влияние на религиозную ситуацию в пограничных областях империи оказывало соседство с языческой Болгарией. Переход Болгарии к христианству при Борисе сыграл важную роль в крещении славян империи. Массовому обращению византийских славян в IX в. предшествовал длительный период мирного, идущего «снизу», проникновения христианства. Процесс этот протекал в условиях симбиоза славян с местным греческим, эллинизированным фракийским и влашским населением.

\*

- <sup>1</sup> *Dvornik F.* Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle. P., 1926; *Wasilewski T.* Bizancjum i slowianie w IX wieku. W-wa, 1972. S. 179–187; *Waldmüller L.* Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland. Amsterdam, 1976. Обзор проблемы см. в кн.: *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom. Cambridge, 1970.
- <sup>2</sup> *Иванова О. В., Литаверн Г. Г.* Славяне и Византия // Раннефеодальные государства на Балканах. VI–XII вв. М., 1985. С. 57–68.
- <sup>3</sup> О славянах в Малой Азии см.: *Панченко Б. А.* Памятник славян в Вифинии // ИРАИК, 1902. Т. VIII. С. 15–62; *Charanis P.* The Slavic Element in Byzantine Asia Minor in the Thirteenth Century // Byzantion, 1946–1948. Т. 18. P. 70–81; *Vryonis Sp.* St. Joannicius the Great and the Slavs of Bythynia // Byzantion, 1961. Т. 31/1. P. 245–248; *Graebner M.* The Slavs in Byzantine Population Transfers of the Seventh and Eighth Centuries // Etudes Balkaniques, 1975. Т. XI/1. P. 40–52.
- <sup>4</sup> Об этом свидетельствует печать, опубликованная Б. А. Панченко (Памятник... С. 15–23).
- <sup>5</sup> Ср. списки № 1–6 по изданию: *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae.* Ed. J. Darrouzès. P., 1981. P. 204–268.
- <sup>6</sup> Гордосербон не зафиксирован в других источниках и не локализован исследователями: *Janin R.* Les églises et les monastères des grands centres Byzantins. P., 1975. P. 110.

- <sup>7</sup> *Dvornik F.* Les Slaves... P. 102–103.
- <sup>8</sup> *Vita Ioannicii* // *Acta Sanctorum*. Novembris 11/I. Bruxellis, 1894. P. 333 B, 386 B; *Vryonis Sp.* St. Ioannicius the Great... P. 245–248; *Ditten H.* Prominente Slawen und Bulgaren in byzantinischen Diensten (Ende des 7. bis Anfang des 10. Jahrhunderts) // *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*. Berlin, 1983. S. 101–104, 119; *Malingoudis Ph.* Slavisches aus dem byzantinischen Bithynien // *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*. 1979. Bd. 2. S. 227–229.
- <sup>9</sup> *Folliert E., Dujčev I.* Un'Acolutia inedita per i Martiri di Bulgaria // *Byzantion*, 1963. T. 33. S. 71–106.
- <sup>10</sup> *Ditten H.* Prominente Slawen... S. 95–119.
- <sup>11</sup> *Ostrogorsky G.* Byzantine Cities in the Early Middle Ages // *DOP*. 1959. T. 13. P. 45–66.
- <sup>12</sup> *Aleksova B.* Episcopal Basilica at Stobi (Excavations and Researches 1970–1981) // *JOB*, Wien, 1982. Bd. 32/4. P. 481–496.
- <sup>13</sup> ГИБИ. Т. III (ИБИ. Т. VI). София, 1960. С. 200–205.
- <sup>14</sup> *Hoddinott R. F.* Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia // *Study of the Origins and the Initial Development of East Christian Art*. L., 1963; *Aleksova B.* Episcopal Basilica... P. 481–496.
- <sup>15</sup> *Иванова О. В.* Славяне и Фессалоника во второй половине VII в. по данным «Чудес св. Димитрия» // *Славянские древности*. Киев, 1980. С. 92.
- <sup>16</sup> *Житие св. Панкратия* содержит упоминание об аварях из района Афин в VIII–IX вв.: *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. Вып. 1. Греко-византийский период. СПб., 1886 (Сб. Отд. русск. яз. и словесности АН. Т. XI. С. 68, 98). Св. Лука Новый Элладский в первой половине X в. удалился в Фокиде на гору, «называемую местными жителями Иоанницей» (наименование славянское).— ГИБИ. Т. V. С. 232.
- <sup>17</sup> *Lemerle P.* Les plus anciens Recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. T. I. Le Texte. P., 1979. P. 231, § 296; P. 237–238.
- <sup>18</sup> *Theophanis Chronographia*. Rec. C. de Boor. Lipsiae, 1883. V. 1. P. 347.6–7, 364–366, 430.21–22, 456–457; *Lemerle P.* Les plus anciens Recueils... P. 221.10–11 § 281.
- <sup>19</sup> В «Чудесах св. Димитрия», например, рассказывается о принятии христианства славянским мастером (*Иванова О. В.* Славяне и Фессалоника... С. 99).
- <sup>20</sup> *Иванова О. В.* К вопросу об этнополитической ситуации в районе Фессалоники в начале 80-х годов VII в. // *Античная балканистика*. М., 1986. С. 42–48.
- <sup>21</sup> *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*/Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1880, P. 76.24.
- <sup>22</sup> *Theoph.* P. 486.10.
- <sup>23</sup> *Chronica di Monemvasia*. Introduzione, testo critico e note a cura di I. Dujčev. Palermo, 1976. P. 20.
- <sup>24</sup> *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. Перевод Г. Г. Литаврина // *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья*. М., 1982. С. 312.
- <sup>25</sup> *Dvornik F.* Les Slaves... P. 106–146.
- <sup>26</sup> ГИБИ. IV. С. 173.

- 27 Там же.
- 28 ЛИБИ. Т. II. С. 26–27.
- 29 Веселовский А. Н. Из истории... С. 65–128; *Capaldo M.* Un insediamento slavo presso Siracusa nel primo millennio d. c. // *Europa Orientalis*. Т. 2. 1983. С. 5–17.
- 30 *Dvornik F.* La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au IX-e siècle. P., 1926. P. 61.20–62.4.
- 31 Actes de Kastamonitou. Ed. diplomatique par N. Oikonomidès. P., 1978. P. 97.
- 32 *Dvornik F.* Quelques données sur les slaves extraites du tome IV Novembre des «Acta Sanctorum» // BSl. 1929. Т. 1. P. 35–39; *Grégoire H.* La vie de saint Blaise d'Amorium // Byzantion. 1929–1930. Т. 5. P. 391–414.
- 33 ГИБИ. Т. V. С. 102–106.
- 34 PG. 1895. Т. 126. Col. 201; *Лопарев Хр.* Греческие жития святых VIII и IX вв. Ч. 1. Современные жития. Пг., 1914. С. 482.
- 35 *Лопарев Хр.* Греческие жития... С. 451, 468.
- 36 *Bon A.* Le Péloponnèse Byzantin jusqu'en 1204. P., 1951. P. 64–70.
- 37 *Dunn M.* Evangelism or repentance? The Re-Christianisation of the Peloponese in the Ninth and Tenth Centuries // *Re-naisance and Renewal in Christian History*. Oxford, 1977. P. 71–86.
- 38 *Милев А.* Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966. С. 127.56, 131.63, 133.66, 135.67.
- 39 PG. Т. 126. Col. 201–205.
- 40 *Иречек К.* Християнският елемент в топографическата номенклатура на Балканските земи // Периодическо списание на българското книжовно дружество. Средец, 1898. Кн. 55–56. С. 243–244; *Златарски В.* Легенда за откриване мощите на тивериуполските мъченици // *Златарски В.* Избрани произведения. Т. 1. София, 1972. С. 190–205.
- 41 *Dvornik F.* Les Slaves... P. 69–70; *Waldmüller L.* Die ersten Begegnungen... S. 57–61.
- 42 *Zacos G., Veglery A.* Byzantine Lead Seals. Basel, 1972. V. 1, Part 1–2. N 1063, 2647, 2300. Cp. peц.: *Seibt W.* // BSl. 1972. N 2. P. 208–213; *Lemerle P.* Les plus anciens Recueils... Т. II. P., 1981. P. 152, N 238.
- 43 *Weithmann M. W.* Die slavische Bevölkerung auf der griechischen Halbinsel. München, 1978.
- 44 *Hensel W., Raukutowa J.* Archaeological Research at Debrešte (Macedonia). 1970–1978 // *Archaeologia Polona*. 1981. Т. XX. S. 191–225.
- 45 Ibid. S. 220; *Ljubinkovič M.* Ka problemu kontinuiteta iliri-sloveni // Centar za balkanološka ispitivanja. Т. XII. Knjga 4. Sarajevo, 1969; *Алексова Б.* Придонес од истражувањата во Баргала-Брегалница за осветлувањето на словените во Македонија // Кирил Солунски. Т. 1. Скопје, 1970; *Она же.* Наоди од средновековната словенска некропола во с. Крањево Кавадарско // Годишен сборник на филозовски факултет на универзитетот. Скопје, 1978. С. 29–41.
- 46 *Въжарова Ж.* Славяни и прабългари. По данни на некрополите от VI–XI в. на територия на България. София, 1976. С. 266–270, 409–437; *Георгиева С.* Средновековни некрополи в Родопите // Родопски сборник. 1965. Т. 1. С. 156 и сл.

- <sup>47</sup> Notitiae... P. 31.
- <sup>48</sup> Ibid. P. 70–78.
- <sup>49</sup> Ibid. P. 272–288.
- <sup>50</sup> *Dvornik F.* Les Slaves... P. 237–238.
- <sup>51</sup> *Ioannis Cameniatae.* De excidio Tessalonicensi. Rec. G. Böhlig, Berolini, 1973. S. 10–11.
- <sup>52</sup> Данные актов соборов со списками церковных епархий сравнил Т. Василевский: *Wasilewski T.* Byzancjum... S. 179–183.
- <sup>53</sup> ВИНН. Т. 1. Београд, 1955. С. 263.
- <sup>54</sup> Ὁ βίος Νίκωνος τοῦ Μετανοήτε / Ες. Σλ. Λαμπρός // Νέος Ἑλληνομνημον. т. 3 (1906), σελ. 131–228.
- <sup>55</sup> Сказания о начале славянской письменности. Вступит. статья, перевод и комментарии Б. Н. Флори. М., 1981. С. 87, 127.
- <sup>56</sup> *Isačenko A. V.* Zaciatky vzdelanosti vo Vel'komoravskej riši. Praha, 1948. S. 26–33.
- <sup>57</sup> *Wasilewski T.* Byzancjum... S. 187.
- <sup>58</sup> Успенский Порф. Суждение об афоно-иверском акте 982 года и о глаголической надписи на нем попа Григория // Изв. археол. об-ва. СПб., 1865. Т. V. С. 13–19.
- <sup>59</sup> *Лукаверин Г. Г.* Византийское общество и государство в X–XI вв. М., 1977. С. 173. Ср.: *Soulis G.* On the Slavic Settlement in Hierissos in the Tenth Century // Byzantion. 1953. Т. 23. P. 67–72.



## ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В БОЛГАРИИ (IX — начало X в.)



олгария приняла христианство в качестве официальной государственной религии одной из первых среди славянских стран. При этом имело место ярко выраженное хронологическое несоответствие: конституировавшееся на рубеже VII—VIII вв. на землях христианской (Византийской)

империи, находившееся с нею в постоянных тесных контактах более полутора столетий, Первое Болгарское царство оставалось языческим дольше, чем любое другое славянское государство. Эта констатация ставит перед исследователем ряд важных вопросов. Известно, что христианство в качестве устойчивого, господствующего в обществе вероисповедания утверждается лишь на определенной стадии его социального и политического развития, когда обострившиеся антагонистические противоречия уже регулируются в пользу эксплуатирующего меньшинства публичной государственной властью. Следовательно, «запоздание» Болгарии с введением христианства можно приписать либо тому обстоятельству, что социальные отношения в стране (по крайней мере до середины IX в.) оставались еще очень незрелыми, а ее политический строй не может быть квалифицирован как государственный, либо же особенностям этносоциальной и этнополитической структуры славяно-протоболгарского общества в конце VII — первой половине IX в.

Второе специфическое именно для Болгарии хронологическое несоответствие состоит в том, что принятое здесь относительно поздно (считая с даты основания государства) христианство упрочилось в качестве государственной религии в течение периода, равного едва двум третям столетия, т. е. быстрее, чем в подавляю-

щем большинстве других славянских государств. Это последнее обстоятельство побуждает искать причины отмеченных хронологических несоответствий скорее в специфике Первого Болгарского царства, чем в незрелости его общественной структуры вплоть до середины IX столетия<sup>1</sup>. Намереваясь в связи с этим уделить ниже серьезное внимание особенностям общественной структуры Болгарии, мы будем рассматривать их, разумеется, лишь в тесной взаимосвязи с наиболее характерными проявлениями духовной жизни населения Болгарского государства дохристианской эпохи.

Вплоть до начала IX в. нет, видимо, достаточных оснований для предположения о сколько-нибудь заметном религиозном влиянии на славян, поселившихся на территории между Балканским хребтом и южными склонами Карпат (т. е. там, где возникло Первое Болгарское царство), со стороны оставшегося на месте немногочисленного автохтонного христианского населения. Нет также никаких достоверных данных и о том, что до начала IX в. в пределах границ Болгарского государства византийскими или западными миссионерами осуществлялась официально в какой-либо форме проповедь христианства. Как было показано в первой главе (О. В. Ивановой), византийские христианские епархии всех рангов, вплоть до местных приходов, были в ходе нашествий и последующего расселения славян (в конце VI — первой четверти VII в.), а затем и протоболгар (в последней четверти VII в.) полностью ликвидированы. Несомненные черты фракийской языческой обрядности, свойственные религиозным обычаям и народным празднествам славян средневековой Болгарии (например, нестинарство), были восприняты ими, конечно, от автохтонов. Но эти автохтоны были, во-первых, в подавляющем своем большинстве (исключая, может быть, глухие горные районы) уже не фракийцами, а их романизированными и эллинизированными потомками, бывшими «ромеями» (подданными византийского императора), говорившими соответственно на вульгарной латыни и на греческом. Во-вторых, эти автохтоны ко времени расселения славян давно уже были христианами, которые лишь сохранили пережитки фракийского язычества и передали их славянам, оказавшимся пока к ним — как язычники — более восприимчивыми, чем к идеям и обрядам христианского культа. В-треть-

их, наконец, ранние контакты славян с автохтонами были гораздо более интенсивными не там, где образовалось Болгарское государство, а к югу и юго-западу от него, на землях Фракии и Македонии, часть которых вошла в состав Первого Болгарского царства в основном лишь в первой половине IX в.

Судя по данным начала X в., христианские традиции непрерывно сохранялись (разумеется, вместе с остатками автохтонного греческого населения и греческого духовенства) едва ли не в самом центре Болгарии и вокруг ее столицы<sup>2</sup>, но отправление христианского богослужения было при этом лишено до 865 г. официальных организационных форм, совершалось, по всей вероятности, верующими в домашней обстановке и скорее всего — втайне от язычников. Недвусмысленные сообщения о враждебности язычников — славян и протоболгар к христианству идут непрерывно начиная с VII в.

Традиции христианства сохраняла, по всей вероятности, и часть населения (в том числе славянская) лежащей к югу от Балканского хребта, в Северной Фракии, области Загоры, уступленной Юстинианом II в 705 г. хану Тервелю за военную помощь в возвращении императорского престола<sup>3</sup>. Из Фракии (и скорее всего — из близких к Загоре районов) происходил некий «вождь разбойников», который отрекся от христианства, перешел к князю славинии северов (она входила в состав Болгарии и примыкала к Балканскому хребту с севера) Славуну и помогал ему в 60-х годах VIII в. разорять византийскую Фракию (славяне дали перебежчику прозвище «Христианин»<sup>4</sup>). Характерно, что во время болгаро-византийских конфликтов в первой четверти IX в. часть населения Северной Фракии, причем не только греки, но и славяне, уходила к югу, на земли империи, и болгарские ханы при установлении мира требовали у императора вернуть беглецов на старые места обитания, т. е. в пределы Болгарии<sup>5</sup>. Скорее всего, это были уже христианизированные славяне, страшившиеся преследования болгарских властей.

Что касается славянского язычества в Болгарии, то имеющиеся скудные данные не позволяют ни выявить его особенности сравнительно с языческими славянскими верованиями других регионов, ни проследить какие-либо перемены в содержании или формах язы-

ческого славянского культа в ходе VI—IX столетий. Конкретные известия о славянском язычестве на болгарских землях общеизвестны. С полным основанием здесь могут быть привлечены сообщения Прокопия, хотя они и относятся к VI в. и имеют в виду славян левобережья Дуная («склавинов») и Восточноевропейской равнины (антов), так как этнокультурный облик всего славянства представляется византийским наблюдателям совершенно одинаковым и так как славяне левобережья Дуная приняли непосредственное участие в создании Первого Болгарского царства и являлись его подданными.

Они обожествляли силы природы, почитали реки и якобы обитавших в них нимф, приносили им и другим своим божествам жертвы, совершая при этом гадания; желая избежать смертельной опасности от болезни или руки врага, они давали обет совершить жертвоприношение богам в случае благоприятного исхода дела; в жертву приносили при этом быков и иных животных; главным среди богов («владыкой всего») они считали «творца молний»<sup>6</sup>. Насколько нам известно, в историографии широко распространено мнение, что под этим главным божеством у Прокопия следует подразумевать Перуна<sup>7</sup>. Культ его среди балканских (в том числе «болгарских») славян, по-видимому, еще более усилился в VII—IX вв., как можно судить по данным топонимики (возвышенность Перун, населенные пункты Перун-град и Перуштица, гора Пирин) и по названию цветка «перуника», который расцветает как раз в период гроз в мае—июне. Чтили здесь также, как и в других славянских землях, бога богатства и покровителя домашних животных Велеса (Волоса) (ср. название города в Македонии в средние века Велес, ныне Титов Велес); в мифологических славянских мотивах балканского происхождения Велес связывается с созвездием Плеяды, которое издревле называется у болгар также «Власици»<sup>8</sup>. О поклонении местных славян «богу огня» Сварогу свидетельствуют два факта, в достоверности которых не может быть сомнений: именем Сварога передано в болгарском переводе хроники Малалы (перевод был осуществлен в X в.) имя древнегреческого бога огня и ремесел Гефеста<sup>9</sup>; в Велико Тырново обнаружена надпись с упоминанием имени Сварога, датируемая XIII в., она позволяет говорить об устойчивых традициях этого

культа<sup>10</sup>. В упомянутом переводе Малалы сын Гефеста, бог солнца Гелиос, назван Дажьдбогом, т. е. и этому славянскому божеству поклонялись болгарские славяне<sup>11</sup>.

Самым значительным открытием последнего времени, касающимся славянских языческих культов на территории Болгарии, является несомненно находка в 1980—1981 гг. первого славянского святилища на Балканах близ Михайловграда. Оно обнаружено в развалинах древней крепости Монтана, в одном из помещений византийской эпохи, и представляло собой прямоугольную приподнятую над полом на 45—50 см площадку размером 3,5 на 5,1 м. Культовая керамика, значительный слой угля на жертвеннике, не менее чем трехкратное подновление сооружения свидетельствуют о длительном (в VIII—IX вв.) функционировании святилища; отправление культа совершалось с применением огня и жидкости (воды? — специальный желоб отводил ее с площадки, а затем за пределы всего помещения; его ширина около 8 м, длина не поддается определению)<sup>12</sup>.

Святилище находилось именно в том районе (междуречье Огоста и Тимока), куда Аспарух в 680—681 гг. переселил значительную часть союза «Семь родов», где проживали тимочане, в 818/819 г. поднявшие восстание против хана и почти на 10 лет вышедшие из состава Болгарии<sup>13</sup>. Следовательно, постепенно утвердившийся в литературе тезис о том, что до первой трети IX в. Первое Болгарское государство представляло собой своеобразную славяно-протоболгарскую «конфедерацию», в которой центральная верховная власть принадлежала протоболгарской аристократии во главе с ханом (протоболгары занимали центр и северо-восток страны), а славяне — по крайней мере в пограничных зонах на юге, западе и севере — проживали, подчиняясь власти своих князей, в полуавтономных (или автономных) славипиях, социально-политических организациях, сохранившихся от догосударственной эпохи, нашел себе еще одно подтверждение<sup>14</sup>. Для целей данной главы важно подчеркнуть, что славяне сохраняли свои языческие верования, имели культовые центры и определенную организацию для отправления языческих ритуалов. Известно, что языческие церемонии совершались при погребении мертвых и, согласно указанному выше сообщению Прокопия,

при отправлении на войну. О заклинаниях и гаданиях перед битвой упомянуто и в «Ответах папы Николая на вопросы болгар»<sup>15</sup>. Неизвестно, однако, имеются ли при этом в виду славяне и протоболгары или только протоболгары.

О вероисповедании протоболгар сведения более многочисленны. Они также обожествляли силы природы, как и все другие древнетюркские народы, верили в добрых и злых духов, считали носителями сверхъестественной силы отдельных людей (впрочем, эта «сила» могла якобы «переселяться» из одного человека в другого), обожествляли предков, чтили некоторых животных (собаку, коня, оленя), которых использовали в своих обрядах и приносили в жертву. Имелись у протоболгар и идолы, и святилища (капища), представлявшие собою специальные строения в виде двух прямоугольных в плане зданий, одно из которых находилось внутри другого. В качестве высшего божества они почитали тюркского бога Тенгри («Небо»). Средствами «общения» со сверхъестественными силами были шаманизм и торжественно совершаемые церемонии и жертвоприношения. В жертву приносились животные, изредка — люди. Хан выступал в роли верховного жреца<sup>16</sup>, он же участвовал в спорах о вере с представителями иных религий<sup>17</sup>. Остатки протоболгарских языческих святилищ обнаружены в Плиске, Преславе, Мадаре (здесь, видимо, находился важный культовый центр протоболгар)<sup>18</sup>.

Важным, но малоисследованным вопросом является проблема взаимоотношений двух языческих вероисповеданий в стране, рассмотренная в тесной связи с кардинальными переменами в социально-экономической и этнокультурной сфере в Болгарии в VIII — первой половине IX в. (переход к оседлости и славянизация протоболгар, ликвидация административного дуализма, упрочение центральной власти, развитие феодальных отношений).

Есть основания утверждать, что на религиозной почве между протоболгарами и славянами со времен Аспаруха и до принятия христианства не было конфликтов и причины этого коренились не столько в «языческом нейтрализме», сколько в политической необходимости: взаимная веротерпимость была неотъемлемым элементом той государственной системы, которая возникла на рубеже VII—VIII вв. в результате

союза протоболгарской аристократии со знатью местных славиний, Двухобрядовые некрополи (трупосожжение у славян и трупоположение по языческому ритуалу у протоболгар) свидетельствуют о раздельном отправлении культов теми и другими даже при близком соседстве поселений обоих этносов и о незначительной степени взаимного влияния двух разных обрядов<sup>19</sup>. Нельзя, однако, полностью исключать и возможность частичной синкретизации культов. На это указывают, в частности, черты шаманства, долго сохранявшиеся (почти до наших дней) в болгарских народных игрищах<sup>20</sup>. Но все-таки таких черт сравнительно даже с пережитками и следами фракийского язычества очень немного. Это вполне понятно: фракийское и славянское толки язычества представляли культы этносов одного и того же хозяйственно-культурного типа, отражали быт и циклы деятельности земледельческого населения, тогда как религиозные верования протоболгар, будучи кочевническими по происхождению, принадлежали к совершенно иной религиозной системе, соответствовали другим формам деятельности, резко отличным условиям жизни, иному повседневному распорядку, иным обычаям, представлениям о природе и обществе.

Выдвижение дружинного бога Перуна на роль главного божества у славян и Тенгри у протоболгар (впрочем, это имя сохранилось лишь в одной надписи IX в.<sup>21</sup>) не дает, однако, права на вывод о переходе обоих народов к «языческому монотеизму»<sup>22</sup>, хотя, возможно, вера в «главных богов» облегчила впоследствии подданным Болгарского государства переход к христианству. Трудно представить культ Тенгри в качестве общегосударственного<sup>23</sup>, — этому противоречат уже названные факты (капище у Михайловграда, обряд захоронения славян). Нельзя пренебречь тем фактом, что в формуле официального титула государя Болгарии, начиная с Омуртага, стояло нарицательное «бог» («от бога князь»), а не имя собственное «Тенгри». По византийскому образцу подчеркивалось божественное происхождение власти и болгарского государя, имелся в виду некий главный бог (причем отнюдь не христианский), но он не назывался по имени именно потому, чтобы удовлетворить представителей любой религии в стране в первой половине IX в.: и язычников-славян, и протоболгар, и, возможно, увеличиваю-

щихся в числе приверженцев христианства. Эволюция самого титула главы государства (от формулы «хан-субиги» с VIII — начала IX в. до формулы «от бога князь» при Пресиане) говорит скорее об уступках славянскому большинству подданных, чем о стремлении заставить их принять протоболгарскую идейную символику<sup>24</sup>.

Описание анонимом религиозной церемонии и жертвоприношения, совершенных ханом Крумом в 813 г. ввиду своих войск под стенами Константинополя<sup>25</sup>, не может служить доказательством участия в этом обряде и славянских воинов, а тем более их поклонения Тенгри. Крум мог окропить, забредя в море, лишь стоящих рядом (и, конечно, особо отличаемых им воинов, скорее всего протоболгар). Армия хана состояла из отдельных отрядов: конницы (протоболгарской) и пехоты (приводимой под его знамена князьями автономных славиний). Раздельно они могли совершать и языческий обряд в связи с предстоящей битвой. Даже в армии Аварского хаганата, где славяне находились в более жестком подчинении хагану, они совершали свой языческий ритуал отдельно от аваров<sup>26</sup>.

Относительная веротерпимость протоболгарской верхушки в отношении славян сочеталась с острой нетерпимостью к христианам. Христианство воспринималось ханами и славянскими князьями как политическое орудие опасного внешнего врага — Византии. Гонения против христиан при Круме (803—814 гг.), Омуртаге (814—831 гг.) и Маламире (831—836 гг.) усиливались вслед за обострением борьбы с империей. Пленных при этом принуждали принять именно протоболгарское язычество (отказ влек тюрьму, пытки, казнь). Решающим фактором, влияющим на карьеру при дворе хана, был не этнический, а религиозный: разделивший религиозные пристрастия государя ренегат — бывший христианин пользовался благосклонностью хана. В этой связи чрезвычайно важно, что в протоболгарских надписях первой половины IX в., содержащих до 30 имен важных сановников, скорее всего «внутренних бояр», т. е. лиц, участвовавших в центральном управлении, достоверно славянским можно считать только одно имя — «багатура или багаина» Славны<sup>27</sup>, который несомненно был (или стал) приверженцем веры хана — верховного жреца, как и



некий Драгомир, исполнявший роль посла Крума в Константинополь<sup>28</sup>. Видимо, высокое положение при дворе с усилением значения общественно-политической функции религии (даже языческой) было несовместимо с инаковением<sup>29</sup>.

Попытку принудить славянскую знать официально поклоняться протоболгарским (тюркским) божествам предпринял, как мы полагаем, Крум после вдохновившей его победы над Византией в 811 г. Он заставил на пиру славянских князей (вождей славиний) исполнять священный тюркский ритуал<sup>30</sup> — пить из чаши, изготовленной из черепа погибшего в битве императора Никифора I<sup>31</sup>. Такое понимание данного свидетельства вполне соответствует широкой программе мероприятий этого хапа, направленных на достижение единства государства и упрочение центральной власти. Крум провел целую серию отвечающих духу времени реформ по упрочению прав частной собственности, реорганизации административного управления и судопроизводства<sup>32</sup>. Не оставил он в стороне, как мы полагаем, и идеологическую сферу. Однако его план утверждения религиозного единства на базе именно тюркского язычества не привел и не мог привести к успеху.

Начиная с правления Крума господствующая верхушка протоболгар все отчетливее сознавала, по нашему мнению, что углубляется процесс славянизации протоболгар. С переходом к прочной оседлости, к славянскому языку в качестве родного менялась и система духовных ценностей в массах ассимилируемого протоболгарского населения<sup>33</sup>. Подавляющее большинство самого господствующего класса страны составляла славянская знать. Росла реальная опасность вероисповедной изоляции узкого правящего слоя, свято хранившего древние общественно-культурные традиции, от масс своих подданных. Сохранившиеся значительные протоболгарские роды были уже связаны кровным родством, становившимся препятствием для новых брачных союзов. С тревогой писал об этом князь Борис папе в 866 г.<sup>34</sup> В самой ханской семье с первой четверти IX в. появились двойные тюркско-славянские имена (Енравота-Воин, Владимир-Расата) или попросту славянские (Маламир, Звиница).

Продолжая дело Крума по осуществлению объективно назревших перемен, Омуртаг завершил ликвидацию административного дуализма. Автономные славя-

нии ушли в прошлое, как и полунезависимые становившиеся крупнейших протоболгарских родов. Страна была поделена на новые административные районы (комитаты) во главе с назначаемыми ханом наместниками<sup>35</sup>. Столь кардинальная реформа не могла быть, конечно, осуществлена без поддержки большинства славянской знати. Правда, часть ее ответила на реформу восстанием: отложились, как упоминалось, тимочане<sup>36</sup>. Но политика Омуртага восторжествовала: видимо, перестававшие быть князьями славян их вожди и другие представители славянской знати получали удовлетворявшие их посты, скорее всего в провинциальном управлении (как «внешние бояре»).

Но ни Омуртаг, ни его преемники (Маламир и Пресиан) не сумели (и, возможно, не видели реальных путей к этому) преодолеть этнокультурный, идеологический дуализм. Как современники, они могли не отдавать себе отчета в том, что обе формы язычества уже не отвечают новым социальным и политическим реалиям. Но славянское язычество, которому была привержена основная масса подданных, расценивалось протоболгарской аристократией, вне всякого сомнения, как совершенно не приемлемое в качестве общегосударственной религии: оно связывалось в ее сознании с представлением о менее привилегированном положении в обществе, с политическим неправомерием при дворе государя и при торжественных религиозных церемониях, при возведении на высшие должности. Позиции «божества Тенгри», говоря аллегорически, слабели, но престиж его усиленно поддерживался высшей властью; «славянские боги» расширяли поле своего влияния, но оставались лишь терпимыми в глазах государя, не имели официального признания<sup>37</sup>.

Выход из создавшегося положения наметился, как мы это понимаем, в середине 30-х годов IX в., и именно он (как новый, третий путь) более соответствовал процессам, совершавшимся в реальной действительности. Князь Пресиан (836—852 гг.) прекратил гонения против христиан. Идеологический кризис в Болгарии, грозивший перерасти в кризис политический, вступил в новую фазу; в стране одновременно существовали три вероисповедания: признанное официально и поддерживаемое верховной властью, но чуждое абсолютному большинству протоболгарское язычество; доминирующее в массах населения, но не признанное офи-

циально славянское язычество и терпимое отныне, но лишенное необходимых организационных форм христианство. При этом представление о Тенгри связывалось в народе несомненно с элитой общества, с его избранным эксплуататорским меньшинством, обладающим высшей властью и средствами насилия, а также чуждым этнически. Естественно, что в таких условиях христианство находило себе новых приверженцев преимущественно в массах славянского населения.

За 30 лет, прошедших с этого времени до официального введения христианства, в Болгарии, таким образом, выросло целое поколение людей, свободно исповедовавших новую религию. Не следует, однако, преувеличивать масштабы распространения христианства в Болгарии накануне ее крещения. Во-первых, большинство христиан составляли не прирожденные подданные государства, а бывшие жители империи — славяне и отчасти греки, населявшие земли, которые в первой половине IX столетия отошли к Первому Болгарскому царству (Северная Фракия, часть Средней и Южной Македонии)<sup>38</sup>. Во-вторых, и в этих районах ко времени их включения в состав Болгарии вряд ли большинство славян, как показано в первой главе, подвергалось христианизации. Согласно письму императора Михаила II Людовику Благочестивому, в 822—823 гг. славянские союзники мятежника Фомы Славянина, будучи осажденными в небольшой крепости во Фракии войсками империи, столь ревностно почитали своих языческих богов, что предпочли принять смерть, чем предложение о помиловании в случае перехода в христианство<sup>39</sup>. Утвердиться в качестве государственной религии в Болгарии христианство могло, конечно, лишь с помощью центральной власти, способной сломить сопротивление язычников и обеспечить организационные формы отправления христианского богослужения, т. е. содействовать созданию церкви.

Первое время после прихода к власти Борис (852—883 гг.) продолжал политику отца в отношении к христианам — в источниках нет и намека на какое-либо возобновление гонений против христиан. Возможно, князь разрешил христианским миссионерам проповедовать в стране христианство и не препятствовал созданию или легализации христианских учреждений. В этом смысле можно истолковать одно из свидетельств «Ответов папы Николая» (866 г.), где говорит-

ся о том, что в Болгарии имели место случаи принуждения вдов (конечно, с целью овладения их имуществом) к уходу в монастырь<sup>40</sup>. Трудно допустить, что всего за какой-то год после официального крещения (865 г.) в Болгарии были впервые основаны монастыри и вчерашние язычники уже научились избавляться от своих родственниц-вдов, постригая их в монахини. Скорее речь идет о монастырях, существовавших на юге или юго-западе Болгарии еще до официального введения христианства<sup>41</sup>.

В изучении сложной проблемы христианизации Болгарии остается и в настоящее время немало спорных вопросов, касающихся и соотношения внутренних и внешних факторов, и позиции самого князя и эволюции его политики в 865—880 гг., и перипетий борьбы между Константинополем и Римом за церковное подчинение Болгарии. Дискуссионной является даже сама датировка официального крещения: она колеблется в историографии между 863 и 866 гг.<sup>42</sup>, а в зависимости от этого в разной последовательности и в разных причинно-следственных отношениях интерпретируются и сами события. Значительное число исследователей приписывают решающую роль внутренним факторам, признавая полную свободу Бориса и в проведении внутренней политики, и в осуществлении дипломатических акций<sup>43</sup>. Некоторые ученые склонны, однако, заключать о преобладающем значении внешнеполитических факторов, которые в конечном итоге обусловили и крещение Болгарии византийскими священнослужителями, и церковную зависимость страны от Константинопольской патриархии<sup>44</sup>.

Коротко изложенные концепции представляют крайние точки зрения. Необходим, по-видимому, строгий учет всего комплекса фактов. Существенное значение имела и международная обстановка, в которой должен был действовать Борис, и позиция наиболее политически активных кругов господствовавшего класса Болгарии, и представления самого Бориса о прерогативах собственной власти, включая проблемы вероисповедания. Особого внимания заслуживает, по нашему мнению, внутриполитическая обстановка в Болгарии в 60—70-х годах IX в.

Несмотря на споры в литературе, обстоятельства христианизации Болгарии и в особенности борьба Рима и Константинополя за подчинение болгарской церкви,

могут быть воспроизведены достаточно подробно и полно благодаря наличию первоклассных современных событиям источников. Упомянем послание патриарха Фотия Борису, «Ответы папы Николая на вопросы болгар», переписку пап Николая I, Адриана I и Иоанна VIII, акты соборов 869/870 и 879/880 гг. и др.

Остановимся прежде всего на внешнеполитических факторах христианизации Болгарии. Коротко события развивались в следующей последовательности. С 858 г. до начала 60-х годов Болгария находилась в союзнических отношениях с Византией и Великой Моравией, двумя крупнейшими державами той эпохи. Временные осложнения в отношениях с империей были урегулированы при заключении нового договора в 860 г. С Восточно-Франкским королевством, которое в этот период воевало с Великой Моравией, Болгария враждовала. Обстановка изменилась, однако, в начале 60-х годов: усиление Великой Моравии, союзницы Византии, беспокоило Бориса, как и укрепление империи, одержавшей победы над арабами. В 862 г. был заключен немецко-болгарский союз, и в следующем году войска Болгарии участвовали вместе с армией Людовика Немецкого в успешном походе против Великой Моравии, которая в свою очередь укрепила военный союз с Византией, направленный против Восточно-Франкского королевства и Болгарии. Первое Болгарское царство оказалось, таким образом, втянутым в соперничество крупнейших христианских стран Европы (Византии и Восточно-Франкского королевства).

В 863 г., когда население Болгарии страдало от голода и продолжавшихся почти полтора месяца землетрясений, византийские войска вторглись в ее пределы с юго-востока, в районы, прилегавшие к южным приморским городам, где и среди славянского населения уже было широко распространено христианство. Ни о каких крупных сражениях источники не сообщают. Известно, что Борис сразу же предложил Михаилу III мир, и предложение тотчас было принято. По договору Болгария разрывала союз с Людовиком и становилась союзницей империи, к Византии отходили черноморские города на юге Болгарии со смешанным славяно-греческим населением, но Болгария возвращала себе область Загору<sup>45</sup>. Одновременно был согласован вопрос об официальном крещении Болгарии от Византии. Первыми крестились, имея, разумеется, на этот счет

соответствующее повеление князя, сами болгарские послы, а затем (видимо, в 864 г.) византийские священнослужители крестили во дворце в Плиске Бориса, членов его семьи и представителей правящей верхушки боярства. Крещение это из опасений выступления оппозиционных сил было тайным. Но вскоре началось крещение и масс подданных Бориса (процесс продолжался, по всей вероятности, до 866 г., а в отдельных местах и до начала 70-х годов). По сообщениям Бертинских анналов, в 864 г. Людовик Немецкий выступил в поход против своего недавнего союзника Бориса, «который обещал, что хочет стать христианином»<sup>46</sup>. Действительно, в письме папы Николая I от середины 864 г. говорится о том, что Людовик известил папу о намерении заключить союз с князем болгар для действий против Ростислава Моравского, и о том, что «сам князь болгар хочет обратиться к вере и что стали христианами уже многие из них» (т. е. болгар)<sup>47</sup>. Письмо Людовика к папе, следовательно, было написано еще до союза с ним Бориса в 862 г.

Ничто, на наш взгляд, не дает, однако, оснований для уверенного заключения, что Борис принял христианство под внешнеполитическим давлением соседних христианских держав<sup>48</sup>. Представляется наиболее вероятным, что Борис и поддерживавшая его группировка знати (в основном славянская, но частично и протоболгарская) в самом начале 60-х годов уже приняли решение о введении христианства. Несомненно, и немцы и византийцы оказывали на Бориса какое-то дипломатическое давление с целью ускорить христианизацию Болгарии в расчете на укрепление одновременно военного союза с нею. Но само это давление стало возможным именно потому, что решение уже созрело в правящих кругах Болгарии: согласно точному смыслу приведенных известий Борис сам дал знать об этом Людовику. Принятие христианства отнюдь не было условием союза с Восточно-Франкским королевством. Людовик был заинтересован в помощи болгар, и языческая вера Бориса не помешала их совместному походу против Великой Моравии<sup>49</sup>; что же касается намерений Людовика в 864 г. напасть на Болгарию, то причина этого заключалась прежде всего в отходе Бориса от союза с немцами и вступление в союз с Византией против Восточно-Франкского королевства, а не в принятии христианства от империи; к тому

же неизвестно, состоялся ли именно в 864 г. поход Людовика в Болгарию (неясное свидетельство Феофилакта Болгарского о вторжении «франков» не поддается точной датировке, оно может быть отнесено и к 50-м годам)<sup>50</sup>. Следует подчеркнуть, что и позднее, в 866—870 гг., несмотря на крутые повороты в политике Бориса по отношению к Византии и папству по проблемам церковного подчинения Болгарии, ни германское государство, ни империя не угрожали именно в связи с этим непосредственным военным вторжением на болгарские земли.

Трудно приписать крещение Бориса в 864 г. и некоей безысходности положения Болгарии перед военной мощью империи. Неизвестно даже, было ли выиграно в 863 г. какое-либо крупное сражение византийцами на болгарской территории. Михаил III сразу же согласился на мир. Капитуляция, если бы она имела место, плохо увязывается с фактом возвращения Болгарии крупной области Загора. Сама империя стремилась к союзу с Борисом, чтобы усилить свои позиции перед западным (латинским) миром и папством и избавить от опасности борьбы на два фронта свою союзницу Великую Моравию. Болгария знавала подлинно тяжелые поражения, но ее правители отнюдь не решались ранее по этой причине «изменить» отеческим богам ради поклонения богу торжествующего врага. Самое большее: внешнеполитическое давление на Болгарию имело целью ускорить христианизацию страны, так как сам Борис и его окружение считали (и как оказалось, не без оснований), что в стране — и прежде всего среди знати — еще не осуществлена необходимая подготовка для столь важного акта. Недаром сам Борис крестился во дворце втайне от народа. Вторжение византийских войск обусловило союз Болгарии с империей, союз же — сам факт принятия христианства от Константинополя. Но в это время еще не было собственно борьбы за право крестить болгар, а затем поставить их под свою церковную зависимость. Альтернатива: или Рим, или Константинополь — еще не возникла. Людовик был раздражен не крещением Бориса византийцами, а его переходом в стан врага. В ходе тесного общения с политическими деятелями крупнейших христианских стран Борису и его приближенным стало, наконец, совершенно ясно, что и в отношениях с этими странами и в целом на европейской междуна-

родной арене Болгария не может рассчитывать на соответствующее признание и равноправие, пока она остается языческой страной, явно или тайно третируемой христианскими государями, готовыми под этим предлогом вмешиваться в ее внутренние дела.

Однако решающее значение в готовности правящих кругов Болгарии креститься имели внутренние факторы. Конкретно это выражалось, по нашему мнению, в понимании Борисом и его окружением, что религиозный кризис в стране ослабляет устои власти и грозит серьезными внутренними осложнениями, что оба толка язычества изжили себя, что влияние христианства неуклонно увеличивается и именно оно обещает (по примеру окружающих Болгарию стран) и укрепление центральной власти в государстве и повышение престижа и авторитета самого государя. Все поведение Бориса в 863—870 гг. свидетельствует о наличии у него четкой позиции в вопросе о введении христианства, организации церкви и будущего места Болгарии в системе европейских государств; его занимала не столько вероисповедная (мы не усматриваем в его деятельности проявлений «фанатизма неофита»)<sup>51</sup>, сколько политическая, сугубо практическая сторона дела. Взгляды Бориса на прерогативы собственной власти должны были опираться, во-первых, на протоболгарские политические традиции (хан — носитель высшей власти и он же — верховный жрец), во-вторых, на усвоенную от соседней империи доктрину неограниченности волеизъявления государя («от бога архонт», василевс и к тому же «иерей»), играющего главную роль и в выборе высшего религиозного главы государства.

Представление о роли христианской церкви, подчиненной интересам высшей светской власти в государстве и во внутренней и во внешней политике, Борис мог составить в основном по положению дел в империи. Уяснению этого политического аспекта вопроса вряд ли могла помешать явствующая из «Ответов папы Николая» слабая осведомленность князя в тонкостях христианского учения<sup>52</sup>. Борис хотел иметь послушную церковь, какой она была в империи, и именно под этим углом зрения находит, на наш взгляд, объяснение вся последующая политика князя, связанная с утверждением христианства в Болгарии. Сам факт крещения от Византии, с этой точки зрения, не пред-



ставлялся Борису решающим фактором, если оказывалось под сомнением главное — обеспечение примата светской власти над духовной. Такой же позиции придерживалась и окружавшая Бориса знать. Такого рода представления были, по-видимому, широко распространены вообще в тогдашнем христианском (и не только христианском) мире. Характерная деталь: полагая, что последнее слово по проблеме переориентации Болгарии принадлежит именно Борису<sup>53</sup>, в Болгарию ринулись, надеясь, несомненно, на успех своих миссий, проповедники не только христианства, но и не совместимых с ортодоксией исповеданий: и армяне-монофизиты, и мусульмане, и иудеи<sup>54</sup>, и павликиане<sup>55</sup>, и изгнанные из Рима как раз в это время еретики<sup>56</sup>.

В период до 869—870 гг. Борис дважды менял ориентацию между Константинополем и Римом по вопросу о подчинении болгарской церкви. Он использовал при этом дипломатию и все ее приемы, но это отнюдь не были лишь дипломатические маневры с целью давления на ту или иную сторону в стремлении добиться наибольших уступок. Это были, по нашему мнению, акты реальной и решительной смены политического курса после трезвой оценки складывавшейся ситуации, конкретных фактов. Каждый раз при этом Борис был готов идти до конца, проявляя необходимое доверие и терпение, пока не убеждался в том, что обманут в своих надеждах и ожиданиях то Византийской империей, то папством.

«Религиозный курс» Бориса, связанный с надеждами на Константинополь, продолжался до языческого мятежа в Болгарии, организованного частью влиятельной протоболгарской знати. Его датируют обычно 865 г. (в качестве повода сторонники возвращения к язычеству избрали, видимо, введение церковного обычая соблюдения великого поста). Не исключена, однако, и весна 866 г. Борис ожидал от византийцев энергичных действий в ходе христианизации по организации болгарской церкви, об юридическом статусе которой должна была быть достигнута полная ясность. Автономия болгарской церкви была при этом, по-видимому, минимальным требованием Бориса. Факты убеждали его, однако, в том, что Константинополь не собирается даже обсуждать этот вопрос с Борисом. Об этом позволяет судить письмо патриарха Фотия, написанное

еще до мятежа в Болгарию, несомненно в ответ на письмо Бориса. В своем обширном религиозно-нравственном наставлении государю-неофиту Фотий сознательно обошел все те вопросы, которые интересовали Бориса в первую очередь. Такой ответ можно было понять только в том смысле, что патриарх рассматривает созданные и будущие церковные округа Болгарии лишь как интегральную часть подвластных патриархии (имперских) церковных округов. Византийские политические деятели в подобных случаях умели выжидать, однако они не учли, что не хотел и не имел возможности ждать Борис, как это и показал мятеж знати, угрожавший трону и жизни Бориса.

Мятежом были охвачены 10 комитатов, в которых главенствующую роль играли представители нескольких десятков знатнейших протоболгарских родов (вместе с их сторонниками в самой столице Плиске таких родов насчитывалось 52). Они увлекли за собой и часть средних слоев и простолюдинов. Главные выступления имели место в столице, где и произошла решительная вооруженная схватка между мятежниками и оставшимися верными Борису военными силами. Князь, по всей вероятности, сам принимал участие в военном столкновении (оружие, которым он действовал, князь впоследствии отправил в дар Людовику Немецкому). В жестокой борьбе князь одержал победу и решительно расправился с зачинщиками мятежа: все 52 рода поголовно, от мала до велика, были уничтожены физически, остальные получили прощение. Но обстановка оставалась тревожной. Именно эта внутренняя ситуация побуждала Бориса к незамедлительным мерам. Стало ясно, что определенное значение в возникновении мятежа имели излишний ригоризм греческих священнослужителей, введение жестких религиозных запретов. Недовольство в обществе вызывала, вероятно, и жестокая расправа Бориса, и отказ греческих священников «принять» (т. е. допустить в церковь), назначив епитимью, раскаявшихся и прощенных самим князем участников мятежа; часть болгар отказывалась креститься, часть отрекалась от христианства, уже приняв крещение<sup>57</sup>.

Папство и Византия находились в это время в раздоре, суть которого состояла в борьбе за церковное верховенство. Папа Николай I (858—867 гг.) отказывался признать законность избрания без его одобрения

на константинопольский престол вместо свергнутого Игнатия патриарха Фотия (858—867 гг.) требовал возвращения под супрематию папства префектуры Иллирик (по старому административному делению империи в состав Иллирика входил почти весь Балканский полуостров, исключая Константинополь с округой). Крещение Болгарии (расположенной на территории древнего Иллирика) византийцами еще более накалило обстановку. Фотий пошел на разрыв с папством, ссылаясь на то, что церковь Иллирика уже 150 лет, начиная с правления Льва III (717—741 гг.), изъята из подчинения первосвященнику Рима и подчинена патриарху Константинополя. Папа отвергал этот довод: во-первых, этот акт осуществлен не в соответствии с канонами (вселенским собором церкви), а лишь светской властью; во-вторых, это совершилось по воле императора-иконоборца, самой константинопольской церковью ежегодно предаваемого анафеме в самих имперских храмах.

Борис, разумеется, использовал эти противоречия, сознавая, что его обращение к папству не может не быть встречено там с величайшим удовлетворением. В августе 866 г. посольство князя прибыло в курию св. Петра. Одновременно другое посольство Бориса по тому же вопросу явилось ко двору Людовика Немецкого в Регенсбург. Известия об этом втором посольстве немногочисленны и кратки: Борис просил о присылке проповедников новой веры, священнослужителей, церковных одеяний и утвари и литургических книг<sup>58</sup>. Посольство Бориса в Рим освещено в источниках подробнее, а главное сохранился обширный документ — 106 ответов папы на вопросы Бориса, касающиеся сущности христианского учения, организации церкви и норм морали и повседневного распорядка, которым должны следовать неофиты.

В вопросах Бориса доминировали три темы: об юридическом статусе болгарской церкви (может ли быть учреждена болгарская патриархия, а если может, то какой из первосвященников: западный, т. е. папа, или восточный, т. е. патриарх Константинополя, могут рукоположить болгарского патриарха и вообще, кому из них по праву принадлежит первенство во вселенской церкви), о позиции, которую Борис и подчиненные ему люди должны занять в отношении упорствующих в язычестве и в отношении еще сохраняющихся

языческих обычаев, норм права, форм быта, а, накопец, как относиться к некоторым требованиям и нововведениям греческих священнослужителей, вызывающим сомнения и недовольство у неофитов. Вместе с тем Борис просил папу о присылке книг «христианского закона» и проповедников и наставников в делах веры<sup>59</sup>.

Создается, однако, впечатление, что в обращении к папе преобладают вопросы теории, прямо об организации церкви при помощи папства и под его эгидой не говорится, как и о готовности сменить греческое духовенство в Болгарии на западное, латинское. О практических потребностях и только о них сказано было, напротив, в письмах к Людовику. Не исходил ли сам Борис из представления, что в конкретном деле организации культа больше возможностей у светского государя (Людовика), чем у церковного владыки (папы); может быть, Борис не исключал и военную поддержку короля в завершении христианизации Болгарии, наученный горьким опытом 865 г. В современной литературе отмечают, что в сознании деятелей той эпохи мысль о Риме вызывала прежде всего представление о высшем духовном авторитете, а мысль о Византии — представление о высшей светской власти<sup>60</sup>. Другой такой, помимо Византии, реальной властью и было в глазах Бориса Восточно-Франкское королевство. И ответ Людовика был столь же практичен и определен: он отправил священников, утварь, священнические одеяния и книги в Плиску (но его посланцы, запоздав, должны были вернуться, так как уже застали там прелатов папы)<sup>61</sup>. Создается впечатление, что и Людовик сомневался в том, что папа быстро предпримет те практические шаги, которых ждал Борис (трудно допустить, что королю было вообще неизвестно об одновременном обращении Бориса к Риму).

Если действия Людовика могут быть расценены сразу же как начало острой борьбы за подчинение болгарской церкви между Западом и Византией, то позиция папы в «Ответах...» Борису и поведение папских прелатов в первые месяцы пребывания в Плеске не позволяют, на наш взгляд, сделать такой же вывод с полной определенностью. Папа довольно уклончив в своих ответах Борису. В учреждении патриархии он отказал недвусмысленно: это право лишь «апостолических престолов», сама Константинопольская патриар-

хия основана «скорее по расположению правителей, чем по правилам»; руководить болгарской церковью пока может только епископ, а архиепископ — лишь впоследствии, после «укрепления в вере» подданных князя; поставлять главу церкви Болгарии может только папа<sup>62</sup>.

При упоминании о «греках» папа еще более осторожен, чем Борис. Он тщательно избегает резких выражений по их адресу. Причем важно, что он одобряет многие из тех действий византийских священнослужителей в Болгарии, которые впоследствии будут резко осуждены папством. Так он подтверждает каноничность крещения болгар греками, мало того — даже лжесвященником и иудеем: по мысли папы, суть дела не в том, кто крестил, а во имя кого крестил, не в том, кто проповедует, а кого проповедует. В самом начале своего послания папа внушает Борису, что священный долг христианина — чтить более, чем отца родного, отца духовного, подчиняясь ему во всем<sup>63</sup>. Но «духовными отцами» являлись для болгар крестившие их греки, а крестным (и вместе с тем духовным) отцом Бориса (получившего при крещении имя Михаил) считался сам император Михаил III (папа именует болгарского князя «Михаилом»<sup>64</sup>). Обращение государя Болгарии к византийскому императору как «духовного сына» к «духовному отцу» стало признанной при болгарском дворе нормой в дипломатических сношениях с империей, вошло в формулы официальных приветствий<sup>65</sup>.

С этого времени в течение веков византийские писатели, политические и церковные деятели не утверждали этот христианский тезис, требуя от своих «духовных чад» (болгар), «спасенных благодаря империи от бесов язычества и идолопоклонства», послушания не только в делах веры и церкви, но и во внешней политике, во всяком случае — никогда не дерзать поднимать руку на «державу ромеев». Эту мысль втолковывал Борису и Фотий в качестве непреложного догмата христианства. «Знай, — подчеркивал он, — что если и малость будет упущена, в полном пренебрежении окажется догма»<sup>66</sup>.

Ответ и обещания папы пока вполне устраивали Бориса. Прелаты Николая I, привезшие его послание, прибыли в Плиску в конце 866 г. Но ни папство, ни Борис не желали и теперь обострения отношений с

Константинополем. Папа еще не потерял надежду достигнуть мирного решения (конечно, в пользу папства) вопроса о церковной супрематии над Болгарией. Одновременно с миссией в Плиску Николай I направил через земли Болгарии (возможно, с заездом в Плиску) посольство в Константинополь. Ситуация обострилась лишь в конце зимы — начале весны 867 г. в связи с двумя важными событиями: во-первых, византийские пограничные стражи по приказу из Константинополя не пропустили на земли империи папских легатов, которые, протомившись на границе 40 дней, должны были ни с чем воротиться в Рим; во-вторых, Борис получил письмо от Михаила III и ставшего к этому времени его соправителем Василия (будущего Василия I Македонянина), в котором содержалась резкая критика некоторых догматов и обрядов римской церкви. Письмо, однако, не заключало, судя по поведению Бориса, снова ничего существенного по важнейшим вопросам, интересовавшим князя: Борис отдал это письмо легатам для ознакомления с ним папы, действуя явно в раздражении и стремясь обострить отношения папства с империей.

Как мы полагаем, именно с этого момента борьба приняла ожесточенный характер. Лишь теперь, окончательно разрывая с византийской церковью, Борис изгнал из страны греческих священнослужителей и отдал все дело завершения крещения в Болгарии и организации церкви в руки папских прелатов. Возможно, Борис предвидел такой поворот дел, предусматривая даже возможность военного конфликта с империей: подтверждение этого можно усмотреть и в попытке привлечь к делу Людовика Немецкого, и в постановке перед папой в августе 866 г. вопроса о том, как следует поступить, если «христианский народ», состоящий в договорных отношениях с Болгарией, нарушит клятву и нападет первым. Характерно, что папа в ноябре 866 г. не хотел отвечать на этот вопрос совершенно определенно, понимая, кого имел в виду Борис: он пишет о недопустимости нарушения клятв христианом, о грехе нападения на христианский народ, но не запрещает ведения оборонительной войны, если только церковный глава страны, зная хорошо местные условия и обстоятельства, приведшие к конфликту, разрешит ответить ударом на удар<sup>67</sup>.

Косвенное разрешение папы на оборонительную войну с христианами, конечно, отвечало представлениям Бориса, но вряд ли его могло удовлетворить заявление папы, что решение вопроса о войне и мире в подобных случаях должно зависеть от церковного главы государства. Уже в этом ответе папы можно было, по нашему мнению, рассмотреть те черты в теократической доктрине Николая I, которые будут осознаны болгарским князем впоследствии более отчетливо и сыграют свою роль в смене его политического курса в отношении к римской церкви.

Последовавшие в 867 г. события несколько изменили ситуацию: потерпевший неудачу в деле подчинения церкви Болгарии патриарх Фотий был низложен. Умер папа Николай I, папский престол занял Адриан II (867—872 гг.). Патриархом Константинополя стал снова Игнатий (867—877 гг.), непримиримый враг Фотия и сторонник соглашения с папством, однако не за счет признания папской супрематии над Болгарией. Здесь обе стороны продолжали политику своих предшественников: Адриан II следовал курсу Николая I, а Игнатий — курсу Фотия.

Папские прелаты более трех лет свободно действовали в Болгарии, организуя церкви, посвящая в сан церковнослужителей. Вопреки заявлениям папы в «Ответах» Борису, теперь была поставлена под вопрос каноничность обряда крещения, совершенного в Болгарии посланным Фотием духовенством. Миропомазание греков («мирро Фотия»), совершаемое при крещении, было объявлено еще до низложения Фотия, не признаваемого папством, более чем недействительным. Дело дошло до того, что прелаты заново подтверждали крещение (посредством освященного ими мира, т. е. через миропомазание) и Бориса и «всех правящих и управляемых в Болгарии»<sup>68</sup>. Так разрывалась отмеченная выше «духовная связь» между болгарами и византийцами, обесценивалась заслуга империи в обращении Болгарии к христианству. В переписке государственных и церковных деятелей и в хрониках стран Западной Европы тогда же возникла и впоследствии окончательно укрепилась письменная традиция, приписывающая дело крещения болгар именно папству; в лучшем случае просто не упоминалось, кто крестил, но указывалось, что церковь была организована папскими прелатами. Фотий тотчас же остро реагировал на про-

исходящее, с негодованием называл прелатов папы «епископами мрака», «предтечами огступничества», «изменниками и богоборцами»<sup>69</sup>.

Первая серьезная размолвка Бориса с папой произошла в 867 г., видимо, незадолго до смерти Николая. Болгарский князь торопил с решением вопроса об учреждении архиепископии и просил о назначении на пост главы болгарской церкви епископа Формозу Портуанского. Папа отказал, а Формозу наказал, заподозрив его в интригах. В следующем году Борис попросил уже нового папу Адриана II о посвящении в архиепископский сан другого из действовавших в Болгарии и лично знакомых князю прелатов — дьякона Марина. Но отказал Борису и Адриан. Мало того, никак не советуясь с болгарским государем, он определил кандидатом на выборы в архиепископы Болгарии безвестного Борису иподьякона Сильвестра. Это переполнило чашу терпения князя: он отослал Сильвестра обратно и вновь так же решительно, как некогда обратился к папству, теперь завязал переговоры с Константинополем<sup>70</sup>.

В. Гюзелев справедливо указал на коренные различия в позициях папства и Бориса в вопросе о юридическом статусе болгарской церкви и ее месте в государстве. Князь стремился к учреждению автономной церкви в ранге по крайней мере архиепископии, стоявшей на службе интересов светской власти и признающей право государя на одобрение (или неодобрение) кандидата на пост церковного владыки страны. Папство же стремилось полностью подчинить себе болгарскую церковь, сделать ее (как и самого князя) послушным орудием собственной политики на Балканах, прежде всего в борьбе с Византией, опереться на Болгарию как на форпост в достижении еще более далеко идущих теократических притязаний<sup>71</sup>.

Уверившиеся в своем успехе Николай I и Адриан II, как в свое время и Фотий, пренебрегли интересами неофита — вчерашнего «варвара» и язычника и недооценили решимости и воли Бориса в преследовании собственных политических целей. Действия Бориса в 868—869 гг. свидетельствуют о взвешенном решении, принятом Борисом и его приближенными после длительного и основательного знакомства с папскими прелатами, с методами и целями политики папства на Балканах вообще и в Болгарии в частности. Тщетно



папа, осознав свой промах, предлагал Борису посвящать любого, кого он назовет в качестве кандидата в архиепископы. Борис принял решение и прилагал теперь все усилия к тому, чтобы добиться максимально благоприятного результата от Константинополя.

Видимо, до окончательного (соборного) постановления о принадлежности болгарской церкви к епархиям, признающим суверенитет константинопольского патриарха, в стране продолжало действовать западное духовенство; быстро покинули Болгарию лишь Сильвестр и окружавшие его прелаты. Папа обвинил, кстати говоря, Сильвестра в предательстве, поскольку в привезенном им письме Бориса папе не говорилось об изгнании дьякона Сильвестра князем; к тому же о добровольном якобы отъезде Сильвестра сказали папе некоторые священники из свиты дьякона <sup>72</sup>.

В конце 869 г. в Константинополе был созван собор восточнохристианских иерархов, на который были приглашены и представители папства, поскольку предстояло преодолеть схизму (разрыв церквей—папства и патриархии Константинополя) после взаимного анафемствования друг друга (Фотий был анафемствован на соборе в Риме в 863 г., а папа Николай I — Фотием, видимо, в том же году). Собор (в западной традиции он именуется «восьмым вселенским») при полном согласии патриарха Игнатия и прелатов папы осудил Фотия и тем самым, по-видимому, поставил под вопрос законность деятельности посвященных им в сан священнослужителей в Болгарии в 863—866 гг. (в письме Игнатию в 871 г. Адриан II писал, что эти духовные лица империи были справедливо изгнаны в 867 г. из Болгарии «как приверженцы и сообщники Фотия, которым мы запретили и запрещаем священнодействовать не только в стране болгар, но и в церкви вообще») <sup>73</sup>.

Решения собора относительно судеб болгарской церкви, по-видимому, не отличались четкостью, однако 3-й пункт актов собора был сформулирован так, что папство толковало его как согласие собора на возвращение Болгарии «римской церкви» <sup>74</sup>. Дело решилось, однако, уже после закрытия заседаний собора. В начале марта 870 г. в собрание иерархов, на котором присутствовал император Василий I, были введены послы Бориса, позиция которых была заранее согласована с Игнатием и Василием I. Они задали присутствующим

вопрос, какой же в конце концов церкви должна подчиняться болгарская церковь. В ответ был задан вопрос послам: кому подчинялась земля в то время, когда ею овладели болгары, и каких священнослужителей — латинских или греческих — она тогда имела. Послы ответили: греческому императору и греческих священнослужителей.

Легаты папы вынуждены были согласиться с тем, что земля болгар некогда принадлежала «греческому царству», но возражали против смешения прав светской власти на управление с каноническим правом на духовное руководство. Иллирик входит по-прежнему в римский диоцез, хотя и произошло «разделение власти», в силу которого Иллирик оказался в «греческом царстве». Но на востоке империи практика давно утвердила принцип совпадения прерогатив светской и духовной власти на одной территории, и дальнейшие словопрения в глазах восточных иерархов теряли смысл. Легатам папы было сказано, что непристойно проявлять пренебрежение к греческому императору и претендовать на какое-то управление в его царстве, Болгария же, лишь отделенная некогда «своим язычеством» от Константинопольской церкви, теперь возвращается в ее лоно<sup>75</sup>.

Вопреки всем протестам из Рима Борис после собора 869—870 гг. изгнал римское духовенство из Болгарии, на этот раз навсегда. Туда направились византийские священнослужители во главе с рукоположенным патриархом Игнатием архиепископом Стефаном. Продолжатель Феофана, подчеркивая этот факт и имея в виду восстановление «духовного родства» между болгарами и ромеями, замечает, что благодаря «великодушию» императора Василия I, давшего болгарам архиепископа и епископов, неофиты перестали колебаться, «как листья на ветру», укрепились в вере и «оставили отцовские обычаи»<sup>76</sup>. Так в свою очередь византийская традиция зачеркивала все то, что успели сделать в Болгарии папские прелаты; заслуга христианизации Болгарии приписывалась только империи.

Вопрос о том, получила ли болгарская церковь в 870 г. статус автономной, видимо, нельзя решать однозначно. Учреждение архиепископии само по себе означало, что внутренние дела она решала самостоятельно и что собор ее епископов избирал архиепископа, которого лишь рукополагал патриарх Константино-

поля. Неизвестно при этом, была ли согласована с Борисом кандидатура первого архиепископа Болгарии (учитывая предшествующие требования князя к папе и обстановку во время собора 869—870 гг., можно считать такое согласование вполне вероятным)<sup>77</sup>. В отличие, однако, от иных архиепископий, находившихся в подчинении патриарха Константинополя, в архиепископии Болгарии в условиях всевластия суверенного государя он скорее всего, даже не имея формально признанных юридических прав, имел возможность решающим образом влиять на выбор угодного емуладыки церкви своей страны.

Юридически, однако, автокефалия (с правом самостоятельного, без вмешательства патриарха Константинополя поставления архиепископа) предоставлена не была, и Борис продолжал борьбу за самостоятельность болгарской церкви<sup>78</sup>. Планам князя благоприятствовало то, что папство, ссылаясь на решение собора 869—870 гг., не прекращало усилий с целью установления своей церковной супрематии над Болгарией. Дипломатические связи Бориса с папством не прерывались. В курии св. Петра нашли новый веский аргумент против тех доводов византийской стороны, которые были приведены на собрании весной 870 г. (подвластность императору Византии и константинопольской церкви территории Болгарии в то время, когда здесь было основано это государство). Этот же довод папство теперь обратило против Константинополя: если церковная супрематия тесно связана с управлением теми же землями со стороны светской власти, то патриархия не имеет никаких прав в Болгарии, поскольку ее земли давно неподвластны императору. Довод представлялся вполне логичным, так как действительно в IX в. патриарху Константинополя нигде не была подчинена христианская церковь за пределами границ Византийской империи. Естественным заключением из этой посылки был вывод, что в Европе в пределах границ бывшей Римской империи, на землях, которые императору ныне не принадлежат, церковное верховенство имеет по праву первосвященник Рима. Его права поэтому на супрематию над Болгарией неоспоримы, не говоря уж о том, что по канонам над территорией бывшего Иллирика давно и четко утверждена церковная юрисдикция престола св. Петра.

Между тем в 877 г. умер патриарх Игнатий, и вакантное место снова занял Фотий (877—887 гг.). На папском престоле сидел в это время гораздо более тонкий дипломат, чем Адриан II, — папа Иоанн VIII (872—882 гг.). Продолжая претворять в жизнь теократическую программу своих предшественников, Иоанн VIII стремился утвердить примат духовной власти над светской. В 877 г. на церковном соборе западно-римской церкви в Равенне он провел постановление, согласно которому духовенство всех рангов, начиная с высших и кончая низшими, объявлялось неподсудным светским властям.

Особенно настойчивые усилия предпринял новый папа по возвращению Болгарии под свою юрисдикцию. Однако папа остро нуждался в военной и политической помощи со стороны Византии: африканские арабы совершали все более дерзкие набеги, разоряя Сицилию и берега Италии, где не было реальной военной силы, способной им противостоять. Государи раздробленной Европы также не спешили помочь папе, занятые своими заботами. Византия же находилась в это время на подъеме. Города Далматинского побережья (Рагуза — Дубровник, Задар, Сплит), опасаясь арабской экспансии, признали власть империи, и к 870 г. здесь была создана фема Далмация, византийская провинция — военно-административный округ. Непосредственная военная помощь папству со стороны Византии стала вполне реальной.

Василий I, осуществлявший широкую программу утверждения своего влияния на землях славян и выступивший в качестве инициатора активной миссионерской деятельности византийского духовенства, также считал необходимым достижение мира и добрых отношений с папством. Необходимо было получить согласие папства на повторное избрание патриархом Фотия, имя которого было предано проклятию при папах — предшественниках Иоанна VIII. Ради этого в 879—880 гг. в Константинополе был созван церковный собор, на который были приглашены представители папы. Иоанн VIII при этом поставил условием признания Фотия возвращение Болгарии под церковную супрематию папства<sup>79</sup>. Одновременно папа слал письмо за письмом в Болгарию, преследуя те же цели<sup>80</sup>.

Упомянутый собор получил в истории название «Ложного собора Фотия», который на нем председа-

тельствствовал. Собор принял условие папы, согласившегося признать законным избрание Фотия и снявшего с него отлучение; было принято решение, согласно которому патриарх Константинополя не имеет права «ни рукополагать, ни посылать омофор вне пределов своей епархии — Болгария же вне ее»<sup>81</sup>. Иначе говоря, патриарху запрещалось поставлять болгарского архиепископа, вручая ему при этом (или какому бы то ни было другому иерарху) часть одеяния (омофор), полагающегося представителю высшего духовенства. Это означало также исключение «болгарского диоцеза» из списков епархий Константинопольской патриархии.

Но уже на соборе поведение Фотия и прочих восточных иерархов, их заявления не могли не породить беспокойства у Иоанна VIII. Претворение постановления в жизнь неизбежно предполагало отозвание греческих (византийских) священнослужителей из Болгарии, вместо них должны были быть посланы представители римской церкви. Легаты папы напомнили, что еще собор 869—870 гг. пунктом третьим вынес сходное решение, но оно осталось невыполненным. Приверженцы Фотия, подчеркивавшие, что заслуга крещения болгар принадлежит Фотию, ответили легатам, что вопрос об отделении епархий «зависит от императора и от императорских распоряжений», собор же созван не ради этих целей и, мол, сам папа требовал, чтобы собор занимался не этим вопросом, а только тем, чтобы патриарх не имел права поставления в Болгарии<sup>82</sup>.

Мотивировка греческих иерархов отнюдь не сводилась просто к софистике. Это была иная позиция, выгодная для патриархии: вопрос отдавался на усмотрение высшей светской власти, которая в империи обладала традиционным приматом над властью духовной. Концепция Иоанна VIII, утвержденная им на Равеннском соборе, оказалась бессильной перед светской властью, так как не опиралась на поддержку такой же реальной власти. Императора Иоанн VIII мог только просить. 13 августа 880 г. Иоанн VIII написал Василию I письмо с изъявлением горячей благодарности: «Великие благодарения мы приносим Вам, так как Вы из любви к нам, по милости душевной обещали св. Петру, как было сие справедливо, обладание болгарским диоцезом»<sup>83</sup>.

Действительно ли Василий I обещал такую уступку или же папа имеет в виду решения собора 879—

880 гг. и благодарит, так сказать, заранее, демонстрируя паиградную уверенность в том, что император безусловно выполнит решение иерархов, неизвестно. Ведь у Василия I всегда имелся в запасе веский — в свете всего сказанного выше — аргумент для отказа папе: Болгария — вне границ империи, Болгария — и вне границ Константинопольской патриархии; поэтому дело не зависит от воли императора — оно в компетенции болгарского князя и болгарских священнослужителей.

Решения собора 879—880 гг. могут быть расценены и как дипломатическая победа Бориса. Хотя слово «автокефалия» произнесено не было и юридически ее предоставление не было оформлено, решения собора были сформулированы таким образом, что каждая из сторон получила возможность толковать их в свою пользу (и патриархия, и Борис, и папство). Любопытно, что и в современной научной литературе представлены все эти три не совместимые друг с другом концепции. Однако даже те историки, которые считают, что права автокефалии болгарской церкви, строго говоря, не были оформлены юридически, склонны признавать независимость болгарской церкви, осуществляемую фактически, особенно в периоды усиления Болгарского государства, как и факт проявляемого нередко самой Византийской империей молчаливого согласия с таким порядком вещей<sup>84</sup>.

Поскольку в Болгарии церковь была организована по византийскому образцу, находилась в руках византийского духовенства и зиждилась на нормах и традициях имперской концепции власти духовной и светской, постольку Борис мог быть в принципе уверен, что церковь в целом будет послушна воле высшей светской власти и что выборы ее главы будут в конечном счете контролироваться государем.

Однако болгарский князь не мог не учитывать, что руководят болгарской церковью византийцы, священнослужители иноземного происхождения, представители страны, которая длительное время враждовала с Болгарией и руководствовалась политической доктриной, которая не только оправдывала заранее, но и объявляла долгом императора завоевание и ликвидацию Болгарского государства. Борису было несомненно ясно, что византийские священнослужители будут проводниками политики империи в Болгарии, защитника-

ми ее интересов (опыт на этот счет князь уже приобрел, наблюдая деятельность греков-священников в 864—866 гг. и папских прелатов в 867—870 гг.). Сама церковная концепция, принесенная в страну имперским духовенством, как уже говорилось выше, содержала мысль о законности политического верховенства империи над народом, принявшим от нее христианскую религию<sup>85</sup>.

В этом плане представляются естественными два мероприятия Бориса, последовавшие в 80-х годах одно за другим. Первое состояло в отправке в Константинополь группы болгарских юношей для обучения и подготовки к духовному званию. С ними был отправлен и сын Бориса Симеон, которому отец несомненно прочил высокую церковную карьеру. Цель Бориса состояла в постепенной замене греческих священнослужителей отечественными, болгарскими.

Второе мероприятие Бориса, обеспечившее более быстрый и верный успех в достижении упомянутой цели, имело вместе с тем огромные последствия для судеб культурного развития Болгарии, а также других славянских народов (прежде всего сербов и древних русов): в 886 г. Борис принял изгнанную из Великой Моравии группу учеников славянских просветителей Кирилла и Мефодия и предоставил им широкое поле деятельности по организации училищ, обучению славянской письменности и подготовке к церковной и политической деятельности молодых представителей болгарского общества. Начался постепенный процесс замены греческого духовенства болгарским, славяноязычным (по церковным канонам получение прихода или кафедры новым священнослужителем возможно лишь после смерти или низложения по церковному суду предшественника). Первым достоверным известием о назначении на высокий церковный пост болгарина по происхождению и о переходе в богослужении на древнеславянский язык является сообщение о поставлении в 893 г. Климента (Охридского), одного из учеников солунских братьев, епископом районов Великия и Дебрица с центром в Охриде: «и так Климент стал первым епископом болгарского языка»<sup>86</sup>.

Случилось это в тот же год, когда в Болгарии произошли еще два важных события: последняя попытка вернуть страну к языческой вере и воцарение самого выдающегося из государей Первого Болгарского цар-

ства — вернувшегося из Византии сына Бориса — Симеона.

Борис отрекся от престола и ушел в монастырь в 889 г., отдав трон старшему сыну Владимиру-Росате (889—893 гг.). Новый князь, сформировавшийся как личность еще до крещения Болгарии и тесно связанный с кругами протоболгарской аристократии, не затронутый репрессиями после мятежа 865 г., но находившейся в оппозиции к христианству и к политике Бориса, отважился на решительный шаг, полагаясь на своих сторонников и собственную власть как повелителя страны. В 893 г. по его приказу началось разорение церквей в столице, священнослужители изгонялись, ревностные христиане подверглись насилиям. Борис временно покинул монастырь и возглавил борьбу против сына-отступника. Победа была достигнута без труда: язычники уже не имели широкой опоры в массах народа. Владимир был низложен, по приказу отца его лишили зрения и бросили в тюрьму. Борис созвал последнее в истории Болгарии «народное собрание», на котором была объявлена его воля: трон передавался Симеону, а столица переводилась из Плиски, в которой оказались живучими языческие протоболгарские традиции, в новый город Преслав.

Судьба этой попытки реставрировать язычество (причем попытки, предпринятой самим государем страны) свидетельствует о значительном укреплении новой веры. Конечно, пережитки язычества еще долго сохранялись в стране. Особенно отчетливо они прослеживаются в особенностях погребального обряда до конца X в.<sup>87</sup> Характерно, что это были по преимуществу пережитки не протоболгарского, а славянского язычества<sup>88</sup>. Но с ходом времени они теряли собственное религиозное содержание или приобретали новое, соответствующее христианской символике, приспособлялись к христианским праздникам, выступали в роли народных обычаев, элементов празднеств и игр.

Доказательство относительно быстрой победы христианства в Болгарии после ее официального крещения может служить то обстоятельство, что именно на болгарских землях во второй половине X в. оформилась первая в Европе в эпоху средневековья богословская ересь — богомилство, пользовавшееся широким влиянием на народные массы. Дело в том, что это враждебное официальной христианской ортодоксии религиоз-



ное учение родилось не вне христианства, а в его лоне — как его антитеза, переосмысление важнейших догматов самой христианской доктрины. Популярность же богомилства в свою очередь свидетельствовала о том, что массы народа уже были хорошо знакомы с христианской догматикой, в частности с евангелием, на положении которого постоянно ссылались еретики.

Быстрая победа христианства в Болгарии свидетельствует также о том, что политический курс Бориса в целом соответствовал интересам большинства господствующего класса страны, обеспечившего ему поддержку, и был разработан на основе правильной оценки внутреннего и международного положения государства.

В какой мере болгарским властям в процессе христианизации и утверждения новой религии приходилось прибегать к насилию, источники не позволяют ответить с определенностью. Отчасти на этот вопрос отвечает короткое сообщение о разгроме мятежа 865 г. Языческую оппозицию Борис подавлял незамедлительно, не останавливаясь перед положением и знатностью ее носителей. Тот факт, что он пощадил «средних и низших», отнюдь не означает, что им было предоставлено право оставаться язычниками. Папа Николай I недвусмысленно советует князю приводить отрекшихся снова к вере «любым способом», «как заблудших овец», карать язычников, «заслуженно подлежащих притеснению светской власти»; оправдал, пожурив, папа Бориса и за избиение детей-младенцев мятежных бояр, так как князь совершил это «из ревности к христианской вере»<sup>89</sup>.

Одна из особенностей в организации болгарской церкви состояла в том, что на ее структуре и на деятельности ее служителей отразилась идея соперничества с соседней империей, с престижем ее власти и влиянием ее церкви. Идея эта пронизывала и сознание болгарских иерархов, и светских правителей государства. Уже сын Бориса Симеон, присвоивший себе титул «василевса ромеев» и стремившийся овладеть тронem Константинополя, вынашивал мечту о возведении своей церкви в ранг патриархии — мечту, о которой его отец писал папе Николаю еще в 866 г., когда Болгария в сущности еще оставалась полужыческой. Мечта Симеона осуществилась в год его смерти, в 927 г., в силу договора его сына Петра с императором Романом I Лакapiном и женитьбы болгарского

правителя (он одновременно получил титул «василевса болгар») на внучке императора. В известном смысле сын Симеона Петр в начале своего правления пожал плоды усилий своего отца, державшего своим военным давлением почти 20 лет империю в состоянии тревожного напряжения<sup>90</sup>.

Опираясь на свою церковь и ценя ее заслуги перед тронem, болгарские государи ускоренными темпами создавали для нее материальную базу и обеспечивали благополучие ее служителей, стараясь за какие-то полвека уравнять в этом отношении болгарское духовенство с византийским, существовавшим как привилегированная корпорация к началу X в. уже в течение пяти с половиной столетий. Уже Борис подарил Клименту Охридскому благоустроенное поместье в округе Охрида и Главиницы («места для отдыха») <sup>91</sup>. К середине же X в. богатства болгарского духовенства, алчность его служителей в стяжании движимого и недвижимого имущества послужили одной из причин успеха агитации богомоллов против церкви и одним из оснований для острой критики нравов болгарских священнослужителей со стороны наиболее дальновидных представителей из их собственной среды.

Болгарская церковь с самого своего основания была всецело подчинена верховной светской власти, игравшей решающую роль в назначении не только на пост главы церкви страны, но и на посты митрополитов и епископов. Достаточно красноречиво на этот счет свидетельство «Жития Климента Охридского», в котором сказано, что на пост епископа Великия и Дебрицы Климента поставил царь Симеон <sup>92</sup>. Церковь последовательно выполняла свою социальную роль как интегральная часть раннефеодальной государственной системы. Однако в силу особенностей своего формирования, крупных преобразований, которые она претерпела в конце IX—первую четверть X в. в связи с тем, что процесс этот осуществлялся под руководством учеников солунских братьев, которым были свойственны традиции бескорыстия и подвижничества, болгарская церковь в начальный период своего существования сыграла значительную роль в общественной жизни, в особенности — в распространении письменности, в развитии оригинальной древнеболгарской литературы и в культурном подъеме Древнеболгарского государства в целом.

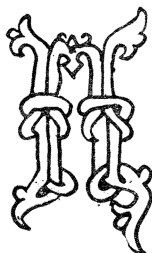
- <sup>1</sup> *Литаврин Г. Г.* Формирование и развитие болгарского раннефеодального государства (конец VII – начало XI в.) // Раннефеодальные государства на Балканах. VI–XII вв. М., 1985. С. 132–165.
- <sup>2</sup> *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. III. София. 1978. С. 91–92; *Турилов А. А.* Данные «Сказания о железном кресте» о христианизации Болгарии // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник тезисов. М., 1987. С. 53–54.
- <sup>3</sup> *Златарски В.* История на Българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 1. София, 1970. С. 226–246.
- <sup>4</sup> ГИВИ. Т. III. С. 272 (Феофан).
- <sup>5</sup> *Бешевлиев В.* Първобългарски надписи. София. 1979. С. 152–165.
- <sup>6</sup> ГИВИ. Т. II. С. 126 (Прокопий).
- <sup>7</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 412–454; *Gieysztor A.* Mitologia Słowian. W-wa, 1982. S. 51, 116 etc.
- <sup>8</sup> *Станислов Ст.* Славяните в Първото царство. София. 1986. С. 28–31.
- <sup>9</sup> *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. СПб., 1903. Стлб. 265.
- <sup>10</sup> *Станислов Ст.* Славяните... С. 30.
- <sup>11</sup> *Срезневский И. И.* Материалы... Т. III. Стлб. 265.
- <sup>12</sup> *Станислов Ст., Александров Г.* Средновековно езическо светилище в развалините на Монтана // Археология. 1983. № 3. С. 40–52.
- <sup>13</sup> *Литаврин Г. Г.* К проблеме становления болгарского государства // СС. 1981, № 4. С. 29–48; *Петров П.* Образуване на българската държава. София. 1981. С. 209–222; Раннефеодальные государства на Балканах. VI–XII вв. М., 1985. С. 143, 159.
- <sup>14</sup> Раннефеодальные государства... С. 140–154 (здесь и литература).
- <sup>15</sup> ЛИВИ. Т. II. С. 91.
- <sup>16</sup> ГИВИ. Т. IV. С. 20 (неизвестный автор).
- <sup>17</sup> *Петров П., Гюзелев В.* Христоматия по история на България. Т. 1. София. 1978. С. III (Житие 15 тиверигупольских мучеников).
- <sup>18</sup> *Ваклинов Ст.* Формирование на старобългарската култура. VI–XI в. София. 1977. С. 97, 262; ср.: *Димитров Д.* Прабългарите по северното и западното Черноморие. Варна, 1987. С. 250–259.
- <sup>19</sup> *Димитров Д.* Погребалният обред при ранобългарските некрополи във Варненско (VIII–X в.) // Изв. на Археол. ин-т, 1974. Т. 34; *Он же.* По въпроса за гробните камери с трупозгаряне в раносредновековните некрополи в Североизточна България // Изв. на Народния музей. Кн. XI. Варна. 1976; *Въжарова Ж.* Славяни и прабългари по данни на некрополите от VI–XI в. на територията на България. София. 1976. С. 409–415.
- <sup>20</sup> *Бешевлиев В.* Първобългарите. Бит и култура. София. 1981. С. 88.
- <sup>21</sup> *Бешевлиев В.* Първобългарски надписи. С. 123–124.

- <sup>22</sup> Ср. *Аладжов Ж.* За култа на Тангра в средновековна България // *Археология*. 1983. № 1–2. С. 76–85; *Станислав Ст.* Славяните... С. 107–108, 115–117; *Москов М.* Прабългарски рунически знак YI за теонима Тангра // *Старобългаристика*. 1987, № 1. С. 15–22. Ср. *Tryjarski E.* The Tamgas of the Turkic from Bulgaria // *Ural-Altaische Jahrbücher*. 1975. 47. S. 189–200; *Овчаров Д.* Български средновековни рисунки-графити. София. 1982. С. 62 сл.; *Он же.* За смисъла и съдържанието на един графит от Плиска // *Преслав*. Т. 3. София. 1983. С. 208; *Он же.* К вопросу о шаманстве в средновековой Болгарии VIII–X вв. // *Bulgarian Historical Review*. 1981. N 3. P. 81.
- <sup>23</sup> *Ангелов Д.* Образоване на българската народност. София, 1981. С. 244–245; *Петров П.* Образоване... С. 169–170.
- <sup>24</sup> *Литаврин Г. Г.* Славяне и протоболгары. Традиции и реальность // *Втори Международен конгрес по българистика*. София. 1986. С. 24–48.
- <sup>25</sup> ГИБИ. Т. III. С. 20 (неизвестный автор).
- <sup>26</sup> Там же. С. 52 (Феодор Синкел).
- <sup>27</sup> *Бешевалиев В.* Първобългарски надписи. С. 219–220.
- <sup>28</sup> ГИБИ. Т. III. С. 285 (Феофан).
- <sup>29</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 597–606; *Он же.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 294–331.
- <sup>30</sup> На отенек принуждения в действиях Крума в отношении к славянским князьям указала в своем докладе Р. А. Наследова, но доклад ее остался неопубликованным. См. краткое резюме: *Наследова Р. А.* Всесоюзная сессия по проблемам византиноведения и средновековой истории Крыма // *ВВ*. 1986. Т. 46. С. 5.
- <sup>31</sup> ГИБИ. Т. III. С. 283 (Феофан).
- <sup>32</sup> *Андреев М., Ангелов Д.* История болгарского государства и права. М., 1962. С. 119–124; История на България. Т. 2. Първа Българска държава. София. 1981. С. 142–147; *Mil-kova F.* Les dispositions législatives du Khan Kroum, forme primaire de la législation bulgare // *Recherches sur l'histoire des institutions et du droit*. 1980. T. 5. P. 87–94.
- <sup>33</sup> Ср.: *Ангелов Д.* Образоване... С. 249–260; Развитие етническото самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 66–74; 262 сл.
- <sup>34</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 90.
- <sup>35</sup> История на България. Т. 2. С. 142 сл.
- <sup>36</sup> Раннефеодальные государства... С. 159.
- <sup>37</sup> *Hensel W.* Kultura wczesnośredniowiecznej Bulgarii w świetle badań archeologicznych // *Trzynaście wieków Bulgarii*. Wrocław, 1983. S. 167–171.
- <sup>38</sup> *Иванова О. В.* Христианизация Первого Болгарского царства по данным сочинения Феофилакта Охридского // *Введение...* С. 12–14; *Ваклинов Ст.* Формирование... С. 173; *Venedikov J.* La population byzantine en Bulgarie au début de IXe siècle // *Byzantinobulgarica*. 1962. T. 1. P. 261–277; *Wald-müller L.* Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI bis VIII. Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abenland. Amsterdam, 1976. S. 399–415; *Hensel W., Rauhutowa J.* Archaeological Research at Debriste (Macedonia) // *Archaeologia Polona*. 1981. T. XX. P. 191–225.

- <sup>39</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 27.
- <sup>40</sup> Там же. С. 116.
- <sup>41</sup> Ср. Бешевлиев В. Първобългарите... С. 99.
- <sup>42</sup> См., например: *Санкова-Петкова G.* Contribution au sujet de la conversion des Bulgares au christianisme // *Byzantinobulgaria*. 1979. Т. IV. С. 21–33; *Шрайнер П.* Събития от българската средновековна история във византийските кратки хроники // ИП. 1979. № 2. С. 107–111.
- <sup>43</sup> См., например: *Гюзелев В.* Княз Борис Първи. София, 1969. С. 141–177; *Idem.* Das Papsttum und Bulgarien im Mittelalter (9–14. Jh.) // *Gjuzelev V.* Die Forschungen zur Geschichte Bulgariens in Mittelalter. Wien, 1985. S. 178–180.
- <sup>44</sup> См., например: *Conte F.* Les slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale. P., 1985. P. 523–524.
- <sup>45</sup> *Златарски В.* История... Т. 1. Ч. 2. С. 31–32.
- <sup>46</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 287.
- <sup>47</sup> Там же. С. 62.
- <sup>48</sup> *Magyar J. L.* «Questio Bulgarica» // *Szazadok*. 1982. 116. év. f. 5. szám. P. 878. Ср.: *Кочев Н.* Христианство и политика Византии в отношении балканских стран в эпоху образования раннефеодальных государств // *Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей*. М., 1987. С. 195–203.
- <sup>49</sup> *Гюзелев В.* Княз Борис. С. 62–70.
- <sup>50</sup> *Санкова-Петкова G.* Contribution... P. 24–27.
- <sup>51</sup> *Гюзелев В.* Княз Борис. С. 129–176.
- <sup>52</sup> *Fine J.* The Early Medieval Balkans // The University of Michigan Press, 1983. P. 118.
- <sup>53</sup> *Sansterr J.-M.* Les missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie dans le seconde moitié du IX e siècle // *Byzantion*. 1982. Т. 52. P. 388.
- <sup>54</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 122, 124.
- <sup>55</sup> ГИБИ. Т. IV. С. 109.
- <sup>56</sup> *Гюзелев В.* Княз Борис. С. 212–213.
- <sup>57</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 283, 81, 112.
- <sup>58</sup> Там же. С. 44–45, 288.
- <sup>59</sup> Там же. С. 63, 65, 110, 111, 125.
- <sup>60</sup> *Nystazopoulou-Pélékidou M.* Constantinople centre de pouvoir et d'autorité // *BYZANTIKA*. 1985. Т. 5. P. 28–29.
- <sup>61</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 185.
- <sup>62</sup> Там же. С. 110, 111, 118, 119.
- <sup>63</sup> Там же. С. 122, 123 и 66.
- <sup>64</sup> Там же. С. 137, 144.
- <sup>65</sup> *Constantinus Porphyrogenitus.* De cerimoniis aulae byzantinae. Bonnae, 1829. P. 681–682. См. об этом: *Ferluga J.* Archon. Ein Beitrag zur Untersuchung der südslavischen Herrschertitel im 9. und 10. Jahrhundert im Lichte der byzantinischen Quellen // *Tradition als historische Kraft*. Berlin; New York, 1982. S. 261.
- <sup>66</sup> ГИБИ. Т. IV. С. 100.
- <sup>67</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 113–114.
- <sup>68</sup> ГИБИ. Т. IV. С. 101, 114; ЛИБИ. Т. II. С. 170. См. об этом: *Dörpmann H.-D.* Probleme der antilateinischen Polemik des Patriarchen Photios im Streit um die Christianisierung Bulgariens // *Byzanz in der europäischen Staatenwelt*. Berlin, 1983. S. 207.
- <sup>69</sup> ГИБИ. Т. IV. С. 101, 105.

- <sup>70</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 185—186, 193—195.
- <sup>71</sup> Гюзелев В. Княз Борис. С. 236 сл.
- <sup>72</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 194—195.
- <sup>73</sup> Там же. С. 130.
- <sup>74</sup> ГИБИ. Т. IV. С. 116; ЛИБИ. Т. II. С. 131.
- <sup>75</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 188—192.
- <sup>76</sup> Петров П., Гюзелев В. Христоматия... Т. 1. С. 169—170 (Продолжатель Феофана).
- <sup>77</sup> Гюзелев В. Княз Борис. С. 257.
- <sup>78</sup> Swoboda V. L'Origine de l'organisation de l'église en Bulgarie et ses rapports avec le patriarcat de Constantinople (870—919) // Byzantinobulgarica. 1966. Т. 11. Р. 67—81.
- <sup>79</sup> ГИБИ. Т. IV. С. 115—116.
- <sup>80</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 154—167, 179—180.
- <sup>81</sup> ГИБИ. Т. IV. С. 116—117.
- <sup>82</sup> Там же.
- <sup>83</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 177.
- <sup>84</sup> Ταρνανίσου Ιω. Χρ. Ἡ διαμόρφωσις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆς ἐκκλησίας. (864—1235). Θεσσαλονίκη, 1976, σ. 179—184.
- <sup>85</sup> Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe. 500—1453. L., 1974. Р. 117—118.
- <sup>86</sup> Теофилакт. Климент Охридски. Превод от гръцкия оригинал, увод и бележки от А. Милев. София. 1955. С. 74.
- <sup>87</sup> Въжарова Ж. Славяни и прабългари... С. 412—413.
- <sup>88</sup> Петров П., Гюзелев В. Христоматия... Т. 1. С. 194.
- <sup>89</sup> ЛИБИ. Т. II. С. 82—83 и др.
- <sup>90</sup> Божилов И. Цар Симеон Велики (893—927): Златният век на средновековна България. София. 1983.
- <sup>91</sup> Милев А. Гръцките жития на Климент Охридски. София. 1966. С. 124.
- <sup>92</sup> Теофилакт... С. 74.

ОБЩЕСТВЕННО-  
ПОЛИТИЧЕСКИЕ СДВИГИ  
В СЕРБСКИХ  
И ХОРВАТСКИХ ЗЕМЛЯХ  
И ХРИСТИАНСКАЯ МИССИЯ  
НА БАЛКАНАХ



Проблемы христианизации сербов и хорватов, роль христианской церкви в истории этих южнославянских народов были неоднократно предметом рассмотрения в существующей историографии<sup>1</sup>, но вплоть до настоящего времени многие аспекты этого сложного и неоднозначного круга вопросов остаются малоработанными или дискуссионными. Причинами этого являются не только немногочисленность и скудость сохранившихся письменных памятников (в особенности для VII—IX вв.), но заметная односторонность, неполнота освещения некоторых проблем, связанная и с влиянием положений буржуазной историографии, трудов узко конфессионального характера, и с явной недостаточностью разработки данной тематики в марксистской исторической науке<sup>2</sup>.

Показательно, что все эти вопросы (в той или иной мере) рассматриваются или затрагиваются преимущественно в обобщающих трудах по истории Югославии либо отдельных ее республик<sup>3</sup>, в работах научно-популярного плана, учебных пособиях<sup>4</sup>, в отдельных статьях обзорного характера<sup>5</sup>. Все это обуславливает нередко фрагментарность или поверхность трактовки, а нередко и определенную зависимость от положений явно тенденциозных буржуазных или церковных ученых, недостаточное внимание к источниковедческим аспектам.

Поэтому в данной главе мы ставим своей задачей анализ общих черт и основных особенностей, присущих процессам христианизации сербов и хорватов, анализ роли христианской церкви в раннефеодальном обществе Сербии и Хорватии на разных этапах его

развития. Соответственно первый этап (т. е. со второй трети VII и до конца IX в.) определяется постепенным распространением христианства в сербских и хорватских землях и завершается крещением сербов и хорватов. Для оценки данного этапа распространения христианства необходимо исходить из анализа конкретных социально-экономических изменений в южнославянском обществе, учитывая политическую раздробленность рассматриваемых областей Балканского полуострова в этот период. Для второго этапа (т. е. с конца IX и до начала XII в.) характерно упрочение позиций христианской церкви в системе раннефеодальной государственности, зависимость деятельности местного (особенно далматинского) духовенства от политических целей римской курии, Византии и Франкского королевства.

Тот факт, что сербские и хорватские земли стали ареной соперничества этих держав, византийской и западной церкви, обусловил во многом разновременность и неоднозначность христианизации этих областей Балканского полуострова. Эти особенности международной и церковно-политической обстановки в данном регионе стремилась учитывать в своей политике местная знать возникших здесь государств. Видимо, во всех этих сложных и противоречивых процессах первого этапа христианизации большую роль сыграло язычество, прежние верования и традиции, хотя конкретно об их значении накануне и после принятия христианства судить очень нелегко ввиду крайней скудости сведений в исторических источниках этой эпохи<sup>6</sup>.

Говоря о взаимосвязи христианизации сербов и хорватов и общественно-политических изменений в рамках раннего феодализма, необходимо также иметь в виду значение принятия новой религии для формирования сербской и хорватской народностей, для развития письменности и культуры в этих землях. Важной чертой второго этапа следует признать возникновение реальных предпосылок для зарождения широких народных движений в поддержку славянского языка и письменности (в Хорватии) либо с целью реформирования церкви в духе народных ересей (богомильской или патаренской, в Сербии, Боснии и др.).



## РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В СЕРБСКИХ И ХОРВАТСКИХ ЗЕМЛЯХ И КРЕЩЕНИЕ СЕРБОВ И ХОРВАТОВ (вторая треть VII — конец IX в.)

О поселении сербов и хорватов на Балканах (видимо, в 20–30-х годах VII в.), о раннем периоде их истории и постепенном процессе их христианизации мы знаем преимущественно из материалов византийских сочинений, прежде всего трудов Константина Багрянородного (905–959 гг.) — «Об управлении империей» и др.<sup>7</sup>. Хотя все эти свидетельства давно стали достоянием науки, все еще и теперь некоторые из сообщений самого Константина Багрянородного или его информаторов, использованных им источников вызывают в современной историографии расхождения или даже оживленную дискуссию<sup>8</sup>. Истолкование, оценка доступных нам сведений по-прежнему встречают трудности ввиду скудости этих сообщений, отсутствия точных датировок, а иногда наличия разных, даже резко противоречащих друг другу версий.

Все же, несмотря на разнородность известных нам материалов, на явную тенденциозность Константина Багрянородного и его информаторов, вполне возможно, по нашему мнению, эти сведения о христианизации сербов и хорватов в VII–IX вв. признать в целом достоверными. Здесь мы находим подтверждение разновременности распространения христианства на Балканах, противоречивости устремлений политических и церковных сил той поры (Византийской империи и римской курии, а позднее — Франкского государства, Аквилейского патриархата и т. д.), старавшихся укрепить свое влияние в южнославянской среде.

Какова же была военно-политическая и этнокультурная обстановка в этой части Балканского полуострова к моменту поселения здесь сербов и хорватов? Известно, что уже в конце VI — начале VII в. позиции Византии (а вместе с тем местного романизированного населения, исповедовавшего христианскую веру) были значительно подорваны; в ходе аваро-славянских нашествий местные жители были отеснены на острова, в приморскую полосу Далмации, в малодоступные горные районы либо уведены в плен<sup>9</sup>. В это время, вероятно, многие города и церкви были разрушены или опустошены, а подчиненная местным епископам тер-

ритория ограничивалась лишь узкой прибрежной полосой византийских владений в Далмации<sup>10</sup>.

По всей видимости, поселение здесь сербов и хорватов, связанное с бурными перипетиями аваро-византийской и аваро-славянской борьбы 20-х годов VII в., привело к образованию двух довольно крупных и сильных военно-политических объединений славян — сербского и хорватского союза племен. В противоборстве этих племенных союзов и Аварской державы противники искали союза с Византией, причем союзнические отношения с сербами и хорватами константинопольский двор старался закрепить и путем христианизации этих славянских племен. Иными словами, в тех условиях принятие христианства было преимущественно политическим актом, своего рода атрибутом подчинения славян ромейской империи. Именно так рассматривал крещение сербов и хорватов в VII в. и сам Константин Багрянородный, отразивший в своем труде «Об управлении империей» политические устремления Византии на Балканах.

Он так повествует о сербах: «...василевс (Ираклий.— *Е. Н.*) и поселил означенных сербов в этих странах. Они были подвластны василевсу ромеев, который, приведя пресвитеров из Рима, крестил их и, обучив их хорошо совершать дела благочестия, изложил им веру христианскую»<sup>11</sup>. Здесь уместен вопрос, можно ли доверять этому сообщению Константина Багрянородного (точнее, использованных им источников VII в.). Видимо, данное свидетельство (как и его рассказ о крещении хорватов) следует считать достаточно надежным, в частности и важное упоминание о роли церкви Рима (тогда подчиненного в государственном плане Византии).

В то же время нужно учесть и бесспорную тенденциозность самого августейшего писателя, его стремление подчеркнуть и даже преувеличить в своем труде «покорность» славян Византии, не говоря уже о явной гиперболизации масштабов этого крещения<sup>12</sup>.

В самом деле, можно ли считать проведенное при Ираклии крещение сербов (как и хорватов) таким массовым, простым и безболезненным актом? Разумеется, обстановка ожесточенной войны против персов и аваров, превращавшейся в своего рода «крестовые походы», «борьбу за веру Христову»<sup>13</sup>, вынуждала правителей империи прибегать к обращению своих союзни-

ков (из числа «варваров») в новую веру, как это было и при Юстиниане I<sup>14</sup>. Однако и в VII в. такая христианизация была лишь «верхушечной», охватившей лишь некоторых представителей правящей верхушки племенных союзов. Тогда, например, приняли христианство протоболгарские вожди Орхан и его племянник Кубрат, хотя их соплеменники сохраняли верность своим богам (так же как веком ранее стал христианином гуннский царь Крыма Грод, а его подданные были язычниками<sup>15</sup>).

Вполне возможно, что принимавшие христианство «варвары» считали это лишь внешнеполитическим (не религиозным) актом, оставаясь на деле двоеверными или даже преданными вере своих предков. Таким образом, по нашему мнению, было бы неправомерным называть крещение сербов в VII в. «массовым» и «успешным», как это оценивается в сербской церковной литературе<sup>16</sup>. Скорее всего результаты христианизации сербов при Ираклии I (610—641) были не столь велики и продолжительны, и причиной этого было не только положение внутри сербского племенного союза, но, видимо, и общая политическая обстановка на Балканах<sup>17</sup>.

В известной мере это было связано, вероятно, и с особенностями христианской миссии на Балканах, соперничеством разных церковных и политических центров: Рима (т. е. папской курии) и Константинопольской патриархии и императорского двора, обострением их соперничества с VIII в. Все эти противоречия проявились и в процессе христианизации хорватов, что нашло отражение в существовании разных версий и свидетельств об их крещении, в том числе и в сочинении Константина Багрянородного<sup>18</sup>.

Например, в 31-й главе этого произведения мы находим примыкающие друг к другу, но вовсе не совпадающие рассказы о крещении хорватов с точной датировкой этого события — при императоре Ираклии I, тогда как в 30-й главе помещено сообщение (без четкой датировки), связывающее их обращение в новую веру уже с восстанием против франкской власти. Поскольку последнее сообщение возможно датировать IX в., рассмотрим рассказы о первом крещении хорватов (в VII в.), вызывающие резкие споры.

Первый рассказ (условно его можно назвать «византийским») особо подчеркивает роль императора

Ираклия в крещении подданных хорватского князя Порга, не упоминая об участии римского папы: «Василевс Ираклий, отправив [посольство], приведя священников из Рима и избрав из них архиепископа, епископа, пресвитеров и диаконов, крестил хорватов. Тогда у этих хорватов архонтом был уже Порг» (а не его отец, приведший, согласно преданиям, племя хорватов на Балканы <sup>19</sup>).

В этом сообщении обращает на себя внимание заявление Константина Багрянородного о создании уже тогда полной церковной организации в Хорватском княжестве (т. е. самостоятельной архиепископии), причем в данном случае тенденциозность сообщений этого автора, неоднократно подчеркивавшаяся в литературе, сочеталась, видимо, с влиянием и использованием местной далматинской традиции, с проявлением локального «патриотизма» приморского романского населения <sup>20</sup>.

Совсем иначе повествует о том же, вероятно, крещении хорватов сам Константин Багрянородный, когда он далее излагает другую версию христианизации Хорватии. По его словам, хорваты «при василевсе ромеев Ираклии получили некое предсказание и постановление от папы римского, пославшего священников и их крестившего». Иными словами, во втором рассказе роль императора сводится лишь к сугубо формальной, тогда как римский папа, напротив, не только на деле осуществляет приобщение этих язычников к новой вере, но оказывается их покровителем и гарантом внешней политики: «Эти хорваты после крещения заключили, собственноручно подписав, договор и дали св. апостолу Петру нерушимые клятвы», обязавшись никогда не воевать с другими народами. В качестве залога для такой миролюбивой, подлинно «христианской» политики хорваты, согласно этой версии, получили «в свою очередь от самого римского папы молитву» или обещание, что в случае какого-либо нападения на Хорватию «бог ранее самих хорватов вступит в бой и защитит их, а ученик Христа Петр дарует им победу» <sup>21</sup>.

В этой, так сказать, «проримской» версии нетрудно заметить и отсутствие всякого упоминания о создании в Хорватии после крещения особой церковной иерархии либо об отношениях новой паствы с далматинскими иерархами (которые имели не меньше прав и воз-

можностей для обращения язычников-соседей). Иными словами, и другой рассказ оказывается не менее «неискренним», тенденциозным, преследующим конкретные церковно-политические цели, нежели первая, «византийская» версия.

Но в историографии вызывает полемику не столько явная тенденциозность и несовпадение названных версий о крещении хорватов при Ираклии, сколько достоверность этих свидетельств, даже возможность принятия христианства хорватами уже вскоре после их поселения на Балканах. Если некоторые авторы (Ф. Дворник, В. Маркотич и др.) считают вероятной христианизацию хорватов уже в VII в.<sup>22</sup>, то другие отрицают надежность этих сообщений Константина Багрянородного<sup>23</sup>.

Решительно оспаривая достоверность сведений нарративных памятников (Константина Багрянородного, Фомы Сплитского и др.) ввиду их «неясности» и тенденциозности, хорватская медиевистка Н. Клаич утверждает, что «крещение хорватов не может быть доказано или оправдано ранее 800 г.» При этом она опирается лишь на выводы о неправомерности ранних датировок некоторых эпиграфических источников (надписи князя Вышеслава и др.), на сообщение о миссии аббата Мартина, отправившегося «в Далмацию и Истрию» при папе Иоанне IV (640—642), чтобы выкупить пленных христиан у местных славян-язычников<sup>24</sup>.

Такая ссылка на миссию Мартина, по нашему мнению, не может быть признана убедительной. Понятно, что отсутствие точных дат в рассказах Константина Багрянородного и сообщении об аббате Мартине не делает их взаимоисключающими. Главное, на наш взгляд, что крещение хорватов могло быть (и скорее всего было) тогда «верхушечным», охватывавшим, видимо, лишь довольно узкий круг приближенных князя. Наконец (и на эту сторону уже обращали внимание в историографии), сам факт крещения мог быть весьма локальным, т. е. относиться лишь к какой-то части современной Хорватии, следовательно, вовсе не захватывая всю «Далмацию и Истрию», куда отправился аббат Мартин (как известно, нет точных сведений о территориальных рамках хорватского племенного союза VII в.<sup>25</sup>). Поэтому П. Сречкович писал, что «из Сплита и началось крещение хорватских родов» (при Ирак-

лии) и «во время этого крещения упоминается жупан Порга (жупании, самой близкой к Сплиту)»<sup>26</sup>.

Считая в целом названные сведения о первой христианизации хорватов (или части их) в VII в. правдоподобными (несмотря на все источниковедческие трудности и расхождения), мы должны подчеркнуть, что результаты этого крещения, вероятно, были весьма недолговечны. По всей видимости, следы столь раннего распространения христианства на территории Хорватии почти полностью исчезли примерно к последней четверти VII в., что скорее всего было вызвано распадом (или ослаблением) хорватского племенного союза и вновь усилившимся влиянием Аварского хаганата на славян западной части Балканского полуострова (хорватов, сербов и др.).

Иными словами, в тот период главную роль в политической жизни сербских и хорватских земель (при том на протяжении длительного времени — с конца VII и, видимо, до конца VIII в.) мог сыграть факт подчинения местных славиний Аварскому хаганату, что зафиксировано в своеобразном мирном договоре 678 г. и разделе «сфер влияния» на Балканах между хаганатом и Константинополем, причем «западные народы» оказались под эгидой хагана<sup>27</sup>. Возможно, что такой переход местных славян на сторону Аварского хаганата, сопровождавшийся скорее всего устранением прежних славянских вождей и князей («рексов», «экзархов», «гастальдов» и др., как их именовали византийские авторы), уже принявших христианство или относившихся терпимо к новой, «византийской» вере, нанес весьма чувствительный удар по той прослойке, которая не питала вражды к Византии и новой религии.

То бесспорное обстоятельство, что и тогда, и даже позже принятие новой веры зачастую связывалось с признанием «византийской ориентации», пусть даже формальной (при том не только в глазах самих новообращенных либо их противников, но и византийских властей), имело, на наш взгляд, гораздо большее значение, нежели уже отмечавшиеся в литературе общие причины замедленности распространения здесь христианства. Так, К. Иречек указывал, что вначале среди южных славян христианство распространялось «лишь поверхностно», поскольку простой народ не мог понимать латинских молитв, а сам процесс обращения славян протекал «постепенно», при том сначала лишь

при княжеских дворах, при прямом воздействии романских горожан Далмации<sup>28</sup>. Все эти характерные черты отмечены верно, они сохраняли свое значение и позднее, однако для рассматриваемого периода, т. е. для конца VII и вплоть до конца VIII в., прежде всего, вероятно, была важна реальная международная обстановка: слабость позиций Византии в западных районах полуострова, недостаточность возможностей римской курии, Франкского и Лангобардского королевств для интенсивной христианской миссии.

Заметное изменение внутривосточной и внешнеполитической ситуации для сербских и хорватских земель наступает, видимо, лишь на рубеже VIII—IX вв., когда под ударами Каролингской державы был разрушен Аварский хаганат, а вассалами Карла (затем его преемников) стали правители Далматинской Хорватии и Нижней Паннонии<sup>29</sup>. В свою очередь и Византия в это время вновь перешла к наступлению на Балканах, стараясь подчинить своему влиянию южных славян. Показательно, что последовательный курс на завоевание и «эллинизацию» присоединенных балканских областей власти Византийской империи сочетали с активной экспансией церкви, стремясь отобрать диоцез античного Иллирика (т. е. Сербию и Хорватию) у римской курии и надежно подчинить все эти земли, включая Далмацию, Константинопольской патриархии<sup>30</sup>.

К этому времени стали более заметными и замедленные прежде внутривосточные процессы в сербских и хорватских землях: возросшая социальная дифференциация, формирование раннефеодальной государственности и тех общественных сил, которые видели в принятии христианства важное средство упрочения своей власти. Материалы хорватских захоронений VIII—начала IX в. говорят о различиях в положении разных групп югославянского общества, о появлении богатых могил всадников с дорогим оружием.

Благоприятные условия для распространения христианства сложились в пределах современной Хорватии после того, как в 788 г. Истрия вошла в состав Франкского королевства, а жители Карантанского княжества, несмотря на их сильное сопротивление, были крещены. С той поры славяне Далматинской Хорватии и Нижней Паннонии стали удобным объектом проповеди христи-

анства со стороны западного клира, подчиненного разным иерархам: и баварским епископам, и патриарху Аквилей, и римским папам с подвластным им далматинским духовенством. Соперничество этих церковно-политических центров и организаций, вероятно, сказывалось на ходе христианизации, что отразилось в лакунах и односторонности сохранившихся свидетельств (как и в расхождении в оценках этих источников и реальных перипетий в крещении хорватов в имеющейся историографии).

Например, Н. Клаич разные теории и тезисы, высказанные на этот счет в литературе, сводит к двум: так назыв. далматинской и франкской; она считает, что «с большим успехом можно защищать франкскую теорию», нежели далматинскую, ссылаясь при этом на церковную политику Карла Великого. По ее словам, «вероятнее всего благодаря франкам» хорваты вошли «в великое христианское сообщество», причем «крещение началось, видимо, сразу в начале IX в., но, быть может, его ослабляли перемены на престоле и смена верховной власти над Хорватией»<sup>31</sup>.

На наш взгляд, было бы неправомерным преувеличивать роль франкской миссии в Хорватии, одновременно соединяя в «одном русле» деятельность правителей Франкской империи и Аквилейского патриархата и недооценивая значение «далматинской» (точнее — римско-далматинской) проповеди новой веры. Не случайно, что мы не знаем из франкских источников о крещении Борны, князя Далматинской Хорватии, и князя Людевита, правившего в Нижней Паннонии; в то же время нам известно о союзе Людевита (позднее, притом против франков) с Фортунатом — патриархом Венеции (Градо), т. е. подчиненным Византии. Не менее важны другие источниковедческие аспекты этой сложной проблемы. Н. Клаич, выступая в пользу «франкской теории» (хотя она признавала «обе возможности» — т. е. далматинскую и франкскую миссии в Хорватии), слишком бегло коснулась весьма ценного, хотя и спорного сообщения Константина Багрянородного о крещении хорватов после антифранкского восстания (в главе 30)<sup>32</sup>.

Третий рассказ Константина Багрянородного о крещении хорватов соединен с эпизодом о франкско-хорватских отношениях и антифранкском восстании (примерно 818—823 гг.). Данный «франкский» пассаж был



специально проанализирован В. К. Рониным, который показал, что здесь мы имеем дело с «одним из фрагментов местных преданий», причем изображенные события «могли предстать в искаженном, гипертрофированном виде. Следует учитывать и возможную переработку этого предания в провизантийском духе»<sup>33</sup>.

Константин Багрянородный пишет, что хорваты, восстав против франкской власти, с трудом одержали верх. «С того времени, оставаясь самовластными и независимыми, они попросили Рим о святом крещении. И были посланы епископы, которые крестили их при Порине, архонте хорватов»<sup>34</sup>. Анализируя эти сообщения из главы 30, допустимо уже теперь указать на подчеркивание активной роли самих хорватов в принятии новой веры. Может быть, в этом рассказе следует видеть даже скрытую полемику с тезисом о христианизации при франкском участии (или посредстве); иными словами, данный рассказ возможно расценить как довод в пользу римско-далматинской миссии.

Между тем, как мы знаем, княжество Борны (Порина?) было не единственным раннефеодальным образованием в пределах современной Хорватии. Даже в Далматинской Хорватии с владениями Борны, видимо, соседствовало княжество Людемысла, а в Нижней Паннонии существовало так назыв. Посавское княжество. В свою очередь вероятность крещения вассалов франкского императора (Борны и Людевита) и их приближенных либо хорватских князей последующего периода (например, Мислава) не следовало бы абсолютизировать, забывая о приверженности местного населения языческим верованиям и о возможности каких-то выступлений в защиту старой веры. Н. Клаич замечает о влиянии «перемен на престоле» Далматинской Хорватии на ход христианизации подданных Борны, которому наследовал Владислав (его внук или племянник), а затем, быть может, уже Мислав<sup>35</sup>.

Как нам кажется, при датировке крещения хорватов затруднительно опираться и на археологические материалы, поскольку находки погребений с трупоположениями, датируемых VIII — началом или серединой IX в., достаточно многочисленны, а обнаруженные в них вещи могут указывать не столько на распространение христианства, сколько на определенную социальную дифференциацию<sup>36</sup>. Н. Клаич обращает внимание на то обстоятельство, что в грамоте хорватского

князя Трпимира (852 г.) подтверждается дарение Сплитской архиепископии церкви св. Георгия в Путале вместе с дарованными этой церкви его предшественником князем Миславом землями, «сервами» (рабами) и десятиной от своих владений в Клизе. Возможно, что именно Мислав построил эту церковь, хотя по поводу этой грамоты Трпимира в историографии существуют заметные расхождения <sup>37</sup>.

Можно согласиться с выводом Н. Клаич, что «первые хорватские правители», создавшие княжество с помощью Франкской державы, «поддерживали католическую церковь». Еще более важно заключение Н. Клаич, что «мало вероятно, чтобы некая всеобщая волна христианизации при франках захватила [все] хорватские земли целиком, а весьма возможно и то, что тогда (т. е. до середины IX в. — *Е. Н.*) еще не была основана и Нинская епископия» <sup>38</sup>. Заметим, что отсутствие такой особой церковной организации (т. е. Нинской епископии) в рамках Далматинской Хорватии делает возможной связь хорватских князей (в частности, Мислава и Трпимира) с христианским духовенством Сплита.

Усиление позиций Византийской империи на побережье Адриатического и Ионического морей в конце VIII — начале IX в. совпадает с периодом интенсивного строительства церквей в городах Южной Далмации и соседних районах современной Черногории, которые тогда находились под властью империи.

На рубеже VIII—IX вв. в этой части Далматинского побережья (примерно от п-ва Пелешац и кончая г. Улцинь) было воздвигнуто не менее восьми церквей (их число может быть увеличено за счет построек, датировка которых еще вызывает дискуссию). Это церкви и соборы не только в древних романских городах (собор св. Трифона в Которе, 809 г., церковь в Улцине, 813—820 гг.), но и аналогичные культовые сооружения в небольших селениях (в Биелой близ Котора, в Янине на Пелешце), т. е. в тех местах, которые, быть может, еще незадолго до того находились в составе местных славянских княжеств <sup>39</sup>.

Наличие довольно многочисленных (для того времени) церковных построек и более—менее четко датированных фрагментов надписей их создателей или дарителей дают основания для вывода о начатой тогда активной христианской миссии в Боке Которской (види-

мо, под эгидой которского епископа Иоанна) и в окрестностях Дубровника и Улциня. Любопытно, что христианское духовенство в Боке Которской в целях обращения соседних славян использовало и культ св. Трифона (Трипуна) — патрона г. Котора, принесенный сюда, видимо, жителями Византии; этот культ уже тогда привел к созданию некоторых агиографических и нарративных памятников (легенды о переносе мощей Трифона и т. п. грамоты Андреаши церкви св. Трифона, 809 г. Как убедительно показано в югославской литературе, столь активная и целенаправленная миссионерская деятельность в Южной Далмации опиралась преимущественно на прослойку богатых горожан романского происхождения; для той поры «не известно ни одного имени церковного ктитора славянского происхождения»<sup>40</sup>. Следовательно, местная славянская знать из соседних славиний или «архонтий» (Дукли, Конавле, Требинье, Захумья) еще не считала возможным принять новую веру или же, даже приняв ее, благожелательно относясь к христианам, не участвовала в «богоугодной» борьбе с «нечестием».

Усиление экспансии Византии в данной части Балканского полуострова, сочетавшейся с активной проповедью христианства, уже вскоре (быть может, в 20-х или 30-х годах IX в.) вызвало не только резкие антивизантийские выступления местных славянских правителей, но и заметные проявления языческой «реакции». Об этом мы можем судить по ценным сведениям из сочинений Константина Багрянородного. Так, в главе 29 труда «Об управлении империей» говорится, что в период ослабления Византии, особенно при императоре Михаиле (820—829 гг.), «тамошние народы, хорваты, сербы, захумы, тервуниоты, каналиты, диоклетианы и паганы, также взбунтовались против царства ромеев, оказались независимыми и самовластными», причем Константин подчеркивает, что «большинство этих славян не было крещено, и долгое время они оставались нехристиами», по его словам — вплоть до времени правления Василия I (867—886)<sup>41</sup>.

В биографии своего деда Василия I Константин Багрянородный еще более четко подчеркивает взаимосвязь (по мнению жителей славиний) самого факта формальной зависимости славянских княжеств и принятия новой веры (от Византии). При императоре Михаиле II «хорваты и сербы, захумляне и тервунио-

ты, как и каналиты и диоклетианы и рентаны (т. е. жители Арентании — «Пагании». — *Е. Н.*), сбросили давнюю власть ромеев и стали самостоятельными и независимыми, подчиняясь лишь своим архонтам», и при этом в знак «полного отделения» от Византийской империи «большинство из них отступило и от святого крещения, чтобы не сохранять никакого залога дружбы и покорности ромеям» <sup>42</sup>.

Сравнительный анализ этих свидетельств византийской исторической традиции дает нам основания для наблюдений. Прежде всего, по нашему мнению, еще в конце первой трети IX в. принятие христианства могло восприниматься как сугубо политический акт, выражение «верности» Византии, что соответственно могло расцениваться и сторонниками, и противниками империи в среде местных князей.

Вместе с тем в обоих сочинениях Константина Багрянородного прослеживается явная связь антивизантийского курса правителей названных югославянских народов и антихристианского движения, возврата к язычеству. Однако даже после таких антивизантийских выступлений в сербских и хорватских княжествах все же «меньшая часть» населения уже исповедовала новую веру, тогда как «большинство» жителей этих раннефеодальных югославянских государств оставались «нехристиами».

Как же нам оценивать эту общую констатацию византийского писателя, учитывая дробность политической карты этих районов Балканского полуострова? По всей видимости, в данном случае мы должны предположить, что примерно к 830 г. (если принимать хронологию Константина Багрянородного) уже немалая часть хорватов сохраняла приверженность христианской религии (прежде всего в Далматинской Хорватии), как и определенное число подданных Дуклянского и Захумского княжеств (скорее всего в приморских районах), а также, быть может, архонтий Конавле и Травунии. Гораздо меньше распространилось христианство, наверное, во внутренних областях, дальше отстоявших от моря: в Сербском княжестве и Посавской Славинии (совр. Славония). Без сомнения, среди всех этих политических образований той поры наибольшей верностью язычеству («поганству») отличалась Арентания (Неретвлянская земля), получившая по этой причине имя «Пагании», ибо, по словам

Константина Багрянородного, даже во времена Василия I жители Арентании крестились позже своих соседей сербов<sup>43</sup>. Заметим, что именно в тот момент (около 830 г.) «дикость» и «необузданность» неретвлян представлялись венецианцам столь бесспорными, что в «Венецианской хронике» Иоанна Диякона в качестве весьма примечательного события был зафиксирован факт прибытия в Венецию посла неретвлян и его крещение по велению дожа Джованини Партичиано<sup>44</sup>.

Уже сама единичность фактов такого рода, как и явное ослабление позиций Византии в этой части Балкан в 820-х годах вплоть до 867 г., заставляет считать малообоснованными гипотезы некоторых историков о крещении сербов в 830—840—850-е годы<sup>45</sup>. Анализ международной обстановки в данном регионе в это время позволяет с доверием отнестись к словам Константина Багрянородного о принятии христианства населением этих югославянских государств именно в период правления императора Василия I (867—886 гг.).

В главе 29 Константин пишет: «...при Василии они (эти славяне.— *Е. Н.*) отправили апокрисиариев, прося и умоляя его о том, чтобы некрещенные из них были крещены и они были бы, как и сначала, подвластными царству ромеев». Тогда византийский государь «послал василика вместе с иереями и крестил их всех, кто оказался из упомянутых выше народов некрещенным». При этом, как говорилось выше, Константин Багрянородный сделал специальную оговорку, что упомянутые неретвляне и тогда еще «остались некрещенными», из-за чего их страна получила такое наименование (Пагания). Правда, «после этого и они, отправив послов к тому же приснопамятному василевсу (т. е. Василию I.— *Е. Н.*), просили, чтобы крестили и их; послав, он крестил и их также»<sup>46</sup>. Как же следует датировать эти сообщения?

В югославской историографии ранее была общепризнанной точка зрения Дж. Сп. Радоичича, который датировал крещение правителей Сербского княжества (вероятно, и их подданных) 867—874 гг.; главными аргументами при этом были победа византийского флота над арабами у Дубровника (867 г.) и появление христианского имени у сербского княжича Петра Гойниковича<sup>47</sup>. Позднее было обращено внимание на то, что в тот момент, вероятно, принял новое имя и двоюродный брат Петра — младший сын (Стефан) главно-

го сербского князя Мутимира, а датировка крещения представителей сербской династии даже сужена (до 870—874 гг.)<sup>48</sup>. Возможно, что тогда же приняли новую веру правители и знать (быть может, и часть подданных) приморских государств, т. е. Дукли, Захумья, архонтий Конавле и Травунии.

Если следовать сообщению Константина Багрянородного, жители Неретвлянской земли («Паганий») были крещены несколько позже; чем жители других сербских княжеств; быть может, поэтому допустима в данном случае примерная датировка 874—886 гг. Учитывая достоверность в целом этих свидетельств труда «Об управлении империей», мы не можем согласиться с выводом Н. Клаич, которая предложила считать датой христианизации неретвлян 870 г., связывая эту дату с ограблением папских послов (видимо, именно неретвлянскими моряками, дерзких налетов которых опасалась и Венеция, пытавшаяся добиться мирных отношений с ними)<sup>49</sup>.

Приведенное сообщение Константина Багрянородного об окончательном крещении этих югославянских народов (посланцами византийского двора) находит подтверждение в факте бесспорного усиления Византии на Адриатике при Василии I, создании византийской фемы Далмация и, наконец, в приходе к власти (пусть ненадолго) в Далматинской Хорватии провизантийского кандидата — князя Здеслава, убитого вскоре Бранимиром (878—879)<sup>50</sup>. В соответствии с этим в историографии отмечается, что «обращение хорватов и особенно сербов было завершено в IX в., в правление Василия I и в патриаршество Фотия»<sup>51</sup>.

Однако важно иметь в виду, что на последнем этапе крещения большую роль сыграла не только Византия, но и римская курия (и подчиненное ей далматинское духовенство), в известной мере, видимо, также и Аквилейский патриархат. По всей видимости, тогда для внутренних районов этой части Балканского полуострова (т. е. для Посавского княжества и отчасти Сербии) было значительным и воздействие Моравской миссии Кирилла и Мефодия (непосредственно из Великой Моравии либо из Блатенского княжества); участие в крещении местного населения, быть может, принимали также епископы и священники из соседних областей Болгарского государства (из Белградской и Браничевской епархий)<sup>52</sup>. Иными словами, завершение креще-

ния хорватов и сербов протекало в ожесточенной борьбе разных церковных центров, сочетавшейся с различными перипетиями династических распрей.

Именно поэтому, например, римский папа Иоанн VIII (872—882) обратился со специальным письмом к сербскому князю Мутимиру, побуждая его, «следуя обычаю предков», присоединиться к диоцезу Паннонской архиепископии (т. е. великоморавской церкви, которую тогда возглавлял Мефодий) и не терпеть присутствия в собственных владениях неких «пресвитеров, блуждающих по разным местам»<sup>53</sup>. Столь ревностная забота Иоанна VIII, вероятно, направлена именно против византийских и болгарских миссионеров. Примечательно, что и гораздо позже, в середине XII в., в католической среде Южной Далмации была сильна традиция, связывавшая крещение всех жителей мифического Хорвато-Сербского государства (во главе с королем Светопелеком) именно с Моравской миссией, с деятельностью Константина-Кирилла. Об этом мы знаем из текста «Летописи попа Дуклянина», где Константин изображался верным сыном римской церкви, а само обращение подданных Светопелека подтверждалось отправкой миссии кардинала Гонория, «освятившего» на так назыв. Дуваньском соборе создание самостоятельной церковной организации (правда, в присутствии послов византийского «императора Михаила») <sup>54</sup>.

Не вызывает сомнения, что здесь в «Летописи попа Дуклянина» использована довольно поздняя (примерно X—XI вв.) «Далматинская легенда» о миссии Константина и Мефодия в Великой Моравии<sup>55</sup>, но столь смелое привлечение неизвестным автором летописи данного памятника в известной мере могло опираться на реальные исторические факты, свидетельствовавшие об определенном участии учеников и последователей Кирилла и Мефодия и, быть может, великоморавской архиепископии в завершении сложного процесса распространения новой веры среди сербов и хорватов.

Влияние христианства было неодинаковым в разных уголках данного региона. Применительно к Хорватии Н. Клаич замечает, что «еще в XI в. интенсивная христианская жизнь была сосредоточена на узкой полоске побережья, а это может указывать на долгое язычество заброшенных горных краев»<sup>56</sup>. Вполне веро-

ятно, что такая характеристика в той или иной мере может относиться и к некоторым сербским землям, в частности к Боснии и другим удаленным от моря районам Сербского княжества, Захумья и других «архонтий». Кстати, и Константин Багрянородный, говоря о «паганах»-неретвлянах, в какой-то степени видел причину их более поздней христианизации то обстоятельство, что «они, [поселившись] в непроходимых и обрывистых местностях», дольше сохраняли языческие верования<sup>57</sup>.

### ЦЕРКОВНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ СЕРБСКИХ И ХОРВАТСКИХ ЗЕМЕЛЬ (конец IX — начало XII в.)

С принятием христианства сербские и хорватские княжества укрепили свои международные связи, свое положение среди европейских государств. Находясь в обстановке сложной международной и церковно-политической борьбы, политические силы молодых княжеств понимали, что с введением христианства увеличиваются центробежные тенденции нарождавшихся государственных формирований югославян.

Однако если о реальном соотношении христианства и языческих обычаев в народной жизни той поры мы почти не можем судить, то о различных перипетиях церковно-политической динамики сохранилось довольно много свидетельств, что было обусловлено яростным соперничеством церковных центров в борьбе за влияние и возросшей ролью клира в раннефеодальных государствах этого региона.

Вопрос о создании самостоятельной церковной организации, соответствовавшей рамкам конкретного политического образования, приобретал особое значение и для христианской (западной и восточной) иерархии, и для господствующей верхушки югославянских народов. Правившие династии и светская знать искали опору в духовенстве для упрочения своего господства в борьбе друг с другом. В свою очередь клир был заинтересован в расширении своего влияния, в прочном контроле над новой паствой, в устранении соперников из других церковных центров. Достижение данной цели, создание самостоятельных церковных организа-



ций, как в Великой Моравии и Болгарии после их крещения, осложнялось в югославянских землях устойчивым политическим партикуляризмом, раздробленностью их на целый ряд княжеств (Далматинскую Хорватию, Сербию, Захумье, Дуклю и др.) Именно поэтому в конце IX в. мы не находим на всей этой обширной территории ни одной новосозданной архиепископии, в числе новых епископий были лишь Нинская (в Далматинской Хорватии), Захумская (быть может, и Травунская, Дуклянская).

Вероятно, такое состояние церковной структуры в сербских и хорватских землях было в известной мере связано со спецификой исторической и этнокультурной обстановки в этой части Балканского полуострова, с наличием романского епископата в приморской полосе Далмации. Как мы видели выше, в сохранившихся письменных памятниках настойчиво звучат утверждения о христианизации югославян из Рима. Такие заявления могли соответствовать и желаниям представителей югославянской раннефеодальной государственности добиться полной самостоятельности от Византии, претивостоять ее планам политической и церковной гегемонии на Балканах.

Показательно, что на протяжении обращения сербов и хорватов в христианство речь всегда шла лишь о соответствующей миссии представителей разных церковных центров: либо весьма далеких (Рима и Византии), либо более близких, расположенных по соседству, но всегда под властью иной государственной власти (т. е. конкретно — в византийской Далмации, Италии, Моравии, Болгарии). Иными словами, если не считать одного свидетельства Константина Багрянородного, речь неизменно шла об отправке к «неверным» сербам или хорватам миссионеров священников или даже епископов, но не о создании в этих землях какого-то нового церковного организма. Даже рассказ Константина Багрянородного, в целом внушающий доверие, свидетельствует лишь о попытке создания самостоятельной иерархии в Хорватии (по его словам, царь Ираклий для крещения хорватов «избрал архиепископа, епископа, пресвитеров и диаконов») <sup>58</sup>, которая потерпела неудачу ввиду победы авар или языческой реакции.

Тем больший интерес представляет появление в пределах Далматинско-Хорватского княжества само-

стоятельной, притом новосозданной (т. е. не имевшей «базы» в античной христианской традиции) епархии в хорватском городе Нин в Северной Далмации близ византийского (тогда) города Задра. Точная дата создания Нинской епархии неизвестна, как и имена ее основателей и покровителей; первые упоминания ее в источниках относятся к концу IX в. Вероятно, данная епархия возникла не в начале, а в середине IX в., и это событие было бы правомерно связывать с усилением Далматинской Хорватии при князе Трпимире; весьма важно то, что глава Нинской епархии именовался «епископом хорватов»<sup>59</sup>.

В историографии высказывались разные мнения по поводу того, кем была основана Нинская епископия; быть может, к гипотезам о роли Каролингов или хорватского князя Трпимира следует добавить и предположение о возможном участии Аквилейского патриархата и Византии. Примечательно, однако, что после возникновения Нинской епископии (как сугубо «хорватской» церковной организации) римская курия стала стремиться к ликвидации ее как якобы не вполне «канонической». Уже в 928 г. папа Лев VI, подтверждая решения II Сплитского собора, провозгласил Нинскую епархию уничтоженной, ибо, по его словам, не подобало «захватывать чужие приходы» (этот упрек относился к нинскому епископу Григорию)<sup>60</sup>.

Этот последовательный курс римской курии против существования «государственной» церкви в Далматинско-Хорватском княжестве, ставшем в начале X в. уже королевством, опирался на всемерную поддержку романского духовенства городов Северной Далмации, в особенности клира Сплита, претендовавшего издавна на первенство среди далматинских епархий и старавшегося добиться при помощи папства не только расширения своего диоцеза (за счет Хорватского княжества), но и приобретения статуса архиепископии. Понятно, что романский клир, выступая против Нинской епархии, пытался привлечь на свою сторону и ее защитников и покровителей — хорватских князей. Не случайно, что в древнейшую грамоту хорватской княжеской канцелярии (названная выше грамота Трпимира 852 г.), подтверждающую земельные владения Сплитской архиепископии, включена речь архиепископа Петра, по словам которого церковь Сплита, восходящего к античной Салоне, обладает правами митро-

полии «вплоть до берега Дуная и совершенно по всему государству хорватов»<sup>61</sup>.

Тот факт, что центральная власть в раннефеодальном Хорватском государстве была заинтересована в прочном союзе с романским духовенством Далмации и римской курией (как во внешне-, так и во внутривнутриполитических целях), обусловил не только согласие короля Томислава на ликвидацию Нинской епархии, но и на проведение особой языковой политики, а именно на искоренение «варварского или славянского языка» в богослужении и славянской (глаголической) письменности. Как известно, на Сплитском соборе (ок. 925 г.) был принят ряд важных постановлений, свидетельствовавших о напряженной обстановке в хорватском обществе и церковной организации. Так, например, наряду с запретом славянского языка в церковном обиходе (он затем был подтвержден в 1060 г.) мы узнаем о специальных решениях на тот случай, если во время народного волнения «убит правитель провинции» или же кто-то «умертвил своего господина». Эти сведения — свидетельство народного возмущения, протестов против «антиславянского» курса римской курии и подчиненного ей клира, стремления к сохранению славянского языка в церковной системе и в письменности. Поскольку славянская письменность в этих районах Далмации (отчасти также в Истрии и Хорватии) была тогда глаголической, в историографии это направление получило название «глаголяштво»; глаголицей тогда (позднее) были написаны церковные книги, сборники гомилий; сохранились также более поздние надписи (Башчанская, Валунская и др.).

В названных решениях Сплитского собора, закреплявших гегемонию Рима и далматинского романского клира в Хорватии и смежных областях региона, нельзя не заметить влияния конкретной международной обстановки, ожесточенной борьбы между Болгарией и Византией за господство на Балканах. Ввиду ослабления позиций Византии на Адриатике и угрозы усиления болгарского царя Симеона ориентацию на Рим принял не только хорватский король Томислав, но и захумский князь Михаил, который обратился к папе с просьбой «прислать епископов» для укрепления христианского учения в его государстве<sup>62</sup>.

По всей видимости, такое обращение Михаила Захумского к римскому папе было продиктовано не вос-

поминаниями о древних «правах» церкви Салоны, диоцез которой (как и Сплитской архиепископии в начале X в.) включал земли Захумского княжества. Скорее всего Михаил и его приближенные обратились к римской курии, желая укрепить самостоятельность церковной организации в Захумском княжестве, и в данном случае курия не сочла возможным отвергнуть просьбу своего прозелита. Любопытно, если в Хорватии в начале X в. римский папа ликвидировал Нинскую епархию, то в центральной Далмации (т. е. фактически на рубеже между западной и восточной церковью) были сохранены Стонская (Захумская) и Травунская епархии<sup>63</sup>. О значимости этого факта говорит то обстоятельство, что в ту пору, согласно труду «Об управлении империей», город Стон (Стагн, севернее Дубровника) считался главным центром Захумья<sup>64</sup>.

Иными словами, проведенная римским папством в начале X в. реорганизация церковной структуры в подчиненном ему Иллирике (т. е. в данных югославянских землях), казалось бы, обеспечивала полное преобладание романского западного клира, который сумел привлечь на свою сторону правителей Хорватии и Захумского княжества. Но столь бесспорная гегемония западной церкви, оставившая следы в соответствующей славянской терминологии<sup>65</sup>, оказалась, видимо, довольно непродолжительной, хотя нам не удастся последовательно проследить динамику второй половины X — начала XI в. ввиду крайней скудости сохранившихся свидетельств (особенно для сербских земель)<sup>66</sup>.

Все же можно отметить, что постепенное усиление Византии, а позднее (в начале XI в.) неоспоримое ее могущество на Балканах после блестящих побед Василия II Болгаробойцы привело к кардинальным изменениям в церковно-политической сфере, в частности к значительным расширениям диоцезов византийских иерархов (а именно митрополита г. Диррахия, подчиненного константинопольскому патриарху, и охридского архиепископа)<sup>67</sup>.

В особенности большое значение эта экспансия византийской церкви имела для сербских земель, так как она коснулась тех балканских областей, которые прежде находились формально в ведении римской курии и западного клира. В начале XI в. они оказались в прямом соседстве с византийскими провинциями либо

даже (по крайней мере отчасти) были включены в состав империи или управлялись ее вассалами<sup>68</sup>. Вероятно, именно в это время (или уже в конце X в.) были составлены списки епископов, подчиненных митрополиту г. Диррахия (ныне Дуррес); в числе этих иерархов названы и епископы Дукли, Бара, Улция, Скадра, Пилота и Дриваста<sup>69</sup>.

Таким образом, в сфере деятельности византийских клирков Диррахийской митрополии оказывались юго-западные сербские земли — прежде всего бывшее Дуклянское княжество, а также приморские города Южной Далмации, где позиции западного духовенства были издавна достаточно прочными. Все это усиливало противоречия между западным и восточным клирами в данном районе.

О спорах Охридской архиепископии и Диррахийской митрополии мы можем получить определенное представление по тем грамотам, которые были дарованы императором Василием II охридским архиепископам (были, правда, высказаны сомнения на их счет)<sup>70</sup>. Примечательно, что в первой (ок. 1019 г.) перечислены многие епархии, окружавшие с юго-востока и востока территорию прежнего Сербского княжества и включавшие диоцезы, уже созданные давно (в том числе и в Первом Болгарском царстве). Так, в первой грамоте Василия II упоминаются диоцезы епископов городов Ниша, Браничева, Белграда, Срема, Липляна и Призрена, причем при определении прав и владений того или иного епископа названо немало краев и населенных пунктов Сербии (в том числе Хвостно, Смедерево, Сталач, Ласковац, Топлица, Сврлиг и др.).

Следовательно, уже к 20-м годам XI в. немалая часть сербских земель вдоль бывшей сербо-болгарской границы была непосредственно подчинена клиру Византии, но уже вскоре Василий II счел необходимым еще больше расширить диоцез Охридской архиепископии — в том числе и за счет земель, прежде входивших в состав владений Диррахийской митрополии. Его вторая грамота (май 1020 г.) передала в ведение охридского иерарха не только диоцезы Дристра (Силистрии), Видина, но и епархию Раса (в Сербии); такое решение императора сопровождается во второй грамоте специальным примечанием, запрещающим митрополиту Диррахия претендовать на владения Охридской архиепископии<sup>71</sup>.

Ввиду недостатка сохранившихся свидетельств, вероятно, нет возможности осветить подробнее предысторию этих событий, но не вызывает сомнений тот факт, что после разгрома наследников царя Самуила Василий II признал целесообразным отвести главную роль в «возвращении» югославянских земель византийской церкви именно Охридской архиепископии, а не митрополии Диррахия<sup>72</sup>.

Вполне возможно, что в данном случае сыграла немаловажную роль и подчиненность Сербии (или ее отдельных областей) Болгарскому государству и Охридской архиепископии (может быть, особенно во времена царя Самуила, столько лет боровшегося с Василием II), как и давние сербо-болгарские церковные и культурные связи, отразившиеся в некоторых литературных памятниках. Как известно, Василий II, победив наследников Самуила, все же считал возможным признать широкие права автокефальной Охридской архиепископии, учитывая при этом и изменения границ ее владений и несовпадение (временами) ее диоцеза с границами Болгарского царства<sup>73</sup>.

В связи с нашей темой еще важнее тот факт, что, если доверять этим Охридским грамотам, уже в начале XI в. существовала новосозданная, не известная ранее епархия с центром в Расе (один из главных пунктов внутренней Сербии, близ нынешнего г. Нови-Пазара), подчиненная Охридской архиепископии. Судя по приведенным свидетельствам первой и второй Охридских грамот Василия II, диоцез Рашской епархии включал большую часть сербских земель, хотя некоторые их области входили в ведение соседних византийских иерархов (Белградского, Браничевского и др.). В соответствии с этим, видимо, уже вскоре (между прочим, и в представлениях византийского клира) вся Сербия в церковном отношении стала отождествляться с Рашской епархией, равно как и все бывшее Сербское княжество стало именоваться в источниках того времени обычно Рашкой — т. е. по имени главного ее центра Расы<sup>74</sup>.

Все эти перемены в церковной структуре сербских областей в начале XI в., имевшие следствием резкую передвижку границы между диоцезами западной и восточной церкви, не ускользнули от внимания видных церковных католических деятелей той поры, прежде всего клира г. Дубровника, ожесточенно добивавшие

гося тогда признания за своим церковным главой прав архиепископа<sup>75</sup>. Возможно, что именно поэтому в сложной и изменчивой борьбе разных церковных центров в XI в. возникает и вторая, помимо Рашской, внутрисербская церковная организация, а именно епископия (западная, католическая) Боснии<sup>76</sup>.

Примечательно, что Боснийская епископия, собственно говоря, была создана первоначально для всех внутрисербских земель, поэтому в папских буллах и давалось разъяснение, что она охватывает Сербию, «т. е. Боснию». Однако невозможность добиться реального контроля над областями, перешедшими в ведение Охридской архиепископии, и одновременно все более четкое выделение Боснии в рамках сербской раннефеодальной государственности (в социально-политическом плане) постепенно привели к ограничению пределов данной епископии лишь землями, составившими ядро полусамостоятельной Боснийской державы<sup>77</sup>.

Однако положение в Боснийской епископии и после «выделения» реально неподвластных ей сербских земель, как уже подчеркивалось в литературе, резко отличалось от обычной системы западной церкви. Вероятно, именно потому, что эта епископия стала своего рода «государственной» организацией в полунезависимой Боснии, она и по составу своего клира, и по обряду отличалась от своей митрополии, т. е. Сплитской или Дубровницкой архиепископии. Несмотря на упомянутые решения Сплитских соборов (ок. 925 и 1060 гг.), ограничивавших или запрещающих славянский язык в богослужении, в Боснии духовенство носило славянские имена, а об одном епископе прямо было сказано, что он не знает латыни. Иными словами, столь явные отличия от установлений западной церкви можно объяснить лишь тем, что здесь «язык богослужения был славянский»<sup>78</sup>; быть может, в Боснии, как и в части Северной Далмации, тогда существовала и славянская письменность (глаголица).

Вероятно, мы можем согласиться с предположением, что столь своеобразное положение внутри Боснийской епископии было обусловлено и конкретной позицией дубровницкого клира, старавшегося в борьбе со своими соперниками (из числа иерархов Сплита и Бара) таким образом сохранить за собой этот диоцез<sup>79</sup>. Но в данном случае, на наш взгляд, следует допустить, что в Боснии местная раннефеодальная

верхушка (в отличие от династии и знати Хорватского королевства) высказывалась в пользу сохранения или даже преобладания в сфере церкви славянского языка; к сожалению, для более подробных суждений у нас нет сведений в сохранившихся источниках.

О том, что здесь имело значение не какая-то «неполнота церковной иерархии» (по мнению К. Иречка)<sup>80</sup>, а реальное соотношение сил в раннефеодальном обществе, говорит и судьба другой новосозданной (в рамках западной церкви) епархии — Трибунской или Травунской. Эта епархия, которая должна была охватывать территорию Требиньского (Травунского) княжества, на деле, однако, оказалась столь же мало-влиятельной, как и Захумская (Стонская) епархия. По всей видимости, в результате сложных процессов в Захумской и Требиньской земле (которые нам остаются практически неясными) обе епархии, не получив реально (или не удержав) положения «государственных» церковных организаций, так и остались незначительными диоцезами Дубровницкой архиепископии, сведенными скорее всего к каким-то приморским районам. В XIII в. стонские епископы даже были «вытеснены» с континента на ближний остров Корчулу<sup>81</sup>.

Однако не всегда соотношение внутривластных сил было столь неблагоприятным для западного клира, и об этом мы можем достаточно полно судить по тому, какую роль играла католическая иерархия в новосозданном Дуклянском (Зетском) королевстве. Как известно, владычество Византии над сербскими землями было весьма непродолжительным, и уже восстание, вспыхнувшее в Зете под водительством князя Стефана Воислава (в 1034—1042 гг.), привело к созданию обширного раннефеодального государства, охватывавшего (в тот или иной момент) также Захумье, Требине, даже Боснию и Рашку<sup>82</sup>. Понятно, что столь решительный «отпор сербов» византийской гегемонии, как писал уже К. Иречек, был «очень удобен для усиления латинской церкви»<sup>83</sup>. Этот важный момент был умело использован романским клиром Южной Далмации, о чем говорит история создания жития зетского князя Владимира, которое затем было включено в состав «Летописи попа Дуклянина»<sup>84</sup>.

В самом деле, на наш взгляд, нельзя не считать чрезвычайно удачным и целенаправленным замысел написания специального произведения, посвященного



жизни и страданиям Владимира Зетского. Победоносный Стефан Воислав мог (и, вероятно, сознательно старался) признавать Владимира своим непосредственным предшественником, изображая себя «законным» преемником «святого» государя родной страны, освобожденной от иноземного ига<sup>85</sup>. Иными словами, вероятно, для полного утверждения власти Воислава и ее «освящения» было необходимо житие князя-мученика Владимира, святого правителя Зеты, и именно такое произведение (т. е. житие святого, точнее — мартирий, или повесть о мучениях его, а вовсе не «рыцарская жеста» или «новелла», как иногда говорится в югославской литературе) было создано (скорее всего после 1042 г.)<sup>86</sup>.

Примечательны в данной связи некоторые церковно-исторические и общественно-политические аспекты этого жития (которые в историографии обычно не освещаются или же рассматриваются слишком бегло). Так, в тексте жития явно заметно стремление автора (или авторов) путем недвусмысленных аналогий сопоставить князя Владимира Зетского с Христом, подчеркнуть его необычайную святость (даже до пленения его и гибели по приказу коварного «слуги сатаны» — болгарского царя Иоанна Владислава<sup>87</sup>. Не менее любопытны острые антиболгарские «выпады» агиографа (явно католического клирика) против православных (восточных) служителей церкви, которые выполняли приказы «самого худшего из убийц» — царя Владислава. Подробно рассказано о специальном посольстве (двух епископов и одного монаха), которое было направлено Владиславом к Владимиру Зетскому, чтобы затем коварно убить его. Св. Владимир изображен в житие не только чудотворцем, но и справедливым мстителем, который поражает насмерть злокозненного царя Владислава.

На наш взгляд, в этом сочинении наглядно стремление использовать благоприятную обстановку для очернения восточного клира (греков и болгар), упрочения позиций латинской церкви в Дуклянском королевстве. С этой же целью здесь — как и ранее в Хорватском государстве<sup>88</sup> — производилась переработка традиционных сказаний о жизни и деяниях местных правителей, причем их успехи в борьбе с противниками истолковывались как прямой результат «божьей милости» (таков, например, рассказ о победе Стефана

Воислава над «греками», т. е. византийским войском)<sup>89</sup>.

Не удивительно поэтому, что в Дуклянском королевстве высшее западное духовенство пользовалось большим влиянием, причем архиепископ Барский и епископы часто становились посредниками в расприх между представителями правившей династии<sup>90</sup>. Любопытно, что некоторые латинские иерархи, гордясь этой ролью посредников и своего рода «гарантов» государственного строя, не упускали случая указать на «любовь королей этой страны» к ним, на то, что эти государи смело «доверяли им государственные дела»<sup>91</sup>. Это возросшее влияние клира городов Южной Далмации и активная поддержка его дуклянскими королями имело следствием и заметные перемены в церковной структуре данного региона; в ходе длительной борьбы местное латинское духовенство добилось создания самостоятельной Барской католической архиепископии, равноправной со Сплитской и Дубровницкой и получившей признание со стороны римской курии<sup>92</sup>.

В Хорватии XI в. ситуация была во многом иной. Поскольку уже в X в. романский клир Сплита сумел подчинить себе всю территорию Хорватского государства и устранить нинского епископа (в качестве «епископа хорватов»)<sup>93</sup>, здесь мы не находим агиографических или других нарративных произведений, прославляющих местных славянских владетелей<sup>94</sup>. Несколько другие черты заметны и в политике хорватского короля Крешимира IV, который раздавал щедрые пожалования католическим монастырям Далмации и, вероятно, восстановил Нинскую епархию; глава ее, как и прежде, именовался «епископом хорватов» или «епископом Хорватии»<sup>95</sup>. Эти меры, видимо, были продиктованы стремлением подчинить своей власти города Северной Далмации, еще находившиеся под эгидой Византии, или, быть может, несколько ослабить позиции сплитского клира.

Однако вскоре ослабевшее Хорватское королевство становится объектом экспансии норманнов и Венгерского королевства, хотя король Звонимир и пытался прибегнуть к помощи римской курии, признав себя ее вассалом в обмен на торжественное дарование ему папой Григорием VII короны как «королю Хорватии и Далмации». В 1091 г. венгерский король Ладислав овладел Славонией и пытался присоединить Далматин-

скую Хорватию, стараясь при этом использовать не только родственные «права» (его сестра была женой погибшего Звонимира), но и поддержку папства — на условиях признания Хорватии леном римской курии. Показательно, что Ладислав, присоединив Славонию, поспешил закрепить ее подчинение и в церковном отношении: ок. 1093 или 1094 г. была создана особая Загребская епархия, во главе которой стал епископ-чех по имени Дух. Эта новая епархия находилась в ведении венгерского эстергомского архиепископа — в противовес давним претензиям сплитского клира на контроль над всей хорватской паствой «вплоть до берега Дуная»<sup>96</sup>. Через несколько лет, в 1102 г., преемник Ладислава король Венгрии Коломан (Кальман) добился признания своей власти и в Далматинской Хорватии, и с той поры хорватские земли, потеряв свою самостоятельность, стали владением венгерской династии Арпадов<sup>97</sup>. Ликвидация раннефеодальной хорватской государственности завершает период христианизации и организации церковных подразделений в этой части Балканского полуострова: следующий этап истории хорватских земель, когда они стали объектом борьбы Венгрии, Венеции и Византии, должен быть предметом специального исследования.

Вместе с тем конец XI в. ознаменовался здесь также подъемом достаточно широкого народного движения за сохранение славянского языка в церковном обиходе и глаголической письменности, что вызвало жесткие меры со стороны латинского клира и папской курии во главе с Григорием VII. Это движение, рассматривавшееся обычно католическим духовенством как «ересь» или даже «схизма», было связано с недовольством широких народных масс Хорватии, с их желанием создать «свою» церковь, а в то же время — с борьбой римской курии против императорского антипапы, одобрявшего употребление славянского языка, наконец, со стремлениями Византии подорвать в Далмации позиции папства<sup>98</sup>. Как известно, сочетание всех этих неравнозначных процессов имело своим следствием, с одной стороны, сохранение глаголицы и славянского языка в церковном обиходе части Далматинской Хорватии (вплоть до наших дней), с другой — исчезновение их в церковной практике в других областях.

На рубеже XI—XII вв. Дуклянское государство постепенно все более ослабевало и сокращало свои размеры в результате возобновившейся экспансии Византии на Балканах. Усиление влияния Византии способствовало консолидации полусамостоятельной Боснии, подъему Рашки и падению авторитета Дуклянской католической архиепископии, а в целом — католической церкви. В это время происходит усиление роли византийской церкви в Сербии, возникновение в Боснии предпосылок для формирования широкого «еретического» движения, которое в последующем вылилось в форму самостоятельной т. н. «боснийской церкви» богомилов (или патаренов). С образованием в конце XII в. Сербского государства во главе со Стефаном Неманей православная иерархия добилась бесспорного преобладания над католической<sup>99</sup>.

Итак, рассмотренные выше свидетельства говорят о длительном, весьма неоднозначном и порой противоречивом процессе распространения христианства в сербских и хорватских землях. Характерной чертой этого процесса, начавшегося уже во второй трети VII и завершившегося к концу IX в., было участие в обращении сербов и хорватов целого ряда государственных и церковных центров, их прямое соперничество друг с другом (что обусловило явную тенденциозность и неполноту сохранившихся исторических источников). Последующий период свидетельствует о продолжавшейся борьбе разных держав и церковных организаций за влияние на новообращенные народы, за расширение владений, за достижение прав митрополии (т. е. канонического верховенства) в пределах того или иного югославянского государства.

Однако было бы неправомерным всю церковно-политическую динамику этих столетий (т. е. со второй трети VII и до начала XII в.) сводить лишь к действию внешних, не местных славянских государственных и конфессиональных сил. В действительности процесс распространения христианства в его двух формах являлся специфическим отражением процесса становления раннефеодальной государственности славянских народов этой части Балканского полуострова. Не вызывает сомнения желание правителей той поры путем опоры на христианскую церковь усилить свои позиции, добиться расширения своих владений, устранить

своих соперников. Точно так же принятие христианства отвечало интересам славянской знати, заинтересованной в утверждении своего господства над прежде полноправными членами местного общества. Однако показательно другое: параллельно с постепенно нараставшим воздействием новой веры на простой народ, с усвоением крестьянами норм христианской морали и права здесь, как и в других регионах Европы, начинаются выступления за «свою» церковную организацию — либо в форме широкого движения за славянский язык и глаголическую письменность, либо в борьбе за самостоятельную организацию богомилов в Боснии<sup>100</sup>.

Весьма любопытно также, что в этих балканских землях в памятниках общественно-политической и исторической мысли, трактовавших проблему крещения, отсутствует вопрос об «участии» в обращении славян первых апостолов, учеников Христа\*. Без сомнения, в данном случае сыграло свою роль реальное существование в непосредственном соседстве с владениями сербов и хорватов античных романских городов и их христианских центров, особая близость (по сравнению с Русью) Рима — «апостольской» столицы папства — и Византии с подчиненными им иерархами.

Обобщая вышесказанное, можно уточнить предложенную периодизацию двух этапов христианизации сербов и хорватов. Первый этап в свою очередь можно разделить на две четко различающиеся по хронологии и характерным чертам части. Так, вначале (20—30-е годы VII в. и вплоть до рубежа VIII—IX вв.) главную роль в обращении местных славянских племен играли Рим и Византийская империя, с усилиями которых связаны сохранившиеся свидетельства о «первоначальном» крещении сербов и хорватов (быть может, при определенном участии и далматинского романского духовенства). Однако и тогда и даже позднее сам факт принятия христианства рассматривался и славянами и неславянами (прежде всего византийскими деятелями) преимущественно как некое изъятие «дружбы» к Византии или соседним христианским

---

\* Эта тема, как известно, неоднократно (и притом в разных версиях, даже со ссылкой на древний Иллирик, т. е. земли сербов и хорватов) ставилась в «Повести временных лет»<sup>101</sup>.

державам, как символ политического союза или же признания (разумеется, чисто номинально) «покорности» и «подданства» христианским владыкам. В конце первого этапа помимо Рима и Византии в христианской миссии в сербских и хорватских землях участвуют также Венеция, Аквилейский патриархат и Франкская держава.

В то же время в недрах югославянского раннефеодального общества с конца VIII (особенно к середине и концу IX в.) нарастают внутренние предпосылки смены прежних языческих обычаев и верований новой религией; к сожалению, все детали этого процесса окончательного утверждения христианства в качестве официальной, «законной» веры нам еще не вполне ясны ввиду господства политического полицентризма в этой части Балкан и соперничества разных христианских государственных и церковных центров, старавшихся утвердить здесь свое влияние. Примечательно также, что к самому исходу первого этапа христианизации сербов и хорватов в этом процессе, видимо, участвуют также и «новообращенные» славянские государства — Великая Моравия и Болгарская держава.

На втором этапе (конец IX — начало XII в.) приобретает особое значение проблема наличия (или отсутствия) самостоятельной церковной организации, т. е. новых епархий или архиепископий, которые имели бы в своем ведении новообращенных сербов и хорватов. В это время возникают новые епархии: Нинская (в пределах Хорватского княжества), Захумская, Травунская, позднее — Боснийская, а в южной Далмации и Сербии — Барская архиепископия, епархии Раса и Дукли. Тем самым именно на этом этапе складывается в основном церковно-политическая система сербских и хорватских земель, разделившая их население в дальнейшем на католиков и православных.

\*

<sup>1</sup> См., например: *Срећковић П. С.* Историја српскога народа. Београд, 1884. Кн. 1; *Ковачевић Л., Јовановић Л.* Историја српскога народа. Београд, 1884, Св. 2; *Станојевић С.* Историја српскога народа. Београд, 1908; *Шишић Ф.* Летопис попа Дуклянина. Београд, 1928; *Јуречек К.* Историја Срба. Београд, 1952. Т. 1; *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији. Сремски Карловци, 1980; *Šišić F.* Pregled povijesti hrvatskoga naroda. Zagreb, 1962; *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom. Cambr., 1970; *Fine J. A.* The Early Medieval Balkans. Ann Arb., 1983.

- <sup>2</sup> Эти вопросы в той или иной мере рассматриваются в общих работах: *Историја народа Југославије*. Београд, 1953. Т. 1; *Историја Југославије*. М., 1963. Т. 1 и др.
- <sup>3</sup> См., например: *Историја Црне Горе*. Титоград, 1967. Кн. 1; *Историја српскога народа*. Београд, 1981, кн. 1; *Klajić N. Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*. Zagreb, 1985.
- <sup>4</sup> *Kašić D. Историја српске цркве са народном историјом*. Београд, 1967; *Đurđev Br. Uloga crkve u starjoj istoriji srpskoga naroda*. Sarajevo, 1964; *Ταρνανίδης Ι. Ιστορία της Σερβικής εκκλησίας*. Θεσσαλονίκη, 1982.
- <sup>5</sup> См., например: *Дворник Ф.* Миссии греческой и западной церквей на Востоке в средние века // XIII Международный конгресс исторических наук. М., 1970 и др.
- <sup>6</sup> Ср., например: *Королюк В. Д.* Некоторые спорные и нерешенные вопросы истории славянских народов в раннефеодальный период. VII—XI вв. // Актуальные проблемы славяноведения. М., 1961. С. 110—111.
- <sup>7</sup> См., например: *Византијски извори за историју народа Југославије*. Београд, 1959. Т. II; русский перевод труда «Об управлении империей» (Г. Г. Литаврина) см. в кн.: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. Об источниках и процессах той поры см. также: *Раннефеодальные государства на Балканах*. М., 1985; *Историја народа...*; и др. (см. выше, прим. 2—4).
- <sup>8</sup> См., например: *Ронин В. К.* Франко-хорватские отношения в трактате Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» // ВВ. 1983. Т. 44; *Klajić N. O problemima stare domovine, dolaska i pokrštenja dalmatinskih Hrvata* // *Zgodovinski časopis*, 1984. N 4; *Markotić V. Ho ton Hrobaton Theos, Porphrogenitus' God of the Croats* // *Mandićev Zbornik*. Rome, 1965.
- <sup>9</sup> См., например: *Историја Црне Горе*. Кн. 1, С. 256 сл.; ср.: *Общество и культура на Балканах в средние века*. Калинин, 1985. С. 25—26; и др.
- <sup>10</sup> См., например: *Раннефеодальные государства...* С. 286 сл.
- <sup>11</sup> Развитие этнического самосознания... С. 185, 294; ср. также: *Кашић Д.* *Историја...* С. 22.
- <sup>12</sup> Ср.: *Дворник Ф.* *Миссии...* С. 7; *Јуречек К.* *Историја...* Т. 1.
- <sup>13</sup> *Острогорски Г.* *Историја Византије*. Београд, 1959. С. 115, 118.
- <sup>14</sup> См., например: *Дворник Ф.* *Миссии...* С. 4—6.
- <sup>15</sup> См., например: *Острогорски Г.* *Историја* С. 119; *Златарски В.* *История на Българската държава през средните векове*. София, 1938. Т. 1. Ч. 1. С. 87—88; *Дворник Ф.* *Миссии...* С. 6.
- <sup>16</sup> Ср.: *Кашић Д.* *Историја...* С. 22; см. также *Јуречек К.* *Историја...* Т. 1. С. 98.
- <sup>17</sup> См., например: *Раннефеодальные государства...* С. 193.
- <sup>18</sup> См., например: *Византијски извори...* Т. II. С. 41; *Klajić N. Povijest...* S. 203.
- <sup>19</sup> Развитие этнического самосознания... С. 293; ср.: Там же. С. 172.
- <sup>20</sup> Ср.: *Klajić N. Povijest...* S. 192—193.
- <sup>21</sup> Развитие этнического самосознания... С. 293; ср. также: *Markotić V. Ho ton Kroboton...* S. 15, 21.



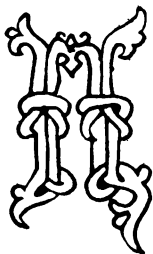
- <sup>22</sup> См., например: *Дворник Ф. Миссии...* С. 7; *Markotić V. Koton Kroboton...* S. 17–19; *Срећковић П. С. Историја...* С. 112; и др.
- <sup>23</sup> См., например: *Klaić N. Povijest...* S. 192–195, 200.
- <sup>24</sup> Там же. С. 195, 197–198.
- <sup>25</sup> Ср., например: Развитие этнического самосознания... С. 171–172; Раннефеодальные государства... С. 220–221.
- <sup>26</sup> *Срећковић П. С. Историја...* С. 112.
- <sup>27</sup> Ср.: Раннефеодальные государства... С. 193–194.
- <sup>28</sup> *Јуречек К. Историја...* Т. 1. С. 98.
- <sup>29</sup> Раннефеодальные государства... С. 223–224, 291–292.
- <sup>30</sup> Там же. С. 289–290; *Острогорски Г. Историја...* С. 177–178, 196–199.
- <sup>31</sup> *Klaić N. Povijest...* S. 203, 205, 206.
- <sup>32</sup> Ibid. S. 211.
- <sup>33</sup> *Рокин В. К. Франко-хорватские отношения...* С. 67.
- <sup>34</sup> Развитие этнического самосознания... С. 292.
- <sup>35</sup> *Klaić N. Povijest...* S. 206. Ср.: Раннефеодальные государства... С. 226.
- <sup>36</sup> См., например: Раннефеодальные государства... С. 222, 226; *Belošević J. Zaštitna istraživanja starohrvatskih nekropola u Smilčiću i Biljanima Donjim kod Zadra // Radovi. Razd. pov. zn. Zadar. 1986. Sv. 12 (25). S. 131–136; ср.: Klaić N. Povijest...* S. 203.
- <sup>37</sup> См., например: Историја народа... Т. 1. С. 175; *Бромлей Ю. В. Становление феодализма в Хорватии. М., 1964. С. 62, 258; Klaić N. Povijest...* S. 207.
- <sup>38</sup> *Klaić N. Povijest...* S. 206.
- <sup>39</sup> Историја Црне Горе. Кн. 1, С. 355–359, 367–372, 374–380.
- <sup>40</sup> Там же. С. 356–357, 372.
- <sup>41</sup> Развитие этнического самосознания... С. 287 (ср. с. 186–187); Византијски извори... Т. II, С. 14–16.
- <sup>42</sup> Византијски извори... Т. II. С. 79.
- <sup>43</sup> Развитие этнического самосознания... С. 186–189, 287, 297.
- <sup>44</sup> См., например: Историја Црне Горе. Кн. 1. С. 354; *Klaić N. Povijest...* S. 217.
- <sup>45</sup> Историја Црне Горе. Кн. 1. С. 354–355; Историја српскога народа. Кн. 1. С. 151; *Wasilewski T. Bizancjum i Słowianie w IX wieku. W-wa, 1972. S. 193.*
- <sup>46</sup> Развитие этнического самосознания... С. 287; Византијски извори... Т. II, С. 16.
- <sup>47</sup> Ср., например: Византијски извори... Т. II. С. 49–50 (прим. 154); *Острогорски Г. Историја Византије. С. 223.*
- <sup>48</sup> Историја српскога народа. Кн. 1. С. 151.
- <sup>49</sup> *Klaić N. Povijest...* S. 217.
- <sup>50</sup> См., например: Историја народа... Т. 1. С. 178. *Klaić N. Povijest...* S. 250.
- <sup>51</sup> *Дворник Ф. Миссии...* С. 7.
- <sup>52</sup> Ср., например: *Јуречек К. Историја...* Т. 1. С. 103.
- <sup>53</sup> Там же. С. 101–102; *Кашић Д. Историја...* С. 27.
- <sup>54</sup> *Шишић Ф. Летопис...* С. 303–305; ср.: Историја Црне Горе. Кн. 1. С. 416–418; *Банашевић Н. Летопис попа Дукљанина и народна предања. Београд, 1971. С. 55–64.*
- <sup>55</sup> См., например: *Havlík L. E. Dukljanska Kronika a Dalmatská legenda. Praha, 1976. S. 55, 59.*
- <sup>56</sup> *Klaić N. Povijest...* S. 206.



- <sup>57</sup> Развитие этнического самосознания... С. 287.
- <sup>58</sup> Развитие этнического самосознания... С. 293.
- <sup>59</sup> *Klaić N. Povijest...* S. 232–233; ср.: *Историја народа...* Т. 1. С. 172; *Раннефеодальные государства...* С. 227; *Кашић Д. Историја...* С. 36; и др.
- <sup>60</sup> *Codex diplomaticus Regni Croatiae.* V. 1. Zagr., 1967. P. 38–39; *Klaić N. Povijest...* S. 234–236.
- <sup>61</sup> *Codex diplomaticus...* V. 1. P. 5; ср.: *Klaić N. Povijest...* S. 233–234, 301–303; Развитие этнического самосознания... С. 175.
- <sup>62</sup> См., например: *Codex diplomaticus...* V. 1. P. 32, 34; *Klaić N. Povijest...* S. 293–294.
- <sup>63</sup> *Калић Ј. Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219 године // Међународни научни скуп «Сава Немањин – свети Сава. Историја и предање». Београд, 1979, С. 29.*
- <sup>64</sup> Развитие этнического самосознания... С. 296.
- <sup>65</sup> См., например: *Калић Ј. Црквене...* С. 28; ср. *Српска православна црква 1219–1969. Београд, 1969. С. 36.*
- <sup>66</sup> Ср., например: *Раннефеодальные государства...* С. 202.
- <sup>67</sup> См., например: *Калић Ј. Црквене...* С. 29 и сл.; *Кашић Д. Историја...* С. 34–36; и др.
- <sup>68</sup> Ср.: *Раннефеодальные государства...* С. 203–204; *Naumov E. P. Slawische Aristokratie und Kirche in den byzantinischen Provinzen und den frühfeudalen Nachbarstaaten // Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus.* 1982. Bd. 6. S. 109.
- <sup>69</sup> См., например: *Калић Ј. Црквене...* С. 30–31.
- <sup>70</sup> См., например: *Иванов Ђ. Български старини из Македонија. София, 1931. С. 553 и сл.; ср.: Антолјак С. Средновековна Македонија. Скопје, 1985. С. 698–708.*
- <sup>71</sup> *Иванов Ђ. Български старини...* С. 557–560; *Калић Ј. Црквене...* С. 31–32.
- <sup>72</sup> *Ђирковић С. Православна црква у средњовековној Српској држави // Српска православна црква 1219–1969, С. 36–37; Калић Ј. Црквене...* С. 32–33.
- <sup>73</sup> См., например: *Литаврин Г. Г. Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960. С. 352–356; Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 22, 28.*
- <sup>74</sup> *Ђирковић С. Православна црква...* С. 37; *Социјалистичка Република Србија. Београд, 1982. Т. 1. С. 554.*
- <sup>75</sup> Ср.: *Калић Ј. Црквене...* С. 36–45.
- <sup>76</sup> *Ђирковић С. Историја средњовековне Босанске државе. Београд, 1964, С. 50.*
- <sup>77</sup> Ср.: *Ђирковић С. Историја...* С. 41–42; *Раннефеодальные государства...* С. 200.
- <sup>78</sup> *Ђирковић С. Историја...* С. 50; ср.: *Јуречек К. Историја...* Т. 1, С. 129.
- <sup>79</sup> *Ђирковић С. Историја...* С. 51.
- <sup>80</sup> *Јуречек К. Историја...* Т. 1. С. 129.
- <sup>81</sup> Там же. С. 125–126; ср.: *Грачев В. П. Сербская государственность в X–XIV вв. М., 1972. С. 208 сл.*
- <sup>82</sup> Ср., например: *Раннефеодальные государства...* С. 204–205.
- <sup>83</sup> *Јуречек К. Историја...* Т. 1. С. 124; ср.: *Калић Ј. Црквене...* С. 34 сл.
- <sup>84</sup> См., например: *Шишић Ф. Летопис...; Банашевић Н. Летопис...* С. 133 сл.; и др.

- <sup>85</sup> Ср.: Историја Црне Горе. Кн. 1. С. 386–387.
- <sup>86</sup> Ср., например: *Наумов Е. П.* Развитие биографического жанра в сербской литературе (от средних веков к новому времени) // Славянские литературы в процессе становления и развития. М., 1987.
- <sup>87</sup> *Шишић Ф.* Летопис... С. 337–341.
- <sup>88</sup> Ср.: Развитие этнического самосознания... С. 178.
- <sup>89</sup> *Шишић Ф.* Летопис... С. 351.
- <sup>90</sup> См., например: Раннефеодальные государства... С. 207–208.
- <sup>91</sup> Историја Црне Горе. Кн. 1. С. 430–431.
- <sup>92</sup> См., например: *Калић Ј.* Црквене... С. 35, 45–47.
- <sup>93</sup> Ср.: Раннефеодальные государства... С. 240–241.
- <sup>94</sup> Ср.: *Klaić N. Povijest...* S. 13–14.
- <sup>95</sup> См.: Там же. С. 352–360 (ср.: Историја народа... Т. 1. С. 192, 194; *Codex diplomaticus...* V. 1. P. 97–98).
- <sup>96</sup> Ср. *Klaić N. Povijest...* S. 497–500; Историја народа... Т. 1. С. 203 (см. также: Развитие этнического самосознания... С. 175).
- <sup>97</sup> См.: Историја народа... Т. 1. С. 203–204.
- <sup>98</sup> См.: *Klaić N. Povijest...* S. 367–374, 398.
- <sup>99</sup> См.: *Калић Ј.* Црквене... С. 48–52; *Ђирковић С.* Историја... С. 53–55; *Idem.* Православна... С. 37–38.
- <sup>100</sup> Ср.: *Гутнова Е. В.* Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI–XV вв.). М., 1984. С. 253 сл. См. также: Богомилство на Балканот во светлипатата на најновите истражувања. Скопје, 1982.
- <sup>101</sup> См., например: *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1960. С. 226, 233–234, 240.

## ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА В КАРАНТАНСКОМ КНЯЖЕСТВЕ



политическое объединение альпийских славян оказалось первым славянским княжеством, принявшим христианство. Уже в середине VIII в. в Карантании были обращены в новую веру правящая династия и близкие к ней круги знати, а с 70-х годов VIII в. началась христианизация населения. Столь раннему приобщению предков современных словенцев к христианству благоприятствовал целый ряд исторических обстоятельств, удачно совпавших здесь в VII—VIII вв.

Расселение славян в позднеримской провинции Внутренний Норик происходило, как полагают, во второй половине VI в. двумя крупными миграционными потоками — с севера и востока. Находившиеся здесь остатки античных центров могли сыграть определенную роль в политической консолидации славянских племенных групп: в окрестностях разрушенного Виринума сложилось в VII в. ядро большого княжества. Отсюда, из *civitas Carantana* (Карнбург близ Клагенфурта в Австрии), местный славянский князь распространил свою власть на территорию к северу от Караванкского хребта, между верховьями Дравы, Средним Энсом и Средним Муром<sup>1</sup>. В рамках единого княжества начала формироваться надплеменная территориально-этническая общность, которую иностранные авторы воспринимали в это время как отдельное «племя славян», тесно связывая его с конкретной местностью<sup>2</sup>. В конце VII—VIII в. эта общность заметно консолидировалась, на что указывают и формирование здесь своеобразной материальной культуры («карантанская» археологическая культура)<sup>3</sup>, и складывание, как предполагается, уже к 800 г. развитого наддиалек-

тального «культурного языка»<sup>4</sup>, и, наконец, появление в западных памятниках наряду с «родовым» понятием «славяне» также понятия «видового: «карантанцы», «славяне, которые зовутся карантанцами»<sup>5</sup>.

Карантанское княжество не охватывало всей этнической территории альпийских славян в ее средневековых границах: с севера, востока и юга его окружали области славянских поселений, находившиеся до конца VIII в. под контролем аваров. Только Карантания смогла сохранить до 20-х годов IX в. политическую самостоятельность и вступить на путь развития государственности. Ранняя этнополитическая консолидация карантанских славян, упрочение княжеской власти (в первой половине VIII в. уже бесспорно наследственной), объединение части знати вокруг правящей династии были основными предпосылками ускоренной христианизации Карантании.

Как свидетельствует Павел Диакон, решение «некоторых славян», т. е. верхушки княжества, приводило в движение целое славянское войско<sup>6</sup>. В зальцбургском трактате «Обращение баваров и карантанцев» славянский князь, когда он находится в стране, выступает в VIII в. субъектом всех ее политических действий<sup>7</sup>. Следует, однако, помнить, что этот трактат был создан лишь в 870 или 871 г. и притом с полемическими целями — для доказательства исконных церковных прав Зальцбургского архиепископства на Карантанию и Нижнюю Паннонию. Анонимный автор создает подчас преувеличенное представление о единовластии славянского князя — покровителя зальцбургской миссии VIII в. Сам ход событий, изложенный в трактате, показывает: к середине VIII в. князь и его окружение еще не располагали в Карантании достаточными политическими возможностями для того, чтобы быстро осуществить массовую христианизацию «сверху».

Готовность же правящей элиты к принятию новой идеологической системы была обусловлена, как и повсюду, развитием новых социальных отношений. Есть свидетельства не только политического, но и социально-психологического и культурного обособления карантанской верхушки, формирования у нее специфического элитарного менталитета. Так, в антропонимии местной славянской знати VIII—X вв. преобладают семантические элементы, связанные с понятиями престижа, воинской доблести, власти (имена па -slav -mir, Tvrd-

и др.)<sup>8</sup>. Особая сфера социокультурных представлений отделяла аристократию от основной массы населения. Вступая в контакты с германскими магнатами, славянская элита нередко заимствовала также их вкусы и моду, становилась потребителем импортированных предметов роскоши и вооружения<sup>9</sup>. Однако достигнутое ею положение в обществе требовало уже не только внешнего выражения ее «достоинства» и превосходства — оно нуждалось в идеологической санкции. Заинтересованная в утверждении новой системы норм и обычаев, в разрыве с традициями старого племенного строя, бóльшая часть карантанской знати оказалась к середине VIII в. особенно восприимчивой и к «импорту» духовному — к христианству.

Особенностью христианизации Карантании было то, что для самого восточноальпийского региона это была «вторая христианизация». Уже в IV—VI вв. во Внутреннем Норике существовала регулярная церковная организация, опиравшаяся на несколько епископских центров. Археологи открыли на территории бывшей римской провинции многочисленные культовые постройки, как правило, разрушенные и заброшенные к началу VII в.<sup>10</sup> Славянская колонизация Восточных Альп положила конец христианской организации местного романизованного кельто-иллирийского населения, однако можно говорить об «остаточном христианстве» в этих районах и в дальнейшем<sup>11</sup>.

Распространенное некогда в научной литературе мнение, будто тесно соприкасавшиеся со славянами остатки христианского населения Восточных Альп сохраняли здесь традиции позднеримской церковной организации и служили опорой миссионерам в VII—VIII вв., активно способствуя христианизации Карантании<sup>12</sup>, представляется сегодня преувеличенным. Разрозненные группы христианского населения, отчасти бежавшего дальше на запад, отчасти же сохранившегося близ разрушенных античных центров, были захлестнуты славянской языческой массой, численно значительно преобладавшей и политически господствовавшей. Миссионерские возможности этих разобщенных групп, не имевших упорядоченной церковной организации и обладавших зачастую низким социальным статусом (домашние рабы, пастухи), были крайне ограничены. Нет никаких доказательств и того, что миссионеры VII—VIII вв. действительно опирались на

местных романцев, которые к тому же за 100—150 лет дисперсного, изолированного существования среди язычников уже далеко отошли от ортодоксального христианства римских времен<sup>13</sup>. Кроме того, сама христианизация населения Норика в IV—VI вв. была еще во многом поверхностной, оставляя немало места и для элементов язычества, несомненно усилившихся после падения здесь римской церковной организации<sup>14</sup>.

И все же тесный симбиоз на локальном уровне, частичное включение христиан в социальную структуру славянского общества (известный пример: «служанка» по-словенски *kršćenica*, т. е. «христианка»<sup>15</sup>), если и не приводили к проникновению в славянскую среду христианских традиций, то во всяком случае, очевидно, препятствовали жесткому размежеванию по конфессиональному признаку. Духовный мир альпийских славян мог быть с самого начала открыт для влияний, шедших «изнутри», со стороны оставшегося здесь христианского населения, и «извне», со стороны миссионеров.

О языческих культах альпийских славян практически ничего неизвестно. Предполагаемых культовых объектов археологически выявлено очень мало, а их функции не ясны<sup>16</sup>. О борьбе миссионеров против язычества в Карантании сведений нет. В специфических условиях самого славянского расселения в Восточных Альпах (взаимоналожение миграционных потоков, в которые были вовлечены пришедшие с севера, юга и востока славянские племенные группы<sup>17</sup>) здесь не сложилось, по-видимому, устойчивой племенной структуры, а потому едва ли могла утвердиться и развитая структура племенных культов. Есть основания полагать, что языческий «культовый патриотизм» не достиг в Карантании той остроты и устойчивости, какие были характерны, например, для славянских племен в Полабье. Все это в условиях тесных контактов с остатками местного христианского населения делало славянское общество в Карантании наиболее открытым для восприятия новой системы обычаев и верований.

Благоприятную почву для утверждения христианства в Карантании подготавливали и оживленные контакты княжества с теми соседними германскими народами, которые были уже вовлечены в орбиту римской церкви. Как следует из рассказов Павла Диакона, альпийские славяне были осведомлены о порядках и обычаях фриульских лангобардов и даже об их цер-

ковной организации. Так, в 60-х годах VII в. славяне во время очередного похода на Фриуль, увидев малочисленный отряд противника, «принялись насмехаться, говоря: это, мол, патриарх (Аквилайский.— В. Р.) с клириками выступил против нас»<sup>18</sup>.

Еще большее значение имели первые контакты с миссионерами. Прибывавшие в VII—VIII вв. на континент ирландские и англосаксонские монахи несли с собой «универсальную» миссионерскую программу, включавшую и славян<sup>19</sup>. Идеалы peregrinatio pro Christo заставляли этих странствующих монахов стремиться ко все более отдаленным народам, проповедуя им евангелие<sup>20</sup>. Первые попытки миссионерской деятельности у славян к югу от Дуная относятся к началу VII в.<sup>21</sup>

Еще знаменитому ирландцу Колумбану (умер в 615 г.), когда он находился у алеманнов, пришла, по словам его агиографа, «мысль отправиться в земли венетиев, которых также зовут славянами, озарить слепые души евангельским светом и открыть путь истины тем, кто от рождения блуждал по бездорожью». Однако ангел, явившийся ему во сне, дал понять миссионеру, «что не готово еще то племя к постижению веры», и тот отказался от своих намерений<sup>22</sup>. И все же языческая стихия по ту сторону Альп, в баваро-славяно-аварском пограничье, в местах, где еще сохранялись остатки христианства, по-прежнему влекла к себе монахов — учеников и последователей Колумбана. Уже в начале 20-х годов VII в. миссионерские поездки «к баварам» стали среди них обычной практикой<sup>23</sup>.

Вероятно, в конце того же десятилетия епископ миссионер из Франкского королевства Аманд первым побывал и у славян. Об этом повествует его житие (первая половина VIII в.): «Услышав, будто славяне, коснеющие в безмерных заблуждениях, опутаны силками дьявола, он, более всего рассчитывая стяжать себе там мученический венец, переправился через Дунай и, обходя эти земли, во всеуслышанье проповедовал язычникам евангелие Христово. Но когда лишь немногие из них возродились во Христе, он, видя, что плод для него еще совсем не созрел и он не достигнет всегда желанного для него мученичества, снова возвратился к своей пастве...»<sup>24</sup>

Мотивы «несозревшего плода», неготовности языческого народа к принятию христианства, бесплодности

миссии встречаются в агиографии этого времени не редко<sup>25</sup>. Сам Аманд потерпел подобную же неудачу у жителей другой горной страны — басков<sup>26</sup>. В большинстве случаев агиографы связывают эти неудачи с позицией местных правителей — с их равнодушием или враждебностью к христианству<sup>27</sup>. Миссионеры VII—VIII вв. стремились опереться в своей деятельности на поддержку местной элиты или хотя бы заручиться ее разрешением проповедовать новую религию<sup>28</sup>. И сам Аманд всегда охотно прибегал к помощи светских властей<sup>29</sup>. Вероятно, и у славян он поспешил вступить в контакт с княжеской верхушкой. Избрав себе опорным пунктом, по-видимому, Адмонт на Среднем Энсе, где еще долго сохранялась впоследствии церковная традиция, связанная с его именем<sup>30</sup>, епископ беспрятственно обошел несколько славянских областей, не вызвав к себе ни большого интереса (удалось крестить «лишь немногих»), ни враждебности («не достиг мученичества»).

Не имея непосредственной опоры в государственной и церковной организации соседних стран, миссионер не мог рассчитывать на успех. С запада к Карантании примыкала Бавария, где основная масса населения была в то время языческой и где еще в начале VIII в. местная власть прилагала усилия к христианизации прежде всего собственной страны. Кроме того, у самих славян языческая религиозная система, по-видимому, еще вполне соответствовала социальным и этнополитическим отношениям в обществе, так что епископ не нашел поддержки у местной правящей элиты. В то же время, претендуя на абсолютное господство в «своей» племенной общности, языческий культ легко допускал деятельность проповедников «чужой» религиозной системы<sup>31</sup>. Отсюда — терпимое отношение славян к миссионеру.

Нельзя, однако, сказать, что деятельность Аманда и других миссионеров VII в. в баваро-славянском пограничье оказалась вовсе безуспешной. Их опыт пригодился, когда в конце VII — начале VIII в. баварские власти, создавая церковную организацию в своей стране, стали готовиться и к продолжению христианской миссии в Карантании. Возникновение епископского центра в Зальцбурге и монашеской общины св. Максимилиана в Понгау (близ Бишофсхофена) на баваро-карantanской границе могли быть тесно связаны с зада-



чами карантанской миссии, которые в свою очередь полностью вписывались в политический контекст юго-восточной экспансии Баварского герцогства, имевшей целью сосредоточить в руках баварской знати власть над всем древним Нориком <sup>32</sup>.

Еще важнее было то, что среди тех «немногих», кого миссионерам VII в. все же удалось «возродить во Христе», были, вполне вероятно, знатные и влиятельные лица. Правящий слой Карантании мог еще ближе познакомиться с новой религиозной системой, все больше осознавая свою растущую заинтересованность в ней. Есть основания полагать, как мы увидим ниже, что в первой половине VIII в., еще до прихода миссионеров из Зальцбурга, среди карантанской элиты уже были христиане или сочувствующие христианству.

Той организационной и материальной инфраструктуры, которая была создана в начале VIII в. в Баварии, было недостаточно для успешного возобновления миссии. Проникновение зальцбургской церкви в Понгау вызвало острое (очевидно, на экономической почве) недовольство «соседних славян», которые даже изгнали поселившихся там монахов. Из-за угрозы со стороны славян (автор конца VIII в. называет их поэтому «жестокими язычниками») этот форпост зальцбургской миссии был надолго заброшен <sup>33</sup>. Лишь создание в Баварии в 30-х годах VIII в. системы епископств с четко установленными границами диоцезов <sup>34</sup> заложило необходимые организационные и материальные основы для более последовательной и успешной миссионерской деятельности среди соседних славян.

Примерно тогда же сложились и непосредственные политические предпосылки христианизации Карантании. В самом княжестве в середине VIII в. принятие христианства уже осознавалось местной верхушкой как актуальная политическая задача. Около 743 или 745 г. (датировка спорна <sup>35</sup>) князь Борот, рассказывает трактат «Обращение», в поисках помощи против аваров признал зависимость от баварского герцога. Дав в заложники своего сына Горазда, он «попросил воспитать его по христианскому обычаю и сделать христианином, что и совершилось. И для Хотимира, сына своего брата, попросил того же».

После смерти Бороты, оставшегося язычником, бавары отослали Горазда, «уже ставшего христианином,

обратно к просившим [об этом] тем же славянам (Sclavis), и те сделали его князем. Но на третий год после этого он скончался. И вновь... по просьбе этих народов (ipsis populis) им был возвращен Хотимир, принявший христианство». Кто были эти «народы»? Чуть ниже читаем: «По прошествии некоторого времени вышеназванный князь карантанцев попросил епископа (Зальцбургского.— В. Р.) Виргилия посетить народ того племени (populum gentis illius) и твердо укрепить их в вере»<sup>36</sup>. Этот «народ» или «народы» были, по всей видимости, христианской частью населения, причем той, которая непосредственно влияла и на внешнюю политику («просили» баваров), и на передачу по наследству княжеской власти («сделали его князем»). Выше, в рассказе о Горазде, они прямо названы Sclavi. Античное (из Тита Ливия) выражение *populus gentis illius* обозначает здесь, таким образом, определенную религиозно-политическую общность внутри общности этнополитической<sup>37</sup> — группу христиан в среде славянской знати, сложившуюся еще до возвращения молодых князей из Баварии. Эта группа уже, быть может, нуждалась не в крещении, но лишь в том, чтобы «укрепиться в вере». Наличие в Карантании к середине VIII в. такой влиятельной группы славян-христиан представляется нам важнейшим фактором последующей ускоренной христианизации княжества.

В то же время мы видим, что политические возможности княжеской верхушки для приобщения страны к новой религии были еще весьма ограничены. Карантанские князья могли принять крещение лишь за границей, а их обращение не повлекло за собой немедленной христианизации всего населения. За три года правления князя-христианина Горазда не было сделано, по-видимому, никаких шагов в этом направлении. Но и при Хотимире Карантания могла стать полем деятельности лишь для отдельных миссионеров. Христианизация шла еще медленно, встречая сопротивление преобладавшей языческой среды.

С Хотимиром в Карантанию прибыл только священник Майоран — очевидно, духовник князя. Здесь автор «Обращения» отмечает, что князь поддерживал тесные личные связи с зальцбургским монастырем и епископской кафедрой, которой он «ежегодно оказывал свою службу (*servitium persolvebat*)», т. е. скорее всего вы-

плачивал подать, а оттуда «получал всегда учение и наставление в том, как исполнять христианский долг»<sup>38</sup>. Для укрепления своих позиций внутри страны и по отношению к Баварии христианской княжеской верхушке важно было, чтобы епископ лично проводил миссию в княжестве. Отсюда — неоднократные просьбы Хотимира к Виргилию самому прибыть в Карантанию. Однако тот был, видимо, слишком занят делами своего епископства, задачи же миссии еще не были тогда приоритетными<sup>39</sup>. «Дабы наставить тот народ», он послал вместо себя своего хореепископа Модеста и с ним четырех священников, диакона и клириков, «дав ему разрешение освящать церкви и ставить клириков в соответствии с каноническими требованиями, но ничего себе не присваивать, что противоречило бы установлениям святых отцов». Прибыв в Карантанию, Модест освятил там несколько церквей<sup>40</sup>. Некоторые из них более или менее точно локализованы<sup>41</sup>: они располагались близ мест, где установлено наличие княжеских градов<sup>42</sup>. Как впоследствии в других славянских странах, первые церкви были здесь «частными», находились во владениях княжеской верхушки<sup>43</sup>.

Давно замечено, что в трактате «Обращение» нет упоминаний ни о строительстве этих церквей, ни о крещении населения. На наш взгляд, отсутствие этих сведений объясняется не тем, что в Восточных Альпах могли сохраниться еще с римских времен храмы и организованная христианская жизнь, которую нужно было лишь доктринально «обновить»<sup>44</sup>, но скорее самой задачей трактата<sup>45</sup>, где весь материал тщательно отобран и упомянуто лишь то, что могло служить обоснованием приоритета зальцбургской кафедры в Карантании и Нижней Паннонии. В глазах современников подчинить миссионерскую область своей юрисдикции вправе было то епископство, которое первым утвердило здесь своих священников, освятило церкви (выстроенные местными светскими властями) в честь «своих» святых и развернуло проповедническую деятельность. Все остальное автор трактата счел возможным обойти молчанием как не столь важное в юридическом споре.

По этой же причине «Обращение» полностью умалчивает о деятельности в Карантании миссионеров из других церковных центров, в частности из Фрейзинга, владевшего с 783 г. монастырем в Иннихене, который

был основан (или утвержден) баварским герцогом еще в 769 г. в верховьях Дравы, у самых «пределов славянских», для ведения миссии у славян<sup>46</sup>. Об участии Фрейзингского епископства в христианизации карантанцев могла бы свидетельствовать и сложившаяся в этом диоцезе в IX—XI вв. собственная традиция о деятельности фрейзингского духовенства в Восточных Альпах<sup>47</sup>.

И уж тем более не упоминает зальцбургский аноним о заслугах Аквилейского патриархата, имевшего к тому же серьезные исторические права на всю бывшую провинцию Внутренний Норик, некогда входившую в его юрисдикцию. Проявившие в конце VIII — начале IX в. большую активность в христианизации Среднего Подунавья и хорватских земель миссионеры из Северо-Восточной Италии не могли не участвовать в приобщении к христианству более близких славянских областей в Восточных Альпах. Изучение церковной архитектуры, изделий художественного ремесла с христианской символикой и патроциниев местных храмов доказывает, что в это же время патриархи вели интенсивную миссионерскую деятельность в верховьях Дравы и даже на значительной территории к северу от нее, стремясь обеспечить себе выгодные исходные позиции в споре с Зальцбургом. Однако в политическом центре княжества (к северу от Клагенфурта) религиозное влияние Зальцбурга было неоспоримо<sup>48</sup>.

Уже первый период христианизации Карантании отмечен «мятежами» (*seditio*), трижды сотрясавшими страну в 60-х годах VIII в. «Обращение» упоминает о них без каких-либо подробностей. Ясно лишь, что эти «мятежи» каждый раз прерывали миссию, вынуждая баварских священников покидать страну. Третий, самый крупный «мятеж» произошел после смерти Хотимира, и «несколько лет там не было ни одного священника, пока Вальтунк, князь их, не послал вновь к епископу Виргилию и не попросил его направить туда же священников»<sup>49</sup>. В 772 г., сообщают Зальцбургские анналы, баварский герцог «победил карантанцев»<sup>50</sup>. Видимо, к этому же времени относится и письмо некоего монаха Клеменса к герцогу, епископам и магнатам Баварии с пожеланиями победы над язычниками<sup>51</sup>.

Есть основания полагать, таким образом, что «мятежи» были направлены, среди прочего, против политики поощрения и материальной поддержки баварско-

го клира в Карантании, который уже приобрел значительное политическое влияние на княжескую верхушку. Вероятно, с помощью баваров (о чем «Обращение» умалчивает, как и вообще о роли светских властей Баварии) Хотимиру удалось подавить первые «мятежи» (*sedata carmula*) и вновь призвать миссионеров. Но после смерти князя связи с Баварией были прерваны, что заставило герцога силой восстановить свой контроль над Карантаннией.

Баварская средневековая традиция, отраженная в «Анналах» немецкого гуманиста XVI в. Авентина, сохранила более подробные сведения, восходящие, возможно, к утраченному раннему памятнику: мятежи были подняты частью местной знати, недовольной отказом князя Хотимира от «дедовской религии»<sup>52</sup>. Вместе с тем длительность и размах выступлений, потребовавших в конце концов вооруженного вмешательства баварского герцога, несомненно указывают на их массовый характер («победил карантанцев») <sup>53</sup>. Судить точнее о позиции отдельных социальных слоев источники не позволяют. «Мятежи» 60–70-х годов VIII в. воспринимались за границей как широкое движение «язычников» против христианизации — свидетельство сопротивления, с которым сталкивалась церковная миссия в Карантании.

После 772 г. при, очевидно, прямом политическом давлении извне деятельность зальцбургских миссионеров, по-видимому, уже не прерывалась, опираясь на поддержку карантанских князей. Организационная основа миссии укрепилась: еще в 769 г., как мы помним, был основан (или утвержден) монастырь в Иннихене, дабы, как прямо указывалось в герцогском дипломе, «неверующий род славян (*incredulam generationem Sclauorum*) вывести на путь истины»<sup>54</sup>. Христианизация Карантании стала в это время для баварских властей одной из главных политических задач. Около десятка зальцбургских священников, сменяясь, по двое или по трое (не считая клириков), по несколько раз посещали страну: с 772 по 784 г. (смерть Виргилия) епископ направил в Карантанию 6 таких миссий<sup>55</sup>. Так складывались кадры опытных миссионеров, уже знакомых с местными условиями.

О методах миссии в этот период прямых сведений нет. Предполагается, что крещение всего населения рассматривалось как задача будущего, следующая за

задачей утверждения в стране христианского культа — освящения церквей, размещения священников, проповеди<sup>56</sup>. Об эффективности миссии в это время мы также ничего не знаем. Есть лишь письмо неизвестного баварского (?) аббата некоему высокопоставленному духовному лицу, датированное предположительно 788 г. В письме аббат просит сообщить новости «из страны славян или аваров или также о жалком и весьма несчастном племени канитов (? — издатель видит здесь карантанцев. — В. Р.): остаются ли они до сих пор в неверии и упорно пребывают в черствости своего сердца или желают когда-нибудь обратиться к вере и принять святое крещение»<sup>57</sup>. Если речь действительно идет о Карантании, то перед нами ясное свидетельство того, что на исходе VIII в. миссия там была в самом разгаре, но эффективность ее была невелика и основная масса населения оставалась языческой. Для завершения хотя бы формальной христианизации необходим был качественно новый уровень миссионерских усилий, которые привели бы к созданию в Карантании уже стабильной упорядоченной церковной организации.

Только в последние годы VIII в., после включения Баварии в состав Франкской державы и разгрома Каролингами аваров, западные церкви по-новому и в невиданных прежде масштабах взялись за христианизацию народов к югу от Дуная. Летом 796 г. где-то «на берегах Дуная» епископы Зальцбургский и Пассауский и патриарх Аквилейский собрались для выработки принципов «обращения» славян и аваров. В решении той же задачи участвовал в это время и Алкуин, учитель и советник Карла Великого. В своей переписке с епископом Зальцбургским Арном, королем Карлом и другими лицами Алкуин развивает свои взгляды на принципы миссионерской деятельности на юго-востоке: крещение должно быть добровольным, а не принудительным; готовить к нему нужно проповедями, обучением вере; не следует взимать десятин с «тех, в ком не тверда еще вера». Обращение в христианство должно проходить последовательно три этапа: наставление в вере — крещение — приобщение к нормам христианской жизни<sup>58</sup>. Тот же круг идей мы находим и в протоколе собрания епископов на Дунае, тщательно определивших весь порядок крещения<sup>59</sup>.

Принципы добровольного крещения, которому предшествует разъяснение священником основ веры, вы-

ражены также в миссионерском катехизисе, составленном около 800 г. Однако из вопросов, которые полагалось задавать при крещении, явствует, что оно в действительности часто бывало принудительным. Помимо прямого давления со стороны светских властей имело место принуждение косвенное: его практиковала сама церковь, запрещая, например, совместные трапезы христиан и язычников. Как показывает тот же катехизис, очень многих к крещению подталкивало именно стремление выйти из этой неблагоприятной для язычников социально-психологической ситуации, а не привлекательность самого нового вероучения<sup>60</sup>.

С конца VIII в. можно, видимо, говорить об усилении идейного воздействия церкви на местное население. Разработанные в это время в государстве Каролингов методы христианской миссии использовались, очевидно, и на славянских землях. В частности, баварский клир переводил на славянский язык тексты основных молитв и исповедных формул, использовавшихся при крещении: к таким переводам VIII—IX вв. относятся более поздние I и III Фрейзингские фрагменты и часть текстов Клагенфуртской рукописи, связываемые с альпийско-славянской языковой средой<sup>61</sup>.

Уже в 796 г. Каролинги, разгромив аваров, поручили церковное управление Нижней Паннонией епископу Зальцбургскому<sup>62</sup>. По желанию Карла папа в 798 г. возвел Арна в сан архиепископа, что несомненно было связано с миссионерскими задачами зальцбургской церкви<sup>63</sup>. Получив паллий, Арн вскоре отправился к славянам: «освящал церкви, рукополагал священников и народ наставлял проповедями». Затем по приказу Карла Арн назначил для новой обширной миссионерской области хореепископа, поручив его заботам «страну карантанцев и сопредельные земли...до места впадения Дравы в реку Дунай»<sup>64</sup>. Почти до середины X в. (кроме 863—874 гг.) архиепископы зальцбургские управляли Карантанией через своих представителей, осуществлявших там при поддержке местных властей епископские функции (когда Карантания в 20-х годах IX в. была включена в состав Каролингской империи, славянских князей заменили баварские графы<sup>65</sup>). Особого церковного центра в самой Карантании не было.

Вероятно, уже в 796—797 или 803 гг. франкские власти утвердили границы диоцезов Зальцбурга и Аквилеи<sup>66</sup>. Однако в начале IX в. патриарх Аквилейский

выдвинул притязания на всю Карантанию. Ссылкам архиепископа Арна на папские грамоты VIII в., подтверждавшие права Зальцбургской церкви на Карантанию, патриарх противопоставил акты соборов VI в., согласно которым провинция Норик некогда подчинялась Аквилее. Возник большой спор, и в 811 г. Карл окончательно утвердил границу обоих диоцезов по Драве, так что большая часть Карантании (к северу от Дравы) отошла Зальцбургу, а земли к югу — Аквилее<sup>67</sup>. Определение четких границ диоцезов несомненно способствовало успешному завершению христианизации Карантании.

В начале IX в. в стране могло быть уже более десятка храмов. На смену миссионерской церкви пришла регулярная церковная организация на территориальной основе — зачатки приходской системы<sup>68</sup>. Именно в это время, когда численность клира в Карантании существенно возросла, стали возможны, по-видимому, массовые крещения, о которых свидетельствует трактат «Обращение» в анекдотическом рассказе об Инго<sup>69</sup> (Инго был, вероятно, влиятельным миссионером в Паннонии в начале IX в.<sup>70</sup>).

Очевидно, еще при архиепископе Арне на славянских землях Зальцбургского диоцеза была введена особая «десятина по славянскому обычаю» (*decima secundum consuetudinem Sclavorum*)<sup>71</sup>. Только славяне получили право платить десятину в раз навсегда установленном (и фактически меньшем, чем другие этнические группы) размере, не зависевшем от величины урожая. Это могло быть связано как с особенностями экономической структуры этих земель<sup>72</sup>, так и в еще большей мере — с желанием миссионеров облегчить христианизацию, «смягчить иго Христова»<sup>73</sup>. Лишь в 60-х или 70-х годах XI в. архиепископ Гебхард «принудил племя славян давать десятины законные»<sup>74</sup>, предусмотренные каноническим правом. На территории, подчиненной Аквилее, институт «десятины по славянскому обычаю» известен не был. Еще одной формой материального обеспечения церкви в Карантании (до 60-х годов IX в.) был *coniectus* — содержание, выдаваемое местными властями и «народом той земли» архиепископу во время его поездок по стране<sup>75</sup>. С начала IX в. церковные центры Баварии и Италии стали сами приобретать здесь земли с зависимым населением<sup>76</sup>.



Но и с утверждением в стране стабильной церковной организации христианизация Карантании завершилась не сразу. Это произошло постепенно в течение IX—X вв. Критерием здесь, как и повсюду, может служить изменение погребального обряда. В X—начале XI в. повсеместно входят в обычай захоронения при церквях, в могилах перестает встречаться бытовой инвентарь (орудия труда, посуда, оружие)<sup>77</sup>. Разумеется, речь шла лишь о христианизации формальной, «внешней»: в обычаях и верованиях альпийских славян пережитки язычества прослеживаются на разных территориях еще много веков спустя<sup>78</sup>.

Принятие христианства, включение альпийских славян в единую церковную систему каролингской Европы значительно ускорили их социальное и культурное развитие. Христианизация означала победу новых общественных отношений, разрыв с политическими и духовными традициями племенного строя. Она означала также взаимное сближение народов, более интенсивный обмен культурными ценностями<sup>79</sup>. Первые переводы религиозных текстов для Карантании способствовали складыванию основ литературного языка.

Вместе с тем в конкретно-исторических условиях этого региона в VIII—IX вв. христианизация извне, подчинение Карантании миссионерским центрам, находившимся вне ее пределов, отсутствие самостоятельной церковной организации в стране оказались в то же время факторами неблагоприятными: Карантанское княжество было вскоре ликвидировано и альпийские славяне надолго стали меньшинством в иноэтническом государстве, оказавшись под угрозой полной ассимиляции.

\*

<sup>1</sup> *Grafenauer B.* Zgodovina slovenskega naroda. Ljubljana, 1978. Zv. I. S. 349–359, 363, 366.

<sup>2</sup> *Pauli Historia Langobardorum.* Hannoverae, 1878. V, 22. P. 194.

<sup>3</sup> *Korošec P.* Zgodnjesrednjeveška arheološka slika karantanskih Slovanov. Ljubljana, 1979. Zv. I. S. 281–306, 326–330.

<sup>4</sup> *Prunč E.* Nekateri problemi koroškega slovenskega slovstva do 1848.1. // *Koroški kulturni dnevi.* Maribor, 1973. I. S. 100–116.

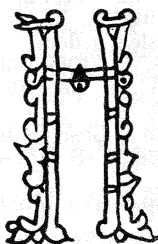
<sup>5</sup> *Cosmographia Anonymi Ravennatis.* IV, 37 // *Itineraria Romana.* Leipzig, 1940. Bd. 2. S. 75; *Ordinatio imperii,* 2 // *MGH LL,* 1883. *Sectio II. Capitularia.* T. 1. N 136. P. 271; *Annales regni Francorum.* Hannoverae, 1895. A. 819, 820, 826. P. 151, 153, 169; *Conversio Bagoariorum et Carantanorum,* 3 // *Wolfram H.* *Conversio Bagoariorum et Carantanorum.* Wien; Köln; Graz, 1979. S. 40.

- <sup>6</sup> Pauli Historia Langobardorum. VI, 24. P. 222.
- <sup>7</sup> Conversio... 4, 5. S. 42, 44.
- <sup>8</sup> Kronsteiner O. Die alpenlawischen Personennamen. Wien, 1975. S. 180–181; Ронин В. К. Самосознание карантанской и ободритской знати (опыт сравнительной характеристики) // Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1988.
- <sup>9</sup> Korošec P. Zgodnjesrednjeveška... S. 240–242, 310–312, 326.
- <sup>10</sup> Noll R. Neuere Funde und Forschungen zum frühen Christentum in Österreich (1954–1974) // Mitteil. der öster. Arbeitsgemeinschaft für Ur- und Frühgesch. 1974–1975. Jg. 25. S. 195–216; Barton P. F. 1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa. Köln; Wien, 1975. Teil I. S. 54–159, 181.
- <sup>11</sup> Kahl H.-D. Zwischen Aquileia und Salzburg // Die Völker an der mittleren und unteren Donau im 5. und 6. Jahrhundert. Wien, 1980. S. 33–81.
- <sup>12</sup> Balil H. Das frühe Christentum in Karantanien und der heilige Amandus // Zeitschr. des Histor. Vereins für Steiermark, 1975. Jg. 66. S. 48–50; Barton P. F. 1800 Jahre... S. 186–187.
- <sup>13</sup> Ср.: Kahl H.-D. Zwischen Aquileia und Salzburg. S. 40–49, 55–57, 60–65, 74–80.
- <sup>14</sup> Koller H. Die Christianisierung des Ostalpenraumes // Religion und Kirche in Österreich. Wien, 1972. S. 14–16, 19; Kahl H.-D. Zwischen Aquileia und Salzburg. S. 42–43, 57, 79–80.
- <sup>15</sup> Grafenauer B. Zgodovina... Zv. I. S. 348.
- <sup>16</sup> Korošec P. Zgodnjesrednjeveška... S. 163–164, 171–172, 257–258, 270–275.
- <sup>17</sup> Bezlaž F. Eseji o slovenskem jeziku. Ljubljana, 1967. S. 105–106, 110–111, 132–133; Kronsteiner O. Die alpenlawischen Personennamen. S. 185–188, 191, 193, 195, 200.
- <sup>18</sup> Pauli Historia Langobardorum. V, 22. P. 194–195.
- <sup>19</sup> Fritze W. H. Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert // FmSt, 1969. Bd. 3. S. 78–79, 88–89, 96–98, 105, 121–123.
- <sup>20</sup> Angenendt A. Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800 // Die Iren und Europa im früheren Mittelalter. Stuttgart, 1982. Bd. 1. S. 54–66.
- <sup>21</sup> Kuhar A. Slovene Medieval History. N. Y.: Washington, 1962. P. 13–21; Fritze W. H. Universalis gentium confessio. S. 84–101, 119–121; Waldmüller L. Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis. VIII. Jahrhundert. Amsterdam, 1976. S. 314–321, 390, 432; Reindel K. Grundlegung: Das Zeitalter der Agilolfinger (bis 788) // Handbuch der bayerischen Geschichte. München, 1981. Bd. I. S. 195–196.
- <sup>22</sup> Vita Columbani abbatis discipulorumque eius auctore Iona. I. 27 // MGH SRM. 1902. T. IV. P. 104.
- <sup>23</sup> Ibid. II, 8, 9. P. 122–123.
- <sup>24</sup> Vita Amandi episcopi, 16 // MGH SRM, 1910. T. V. P. 439.
- <sup>25</sup> Ср.: Fritze W. H. Universalis gentium confessio. S. 96.
- <sup>26</sup> Vita Amandi episcopi, 20–21. P. 443–444.
- <sup>27</sup> Ср.: Vita Willibrordi auctore Alcivino, I, 9; II, 7 // MGH SRM, 1919. T. VII/1. P. 123–124, 210–211.
- <sup>28</sup> Примеры см.: Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Prag, 1965. S. 149–153.

- <sup>29</sup> Vita Amandi episcopi, 13. P. 437.
- <sup>30</sup> Baltl H. Der heilige Amandus, Admont und das frühe Christentum im steirischen Ennstal // Blätter für Heimatkunde, 1979. Jg. 53. H. 1. S. 3–4, 7–8.
- <sup>31</sup> Cp.: Kahl H.-D. Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten // Arch. für Kulturgesch. 1962. Bd. 44. S. 91–95.
- <sup>32</sup> Waldmüller L. Die ersten Begegnungen... S. 435–439; Wolfram H. Der Heilige Rupert in Salzburg // Frühes Mönchtum in Salzburg. Salzburg, 1983. S. 83–88; Heinemeyer K. Zusammenfassung der Diskussion // Ibid. S. 241–242.
- <sup>33</sup> Breves Notitiae, 2–3 // Salzburger UB. Salzburg, 1916. Bd. 2. S. A4–A5.
- <sup>34</sup> Reindel K. Grundlegung. S. 161, 226–233; Schmidinger H. Das Papsttum und die Salzburger Kirche im 8. Jahrhundert // Frühes Mönchtum... S. 146–149.
- <sup>35</sup> Cp.: Grafenauer B. Zgodovina... Zv. I. S. 402, 415–417 и комментарий X. Вольфрама (Conversio... S. 66, 77. Anm. 13).
- <sup>36</sup> Conversio... 4, S. 42.
- <sup>37</sup> Cp.: Hellmann M. Der Begriff «populus» in der Conversio Baguariorum et Carantanorum // Cyrillo-Methodiana. Köln; Graz, 1964. S. 161–167; перевод и комментарий X. Вольфрама (Conversio... S. 43, 89–90).
- <sup>38</sup> Conversio..., 4. S. 42.
- <sup>39</sup> Так – Kahl H.-D. Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Bayern // Die Iren... S. 385.
- <sup>40</sup> Conversio... 5. S. 42, 44.
- <sup>41</sup> См. комментарий X. Вольфрама (Ibid. S. 92–94); Kahl H.-D. Zwischen Aquileia und Salzburg. S. 47, 51–53, 60; Heinemeyer K. Zusammenfassung... S. 242.
- <sup>42</sup> Korošec P. Zgodnjesrednjeveška... S. 164–171, 275–280.
- <sup>43</sup> Cp.: Grafenauer B. Zgodovina... Zv. I. S. 428; Amon K. Eigenkirche und Salzburger Mission // Siedlung, Macht und Wirtschaft. Graz, 1981. S. 321–328.
- <sup>44</sup> Baltl H. Das frühe Christentum... S. 48, 50, 54.
- <sup>45</sup> Cp.: Kahl H.-D. Zwischen Aquileia und Salzburg. S. 62–65.
- <sup>46</sup> Bitterauf Th. Die Traditionen des Hochstifts Freising. München, 1905. Bd. I. N 34. S. 61–62. Cp.: Waldmüller L. Die ersten Begegnungen... S. 497–502.
- <sup>47</sup> Kahl H.-D. Zwischen Aquileia und Salzburg. S. 54–58, 81.
- <sup>48</sup> Schnorr G. Einfluss und Schicksal des Patriarchates Aquileia im oberen Drautal während des Mittelalters // Festschr. Nikolaus Grass. Innsbruck, 1974. Bd. I. S. 431–437, 445; Waldmüller L. Die ersten Begegnungen... S. 541–548; Kahl H.-D. Zwischen Aquileia und Salzburg. S. 58–61, 80; Šribar V. Der Karantanisch-Köttlacher Kulturkreis, Aquileia und Salzburg // Aquileia Nostra. 1983, 54. P. 269–302; 1984, 55. P. 189–194.
- <sup>49</sup> Conversio... 5. S. 44.
- <sup>50</sup> Annales Iuvavenses maximi, a. 779 // MGH SS, 1934. T. XXX/2. P. 732.
- <sup>51</sup> Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae // MGH Epp., 1895. T. IV. P. 496.
- <sup>52</sup> Aventini Annales ducum Boiariae, III, 10 // Johannes Turmayr's gen. Aventinus Sämtliche Werke. München, 1881. Bd. II/1. S. 411.
- <sup>53</sup> Cp.: Grafenauer B. Zgodovina... Zv. I. S. 429–430.

- <sup>54</sup> *Bitterauf Th.* Die Traditionen... S. 61–62.
- <sup>55</sup> *Conversio...* 5. S. 44.
- <sup>56</sup> Cp.: *Koller H.* Zur Salzburger Missionsmethode der Karolingerzeit // Österreich in Geschichte und Literatur, 1970. 14. S. 281–283; *Kahl H.-D.* Zwischen Aquileia und Salzburg. S. 67.
- <sup>57</sup> *Bischoff B.* Salzburger Formelbücher und Briefe aus Tassilonischer und Karolingischer Zeit. München, 1973. S. 14, 39.
- <sup>58</sup> *Alcuini epistolae*, 107, 110–113 // MGH Epp. T. IV. P. 153–154, 157–166.
- <sup>59</sup> *Conventus episcoporum ad ripas Danubii* // MGH LL. Sectio III. Concilia, 1906. T. 2/1. N 20. P. 172–176.
- <sup>60</sup> *Ratio de cathecizandis rudibus* // *Heer J. M.* Ein karolingischer Missions-Katechismus. Freiburg in Br., 1911. S. 77–78.
- <sup>61</sup> Литературны об этом см.: *Zagiba F.* Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Wien; Köln, 1971. S. 81, 105–109, 115–124, 129–130; *Prunč E.* Nekateri problemi... S. 100–106.
- <sup>62</sup> *Conversio...* 6–7. S. 46.
- <sup>63</sup> *Dopsch H.* Die Zeit der Karolinger und Ottonen // Geschichte Salzburg – Stadt und Land. Salzburg, 1980. Bd. I. S. 161–162; *Reindel K.* Grundlegung. S. 170.
- <sup>64</sup> *Conversio...* 8. S. 48. Cp. комментарий X. Вольфрама (Ibid. S. 108–113).
- <sup>65</sup> *Conversio...* 10. S. 50. Cp.: *Wolfram H.* Der Zeitpunkt der Einführung der Grafschaftsverfassung in Karantanien // Siedlung, Macht... S. 313–317.
- <sup>66</sup> Cp.: *Schmidinger H.* Das Papsttum... S. 145.
- <sup>67</sup> *Caroli Magni diplomata*, 211 // MGH Diplomata Karolinorum. Hannoverae, 1906. T. I. P. 282–283.
- <sup>68</sup> Cp.: *Grafenauer B.* Zgodovina... Zv. I. S. 446, 449.
- <sup>69</sup> *Conversio...* 9. S. 48.
- <sup>70</sup> Так – *Kahl H.-D.* Zur Rolle... S. 397.
- <sup>71</sup> *Kos F.* Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. Ljubljana, 1911. Knj. 3. St. 117. S. 80.
- <sup>72</sup> *Vilfan S.* Rechtsgeschichte der Slowenen. Graz, 1968. S. 76.
- <sup>73</sup> *Klebel E.* Die Kirchenverfassung des Mittelalters in Kärnten und ihre Beziehungen zu Bayern und Slawen // Carinthia I, 1930. Jg. 120. S. 81–84, 95–96; *Tremel F.* Der Slavenzehent als Quelle der Siedlungsgeschichte // Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart. Wiesbaden, 1966. S. 109–113.
- <sup>74</sup> *Vita Gebhardi archiepiscopi Salisburgensis auctore monacho Admuntensi* // MGH SS, 1854. T. XI. P. 25.
- <sup>75</sup> *Monumenta Historiae Ducatus Carinthiae*. Klagenfurt, 1896. Bd. I. N 1. S. 39.
- <sup>76</sup> Ibid. N 1. S. 39–40; 1904. Bd. III. N 10, 15, 21, 27, 41. S. 6–7, 8, 10, 11, 16 etc.
- <sup>77</sup> *Mitscha-Märheim H.* Archäologisches und Historisches zur Slawensiedlung in Österreich // Das östliche Mitteleuropa... S. 27; *Grafenauer B.* Zgodovina... Zv. I. S. 449.
- <sup>78</sup> *Leicht P. S.* Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV // Studi e materiali di storia delle religioni. Bologna, 1925. P. 249–250; *Hoke R.* Die rechtliche Stellung der national gemischten Bevölkerung am Nordrand der Adria im mittelalterlichen deutschen Reich // Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanist. Abt., 1969. Jg. 86. S. 61.
- <sup>79</sup> *Sribar V.* Der Karantanisch-Köttlacher Kulturkreis... 1983. 54. P. 269–320; 1984. 55. P. 189–200.

## ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА В ВЕЛИКОЙ МОРАВИИ, ЧЕХИИ И ПОЛЬШЕ



На обширной территории, ограниченной на севере Балтийским морем, на юге — Дунаем, на востоке и западе — реками Вислой и Одрой (Одером), влияние христианства стало ощущаться ранее всего на юго-западе — на славянских землях к северу от среднего течения Дуная. Распространение христианской религии прежде всего на этой территории объясняется воздействием ряда внешних и внутренних факторов.

Наши единственные для рубежа VIII—IX вв. письменные источники — франкские анналы — сообщают о падении именно в это время Аварского хаганата — протогосударственного объединения, власть которого в каких-то формах, вероятно, распространялась и на интересующие нас славянские земли. Падение хаганата свидетельствовало о растущей силе зарождающихся здесь славянских государственных центров и о ликвидации существовавшего ранее препятствия на пути их поступательного развития. Исследования чехословацких археологов показали, что на рубеже VIII—IX вв. процесс социального развития на этих землях резко ускорился: именно в это время началось строительство каменных «градов» — уже не как убежищ для окрестного населения, а как центров власти. Связанные с этими градами богатые оружием и ювелирными украшениями некрополи резко отличались от лишенных ценных предметов погребений в окружающей местности. Таковы бесспорные данные археологии о выделении социальной верхушки, оформлявшейся постепенно в качестве господствующего класса в зарождавшейся государственной организации<sup>1</sup>.

Социальный переворот сопровождался, судя по дан-

ным археологии, и существенными изменениями в характере верований населения: на рубеже VIII—IX вв. на смену традиционного у славян-язычников обряда трупосожжения пришел новый, также языческий погребальный ритуал: покойника хоронили вместе с разнообразными предметами, предназначавшимися для загробной жизни<sup>2</sup>. Пока невозможно ответить на вопрос о причинах введения новой формы погребального обряда и его идейном содержании, но ясно, что кризис традиционных социальных структур закономерно привел к кризису и традиционных верований, что, видимо, сделало господствующую верхушку местного славянского общества более восприимчивой к проповеди христианских миссионеров.

Для распространения в интересующем нас регионе проповеди христианства падение Аварского хаганата также создало более благоприятные условия. Поражение аваров в войне с франками обусловило включение подчиненных ранее хагану славянских земель на юг от среднего течения Дуная в состав Каролингской империи. Крупнейшая христианская держава Европы стала непосредственным соседом рассматриваемых нами славянских территорий. Изучение упомянутых некрополей не оставляет сомнений в многостороннем воздействии каролингского общества на местную верхушку, которая стремилась подражать образу жизни каролингской знати<sup>3</sup>. Интерес к более развитым общественным порядкам соседнего христианского государства закономерно сопровождался интересом и к его религии, сведения о которой несли христианские миссионеры из Каролингской империи.

К сожалению, о христианской миссии франкских миссионеров в землях к северу от Дуная в каролингских источниках сохранилось крайне мало сведений. Выше уже отмечалось, что по решению Карла Великого территория к северу от Дравы (южного притока Дуная) была признана сферой миссионерской деятельности баварской церкви. Карл Великий и его сын Людовик наделили баварские церковные учреждения владениями в Восточной марке, прямо граничившей с интересующими нас землями<sup>4</sup>. Тем самым баварская миссия приобретала необходимую базу для деятельности в этом районе.

В 20-х годах IX в. уже возник спор между Пассауским епископством и Зальцбургским архиепископством

из-за земель Восточной марки (на восток от Венского леса). Граница между двумя диоцезами была установлена по р. Раб, притоку Дуная<sup>5</sup>. Возникновение конфликта, по-видимому, было связано с успехами этих церковных центров в распространении христианства не только на территории Восточной марки, но и на север от Дуная.

«Обращение баваров и карantanцев» сообщает, что архиепископ зальцбургский Адальрам (821—836 гг.) освятил храм, построенный для славянского князя Прибины за Дунаем, «в его собственном владении, в месте, называемом Нитрава» (ныне г. Нитра в Западной Словакии). Это был лишь начальный этап христианской миссии, так как сам Прибина в то время еще оставался язычником. По сообщению того же «Обращения» он был окрещен уже после изгнания из княжества по приказу восточнофранкского короля Людовика Немецкого<sup>6</sup>.

Миссионеры из Пассауского епископства обратили свою деятельность к другому славянскому княжеству в долине р. Моравы. В 831 г. пассауский епископ Регинхар «крестил всех мораван»<sup>7</sup>. Судя по характеру записи, здесь имело место крещение всей страны, а не отдельной группы населения. Принятие крещения из Пассау означало, конечно, и распространение на эту страну юрисдикции пассауской церкви. Позднее, когда князь мораван Моймир в 30-х годах IX в. изгнал Прибину и захватил его земли (это событие можно рассматривать как дату образования Великоморавского государства), юрисдикция пассауской церкви, по-видимому, распространилась на всю новую державу<sup>8</sup>. Вместе с тем в обращении в христианство мораван наряду с баварами участвовали и миссионеры из других районов. Так, в письме баварских епископов от 900 г. указывалось, что пассауский епископ, приезжая в Моравию, решал там дела «со своими и с теми, кого он там нашел». В пространном житии Мефодия говорится о миссионерах «из Влах и из Грьк и из Немьц»<sup>9</sup>. Миссионеры «из Влах» — это священники из Аквилейского патриархата (Северная Италия); не совсем ясно, кто были миссионеры «из Грьк»: пришли ли они из Первого Болгарского царства или (что вероятнее) из далматинских городов, признававших верховную власть Византии<sup>10</sup>. Миссионеры из разных районов приносили в Моравию разные традиции («оу-

чаще ны различь» — как отмечалось в пространном житии Мефодия)<sup>11</sup>.

Каковы были взаимоотношения славянских княжеств на север от среднего течения Дуная с Каролингской империей в период принятия христианства из Баварии? Все сведения об этом до середины 40-х годов IX в. ограничиваются известием 822 г., где мораване упоминаются в числе «восточных славян», приславших к императору Людовику послов с дарами<sup>12</sup>. Отсутствие сведений за последующие годы — свидетельство мирных отношений империи и княжества. Империя не пыталась силой утвердить свое влияние на землях к северу от Дуная, да и не могла бы это сделать, так как именно на указанные десятилетия приходится внутреннее смуты, завершившиеся Верденским миром 843 г. Крещение мораван было результатом самостоятельного решения господствующего класса Великой Моравии, заинтересованного в мирных отношениях с Каролингами, но действовавшего не под их давлением.

К сожалению, конкретных данных о деятельности христианских миссионеров в Великой Моравии в первой половине IX в. не сохранилось, и для реконструкции общей картины исследователи используют данные «Обращения» о деятельности зальцбургской церкви в первой половине IX в. в славянском княжестве Прибины, а затем его сына Коцела на территории Восточной марки в районе оз. Балатон<sup>13</sup>. Учитывая близость уровня развития обоих княжеств, такой прием можно признать законным, хотя зависимость правителей Блатенского княжества от Каролингов и смешанный славяно-германский характер их дружины создавали для церковной миссии особо благоприятные условия.

В рамках Зальцбургского диоцеза земли Прибины образовывали особый округ, во главе которого стоял архипресвитер. Первым архипресвитером стал личный священник Прибины Доминик, а его преемники присылались из Зальцбурга.

За правление Прибины было построено несколько десятков христианских храмов. Они ставились и освящались там, «где хотел Прибина и его люди». Три из них были построены по инициативе князя «внутри» княжеского «града», другие — в иных градах княжества. Он наделял храмы землей и лугами. Наряду с княжескими, «градскими» храмами существовали и храмы во владениях вельмож. Так, в 865 г. были



освящены храмы во владениях (*proprietas*) вельмож Коцела — Унзата и Витимара. В «Обращении» подчеркивается образованность архипресвитеров: один из них, Сварнагал, был «*preclarus doctor*», другой, Альтфрид — «*magister cuiusque artis*». В соответствии с пасторской инструкцией архиепископа зальцбургского Арно (ум. в 821 г.) в центре округа — Блатенском граде — была, вероятно, создана школа для подготовки клириков. Когда Кирилл и Мефодий прибыли в Моравию, их встретили здесь «латиньстии... архиереи с иереи и оученици»<sup>14</sup>. «Архиереи» — это архипресвитеры во главе отдельных округов, на которые делилась Великая Моравия, а «оученици» — ученики созданных баварским духовенством школ.

Отношения Великоморавского государства с баварским духовенством осложнились к середине IX в., когда власти Восточно-Франкского королевства попытались подчинить Великую Моравию своему влиянию. Немецкое духовенство в Великой Моравии, тесно связанное с франкским епископатом и светской властью, в условиях конфликта не могло быть надежной опорой великоморавского правителя<sup>15</sup>. Для правящей верхушки Великой Моравии стало ясным, что для обеспечения полной самостоятельности государства и функционирования церковных институтов в соответствии с ее интересами необходимо создание самостоятельной церкви. Не получив положительного ответа в Риме, великоморавский князь Ростислав в начале 60-х годов отправил посольство с просьбой поставить епископа для мораван в столицу Византийской империи — Константинополь. Изучение сообщений агиографии о посольстве Ростислава показало, что князь, помимо поставления епископа, добивался и некоторых других целей. Его пожелание, чтобы епископ «ны в свои язык истоую вероу христианьскоую сказал», отражало, видимо, желание правящей верхушки получить возможность непосредственно ознакомиться с христианскими верованиями и нормами, что дало бы ей возможность контролировать деятельность духовенства в своих интересах. Кроме того, изложение христианских норм на «местном» языке способствовало бы быстрой подготовке кадров духовенства из местного населения, которые бы более успешно, чем пришлые миссионеры, могли служить интересам моравских князей и их дружин<sup>16</sup>.

Хотя Византия послала в Великую Моравию не

епископа, а простых монахов-миссионеров, византийская миссия во главе с Кириллом и Мефодием в очень сильной степени способствовала достижению указанных целей. Истории этой миссии посвящена огромная литература на многих языках (в том числе и на русском), что позволяет коснуться ее деятельности самым кратким образом. Так, Кириллу, а после его смерти — Мефодию, действовавшим по поручению великоморавских правителей, удалось добиться к концу 60-х годов создания для Великой Моравии самостоятельного архиепископства, подчиненного непосредственно Риму. Тем самым церковная зависимость Великой Моравии от Восточно-Франкского королевства была ликвидирована<sup>17</sup>. Для развития культуры славянских народов (и еще шире — для развития мировой культуры) большое значение имела деятельность миссии, связанная с созданием славянской письменности и литературы.

Баварские миссионеры, следуя традициям каролингской миссии предшествующего периода, ограничивались переводом на славянский язык (или использованием уже существующих переводов) некоторых наиболее распространенных молитв и исповедных формул и отвергали возможность использования местного языка для христианского «просвещения» наравне с латынью и греческим — «мировыми» языками того времени<sup>18</sup>. Кирилл и Мефодий (а также их ученики), отрицая принципиальное различие между этими языками и славянским, не только создали особый алфавит для передачи славянской речи, но и перевели на славянский язык в период их деятельности в Великой Моравии целый цикл литературных памятников разных жанров, что означало важный этап на пути освоения славянским миром многовековых традиций античной и византийской культуры<sup>19</sup>. Осуществлялась и творческая переработка этих традиций. Доказательство этого — пространные жития Кирилла и Мефодия, оригинальные литературные произведения, созданные в Великой Моравии<sup>20</sup>.

И создание особого алфавита, и переводческую деятельность солунские братья и их ученики рассматривали прежде всего как инструмент пропаганды христианства. Особое значение они придавали введению богослужения на славянском языке: важнейшие положения христианского учения публично читались всем

присутствующим на службе. Сообщая о переводе Кириллом «чина церковного», автор его пространного жития пишет: «и отверзошася по пророчьскому словеси уши глухих услышати книжная словеса». Источники не позволяют уяснить, действительно ли эта мера оказалась столь эффективной. Данные археологии заставляют скорее в этом сомневаться применительно к IX в.

Несомненно, что деятельность солунских братьев активно содействовала подготовке священнослужителей из среды местного, славянского населения. Эта деятельность осуществлялась по инициативе и при поддержке самих славянских правителей. Так, после прибытия Кирилла в Моравию князь Ростислав, «собрал оученики, вдасть я оучити»<sup>21</sup>. Когда Кирилл посетил княжество Коцела, тот также отдал ему в обучение 50 учеников. Большая группа славянских клириков, учеников Мефодия, упоминается в рассказе о событиях середины 80-х годов<sup>22</sup>. Представляется, что и переводы Мефодием номоканона как сборника юридических текстов и библии как свода знаний о христианском учении<sup>23</sup> также отвечали интересам княжеской власти, так как она приобретала возможность прямого контроля за деятельностью духовенства. Ранее же это затруднялось тем, что соответствующие знания заключались в текстах, написанных на особом, «сакральном» языке — латыни.

В «Пространном житии Кирилла» имеются резкие выпады против немецких духовных лиц в Моравии за их примиренческое отношение к языческим верованиям и обрядам. Они моравянам «не браняхоу же жерътъ творити по перьвому обычаю, ни женитв бещисленых творити»<sup>24</sup>. Речь идет, разумеется, не о злой воле франкского духовенства, а о его разногласиях с Кириллом и Мефодием по вопросам практики христианизации. По-видимому, одна из причин разногласий состояла в том, что наказания, устанавливавшиеся каролингской церковью за нарушение норм христианской морали, были гораздо менее суровы, чем наказания за те же проступки в византийском церковном праве<sup>25</sup>.

Кирилл, не обладавший дисциплинарной властью, мог лишь обличать нарушителей христианской морали. Положение изменилось, когда его брат Мефодий стал архиепископом. Вероятно, по его инициативе был

разработан комплекс мер по укреплению позиций и христианского учения, и церкви в Великой Моравии. О них позволяет судить подготовленный при его участии правовой кодекс — «Закон судный людям»<sup>26</sup>. Давая представление о плане христианизации, выдвинутом кирилло-мефодиевской миссией, он позволяет (хотя и косвенно) судить о том, с какими трудностями сталкивалась в Моравии христианская проповедь. Наиболее суровые санкции предусматривались против тех, «иже творять требы и присягы», их рекомендовалось продавать в рабство вместе со всем имуществом. Закон торжественно провозглашал нерушимость брака (который мог быть разорван лишь по особым, точно обозначенным причинам), предусматривал насильственную ликвидацию двоеженства и суровые светские (штрафы, телесные наказания и увечья) и церковные (покаяние и пост) санкции за нарушение христианских норм семейных отношений (прелюбодеяние, соблазнение или изнасилование, кровосмешение)<sup>27</sup>. Таким образом, главным злом считалось сохранение языческих обрядов и нарушение христианских норм семейных отношений.

Церковные наказания устанавливались по нормам византийского права: за мелкие проступки — 7-летний, за более тяжелые — 15-летний пост. При определении светских наказаний использовалась «Эклога» — византийский свод законов VIII в. В ряде случаев рекомендованные в «Эклоге» телесные увечья заменялись штрафом<sup>28</sup>, но лишь тогда, когда речь шла о нарушении «обычных» норм морали, а не специфически христианских запретов. Так, предписывая за кровосмешение расторжение брака (вместо предусмотренной в «Эклоге» смертной казни), законодатель сохранил в силе суровую санкцию «Эклоги» (отрезание носа) для вступивших в брак «духовных родственников», установив им и предельный 15-летний срок покаяния<sup>29</sup>.

Кодекс вместе с тем защищал имущественные права церкви и ее положение в обществе. Он провозглашал право церковного убежища, устанавливал суровую кару (140 ударов) за его нарушение, вводил наказания за кражу церковного имущества из храма. Церкви должно было передаваться имущество вельмож, допускавших отправление языческих обрядов в своих владениях, а также войны, отказавшиеся, попав в

плем, от христианской веры<sup>30</sup>. Осуществление этих норм на практике привело бы к образованию церковного землевладения и особого слоя зависимых от церкви людей.

Нет сомнений, что «Закон» составлен при активном участии священнослужителей из Византии. Тем более заслуживает внимания, что разбор дел и назначение наказаний (включая церковные покаяния) предоставлялись всецело князю и его судьям. Это отступление от принятой в Византии практики отражает специфику взаимоотношений государства и церкви на раннем этапе христианизации. В условиях, когда христианство еще глубоко не проникло в массы, аппарат церкви был слабым, а собственные материальные ресурсы невелики, ее зависимость от государства была очень значительной.

Вероятно, в той или иной форме «Закон» был санкционирован государственной властью, однако при осуществлении его норм на практике возникали трудности. Об этих трудностях и их причинах свидетельствует анонимная, написанная, по-видимому, Мефодием<sup>31</sup> проповедь — обращение к князьям и судьям Великой Моравии с требованием, чтобы они руководствовались нормами «Закона судного людям». Мефодий сурово порицал князей, которые, видя отступления от норм христианской морали, не карают нарушителей<sup>32</sup>.

К какому слою общества принадлежали лица, которых князья не хотели карать, позволяют выяснить свидетельства пространного жития Мефодия. Оценивая его деятельность на посту архиепископа, автор жития писал, что «начат расти оучение божие и стриженьици (т. е. клирики. — Б. Ф.) множитися во вьсех градах». Следовательно, духовенство действовало лишь в «градах» и лишь здесь могло бороться с языческими обычаями. Кто среди населения градов нарушал христианские нормы, показывает другое свидетельство того же источника: как «етер друг» — член княжеской дружины, «богат зело и съветник» князя, женился на своей «духовной» родственнице — «купетре» и Мефодий не смог добиться их развода<sup>33</sup>.

Иначе говоря, предложенные Мефодием меры при попытке их практического осуществления столкнулись с противодействием светских феодалов. Приняв христианство, чтобы добиться паритета в сношениях с

христианскими государствами и получить новое идеологическое обоснование своего классового господства, феодалы вовсе не желали перестраивать свою жизнь в соответствии с требованиями христианской морали и находили в этом отношении сочувствие и поддержку правителя. Установления «Закона» несомненно резко противоречили не только традиционным нормам языческого времени, но и соответствующей практике каролингского духовенства. Так, если согласно «Закона» лица, которые «творять требы и присягы», подлежали продаже в рабство со всем их имуществом, то немецкие миссионеры наказывали того, кто «молится сотонам и имена им творит чловеческа», лишь 4-летним постом. Не удивительно, что великоморавские феодалы предпочитали подвергаться санкциям за проступки, назначенным немецкими священниками<sup>34</sup>. Не были великоморавские феодалы заинтересованы и в укреплении имущественного положения церкви за их счет, как предусматривалось «Законом».

Все это позволяет объяснить позицию, запятую великоморавской княжеской властью, когда в Великой Моравии вспыхнул конфликт между немецким духовенством и Мефодием и его учениками. Воспользовавшись обострением отношений в середине 80-х годов IX в. между Римом и Константинополем, немецкие духовные лица объявили ересью отправление богослужения на славянском языке и обвинили Мефодия перед папой в том, что он вводит в своем диоцезе византийские церковные обряды. В этой ситуации великоморавский князь Святополк после смерти Мефодия в 885 г. позволил немецкому духовенству выгнать его учеников из страны. Богослужение на славянском языке было папой запрещено<sup>35</sup>. Это событие не привело к полной ликвидации славянской письменности и литературы в Великой Моравии, но способствовало уменьшению их удельного веса в идейно-культурной жизни страны.

Рассмотрев свидетельства письменных источников о христианизации Великой Моравии и связанных с этим конфликтах, следует обратиться теперь к свидетельствам археологии о том же процессе. Главное свидетельство христианизации страны — остатки христианских церквей. К настоящему времени обнаружены остатки 20 каменных храмов IX в.: 12 — в столице страны Микульчицах, из них 6 — в самом княже-

ском «граде»<sup>36</sup>. В «градах» или в непосредственной близости от них находились и другие великоморавские храмы. Вместе с тем в Великой Моравии выявлен и другой тип храмов — это упомянутые в «Обращении» храмы в укрепленных резиденциях отдельных вельмож (Поганско, Дуцово, храм № 4 на подградье Микульчиц), причем тип захоронений и погребальный инвентарь прицерковных кладбищ свидетельствуют о том, что здесь погребали членов княжеской семьи, вельмож, членов княжеской дружины и тех групп населения градов, которые их обслуживали<sup>37</sup>.

В 70-х годах IX в. при создании Моравского архиепископства князь Святополк поручил управлению архиепископа Мефодия «вся цркви и стрижьники в всьех градах»<sup>38</sup>. Такое распоряжение свидетельствует, что в IX в. большая часть христианских храмов находилась под патронатом государственной власти, очевидно потому, что строились они по ее инициативе и на ее средства. Связь храмов с «градами» в этих условиях оказывалась закономерной (ср. происхождение западнославянского названия церкви «костел» от латинского названия града — «castellum»). Созданная по инициативе правящей верхушки организация христианской церкви в IX в. ограничивалась пределами «градов», практически не распространялась на сельскую местность. Население сельской округи должно было, вероятно, крестить детей в градском костеле и присутствовать на службе в дни церковных праздников, но повседневный контроль за его жизнью вряд ли имел место. Не случайно на селе в течение всего IX в. сохранялся обычай погребения в курганах и обряд кремации покойников, сосуществовавший с обрядом трупоположения по нормам языческого ритуала (разбивание при погребении сосудов, помещение в могилу мясной пищи, зажигание огня на погребальных насыпях и др.)<sup>39</sup>. Отдельные элементы этого ритуала обнаруживаются и в погребениях прицерковных кладбищ «градов». В захоронениях знатных людей внутри базилики — главного храма великоморавской столицы — обнаружено оружие и окованные железом «ведра» — элемент языческого погребального обряда. Все говорит о поверхностной христианизации даже моравской правящей верхушки. Вместе с тем археологические данные свидетельствуют и об определенном успехе христианской проповеди среди населения «градов». На

кладбищах некоторых храмов Микульчиц, основанных во второй половине IX в., уменьшается количество и разнообразие предметов в погребениях, начинают преобладать погребения без инвентаря<sup>40</sup>.

С падением Великоморавского государства под натиском венгров в начале X в. самостоятельное развитие здесь прервалось и население отдельных его территорий продолжало свое существование в составе иных политических организмов — Древнечешского и Венгерского государств.

Политическая экспансия Великоморавской державы во второй половине IX в. сопровождалась и христианской миссией из Великой Моравии на землях, оказавшихся от нее в зависимости<sup>41</sup>. В петиции баварских епископов 900 г. говорится, что один из моравских епископов Вихинг был отправлен Святополком к некоему новокрещеному народу, который был силой принужден принять христианство<sup>42</sup>. Так как Вихинг был епископом Нитры, это сообщение говорит скорее всего о принятии христианства после неудачной войны с Великой Моравией славянским населением территории современной Центральной и Восточной Словакии.

В пространном житии Мефодия сообщается о языческом князе, правившем на Висле (т. е. в Южной Польше), наносившем «ущерб христианам», т. е. жителям Великой Моравии, который затем попал к ним в плен и был крещен «на чужей земли»<sup>43</sup>. Остается, однако, не ясным, привело ли крещение князя к крещению страны — княжества «вислян». К отрицательному ответу на этот вопрос склоняют археологические данные, которые не выявляют следов распространения христианства на территории Малой Польши не только в IX в., но и в первой половине X в.<sup>44</sup>

Бесспорным представляется принятие христианства из Великой Моравии соседней Чехией, хотя первые сведения о крещении «чехов» связаны с их отношениями с Восточно-Франкским государством. В 845 г. к Людовику Немецкому пришло 14 чешских князей (duces), выразивших желание принять христианство и окрещенных 13 января этого же года<sup>45</sup>. Однако никаких последствий этот шаг не имел. Уже в 846—849 гг. между Восточно-Франкским королевством и чешскими землями шли военные действия<sup>46</sup>. Нет и данных археологии о строительстве здесь христианских храмов ранее конца IX в.<sup>47</sup> Очевидно, этот шаг был вызван



преходящей политической конъюнктурой, а не внутренними причинами развития чешского общества.

С середины IX в. можно говорить о длительном политическом сближении чешских земель с Великой Моравией<sup>48</sup>, что привело в итоге к зависимости чешских князей от великоморавского правителя. Имело место и значительное влияние великоморавской материальной культуры на чешскую, связанное прежде всего с развитием ремесел, обслуживающих нужды правящей верхушки<sup>49</sup>. Влияние Великой Моравии способствовало ускорению развития чешского общества и углублению его социальной дифференциации. Здесь возникают крупные центры, подобные великоморавским «градам» (как, например, Старый Коуржим)<sup>50</sup>, появляются богатые «княжеские» погребения, в которых имеются предметы христианского культа<sup>51</sup>. Неудивительно, что в этих условиях крещение князя племени чехов Борживоя на дворе Святополка имело иные исторические последствия, чем крещение 845 г.

О принятии христианства племенем чехов сохранился подробный рассказ в так называемой «Легенде Кристиана» — повествовании о введении христианства в Великой Моравии и Чехии. О времени возникновения памятника велась длительная дискуссия, завершившаяся выводом о том, что это произведение написано в Чехии в конце X в. — первой половине XI в.<sup>52</sup> Следовательно, нужно с особым вниманием отнестись к его рассказу о крещении чехов. По данным последних исследований, это событие следует датировать 882—884 гг.<sup>53</sup>

Характерно, что даже по версии христианского книжника Борживой руководствовался при этом вовсе не признанием «духовного превосходства» христианства, а стремлением к равноправному положению с христианскими вассалами Святополка (как язычнику ему не разрешали сидеть с ними за одним столом), стремлением обеспечить благосостояние и власть себе и своим потомкам (Мефодий обещал ему, что он покорит своих врагов и будет иметь многочисленное потомство). Традиция подчеркивает совместное участие в этом акте князя и его дружины. 30 дружинников крестились одновременно со своим главой<sup>54</sup>. Мефодий дал Борживою священника по имени Кайх, которого князь и дружина «посадили» (*statuunt*) в крепости «Градец», где был заложен храм св. Климента<sup>55</sup>

(вероятно, в личной княжеской резиденции). Затем, однако, «весь чешский народ» (*populus cunctus Воемогун*), обвинив князя в отказе от «отцовских нравов», согнал его с княжеского престола, так что Борживой был вынужден уйти в Моравию<sup>56</sup>.

Сопоставление сообщений «Легенды» с данными археологических раскопок в Пражском граде и его округе позволило Д. Тржештику раскрыть значение последующих событий, связанных с возвращением Борживоя к власти и утверждением христианства. Борживой вернулся на трон, опираясь на военную поддержку Святополка, и произвел переворот в традиционном политическом строе. Место племенных собраний, на котором стоял княжеский трон, было окружено каменными стенами, став территорией княжеской крепости — Пражского града. Из рук племенного собрания власть перешла в руки князя и его дружины — ядра формирующегося господствующего класса раннефеодального общества. Еще до строительства града в этом месте — центре политической жизни чехов Борживоем был поставлен храм девы Марии<sup>57</sup>.

Таким образом, не только принятие христианской религии осуществлялось по инициативе и в интересах господствующего класса, но и само ее окончательное утверждение оказалось возможным лишь тогда, когда господствующий класс сосредоточил в своих руках полноту власти.

Описанные перемены касались в 80-х годах IX в. лишь племенного княжества чехов. Мы не знаем, как и когда крестились другие князья — современники Борживоя. Возможно, христианство пришло на другие земли в Чешской долине лишь после их объединения под властью Пржемысловцев — преемников Борживоя в первой половине X в.

С принятием христианства из Моравии территория Чехии вошла в сферу юрисдикции архиепископа Мелфодия, и здесь также началось распространение культурных традиций славянской письменности, сложившихся на великоморавской почве. Вскоре, однако, положение изменилось. В 895 г. чешские князья во главе со Спитигневом, сыном Борживоя, отложились от Великой Моравии, признав себя вассалами восточнофранкского короля Арнульфа. В сфере церковной это означало переход чешских земель в юрисдикцию епископства в Регенсбурге (Бавария)<sup>58</sup>. Чехия обра-

зовала в рамках этого диоцеза особый округ во главе с архипресвитером. С этим событием следует связывать приход в Чехию баварского духовенства, принесшего с собой, в частности, культурное влияние Регенсбурга — крупного центра позднекаролингской культуры.

С объединением чешских земель под властью Пржемысловцев и укреплением международных позиций Древнечешского государства чешским правителям удалось добиться в 70-х годах X в. создания для Чехии особого епископства с центром в Праге, по подчиненного Майнцскому архиепископству<sup>59</sup>. В этом решении вопроса несомненно проявилось стремление империи сохранить контроль над церковными делами в Чехии, а следовательно, и возможность вмешательства в ее политическую жизнь. Из-за противодействия империи закончилась неудачей попытка князя Бржетислава I в конце 30-х годов XI в. добиться создания для Чехии самостоятельного архиепископства<sup>60</sup>.

В документе 976 г. среди суффраганов майнцкого архиепископа Виллигиза упоминаются епископы пражский и моравский<sup>61</sup>. В сочетании с сообщением хрониста Козьмы Пражского, что некогда в Моравии был епископ Врацен, это явилось основанием для ряда гипотез о возникновении и исторических судьбах этого моравского епископства. Если оно во второй половине X в. и существовало, то о деятельности его нам практически ничего не известно. В XI в. на все владения Пржемысловцев распространялась власть пражского епископа, и лишь в 1063 г. из них было выделено особое епископство для Моравии с центром в Оломоуце<sup>62</sup>, чья юрисдикция распространялась на ту часть территории Великой Моравии, которая к этому времени входила в состав Древнечешского государства.

Особенности исторического развития Чехии заключались в длительном сосуществовании традиций латинской образованности, принесенных прежде всего баварским духовенством, с традициями славянской письменности, принесенными великоморавским духовенством. Не случайно в рассказе о Кирилле «Легенды Кристиана» центральное место занимало сообщение, как папа разрешил ему богослужение на славянском языке<sup>63</sup>. Во второй половине XI в. крупным центром славянской письменности, где создавались и оригинальные произведения, и развернулась переводческая деятельность, стал Сазавский монастырь<sup>64</sup>.

Поддержку в этом монахам оказывал князь Вратислав, который в конце 70-х годов XI в. добивался в Риме официального разрешения курии совершать богослужение на славянском языке<sup>65</sup>. Лишь в самом конце XI в. роль этих традиций в Чехии резко упала.

К сожалению, о христианизации страны на рубеже X—XI вв. данных мало. Известно лишь о постройке князьями храма св. Георгия в Праге и св. Петра в граде Будече<sup>66</sup>.

Особый интерес представляют сообщения написанных в 70—80-х годах X в. латинских житий Вацлава (*Crescente fide*, «Легенда Гумпольда») о «языческой реакции» в Чехии в малолетство князя Вацлава (начало 20-х годов X в.), когда государственные дела оказались в руках его матери Драгомиры. Жития сообщают об изгнании христианского духовенства, закрытии храмов и восстановлении публичного отправления языческих обрядов<sup>67</sup>. Однако при сопоставлении с другими памятниками этого времени эта версия событий вызывает серьезные сомнения. О гонениях на христиан в Чехии ничего не знает не только первое старославянское житие Вацлава, автор которого пишет о Драгомире с явной симпатией, но и разные редакции жития бабки Вацлава — Людмилы, убитой как раз в эти годы по приказу невестки<sup>68</sup>. Вероятно, мы имеем дело с вымыслом агиографов, которым надо было как-то объяснить, почему святой изгнал из страны свою мать (об этом сообщают все памятники вацлавского цикла). Вместе с тем, сделав князя Вацлава реставратором христианства в Чехии, агиографы второй половины X в. внесли в свои сообщения материал о мерах, предпринимавшихся княжеской властью для борьбы с язычеством, который представляет для нашей темы первостепенный интерес. Впрочем, все это характеризует скорее образ мыслей чешского духовенства второй половины X в., и соответствующие высказывания будут рассмотрены ниже.

По сообщениям агиографов, распространение христианства в стране в правление Вацлава сделало большие успехи. Автор первого старославянского жития утверждал даже, что Вацлав «церкви же бе устроил по всем градам добре велми»<sup>69</sup>, но проверить правильность этого утверждения мы не можем.

Некоторые данные об упрочении в стране позиций христианства во второй половине X в. содержит «Хро-

ника» Козьмы Пражского. Козьма отметил, что князь Болеслав II (967—999 гг.) «основал 20 храмов, наделив их в достаточной мере всеми доходами», а первый пражский епископ Детмар «освятил церкви, построенные верующими во многих местах»<sup>70</sup>. Таким образом, с третьей четверти X в. христианские храмы строились по инициативе не только княжеской власти, но и верующих. Об укреплении позиций церкви и оживлении ее деятельности свидетельствует и появление именно в это время житий первых чешских святых — Людмилы и Вацлава. То, что первыми чешскими святыми стали члены правящей династии, убитые родственниками и причисленные к лику мучеников, закономерно определялось всесторонней зависимостью церкви от государства<sup>71</sup>.

Некоторые характерные для этих житий темы позволяют лучше определить степень христианизации страны к концу X в. Так, в житиях говорится прежде всего о борьбе с языческими верованиями представителей социальной верхушки. Именно знать в житиях Вацлава — движущая сила реставрации язычества. Говоря о «нетвердости» чешского народа в вере, Гумпольд прежде всего имеет в виду *proceres*, приносящих жертвы и совершающих другие языческие обряды. Дружинников (*milites*), нарушавших нормы морали и отпадавших от веры (*a doctrina recedentes*), по приказу князя подвергали бичеванию. Вероятно, ту же среду имеет в виду Гумпольд, сообщая, что при Вацлаве о христианском погребении мертвых не заботились «маловерующие» соседи<sup>72</sup>. Обличение языческих верований в среде знати объяснялось, конечно, не тем, что знать их больше всего сохраняла. В житиях Вацлава говорится и о торговцах-язычниках, продававших людей в рабство язычникам, и о язычниках-разбойниках, и о язычниках-узниках княжеских тюрем<sup>73</sup>. Очевидно, на раннем этапе христианизации духовенство, как и в Великой Моравии, стремилось заставить следовать христианским обрядам прежде всего представителей господствующего класса чешского общества.

Заглянуть глубже в сущность происходившей борьбы позволяют свидетельства о конфликте Болеслава II с преемником Детмара — епископом Войтехом. Член родственного Пржемысловцам рода Славниковцев, правившего на территории современной восточной Че-

нии, он получил образование в Магдебурге и был тесно связан с интеллектуальной элитой церковных кругов латинского мира. Попытка перенести на чешскую почву господствовавшие там традиции привела к конфликту, епископ Войтех удалился в Рим<sup>74</sup>. В житиях Войтеха (убитого позднее язычниками-пруссками и причисленного к лику святых), написанных в начале XI в., хотя и не в Чехии, но современниками и участниками событий, указываются следующие причины его поступка<sup>75</sup>: 1) браки духовных лиц; 2) браки между родственниками и многоженство, 3) нарушение норм поведения в церковные праздники (*dies festes confusa religione observat*) и несоблюдение постов, 4) продажа пленных и рабов-христиан в рабство еврейским купцам. Большая часть этих обвинений является свидетельством поверхностной христианизации страны, население которой, спустя столетие после крещения, все еще не соблюдало элементарные христианские обряды и нормы жизни.

Характерно, что сами чешские священники были недовольны религиозным фанатизмом епископа «и побуждали против него вельмож земли (*maiores terre*), под опекой которых они находились»<sup>76</sup>. Косвенно это свидетельство говорит о том, что причиной неудачи миссии Войтеха было сопротивление его деятельности со стороны чешских феодалов. Что касается «опеки», то о ее содержании позволяют судить обязательства, данные Войтеху Болеславом II при участии всей чешской знати, когда епископ вернулся на кафедру в 992 г.: он получил право (!) расторгать браки, заключенные вопреки закону и церкви, и «разрешение сооружать храмы в подходящих для этого местах и собирать десятину»<sup>77</sup>.

Характер этих обязательств (с учетом свидетельств более поздних источников) позволяет раскрыть основные особенности организации чешского духовенства в конце X в. Обязанности епископа как главы церковной организации ограничивались сначала исполнением чисто сакральных функций (поставление священников, освящение храмов и др.), а строительство храмов и выбор для них священников было делом тех лиц (князя, вельмож), на земле которых храмы строились<sup>78</sup>. При основании Пражского епископства, по сообщению Козьмы, был установлен обычный для католических стран налог с населения на содержание церкви — де-

сятина, но сбор и распоряжение десятиной находились фактически в руках светских патронов, выделявших священнику столько, сколько они считали нужным.

Войтех старался изменить это положение, пытаясь опереться на поддержку Рима. Так, основанный им в 992 г. в Бржевнове первый мужской монастырь в Чехии был поставлен под покровительство папы. В булле Иоанна XV от 31 мая 993 г. указывалось, что никто, кроме самой монашеской общины, не может устанавливать здесь аббата<sup>79</sup>. Однако в такой перестройке отношений не были заинтересованы ни господствующий класс, ни чешское духовенство, от него всецело зависившее и с ним связанное. Эти причины и обусловили неудачу миссии Войтеха, а в конечном итоге — и ограниченные успехи в деле христианизации господствующего класса: зависимые от светских патронов духовные лица, конечно, не могли строго требовать от них соблюдения и церковных обрядов, и норм христианской морали вообще<sup>80</sup>.

Некоторые особенности житий Вацлава и Людмилы показывают, что уже на этом этапе церковь активно обращалась со своей проповедью и к простым людям. Здесь можно отметить две тенденции. Первая — это внушения о соблюдении христианских норм под угрозой «божьего наказания». Сухорукая жена была якобы наказана увечьем за уборку урожая в воскресенье (в будние дни она была занята работой на господском поле). Вторая тенденция — это внушения о благотворительной помощи святым (женщина была исцелена от увечья благодаря чудесному вмешательству Вацлава). Вацлав и Людмила последовательно изображались как защитники вдов, сирот и бедных не только в земной, но и в загробной жизни. Особенно показателен в этом плане цикл посмертных «чудес» Вацлава. Святой чудесно помогает узникам княжеских тюрем, людям, проданным в рабство, несостоятельным должникам. В житиях неслучайно говорится, что Вацлав «насилием или ложью никогда ничего ни у кого не отобрал», а Людмила делала вклады в церкви, «не как некоторые делают — из награбленного и взятого у бедных»<sup>81</sup>.

Так не столько в практической, сколько в идеологической сфере церковь уже во второй половине X в. пыталась занять самостоятельную позицию в идейной жизни эпохи, перестав быть простым орудием светских

феодалов. Выступая в роли «опекуна» и «защитника» низов от несправедливости феодальных порядков, церковь уже в то время начала выполнять функцию по поддержанию «социального мира» в классовом обществе, которая так характерна для всей ее многовековой истории.

Данные письменных источников о христианизации Чехии в X в. целесообразно сопоставить с данными археологии. Остатки каменных храмов X в. в «градах» как Западной (Пльзень), так и Восточной (Либиче, Малин) Чехии подкрепляют письменные свидетельства о создании храмов во всех административных центрах Древнечешского государства. Особо важно в этой связи выявление остатков храма в Врбчанах — укрепленном, но небольшом по своим масштабам поселении<sup>82</sup>.

Вывод о поверхностной христианизации страны в X в. подтверждают наблюдения над характером погребений. Если смена трупосожжения трупоположением завершилась к концу IX в. (связь нового ритуала с христианством остается здесь неясной, как и в Моравии), то форма погребений (например, насыпание курганов в некоторых районах Чехии) и характер погребального инвентаря на многих деревенских кладбищах и в X в. оставались традиционными, хотя количество и ассортимент предметов постепенно уменьшались. Отдельные элементы языческого обряда обнаруживаются даже в княжеских захоронениях (например, остатки яичной скорлупы и кости животных в гробнице Болеслава II)<sup>83</sup>.

XI век был временем завершения формальной христианизации Чехии. Важную грань в этом процессе отмечают так называемые «Декреты» Бржетислава I, принятые в 1039 г. во время похода чешского войска в Польшу за мощами св. Войтеха<sup>84</sup>. Декретами запрещалось многоженство, законным провозглашался лишь брак, заключенный в церкви; устанавливались суровые санкции для разорвавших брак и совершивших прелюбодеяние. Другая группа статей запрещала торги и физическую работу в воскресный день (чтобы верующие принимали участие в воскресном богослужении) и налагала суровые санкции на тех, кто стал бы хоронить покойников «в поле или в лесу», а не при церкви. Указанные проступки обличались церковными кругами и ранее, но теперь за их искоре-



нение принялась государственная власть: ответственность за наказание правонарушителей возлагалась на княжеских наместников в «градах» (им должны были помогать архипресвитеры). Судя по характеру санкций (например, конфискация рабочего скота за работу в воскресенье), речь шла о внедрении христианских норм не только в «градах», но и в окружающих их деревнях.

Именно к XI в. относятся изменения в погребальном обряде в сельской местности: в погребениях уже нет следов языческого ритуала — они становятся однообразными, лишены предметов. Тогда же большинство старых кладбищ приходит в запустение в связи с тем, что начинают хоронить при церквях<sup>85</sup>.

В начале 90-х годов XI в. была предпринята еще одна акция, направленная на внедрение христианских обычаев в деревне. Князь Бржетислав II «во многих местах выкорчевал и предал огню рощи, почитавшиеся священными простым народом», запретил «игры, которые, согласно языческому обычаю, они устраивали на перекрестках улиц и распустьях дорог как бы для заклинания духов», а также обряды «по вторникам или средам на троицыной неделе, когда они, убивая животных у источников, приносили их в жертву злым духам». Был повторен запрет хоронить умерших вне церковного кладбища и изгнаны из страны «вещуны, волшебники и прорицатели»<sup>86</sup>. Вряд ли акция по искоренению языческих верований низшего уровня среди сельского населения была столь эффективной, как пишет Козьма (подобные верования, приобретая часто псевдохристианскую форму, сохранялись в этой среде вплоть до XIX—XX вв.), но сам факт ее проведения — явное свидетельство упрочения хотя бы формальной христианизации всего населения страны. Нет сомнений, что и на этом этапе насильственный аспект в деле христианизации явно преобладал. Вместе с тем введение запрета хоронить умерших вне церковного предела было бы невозможным, если бы в течение XI в. не сложилась, хотя бы в примитивных, неразвитых формах, приходская церковная организация, когда каждая группа сельского населения оказалась в постоянном и непосредственном контакте со служителями христианского культа.

В XI в. заметно изменились и материальное положение, и социальный статус церкви в обществе. Кня-

жеская власть, как правило, письменно не оформляла своих пожалований, так что с распространением в первой половине XIII в. практики их документального оформления старейшие и наиболее авторитетные церковные учреждения оказались вынужденными фабриковать «фальсификаты» на основе имевшихся у них памятных записей о пожалованиях<sup>87</sup>.

Изучение как «фальсификатов», так и немногих подлинных актов XI в. показывает, что в материальном обеспечении основанных в конце X—XI в. монастырей и коллегий очень большое место занимали отчисления из государственных доходов, осуществлявшиеся в различных конкретных формах: десятины от всех доходов, поступавших в те или иные «грады» как центры административных округов; десятины от дани, судебных и торговых пошлин (в их числе и такие, как «*decimum hominem captivum, de venditione hominum decimum denarium*»); наконец, поступления (продуктами или деньгами) от разных княжеских владений или отдельных групп населения, занятых в княжеском хозяйстве. Сравнительные данные польских (о них речь будет ниже) и древнерусских источников указывают на то, что именно предоставление десятой части от тех или иных государственных доходов было самой ранней формой материального обеспечения церкви в раннефеодальном обществе<sup>88</sup>, в чем отражались характерные черты господствовавшей в этом обществе системы централизованной эксплуатации.

Вместе с тем уже в XI в., особенно во второй его половине, пражская и моравская кафедры, чешские коллегии и монастыри стали обладателями крупных земельных владений. Так, князь Спитигнев (1056—1061 гг.) пожаловал коллегии св. Стефана в Литомержицах 14 деревень (*villa*) с людьми и выделил землю для еще 6 деревень, которые следовало заселить людьми из княжеского хозяйства. В рассказе Козьмы Пражского об образовании Моравского епископства (1067 г.) упоминаются владения пражского епископа, включавшие не только «дворы» и деревни, по и «град» Подивин<sup>89</sup>. Можно привести и другие данные такого рода<sup>90</sup>. Хотя эти владения были разбросаны на значительной территории, не образуя сплошных комплексов, а права церкви на них не были письменно зафиксированы государственной властью, само их появление означало существенное изменение

социального статуса церковной верхушки, ее взаимоотношений с государственной властью.

Все это было тем более существенно, что совпадало с окончательным сложением во второй половине XI в. слоя местного чешского по происхождению и тесно связанного с местной светской элитой духовенства (характерным представителем этого слоя был декан капитула пражского кафедрального собора св. Вита и автор первого труда по истории Чехии Козьма)<sup>91</sup>. Именно при участии представителей этого слоя, выросших из чешского общества и получивших образование в крупных культурных центрах Европы, мог быть начат новый этап христианизации страны, связанный с активным усвоением культурных традиций христианского мира в более широком объеме и их творческой переработкой применительно к местным условиям.

Изучение вопроса о принятии христианства в Польше и христианизации этой страны в X—XI вв. представляет значительные трудности в связи с крайним недостатком источников. Имеющиеся материалы позволяют раскрыть прежде всего связь таких событий, как крещение Польши или создание для этой страны особой церковной организации, с международной ситуацией, но эта связь уже достаточно полно показана в советской историографии, что позволяет здесь ограничиться по данному аспекту лишь общей характеристикой.

В X в. политическое положение на южных и северных землях Польши было различным. Южные земли будущей Польши в середине — второй половине X в. находились под верховной властью чешских Пржемысловцев — христиан<sup>92</sup>. Весьма вероятно, что христианские миссии здесь стали действовать еще ранее, чем имело место официальное крещение северной части будущей Польши. Доказательством христианской миссии в этом районе в X в. служат остатки христианских храмов на территории краковского «града» и его округа. Близкие аналогии между этими постройками и чешской церковной архитектурой X в., посвящение главного краковского храма св. Вацлаву, патрону Чехии, позволяют связывать их с деятельностью миссионеров из Чехии. Вместе с ними в X в. сюда могли проникнуть и традиции славянской пись-

менности<sup>93</sup>. В сельской же местности вплоть до рубежа X—XI вв. повсеместно сохранялся языческий погребальный обряд трупосожжения<sup>94</sup>.

Главным ядром Древнепольского государства стало сложившееся к северу от указанных территорий политическое объединение во главе с князьями племени полян. Стоявший во главе этого объединения правитель Мешко I, по свидетельству польских анналов, в 966 г. принял христианство<sup>95</sup>. Рассказы о крещении Мешко епископа Титмара Мерзебургского (начало XI в.) и первого польского хрониста Галла Анонима (начало XII в.)<sup>96</sup> дают анекдотическое объяснение причин этого события (Мешко убедила креститься жена, отказываясь в ином случае от сожительства с ним)<sup>97</sup>. Единственное, что достоверно из этих сообщений,— это несомненная связь между крещением Мешко и его женитьбой в 965 г. на Добраве, дочери Болеслава I Чешского. При установлении действительных причин крещения Мешко I исследователям приходится опираться лишь на общие результаты изучения социального строя Древнепольского государства и особенностей его международного положения.

Держава Мешко I в середине X в. представляла собой раннефеодальное государство, где наследственная княжеская власть опиралась на систему укрепленных градов и профессиональное войско — дружину, жившую за счет даней с населения<sup>98</sup>. Для правящей верхушки государства к середине X в. должен был стать актуальным вопрос о приведении устаревшей религиозной надстройки в соответствие с новыми общественными отношениями.

Направление поисков определили особенности международного положения Древнепольского государства. Если ранее его окружение было почти целиком языческим (лишь на юге оно граничило с христианской Чехией), то с 20—30-х годов X в. положение стало меняться. С подчинением значительной части полабских славян верховной власти империи вопрос об отношениях с этой державой стал для Древнепольского государства первостепенным. В Польше не могли не знать, что борьбу с полабскими славянами империя вела под лозунгом обращения их в христианство. В Польше могли быть также в курсе планов расширения христианской миссии имперского духовенства с этих территорий далее на восток. Как известно, при

основании в 968 г. архиепископства в Магдебурге его юрисдикции были подчинены все епископства, могущие возникнуть на славянских землях к востоку от Лябы и Салы — без обозначения восточных границ диоцеза<sup>99</sup>.

Принятие христианства из Рима давало возможность избежать столкновения с империей и установить с ней дружественные отношения, что, в частности, открывало дорогу и к заимствованию достижений того мира, где, как польские феодалы могли убедиться на личном опыте, господствующий класс занимал более прочные позиции, чем в Польше. Создались бы и благоприятные условия для сближения с Чехией, оба государства могли бы сообща отстаивать свое место в системе государств, связанных с империей Оттонов. Наконец, благодаря крещению Мешко I мог заручиться поддержкой христианских стран в борьбе с язычниками-поморянами, в которой он как раз в 60-х годах X в. терпел неудачи<sup>100</sup>. Возможно, инициатива постановления вопроса о крещении Польши исходила от Болеслава I, более знакомого с положением дел в империи, но важно, что Мешко эту инициативу одобрил<sup>101</sup>.

Одним из первых последствий крещения Мешко было его включение в семью христианских государей Европы — не случайно он выступает как «amicus imperatoris» в хронике саксонского хрониста Видукинда<sup>102</sup>. Опасность конфликта с империей была пока устранена. С середины 60-х годов X в. чешско-польское сближение стало (до середины 80-х годов X в.) определяющим фактором в политической ориентации обеих славянских стран, которые во время междоусобиц 70-х, а затем 80-х годов совместно поддерживали кандидатуру Генриха Баварского на императорский трон<sup>103</sup>.

Эти особенности политики Мешко I позволяют ответить на вопрос, откуда пришли в Польшу первые миссионеры: прежде всего из Чехии (что подтверждается полным совпадением польской и чешской христианской терминологии)<sup>104</sup> и, вероятно, из Южной Германии. Имя Ламберт, которое носил один из сыновей Мешко II и несколько краковских епископов XI в., заставляет думать о ранних контактах с Лотарингией (Ламберт — патрон Льежа)<sup>105</sup>. В конце X в. были установлены связи с итальянскими обителями<sup>106</sup>.

По сообщению Титмара, крещение князя сопровождалось крещением его подданных<sup>107</sup>. В 968 г. Польша получила своего епископа Иордана<sup>108</sup>, что подтверждает правильность свидетельств Титмара. Можно считать установленным, что епископ не был суффраганом магдебургского архиепископа<sup>109</sup>, но в целом юридический статус епископства остается неясным<sup>110</sup>. Поставление епископа не решало вопроса о создании для Польши независимой церковной организации. К тому же к концу X в. под власть Мешко и его сына Болеслава перешли южные польские земли, на которые юрисдикция епископа Иордана и его преемника Унгра не распространялась. Польское правительство стремилось изменить это положение, устанавливая с папской курией отношения особого типа. К 990—992 гг. относится акт символического дарения Мешко и его семьей Польского государства «св. Петру» (т. н. «*Dagome iudex*»)<sup>111</sup>. Последствиями этого дарения стала выплата польскими правителями «цеза» в пользу папства<sup>112</sup>. Еще большее значение для благоприятного решения вопроса имели изменения во взаимоотношениях Польши и империи в последнее десятилетие X в. Восстание полабских славян, отпавших от империи и вернувшихся к язычеству в 983 г., способствовало сближению этих государств. Оказывая помощь империи в походах на полабских славян, сын Мешко I — Болеслав I сумел заинтересовать императора Оттона III и его окружение, а также папскую курию польскими планами распространения христианства (как с помощью миссии, так и военным путем) среди языческих народов Восточной Европы<sup>113</sup>.

Не позднее конца 999 г. было принято решение о создании самостоятельного Польского архиепископства. Реализация решений была проведена в марте 1000 г. при посещении Польши Оттоном III и представителями курии<sup>114</sup>. Резиденцией архиепископа стало Гнезно, расположенное в ядре Древнепольского государства — будущей Великой Польше. Другим епископским центром в этом районе стала Познань. Для южных земель были созданы епископства с центрами в Кракове и Вроцлаве. Кроме того, еще одно епископство с резиденцией в Колобжеге (на побережье Балтийского моря) должно было распространять христианство среди язычников-поморян. Не были созданы епископства в восточных районах государства (в част-

ности, в Мазовии), что, вероятно, следует связывать с их еще слабой христианизацией. Особыми актами Оттона III и папы Сильвестра II за Болеславом были признаны все права, которыми располагал император в отношении своих епископов. Он получил и полномочия для создания церковной организации на «варварских землях». Эта деталь ясно указывает на связь между созданием Польской архиепископии и планами распространения христианства, о которых говорилось выше. Неслучайно патроном гнезненской кафедры стал пражский епископ Войтех, погибший при попытке распространять христианство среди пруссов, а первым польским архиепископом стал участник его миссии — его родной брат Гаудентый (Радим).

Почти нет данных о деятельности польской церкви во второй половине X — первой половине XI в., и этот пробел лишь отчасти восполняет археология. Для епископских кафедр в Кракове, Гнезно и Познани были построены кафедральные соборы — базилики. Другой тип христианских культовых построек этого времени — это ротонды, поставленные на «градах». Раскопки в ряде «градов» (Вислица, Геч, Остров Ледницкий) показали, что храм объединялся в единый комплекс с резиденцией («дворцом») представителя власти<sup>115</sup>. Уже эти данные указывают на тесную связь между церковью и светской властью на раннем этапе христианизации. Результаты археологических раскопок имеют определенную параллель в свидетельствах письменных источников.

Так, по свидетельству Титмара, в Польше при Болеславе Храбром выбивали зубы тем, кто ел мясо во время поста. По его компетентной оценке, «право божье» соблюдалось в этой стране в большой мере благодаря подобным мерам. В письме Матильды Лотарингской сыну Болеслава I — Мешко II также говорится, что его отец добивался железом того, чего проповедники не могли добиться словом<sup>116</sup>. Таким образом, государственная власть не только оказывала поддержку деятельности церкви, но и обеспечивала собственными силами успехи христианизации.

Определявшаяся уже этим фактором зависимость церкви от светской власти усугублялась тем, что от светской власти зависело ее материальное содержание. В. Абрахам показал, что первичной формой обеспечения церковных учреждений в Польше была доля

(десятина или девятина) от княжеских доходов<sup>117</sup>. Как видно из буллы Иннокентия II от 1140 г. только что основанному епископству в Волине, на недавно языческом Поморье епископская кафедра не имела иных источников дохода, кроме поступлений от поморских «градов»<sup>118</sup>. О возможном конкретном составе таких доходов позволяет судить текст папской буллы Гнезненскому архиепископству 1136 г., в которой фигурируют десятины с княжеских «градов» от поступавших туда зерна, мёда, железа, куных и лисьих шкур, доходов от торгового корчем<sup>119</sup>.

Вместе с тем историческая традиция второй половины XI — начала XII в. сохранила сведения об отлучении, наложенном на страну архиепископом Гаудентым, и об изгнании светской властью из страны каких-то духовных лиц<sup>120</sup>. Хотя причина этих конфликтов неизвестна, можно констатировать, что уже на самом раннем этапе развития, несмотря на всестороннюю зависимость от государственной власти, церковь не являлась лишь послушным ее орудием.

Почти ничего не известно об идеологической деятельности польской церкви во второй половине X — первой половине XI в. Единственное исключение — записи о «чудесах» первых польских святых (пяти братьев-монахов, убитых разбойниками в начале XI в.). Святые не только «наказывали» чудесным образом монахов и священников, нарушавших христианские нормы, но также исцеляли больных, освобождали узников из оков. Таким образом, и здесь, как в Чехии, церковь пыталась выступать в роли покровителя бедных и страдающих. Эти стремления закономерно сочетались с заботой об имущественных интересах церкви. Свидетельством может служить запись о «явлении» святых братьев, просивших князя не карать их убийц и членов их семей, а отдать их на «вечную службу богу»<sup>121</sup>.

Одной из задач польской церкви было распространение христианства среди язычников Балтийского Поморья. Войтех в конце X в., посетив Гданьск, крестил там многих язычников<sup>122</sup>. Поставленный в 1000 г. епископом Колобжега Рейнберн разрушал храмы со статуями языческих богов и «очистил море от злых духов», бросив в него четыре камня, помазанных священным елеем и окропленных святой водой. Однако уже в начале второго десятилетия XI в.



Рейнберн оказался на Руси как капеллан дочери Болеслава, вышедшей замуж за сына Владимира Киевского — Святополка<sup>123</sup>. Колобжегское епископство в источниках XI в. также больше не упоминается. Очевидно, попытка христианской миссии в Поморье в начале XI в. закончилась полной неудачей.

О положении на основных польских землях дают возможность судить наблюдения археологов над характером погребального обряда X—XI вв. На всей этой территории примерно с рубежа X—XI вв. произошла смена обряда трупосожжения обрядом трупоположения; всеобщий характер перемены времени, к которому они относятся, позволяют связывать их с распространением христианства и соответствующим воздействием государственной власти. Лишь на отдельных территориях (в средней Польше, Мазовии) в XI в. старый обряд захоронения сосуществовал с новым. Однако большая часть кладбищ XI в. с трупоположением не была связана с христианскими храмами, а погребальный ритуал, хотя и отличный от более ранней практики, не соответствовал христианским нормам: в могилы клали ведра, оружие, орудия труда. Все это, конечно, свидетельство поверхностного характера христианизации<sup>124</sup>.

Еще более веским доказательством может служить антихристианский характер народного восстания в Польше в 1038 г.<sup>125</sup> Хотя восставшие выступали прежде всего против светских феодалов («знатных», «господ», «бояр»), все источники говорят об их враждебности к христианскому духовенству: Галл и летопись сообщают об убийствах священников и епископов, а Гильдесгеймские анналы — в общем виде о «гибели» христианства в Польше<sup>126</sup>. После восстания надолго перестали функционировать важнейшие центры христианской церкви в Польше: по свидетельству Галла, «в церкви святого мученика Адальберта и святого апостола Петра [т. е. в кафедральных соборах Гнезно и Познани] дикие звери устроили себе логово»<sup>127</sup>. Новое освящение гнезненского собора состоялось лишь в 1064 г.<sup>128</sup> После восстания 1038 г. епископские кафедры сохранились лишь в Кракове и Вроцлаве и польская церковная провинция временно перестала существовать<sup>129</sup>. Еще в 1075 г. папа Григорий VII констатировал в письме к Болеславу II, что в Польше мало епископов, так что они не могут справ-

ляться со своими пастырскими обязанностями; они не имеют над собой главы и вынуждены для своего поставления скитаться по разным странам<sup>130</sup>.

Нет прямых данных о причинах столь резкой враждебности широких масс населения по отношению к христианской церкви. Учитывая общий характер движения, а также современные аналогии («языческие восстания» в Венгрии XI в.), можно предположить, что духовенство, столь тесно связанное со светской властью, воспринималось народом как часть государственного аппарата, а принятие христианства — как одно из тех изменений, которые привели к ухудшению социального положения широкого слоя свободных с образованием раннефеодальной государственности. Принуждение населения к соблюдению христианских норм, вероятно, лишь способствовало обострению противоречий.

С упомянутыми выше сношениями польского правительства с папской курией в середине 70-х годов XI в. исследователи традиционно связывают восстановление в Польше церковной организации в тех формах, в каких она существовала до восстания 1038 г.<sup>131</sup> В последней четверти XI — первых десятилетиях XII в. эта организация была расширена за счет создания епископств с центрами в Плоцке и Влоцлавке, задачей которых стала христианизация Мазовии и Восточного Поморья, вошедшего в XII в. в состав Польского государства<sup>132</sup>.

Симптомом усиления роли церкви в общественной жизни может служить и крупное каменное строительство как в главных церковных центрах, так и в основанных в конце XI в. монастырях<sup>133</sup>. Ко времени восстановления польской церковной организации следует, по-видимому, приурочить наделение епископских кафедр крупными земельными владениями. В папских протекционных буллах польским епископствам первой половины XII в. они — обладатели целых административных округов, которые могла им передать только государственная власть. Тогда же, по-видимому, землями с зависимым населением был наделен и ряд монастырей<sup>134</sup>. Все это не только укрепляло материальное положение, но и существенно повышало роль церковных учреждений в обществе. Появление во второй половине XI в. на высших постах церковной иерархии группы лиц местного происхождения<sup>135</sup> указывает

на то, что к этому времени сформировался слой духовенства в составе самого польского общества. Это не могло не повысить эффективность действий церкви. Таковы, хотя и косвенные, но убедительные данные о христианизации Польши во второй половине XI в.

Известия, позволяющие говорить об отношении разных общественных слоев к христианской религии, имеются лишь начиная с первой половины XII в. Из отдельных случайных упоминаний в хронике Галла (которую он завершил или прервал не позднее 1117 г.) известно, что польское войско соблюдало в походе пост, перед битвами служилась месса, а воины принимали причастие<sup>136</sup>. О приверженности польских феодалов к христианской религии (хотя их представление о христианстве могло и не совпадать с каноническим) говорят и сведения о дарениях комесов и других представителей знати церковным учреждениям, а также об основании ими монастырей и храмов. Яркий пример этого — деятельность комеса Петра Власта, известного в позднейшей традиции как ктитор 70 монастырей и храмов<sup>137</sup>. Некоторые из основанных в XII в. монастырей были поставлены в таких традиционных центрах языческого культа, как гора Шленза в Силезии или Лысая Гора под Краковом, что позволяет говорить об усилении в XII в. борьбы церковной и светской власти с языческими обычаями населения<sup>138</sup>.

Об эффективности этой борьбы свидетельствует, как и в Чехии, археологический материал. С конца XI в. забрасываются кладбища, находящиеся не при церквях, а прицерковные кладбища с середины XII в. становятся единственным местом погребения, с могилами, лишенными инвентаря. Как и в Чехии, такие перемены представляются возможными лишь в условиях возникновения приходской организации<sup>139</sup>.

Середина XII в. — это рубеж, когда завершается этап формальной христианизации страны. Налицо определенное запаздывание процесса по сравнению с Чехией. Это не удивительно, учитывая, что и само христианство пропикло в эту страну позднее, и его распространение сопровождалось здесь столь резкими конфликтами, которых не было в Чехии.

- <sup>1</sup> Обобщение исследований чехословацких археологов см.: *Poulik J. Svědectví vyzkumů a pramenů archeologických o Velké Moravě // Poulik J., Chropovský B. a kol. Velká Morava a počátky československé státnosti. Praha; Bratislava, 1985. S. 57 f.*
- <sup>2</sup> См.: *Klanica Z. Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech // Poulik J., Chropovský B. a kol. Velká Morava... S. 109–110.*
- <sup>3</sup> *Poulik J. Kontakty stare Moravy z karolinským prostředím // Z dějin Slovanů na území ČSSR. Uherské hradiště, 1971.*
- <sup>4</sup> *Havlík L. Staří Slované v rakouském Podunají v době od 6 do 12 století. Praha, 1963. S. 15 f.*
- <sup>5</sup> Документ 829 г., который сообщает решение спора, фальсификат XIV в. (MMFH. III, N 107), но его данные подтверждаются свидетельством 6-й главы «Обращения» о границах Зальцбургской епархии (Ibid. S. 304).
- <sup>6</sup> MMFH. III. S. 311, 312.
- <sup>7</sup> Известие «Notae de episcopis pataviensibus» – компиляции середины XIII в. (MMFH. IV. S. 407). О его достоверности см.: *Łowmiański H. Początki Polski. T. IV. W-wa, 1970. S. 313–314.*
- <sup>8</sup> «Обращение» не включает Моравию в состав владений Зальцбурга. В письме всех баварских епископов папе Иоанну IX (от 900 г.) утверждается, что Великая Моравия входила в состав именно пассауского диоцеза: «ab exordio christianitatis eorum» (MMFH. III. S. 234–235).
- <sup>9</sup> MMFH. III. S. 235; II. S. 144.
- <sup>10</sup> *Havlík L. Učitele křesťane z Vlach i z Řecka a z Němec // J. Poulikovi k šedesátinám. Praha, 1970. Уточнению картины могло бы способствовать изучение остатков каменных храмов, построенных в IX в. в Великой Моравии, но пока мы имеем дело с рядом гипотез о происхождении великоморавской церковной архитектуры, которые исключают одна другую (Poulik J. Svědectví... S. 65; Klanica Z. Náboženství... S. 110, 115, 120–121).*
- <sup>11</sup> MMFH. II. S. 144.
- <sup>12</sup> MMFH. I. S. 50.
- <sup>13</sup> *Vavřínek V. Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens // Historica, 7, Praha, 1963.*
- <sup>14</sup> MMFH. III. S. 312–322; II. S. 103.
- <sup>15</sup> Конфронтация с империей вызвала у населения враждебное отношение к немецким миссионерам. В 870 г. мораване, восставшие против франков, изгнали из страны вместе с франкскими графами «немецкие попы», справедливо видя в них пособников захватчиков (MMFH. II. S. 148).
- <sup>16</sup> MMFH. II. S. 99, 128; Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 124–127. Ср.: *Vavřínek V. Historický význam byzantské misie na Velké Moravě // Poulik J., Chropovský B. a kol. Velká Morava... S. 217–220.*
- <sup>17</sup> *Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970. S. 145–171.*
- <sup>18</sup> *Dittrich Z. R. Christianity in Great Moravia. Groningen, 1962. S. 1–45; Флоря Б. Н. К оценке исторического развития славянской письменности в Великой Моравии // Великая*

- Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 198–208.
- <sup>19</sup> Последняя общая характеристика культурной деятельности Кирилла и Мефодия и ее исторического значения см.: *Vavřínek V. Historický význam...*
  - <sup>20</sup> См. подробнее: *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje. Praha, 1963.*
  - <sup>21</sup> MMFH. II. S. 102.
  - <sup>22</sup> Ibid. S. 102, 105, 178, 218.
  - <sup>23</sup> О переводе Мефодием номоканона и библии см.: MMFH. II. S. 159–160. См. также: Сказания... С. 168–169.
  - <sup>24</sup> MMFH. II. S. 103. Обвинения в адрес франкских священников, снисходительно относившихся к нарушению норм христианской морали, см. также в житии Климента (Ibid. S. 213–214).
  - <sup>25</sup> Так, например, по «Мерзебургскому пенитенциалу» IX в., переведенному на славянский язык в Великой Моравии, прелюбодеяние каралось 4-летним постом (MMFH. IV. S. 140), в то время как по канону Анкирского собора за тот же проступок устанавливался 17-летний пост (Ibid. S. 337).
  - <sup>26</sup> Подробный анализ дискуссии о месте создания памятника и обоснование его великоморавского происхождения см. в работах Й. Вашицы (MMFH. IV. S. 147–176) и Х. Папастатиса (Х. К. Παπαστάθης, Το νομοθετικόν ἔργον τῆς Κυρίλλου μεθοδιάνης ἱεραποστόλης ἐν Μεγάλῃ Μοραβία. Θεσσαλονίκη. 1978).
  - <sup>27</sup> MMFH. IV. S. 178, 181–183, 185–186, 195–196.
  - <sup>28</sup> Подробнее о соотношении «Эклогии» и «Закона» см.: *Orošakov H. Ein Denkmal des bulgarischen Rechts (Zakon sudnyj ljudem) // Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 33. Stuttgart, 1912.*
  - <sup>29</sup> MMFH. IV. S. 183, 185.
  - <sup>30</sup> MMFH. IV. S. 178, 188–189, 191, 193–194.
  - <sup>31</sup> См. упоминавшиеся выше работы Й. Вашицы и Х. Папастатиса.
  - <sup>32</sup> MMFH. IV. S. 201.
  - <sup>33</sup> MMFH. II. S. 154, 156.
  - <sup>34</sup> MMFH. IV. S. 146; II. S. 214.
  - <sup>35</sup> *Havlík L. Velká Morava a středoevropští Slované. Praha, 1964. S. 242–249, 256–263; Dittrich Z. R. Christianity... P. 209–241, 260–290.* В отличие от других аспектов деятельности Кирилла и Мефодия введение богослужения на славянском языке было результатом личной инициативы братьев (*Vavřínek V. Historický význam... S. 234 if.*), в нем моравская правящая верхушка не была непосредственно заинтересована.
  - <sup>36</sup> *Poullík J. Svědectví... S. 62–63.*
  - <sup>37</sup> *Klanica Z. Náboženství... S. 112 f.*
  - <sup>38</sup> MMFH. II. S. 154.
  - <sup>39</sup> *Poullík J. Svědectví... S. 61–62.*
  - <sup>40</sup> *Klanica Z. Náboženství... S. 114, 119–120, 125, 127.*
  - <sup>41</sup> *Havlík L. Velká Morava... S. 237 f.*
  - <sup>42</sup> MMFH. III. S. 237.
  - <sup>43</sup> MMFH. II. S. 156; *Łowmiański H. Początki... IV. S. 457.*
  - <sup>44</sup> *Labuda G. Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do rozważań nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce // Studia*

- historyczne. 1984. Z. 3. S. 379–386. Так называемый «баптистерий» в Вислице, который при его открытии некоторые исследователи датировали IX в., относится в действительности, как показало дополнительное обследование, ко второй половине XI в. (*Kalaga J. Przyczynek do sporu o Wiślicę // Z otchłani wieków. 1981. N 3*).
- <sup>45</sup> MMFH. I. S. 89.
- <sup>46</sup> *Novotný V. České dějiny. D. I. Č. 1. Praha, 1912. S. 295–298.*
- <sup>47</sup> *Krumphanzlova Z. Počátky křesťanství v Čechách ve světle archeologických pramenů // Památky archeologické. 1971. N 2. S. 409–410.*
- <sup>48</sup> *Novotný V. České dějiny... D. I. Č. 1. S. 301–304, 337–339. 352–359.*
- <sup>49</sup> Обобщающую характеристику воздействия великоморавской культуры на чешскую см.: *Turek R. Čechy v raném středověku. Praha, 1982. S. 98–103.*
- <sup>50</sup> О нем см.: *Solle M. Stará Kouřim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách. Praha, 1965.*
- <sup>51</sup> *Krumphanzlova Z. Počátky... S. 424–426.*
- <sup>52</sup> *Třeštík D. Deset tezí o Kristiánove legendě // Folia historica bohemia... 1980. N 2.*
- <sup>53</sup> *Třeštík D. Počátky Přemyslovců. Praha, 1981. S. 87–88.*
- <sup>54</sup> *Legenda Christiani. Ed. J. Ludvíkovský. Praha, 1978. S. 19–20.*
- <sup>55</sup> Левый Градец в районе Праги, где обнаружены остатки древней ротонды (*Borkovský J. Levý Hradec. Nejstarší sídlo Přemyslovců. Praha, 1965*).
- <sup>56</sup> *Legenda Christiani. S. 21.*
- <sup>57</sup> *Тржештук Д. Великая Моравия и возникновение государства Пржемысловцев (Святополк и Борживой) // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985.*
- <sup>58</sup> MMFH. I. S. 124; *Novotný V. České dějiny. D. 1. Č. 1. S. 445–446. 586.*
- <sup>59</sup> *Novotný V. České dějiny. D. 1. Č. 1. S. 582–594; Fiala Z. Dva kritické příspěvky ke starým dějinám českým // Sborník historický. 9. Praha, 1962.*
- <sup>60</sup> *Krzemieńska B. Boj knížete Břetislava I o upevnění českého státu (1039–1041). Praha, 1979. S. 16–17.*
- <sup>61</sup> CDB. I. Fasc. 1. Pragae, 1904. N 34.
- <sup>62</sup> *Cosmas. II. 21.*
- <sup>63</sup> *Legenda Christiani. S. 12–15.*
- <sup>64</sup> О нем см. в сборнике: *Z tradic slovanské kultury v Čechách. Sazava a Emauzy v dějinách české kultury. Praha, 1975.*
- <sup>65</sup> См. отрицательный ответ папы Григория VII от 2 января 1080 г. (CDB. I. Fasc. 1. N 81).
- <sup>66</sup> *Merhautová A., Třeštík D. Romanské umění v Čechách a na Moravě. Praha, 1983. S. 37, 322.*
- <sup>67</sup> FRB. I. S. 151, 153–155, 185.
- <sup>68</sup> FRB. I. S. 144–145; Сказания о начале чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970. С. 107–108. Особенно показательно сообщение в «Легенде Кристиана», что Драгомира поставила на месте захоронения Людмилы храм архангела Михаила, чтобы совершавшиеся здесь чудеса приписывались архангелу (*Legenda Christiani. S. 42*).
- <sup>69</sup> Сказания... С. 37.
- <sup>70</sup> *Cosmas. I. 22, 24.*

- <sup>71</sup> Отсутствие документальных данных о материальных взаимоотношениях государства и церкви в X в. может быть восполнено данными житий. По данным «Crescente» Вацлав жаловал клирикам серебро и золото, одежды, рабов (FRB. I. S. 185); в «Легенде Лаврентия» отмечается, что Вацлав наделил храмы de propriis sumptibus (Ibid. S. 173). В «Легенде Кристиана» о Людмиле сообщается, что она жаловала домам божьим много золота и серебра (Legenda Christiani. S. 27). О пожаловании земель говорится лишь в написанной в Италии «Легенде Гумпольда» (Ibid. S. 154, 156).
- <sup>72</sup> FRB. I. S. 151, 186.
- <sup>73</sup> Ibid. S. 164, 188–189. Ср. у Козьмы Пражского, что епископ Детмар «обратил в христианство много языческого народа» (I, 24).
- <sup>74</sup> Основной работой о Войтехе до сих пор остается: Voigt H. G. Adalbert von Prag. Berlin, 1898.
- <sup>75</sup> Pomniki dziejowe Polski (PDP). Ser. II. T. IV. Cz. 1. W-wa, 1962. Cap. XII. S. 18; T. IV. Cz. 2. W-wa, 1969. Cap. XI. S. 12, 51.
- <sup>76</sup> PDP. T. IV. Cz. 2. Cap. 11. S. 13, 51.
- <sup>77</sup> CDB. T. 1. Fasc. 1. N 37.
- <sup>78</sup> Подробнее об организации духовенства в Чехии X–XI вв. см.: Fiala Z. Die Organization des Kirche im Premyslidenstaat des 10–13. Jahrhunderts // Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit. Wiesbaden, 1967.
- <sup>79</sup> CDB. T. 1. Fasc. 1. N 38 (документ интерполирован).
- <sup>80</sup> Чешские феодалы не считались и с правом церковного убежища. Когда жена вельможи, совершившая прелюбодеяние, укрылась в храме, родственники мужа схватили ее здесь и убили (PDP. T. IV. Cz. 1. Cap. XIX. S. 29–30; Cz. 2. Cap. XVI. S. 18–19, 55).
- <sup>81</sup> FRB. I. S. 180–181; 184, 188–189, 163–164; Legenda Christiani. S. 26–28.
- <sup>82</sup> Merhautová A., Třeštík D. Romanské umění... S. 39–44.
- <sup>83</sup> Krumphanzlova Z. Počátky... S. 413, 436–438.
- <sup>84</sup> Vaneček V. Nový tekst (varianta) Dekretů Břetislavových r. 1039 // Slavica antiqua. 1952. III; Cosmas. II, 3–4.
- <sup>85</sup> Krumphanzlova Z. Počátky... S. 415, 422.
- <sup>86</sup> Cosmas. III. 1 (перевод Г. Э. Санчука).
- <sup>87</sup> Fiala Z. K otazce funkce našich listin do konce 12 století // Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university. 1960. C. 9.
- <sup>88</sup> Подробнее см.: Флоря Б. Н. О материальном обеспечении церкви на Руси и в западнославянских странах в период раннего феодализма // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1985 г. М., 1986.
- <sup>89</sup> CDB. T. 1. N 55 A; Cosmas. II, 21.
- <sup>90</sup> О землевладении различных церковных учреждений в Чехии XI в. см.: Nový R. Přemyslovský stat 11 a 12 století. Praha, 1972. S. 115 f.
- <sup>91</sup> См. об этом подробнее: Třeštík D. Kosmas. Praha, 1972. S. 37–49.
- <sup>92</sup> Король Б. Д. Западные славяне и Киевская Русь. М., 1964. С. 143–148; Ср.: Łowmiański H. Początki Polski. T. IV. S. 515–532.
- <sup>93</sup> Łabuda G. Kraków biskupi... S. 387 f.; Koziół S. Tajemnice

- budowli wczesnośredniowiecznych // Z otchłani wieków. 1977. N 4; *Kozieł S., Fraś M.* Stratygrafia kulturowa w rejonie przedromańskiego kościoła B na Wawelu. Wrocław etc., 1979.
- <sup>94</sup> *Zoll-Adamikowa H.* Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski. Cz. II. Wrocław etc., 1971. S. 141–142.
- <sup>95</sup> МРН. Т. II. S. 792. Иная дата – 967 г., хотя и зафиксированная довольно рано, неверна: *Łowmiański H.* Początki Polski. T. V. S. 378.
- <sup>96</sup> *Kronika Thietmara.* Poznań. 1953. IV, 55. S. 218–219; Галл, 1,5.
- <sup>97</sup> Анализ этих рассказов см.: *Dowiat J.* Chrzest Polski. W-wa, 1969. S. 94 i n.
- <sup>98</sup> О Древнепольском государстве в первой половине – середине X в. см.: *Łowmiański H.* Początki Polski. T. V. S. 467–504.
- <sup>99</sup> *Abraham W.* Organizacja kościoła w Polsce do połowy wieku XII. Poznań, 1962. S. 264–266.
- <sup>100</sup> *Labuda G.* Studia nad początkami państwa Polskiego. T. I. Poznań, 1987. S. 5–78, 418–442.
- <sup>101</sup> *Королюк В. Д.* Западные славяне... С. 46 и сл.
- <sup>102</sup> *Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. М., 1975. С. 119.
- <sup>103</sup> Подробнее о польско-чешском союзе см.: *Королюк В. Д.* Западные славяне... С. 43–72.
- <sup>104</sup> *Klich E.* Polska terminologia chrześcijańska. Poznań, 1927.
- <sup>105</sup> *Abraham W.* Organizacja... S. 115.
- <sup>106</sup> *Wojciechowski T.* Szkice historyczne XI wieku. W-wa, 1970. S. 40–51, 96–98.
- <sup>107</sup> *Kronika Thietmara* IV, 56. S. 221: «Et protinus caput suum et seniore dilectum membra populi hactenus debilia subsequuntur».
- <sup>108</sup> Сопоставление свидетельств см.: *Łowmiański H.* Początki... T. V. S. 594.
- <sup>109</sup> См.: *Abraham W.* Organizacja... S. 263–282.
- <sup>110</sup> *Silnicki T.* Początki organizacji kościoła w Polsce za Mieszko I i Bolesława Chrobrego // Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia, t. 1. Poznań, 1962. S. 326 f.
- <sup>111</sup> *Labuda G.* Znaczenie prawno-polityczne dokumentu «Dagome iudex» // Nasza przeszłość. 1948. N 4; *Kurbisówna B.* Dagome iudex – studia krytyczne // Początki państwa polskiego... T. 1.
- <sup>112</sup> *Abraham W.* Organizacja... S. 201–204.
- <sup>113</sup> *Королюк В. Д.* Западные славяне... С. 112–116, 170 и сл.
- <sup>114</sup> Источники об этом см.: *Kronika Thietmara.* IX, 44. S. 207–209; Галл, I, 6; MGHSS. T. III. Hannoverae, 1839. S. 92.
- <sup>115</sup> *Zachwatowicz J.* Architektura przedromańska w wieku X i pierwszej połowie wieku XI // Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w. W-wa, 1971. S. 73–78, 83; *Kozieł S.* Tajemnice... S. 267–268.
- <sup>116</sup> *Kronika Thietmara.* VIII, 2. S. 582; МРН. Т. 1. S. 323.
- <sup>117</sup> *Abraham W.* Organizacja... S. 239 f. Выводы Абрагама развил и подкрепил новыми аргументами Г. Ловмянский (*Łowmiański H.* Początki... T. VI/1. W-wa, 1985. S. 310–315; 345–348, 361–364, 374).
- <sup>118</sup> *Łowmiański H.* Początki... T. VI/1. S. 375–376.
- <sup>119</sup> *Codex diplomaticus Maioris Poloniae.* T. 1. Poznań, 1877. N 7.
- <sup>120</sup> *Королюк В. Д.* О последнем периоде правления Болеслава Храброго // *Королюк В. Д.* Славяне и восточные романсы



в эпоху раннего средневековья. Политическая и этническая история. М., 1985.

<sup>121</sup> МРН. Ser. II. T. IV. Fasc. 3. S. 70, 76, 78–79.

<sup>122</sup> Ibid. Fasc. 1. S. 40.

<sup>123</sup> Kronika Thietmara... VII, 72. S. 570.

<sup>124</sup> Zoll-Adamikowa H. Wczesnośredniowieczne... Cz. II. S. 139 f.; *Idem*. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski. Wrocław etc., 1974. S. 10 f.

<sup>125</sup> О хронологии событий и социальном характере движения см.: Корольков В. Д. Летописное известие о крестьянском восстании в Польше в 1037–1038 гг. // Академику Б. Д. Грекову ко дню 70-летия. М., 1952; Łowmiański H. Początki... T. VI, Cz. 1. S. 67–78.

<sup>126</sup> Галл, 1,19; Повесть временных лет. Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 101; Патерик Киево-Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 106; MGHSS. III. S. 38.

<sup>127</sup> Галл, 1,19 (перевод Поповой Л. М.).

<sup>128</sup> МРН. Т. II. S. 831.

<sup>129</sup> Abraham W. Organizacja... S. 146–147, 167–168.

<sup>130</sup> МРН. Т. II. S. 367–368.

<sup>131</sup> О восстановлении гнезненской кафедры говорит запись аналов под 1092 г. о смерти архиепископа Богумила (МРН. Т. II. S. 733).

<sup>132</sup> Созданное одновременно на западной границе Польши Любушское епископство предназначалось, по-видимому, для христианизации Западного Поморья, но было затем отстранено от решения этой задачи (Abraham W. Organizacja... S. 144–156).

<sup>133</sup> Zachwatowicz J. Architektura przedromańska... S. 95 f.

<sup>134</sup> См. подробнее: Łowmiański H. Początki... T. VI, Cz. 1. S. 288–370.

<sup>135</sup> Поляками были краковский епископ с 1061 г. Сула-Ламберт (МРН. Т. II. S. 795) и его преемник Станислав, а также архиепископ Богумил.

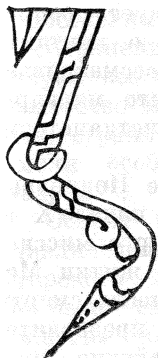
<sup>136</sup> Галл, II, 2; 28, 49; III, 22–23. Ср.: Dziewulski W. Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesno-feudalnej. Wrocław etc., 1964. S. 174.

<sup>137</sup> О монастырях, построенных светскими феодалами в первой половине XII в. см.: Maleczyński K. Bolesław III Krzywousty. Wrocław etc., 1975. S. 260 f.

<sup>138</sup> Dziewulski W. Postępy... S. 164–166, 171.

<sup>139</sup> Zoll-Adamikowa H. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska... Cz. II. S. 144.

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ВЕНГРОВ



Задача главы — проследить по источникам основные моменты христианизации этносоциальной общности (племенного союза, а затем — складывающейся раннефеодальной народности) мадьяр (венгров). Процесс введения новой религии в их среде осуществлялся в два этапа, совершаясь в X в. в интересах правящего слоя племенного союза, а в XI в. — в интересах оформляющегося класса феодалов.

Как и у других народов, христианизацию венгров на первом этапе осуществляли иноземные миссионеры (первая половина VIII — конец X в.), на втором (в XI в.) — само мадьярское раннефеодальное государство. Началом христианизации можно считать ознакомление представителей родоплеменной верхушки мадьяр с византийскими миссионерами, действовавшими в Северном Причерноморье, где предки мадьяр обитали с VII в. приблизительно до 830 г. в составе племенного объединения оногуров. О деятельности византийских миссионеров среди предков мадьяр можно судить по списку епископий 733—746 гг., в котором упомянута миссийная епископия оногуров — одна из семи епископий, подчиненных митрополиту города Дороса (совр. Мангуп) в Крыму<sup>1</sup>.

О контактах мадьяр с миссионерами Византийской империи во второй половине IX в., в частности о встрече Константина (Кирилла) Философа с отрядом мадьяр в Крыму недалеко от г. Херсонеса около 860 г., говорится в житии Константина, написанном во второй половине 885 г.<sup>2</sup> «Укротив» хазарского военачальника, осаждавшего Херсонес, «вернулся же и Философ на свой путь, и когда в первом часу он молился, напа-

ли на него венгры [«Оугри»], воя, как волки, желая убить его. Он же не испугался, не прервал молитвы, лишь взывал: «Господи, помилуй», ибо кончал уже службу. Они же, увидев [это], по божьему повелению стали кроткими и, выслушав из уст его поучение, отпустили его со всеми сопровождающими [«дружиною»]<sup>3</sup>.

Исследователи согласны в том, что данные об «укрощении» варваров — стереотип, характерный для агиографии. Но его наличие не препятствует предположению о достоверности свидетельства о контакте византийского миссионера с мадьярами. Рассматриваемый эпизод позволяет говорить о том, что мадьяры имели возможность знакомиться с христианством, пребывая в Крыму<sup>4</sup>.

Ко времени прихода мадьяр в Среднее Подунавье и освоения его территории в конце IX — начале X в. относится свидетельство о контакте мадьяр с миссионером Византии Мефодием (815—885). В житии Мефодия, написанном его учеником вскоре после смерти учителя, говорится о встрече Мефодия с предводителем мадьяр: «Когда же пришел в дунайские края король венгерский [«королю Оугърьскому»], он захотел увидеть [Мефодия], и хотя некоторые его предостерегали, что от короля ему не уйти без мучений, Мефодий пошел к нему. Король, как подобает повелителю, принял его честно и славно. Побеседовав с ним, он отпустил его, обласкав, с великими дарами и сказал ему: «Всегда поминай меня, честный отче, в святых молитвах твоих»<sup>5</sup>. Встречу датируют 882 г.<sup>6</sup>

Одни ученые расценивают это свидетельство как достоверное, другие полагают, что в первоначальном тексте шла речь не о «венгерском короле», а о восточнофранкском императоре Карле III Толстом<sup>7</sup>. Наиболее аргументированной в настоящее время является точка зрения, согласно которой в первоначальном тексте жития Мефодия говорилось о венгерском предводителе (кенде или дьюле)<sup>8</sup>.

Известия о встречах Константина и Мефодия с мадьярами отражают явления единичные, но они позволяют высказать предположение общего характера относительно знакомства мадьяр с византийским христианством. Одним из результатов общения мадьяр с византийцами было проникновение в мадьярскую руническую письменность знаков, являвшихся по проис-

хождению греческими (два знака) и глаголическими (два знака) буквами<sup>9</sup>. Изображение креста сохранили некоторые мадьярские археологические памятники, языческие в своей основе<sup>10</sup>.

Знакомство с миссионерами не привело к христианизации массы мадьяр, остававшейся языческой. Император Лев VI Мудрый (886—912) в написанной им в 904—912 гг. «Тактике» (основу ее текста составила «Тактика» Маврикия рубежа VI—VII вв.) противопоставлял мадьяр болгарам, ставшим христианами<sup>11</sup>. О сохранении язычества и его пережитков свидетельствуют все известия о мадьярах X—XI вв. Поскольку язычество мадьяр составляет особую тему исследования, ограничусь указанием на те его черты, которые имели особое значение для хода христианизации мадьяр<sup>12</sup>.

Основу языческих верований мадьяр в X в. составлял шаманизм, унаследованный от времен общегорского единства. Вероятно, язычеству мадьяр не было свойственно многобожие. Венгерское слово «иштен» (бог) толкуют иногда как производное от имени собственного «Иштеми» — почитаемого в качестве бога предка тюркских хаганов<sup>13</sup>. Иначе говоря, не исключено существование у древних мадьяр веры в единое верховное божество. Фольклор сохранил следы не только тотемизма — древнего слоя верований, но и культа вождей (обычно — глав племен), сформировавшегося перед приходом венгров в Среднее Придунавье. Эти особенности язычества мадьяр облегчали миссионерам задачу внедрения веры в единого бога и введение культа «святых».

Следующий этап христианизации (после знакомства с проповедниками христианства) был связан с развитием процесса социальной дифференциации в венгерском обществе и с включением в X в. мадьярской этносоциальной общности во внешнеполитическую жизнь Центральной и Юго-Восточной Европы. Первые попытки христианизации мадьяр предпринимали византийские императоры, осуществляя их в контексте византийско-мадьярских отношений. Жившие военной добычей и даними с западноевропейских государств предводители мадьяр в 933 г. (15 марта) потерпели поражение при Мерзебурге, потеряв возможность получения ежегодной дани. Вслед затем в 934 г. ими был предпринят грабительский поход на Константино-

поль. Результатом набега был выкуп византийцами массы пленных и заключение мира с условием уплаты ежегодной дани мадьярам<sup>14</sup>. В 943 г. последовал новый набег мадьярского войска и империя заключила с мадьярскими вождями мир на пять лет. Видимо, сообщение о дани византийцев (и болгар) мадьярским предводителям относится и к этому мирному соглашению, и к последовавшему пятилетнему миру. По его истечении, в 948 г. в Константинополь к императору Константину VII Багрянородному прибыло посольство от социально-политического образования мадьяр, возглавляемого в то время внуком Арпада Файсом (949—955 гг.)<sup>15</sup>. Данные о внутренней истории этого образования позволяют предполагать, что уже в середине X в. Файс попытался перейти к политике мира с соседями. Но осуществление такой политики в то время было невозможно без принятия христианства. Обстоятельства сложились так, что христианство можно было принять только от Византии. Это позволяет с доверием отнестись к более поздним сообщениям о том, что во время посещения в 948 г. Константинополя Булчу — «третий архонт и карха Турции» был крещен. Об этом пишет Иоанн Скилица (вторая половина XI в.), воспроизводя информацию утраченного сочинения, составленного, вероятно, в 985—986 г.: «И турки [мадьяры] не прекращали совершать набеги на [землю] ромеев и разорять ее, пока их вождь [«архиг»] Вулосудис [Булчу], склонившись, по всей видимости, к христианской вере, не прибыл в Константинополь. При крещении его восприемником был император Константин. Почтённый достоинством патрикия и ставший владельцем множества денег, [Булчу] возвратился домой. Немного позже и Дьюла, который также был князем [«архонтом»] турок [мадьяр], пришел в императорский город, крестился и был почтен такими же благодеяниями и почестями ...»<sup>16</sup>

Указанное несохранившееся сочинение послужило источником для несохранившейся рукописи XII в., с которой был осуществлен позже (в XIV в.?) перевод на древнерусский язык под названием «Повесть о латынех, когда отлучишася от грек». В ее заключительной части имеется рассказ о крещении венгерского князя: «Сия же вся языки видевше Пеони, глаголема Оугри, илп сами нарицаются Магере, яко въ едино беша с Греки и просвещение разоума ви-

девыше въ них паче себе — беахоу же си и еще в нечъстии, якоже прежде Болгаре и Роусы — абие мановениемъ божиимъ въздвигошася два князя Пеонскаго языка, и тако съ всею силою своею снидожа ити даже и до самого Константина града съ всяцемъ смирениемъ и любовью, и сии ищюуща святое крещение прияти и просяще слова божественного разоума, емоуже и сподобишася. И приимъшимъ святое крещение и евангелие христово и възвратишася въ своя си. И еще не добре доспевше гречъстии архиереи вънити въ землю ихъ и наказати ихъ словесы книжными и абие един от князь их, емоуже имя Стефанъ, преставися въ благочестивой вере христове, многая добра и богоугодна дела съвершивъ, отиде съ миромъ в царство небесное. И языкомъ же многымъ наставъшим от востока и севера и юга, и оуже многы млъвы и пагоубы от толе насташа на грецкое царство и не възмогаша въскоре потвердити языка сего Пеонскаго на вероу, понеже по языкоу своему книгъ не имехоу.

Се же видевъше Латыни изънеможение греческое оудобно, Пеони глаголемые Оугре и прочии языки ближняя симъ и Оуны и Ипиды от Рима исъшедъше, своими книгами и писанми обратиши на свою злочестивую вероу»<sup>17</sup>.

В протографе этого памятника, вероятно, содержались сведения о приходе в Константинополь двух мадьярских князей «съ всею силою своею», о христианском имени одного из них (Дьюлы), чего нет в других сохранившихся более поздних сочинениях. Не столь уж важно, приходили два мадьярских князя в Константинополь одновременно — около 948 г.<sup>18</sup> или в разное время — в 948 и в 953 гг.<sup>19</sup>, в 948 и около 952 г.<sup>20</sup> Важно другое: что с обеих сторон, со стороны империи и венгров, крещение их предводителей рассматривалось как акция политическая. Оно отражало стремление мадьярских вождей утвердиться мирным путем среди народов Центральной Европы, проживавших здесь издавна, и тенденцию Византии обрести в лице мадьярских вождей, получивших титулы византийской служилой знати, единоверцев-союзников, зависимых от империи. Имелись в виду прежде всего военные силы этих вождей, которые можно было бы использовать против угрожавших Византии врагов, в частности против болгар<sup>21</sup>.

Закономерным проявлением этой тенденции стала деятельность византийских миссионеров среди населения Среднего Подунавья. Она распространялась не на народ — этнос, как это было в случае с епископией оногуров, а на территорию мадьяр — «Туркию», которая была объявлена церковно-административной областью. Скилица говорит о том, что Гилас (Дьюла) «увел с собой некоего известного своим благочестием монаха по имени Иерофей, которого Феофилакт [константинопольский патриарх в 933—956 гг.] поставил епископом Турции и который, прибыв туда [в Туркию], многих привел из варварского заблуждения в христианство. Гилас остался в вере, он сам никогда не совершал набегов против ромеев и не забывал о захваченных христианах, выкупал их, заботился о них и освобождал их. А Вулосудис [Булчу], изменив союзу с богом, часто со всем народом выступал против ромеев. Когда он замыслил совершить то же самое против франков, то попал в плен, и их [франков] император Оттон посадил его на кол»<sup>22</sup>. Об осведомленности автора свидетельствует знание им судьбы Булчу, который был действительно казнен немцами после поражения мадьярских войск на Лехском поле (10 августа 955 г.)<sup>23</sup>. Можно заключить, по-видимому, что в этот период внешнеполитические факторы для принятия христианства у некоторых мадьярских вождей еще преобладали над внутренними: верность новой вере или отказ от нее определялись задачами внешней политики.

Известны две легенды (надписи) на византийских печатях XI в.: печать «Антония, протосинкелла [придворного сановника, равного по рангу епископу] и проэдра [епископа, получившего в административное управление наряду с собственной епископией другую церковную область] Турции» и печать Феофилакta, «епископа турок». На обеих печатях изображен св. Димитрий<sup>24</sup>. Эти свидетельства дают основание допускать сохранение православной (византийской) епископии на территории королевства Венгрии и в XI в. Однако с самого начала она охватывала не всю территорию расселения мадьяр, а, по всей видимости, ограничивалась владениями Дьюлы по обоим берегам р. Марош (Муреш), от Тисы до трансильванских гор<sup>25</sup>, или по берегам Тисы до р. Бодрог и Токая. В состав епископии не могли входить владения Бул-

чу, лежавшие в Задунавье, северо-западнее оз. Балатон<sup>26</sup>.

Можно предполагать, что активная миссионерская деятельность византийского духовенства продолжалась сравнительно недолго — около 15 лет (943—958), в течение которых мадьярские предводители сохраняли мирные, а возможно, и союзнические отношения с Византией. Они были прекращены в связи с изменением международного положения владений вождя союза племен, расселившихся в Среднем Подунавье, — «великого князя» Такшоня, наследовавшего Файсу и правившего приблизительно с 955 по 970 г.

В 954—955 гг. западноевропейские государи одержали решительные победы над войсками мадьяр<sup>27</sup>, закрывшие мадьярским отрядам пути на запад, а вместе с тем — и источники обогащения за счет добычи и дани. О поражениях мадьярских войск стало известно Константину VII Багрянородному, посольство которого побывало у Оттона I зимой 955/56 г. Видимо, в 957 г., в последний год действия мирного договора 953 г., Византия прекратила уплату мадьярам ежегодной дани («даров»). Последовали их разорительные набеги на Фракию вплоть до Константинополя в конце 50-х — начале 60-х годов X в. Походы закончились разгромом мадьярских отрядов, но прежние отношения восстановлены не были, хотя набеги 963—969 гг. носили ограниченный характер<sup>28</sup>.

Между тем внутреннее развитие мадьярского общества определялось стремлением его предводителей утверждать свою власть над массами перешедших к оседлости скотоводов и земледельцев, а также упрочивать свое положение среди независимых государей Европы. Важнейшим средством для достижения этих целей являлось принятие христианства; осуществлявшие свою власть над всей мадьярской этносоциальной общностью (а не над отдельными ее частями) правители принимали новую веру и, используя аппарат этой власти, распространяли и утверждали христианство среди подвластного им населения в качестве господствующей, единой государственной религии.

Обращение к Византии как церковному центру затруднялось не только в силу враждебных отношений с империей с конца 50-х годов X в., но и сознанием опасности оказаться в зависимости от императора, обладавшего большими прерогативами и в церковной



сфере. Крестившиеся к тому времени предводители мадьяр приравнивались к придворным византийским сановникам. Нельзя было не учитывать и особенности византийской внешнеполитической доктрины, согласно которой, в частности, Среднее Подунавье продолжало рассматриваться как часть Византийской империи, наследницы Западно-Римской: правители этой территории считались лишь временно пользующимися ею по милости императора <sup>29</sup>.

Все это обусловило обращение правителя мадьяр к Риму, положившее начало так называемой западной миссии. Известие об этом обращении Лиутпранда позволяет датировать его началом 60-х годов X в., так как папа Иоанн XII в конце 962 или начале 963 г. уже направил к правителю мадьяр Такшоню миссионного епископа. Однако люди Оттона I схватили в Капуе членов этой миссии и изъяли послание папы. Ясно, что Такшонь, намереваясь принять новую религию от папы, минуя императора, стремился сохранить независимость в светских делах <sup>30</sup>.

Активная деятельность западных миссионеров развернулась в правление Гезы (ок. 970—997 гг.). Совокупность различного рода данных позволила венгерскому ученому Д. Дьерффи установить, что «хотя время преобразования мадьярского общества и формирования раннефеодального государства приходится на эпоху короля Иштвана (1001—1038 гг.), экономические условия для этого преобразования развились уже к середине X в.» <sup>31</sup> Для политической реализации социально-экономических предпосылок требовалось установить фактическое единовластие главы всей перешедшей к оседлости этносоциальной общности мадьяр (предводители отдельных ее частей признавали такое единовластие лишь номинально) и утвердить в масштабах всей территории, заселенной мадьярами и подвластными этому главе («великому князю») славяноязычными народами, единую систему присвоения господствующим слоем натурального прибавочного продукта. Идеологическую опору этим преобразованиям могла обеспечить в данных исторических условиях только христианская религия.

Условия деятельности западных миссионеров определялись процессом сосредоточения власти над всеми областями расселения мадьяр в руках Гезы. Он опирался при этом на собственное войско, состоявшее из

трех частей: тяжело вооруженных рыцарей иностранного происхождения, венгерских конных воинов и легкой конницы примкнувших к мадьярам кочевых народов (кабары). Гезе удалось подчинить или уничтожить тех вождей, которые сопротивлялись утверждению его власти. В качестве центра своих владений Геза основал город Эстергом, где был построен замок, храм в честь мученика Стефана, а в подградье поселены ремесленники и купцы.

Успеху внутренней политики Гезы способствовала и внешнеполитическая ситуация. Для нее в общем был характерен мир с соседями<sup>32</sup>. Геза, женив сына на дочери баварского герцога Генриха II, воздерживался использовать в своих целях борьбу отца своей невестки с императором Оттоном II. В 985—990 гг. существовал венгерско-польский союз<sup>33</sup>. Возможно, были установлены связи, в частности династические, правителя мадьяр с Болгарией царя Самуила<sup>34</sup>. В целом в памяти потомков сохранялось убеждение, зафиксированное автором так наз. «Большого жития Йштвана Святого»: Геза «начал тщательно вести переговоры о мире со всеми соседями, владевшими расположенными вокруг него областями»<sup>35</sup>.

Начало деятельности первого западного миссионера во владениях Гезы непосредственно связано с осуществлением этим правителем мирной политики по отношению к западу. Обращение Гезы к императору Оттону I было обусловлено опасением оказаться во враждебном окружении в связи с заключением союза между Византией и Германской империей (женитьба сына Оттона I — Оттона II на византийской принцессе Теофано 14 апреля 972 г.). По всей вероятности, по просьбе Гезы Оттон I направил «в пределы мадьяр» епископа Бруно (Прунварда из санктгалленских монахов) с рекомендательным письмом на имя пассауского епископа Пилигрима с просьбой содействовать «посольству» Бруно<sup>36</sup>. Миссия началась, видимо, в октябре 972 г.<sup>37</sup>

Деятельность Бруно из Санкт-Галлена с большей или меньшей степенью вероятности воссоздается на основе немногочисленных свидетельств. Можно считать установленным, что Бруно крестил «короля мадьяр» Гезу, принявшего имя Стефан (венг. Йштван)<sup>38</sup>.

Определенную роль в насаждении христианства во владениях Гезы играл пассауский епископ Пилигрим,

заинтересованный в распространении своей церковной власти на владения Гезы. Пилигриму удалось не допустить прихода в эти владения монаха Вольфганга из Айнзидельна (по соседству с Санкт-Галленом), ставшего в декабре 972 г. регенсбургским епископом: миссия Вольфганга была, так сказать, его частным делом. Бруно же имел поддержку императора, и Пилигрим вынужден был помогать сенгалленскому миссионеру. В частности, в помощь ему он мог дать священников из карантанцев — предков словенцев. В послании папе Бенедикту VI (973—974 гг.) Пилигрим приписал себе акцию «обращения» и ее результаты. Пилигрим составил также подложную грамоту от имени папы — его «ответ», утверждавший результаты деятельности миссионеров. Эти памятники, составленные в 973—974 гг., сохранились в списках XII в.<sup>39</sup> Кроме того, Пилигрим изготовил восемь подложных папских булл с целью «исторически обосновать» правомерность своих претензий на высшую церковную власть над Восточной Паннонией — «Аварией» и «Моравией»<sup>40</sup>. К созданию фальсификатов прибег и зальцбургский архиепископ Фридрих (958—991 гг.), изготовивший буллу от имени папы Бенедикта VI<sup>41</sup> и опись имений под 885 г. — от имени короля Арнульфа, утвержденную императором Оттоном II в 977 г.<sup>42</sup>

Пилигрим сообщал, что были крещены «около пятидесяти тысяч из более благородных мадьяр обоего пола». К миссионерам для крещения вели своих детей христиане, «большая часть которых — это пленники, приведенные со всех частей света»<sup>43</sup>. Эти сведения можно признать достоверными и отнести их к деятельности Бруно Санкт-Галленского.

О роли Гезы в крещении мадьяр и о характере этой акции можно судить по традиции, сохраненной авторами большого и малого житий короля Иштвана I Святого. В первом памятнике говорится: Геза «применял силу по отношению к своим [людям], но, поскольку он верил в Христа, он был милостив и щедр по отношению к иностранцам, особенно — к христианам... Кроме того, он распорядился, чтобы другие христиане, которые хотели прийти в его королевство, пользовались бы гостеприимством и безопасностью. Он дал возможность священникам и монахам приходить к нему, с удовольствием выслушивал их, находя радость в том, что дают всходы семена истинной веры, посеян-

ные в саду сердца». Это — одна из сторон деятельности Гезы. Другая: «...по очень много забот вызывало у него подавление восставших, искоренение святотатства обрядов, основание епископий согласно его вере и на благо святой церкви»<sup>44</sup>.

В составленном в 1095—1116 гг. одним из клириков короля Кальмана малом житии<sup>45</sup> получила отражение традиция, кратко выражаемая уже в большом житии (руки Гезы «испачканы человеческой кровью»): Геза «весьма прославил себя перед взором бога тем, что обратил к почитанию истинного бога всех предводителей [„комитес“] своего войска. Тех же, кого он нашел идущими чужим путем, он подчинил с помощью угроз и устрашения»<sup>46</sup>. Репутацию правителя, проявлявшего жестокость при обращении подданных в христианство, Геза имел и у зарубежных современников. Об этом можно судить по записе в хронике епископа мерзебургского Титмара: Геза был «чрезвычайно жесток; он убил многих в своей неожиданной ярости. Став христианином, ради укрепления этой веры он свирепствовал против отказывавшихся [стать христианами] подданных... Он приносил жертвы Всевышнему Богу и различным воображаемым богам. Когда же его главный священник [„антистес“] обвинял его в этом, он отвечал, что достаточно богат и силен, чтобы делать это»<sup>47</sup>.

Все эти свидетельства не оставляют сомнений в том, что Гезу мало интересовала сущность самого христианского учения и осуществляемая им с помощью силы христианизация рассматривалась Гезой прежде всего как средство утверждения своей власти в социальной и политической сферах.

Христианизация на данном этапе затрагивала прежде всего (если не исключительно) высшие слои населения владений Гезы («более благородных» — в послании Пилигрима; «предводителей войска» — в малом житии короля Иштвана). Можно уточнить и ареал деятельности первых западных миссионеров. Владения «великого князя» Гезы не охватывали всю территорию будущего раннефеодального королевства Венгрии. В основном власть Гезы распространялась на центральную часть Задунавья и отдельные районы Затисья (соляные копи)<sup>48</sup>. Те части Среднего Подунавья, которые сын Гезы Иштван I (венгерский вариант имени Стефан) подчинил себе сначала как «великому кня-

зю», а потом и как коронованному королю в начале XI в., находились во второй половине X в. под властью предводителей частей мадьярской этносоциальной общности — Дьюлы и Айтона, пользовавшихся самостоятельностью и связанных с Гезой в основном союзными отношениями <sup>49</sup>.

Подчиняя эти земли, Иштван утверждал здесь христианство. Так, по свидетельству «Больших Алтайхских анпалов» под 1003 г., «венгерский король Иштван выступил с войском против своего дяди по матери короля Дьюлы; захватив его с женой и двумя сыновьями, Иштван силой принудил его королевство к [переходу] в христианство» <sup>50</sup>. Сообщение немецкого современника о Дьюле как приверженце язычества подтверждает и венгерская традиция начала XII в. (владения Дьюлы лежали в пределах позднейшей Трансильвании). Так, продолжатель «Деяний венгров» времени Кальмана, воспроизводя (неточно — под 1002 г.) известия немецкого современника и добавляя собственное истолкование событий, писал, что после победы над правителем области на юге Задунавья Коппанем «Иштван Святой... вел славную и выгодную войну против своего дяди по матери по имени Дьюла, который тогда обладал властью над всем королевством За лесом. В год господа 1002 король Иштван Святой схватил вождя [герцога, „дукса“] Дьюлу с женой и двумя его сыновьями и отослал их в Венгрию. Это он сделал потому, что тот, хотя его часто убеждал король Иштван Святой, не принял веры христовой и не переставал наносить обиды венграм» <sup>51</sup>.

В отличие от Дьюлы Айтонъ еще до борьбы с Иштваном был уже христианином. Основные сведения о его владениях, присоединенных Иштваном Святым к своему королевству самое раннее в 1003/4 г., а вероятнее всего — в 1008 г., содержатся в большом житии епископа Геллерта (Герхарда), составленном в XIV в. при возможном использовании несохранившегося жития, написанного перед причислением Геллерта к лику святых в 1083 г. С учетом сказочных мотивов в рассказе об Айтоне и победившем его военачальнике короля Иштвана — Чанаде <sup>52</sup> можно выделить те сведения, которые восходят к традиции XI в. и достоверность которых весьма вероятна.

Рассказ начинается описанием владений Айтопя: «В это время в городе на Мароше [«Марошваре»]

был весьма могущественный князь по имени Айтонь [«Ахтум»], который был крещен в [болгарском] городе Видине [«Будин»] по обряду греков. Это чрезвычайно прославило его силу и власть. Однако у него было семь жен, так как не был он совершенен в христианской вере. Королю же Иштвану он ни в чем не воздавал почета, поскольку он полагался на массу воинов и благородных [«нобилиум»], над которыми осуществлял власть. Было у него бесчисленное множество горячих коней, не считая тех, которых охраняли его пастухи в стойлах... От греков же он получил полномочия и построил в упомянутом городе на Мароше монастырь в честь св. Иоанна Крестителя, поселив в нем аббата с греческими монахами, согласно их уставу и обряду...

И был у него один весьма почитаемый воин по имени Чанад... Его обвинили в тяжелых преступлениях, за которые его господин задумал его убить... Но для Чанада это не осталось тайной. Поэтому, убежав, он тайно пришел к королю. Король крестил его, обратив ко Христу. Но желая испытать его [Чанада] верность, пытая у него тайны его господина, он [король] понял, что тот бежал к нему без притворства. Поэтому, убедившись в его верности и стойкости, он сказал своим знатым: «Приготовьтесь к борьбе с моим врагом Айтонем, и мы займем его королевство».

Далее следует описание вооруженной борьбы с использованием сказочных мотивов, заставляющих усомниться в его достоверности<sup>53</sup>. Однако последующее изложение событий вполне правдоподобно: Айтонь был убит на поле битвы войском Чанада, его голову послали королю, была взята огромная добыча. «Тела же павших в битве христиан собрали, привезли в Марошвар (in Morosvár) и похоронили на кладбище в монастыре греков св. Иоанна Крестителя, так как в этой области в то время не было другого монастыря. Треть [жителей] этого города служила монахами этого места, которых Чанад не изгнал, а разрешил им оставаться в том же статусе, в котором он их нашел.

После этого Чанад призвал к себе аббата упомянутого монастыря с несколькими монахами и пришел на это место, где ему явился лев... здесь он поставил знак, чтобы выполнять обет, данный им св. Георгию (упоминание об обещании построить монастырь в его

честь в случае победы опущено.— В. Ш.). В тот же день он устроил своим товарищам огромный пир»<sup>54</sup>.

Иштван назначил Чанада «главой» дома Айтона, а город приказал переименовать из Марошского в Чанадский. «После этого Чанад, придя на то место, где он увидел во сне льва, построил монастырь в честь св. Георгия Мученика, поселив туда упомянутых греческих монахов из монастыря св. Иоанна Крестителя вместе с их аббатом». Из собранных по приказу Иштвана десяти монахов, занимавшихся крещением жителей области Айтона, перешедшей в управление Чанада, «семеро были грамотными и умевшими переводить на венгерский язык... Они проповедовали народу слово божье»<sup>55</sup>.

Рассматриваемые свидетельства убеждают в том, что во владениях Айтона, осуществлявшего власть над поселившимися в южной части Среднего Подунавья мадьярами и неизвестным по численности славянским населением, первыми проповедниками христианства являлись не западные, а восточные (византийские и, может быть, болгарские) миссионеры. Характерно, что принявший крещение Айтонь, как и Геза, практически не считался с христианскими нормами поведения. Его обращение в новую веру преследовало чисто политические цели.

Приведенные данные позволяют также сделать заключение, сколь незначительным было на данной территории еще в начале XI в. христианское духовенство. Чанадский монастырь позднее был передан епископу Геллерту.

Первоначально западные миссионеры действовали в основном в центральной части Задунавья, где еще до прихода туда мадьяр жившие здесь славяне подверглись христианизации. Однако результаты деятельности Зальцбургской архиепископии за 70 лет, отраженные в сочинении «Обращение баваров и карантанцев», составленном в 870—871 гг. для обоснования ее прав на территорию между Рабой, Балатоном и Дравой<sup>56</sup>, были мизерными: всего около тридцати главным образом деревянных храмов<sup>57</sup>. В последующие 30 лет было освящено еще несколько храмов. Но последние следы церковной организации (в Паннонии были только частные церкви феодалов и дело не дошло до основания епископии; миссийные епископы действовали здесь только до середины IX в.) исчезли после напа-

дения Великой Моравии, а затем — мадьяр. О положении в Паннонии к маю 900 г. говорится в эмоциональном послании зальцбургского архиепископа Теотмара (Дитмара) и ряда епископов, выступавших от имени всего клира и паствы Баварии, папе Иоанну IX: мораване «приняли к себе немалую массу мадьяр и по обычаю мадьяр полностью остригли головы своих лжехристиан и направили на наших христиан, а потом и сами пришли и одних увели в плен, других убили, иных же погубили в тюрьмах голодом и жаждой, огромное число людей изгнали, а благородных мужей и честных женщин обратили в рабство. Они сожгли божьи храмы и разрушили все строения, так что во всей Паннонии, в самой большой нашей провинции, нельзя увидеть ни одного храма, о чем могут рассказать, если они захотят об этом поведать, посланные Вами епископы: о том, что в течение всех дней их пути они видели всю землю опустошенной»<sup>58</sup>.

Таков был результат опустошительных походов великоморавского князя Святоплука (Святополка — 870—894 гг.) в Паннонию, описанных в регенсбургском продолжении «Фульдских анналов» под 883 и 884 гг. Святоплук «напал на Паннонию с большим войском, быстро собранным во всех областях народа склавов, стал убивать, словно волк, яростно и жестоко, опустошил ее большую часть огнем и мечом, разбил и уничтожил, так что с полным правом можно сказать об этой беде таким стихом: это плач родины на ее погребении.

Причинив такое горе в течение одного года [883 г.] ...князь, не потерпев поражения, возвратился домой.

В следующем году [884 г.], как мы подсчитали, князь снова собрал войско и как неприятель вторгся в Паннонию, чтобы, подобно волку, проглотить полностью то, что осталось от прошлого раза. В этом походе у него было столь большое войско, что с одного места можно было видеть, как его войско проходит от восхода до заката солнца. Таким образом он грабил государство Арнульфа [герцога Карантании] непрерывно в течение 12 дней со столь большим войском, а затем, как того захотел, успешно возвратился к себе, направив некоторую часть своего войска за Дунай... из-за нарушения мира». В итоге, как с явным преувеличением сказано в этом источнике, «...вся Паннония к востоку от реки Рабы в течение двух с половиной



лет была уничтожена. Зависимые люди — мужчины и женщины со своими детьми — были перебиты, некоторые знатные захвачены в плен, другие убиты, третьи — что было еще оскорбительней — были отпущены с отрубленными руками, языками и гениталиями». В 884 г. Святоплук пришел к императору Карлу III Толстому «со своими знатными и по обычаю стал человеком под рукой императора»<sup>59</sup>, т. е. его вассалом. В 885 г. моравский князь заключил мир с герцогом Карантании Арнульфом<sup>60</sup>.

Не вызывает сомнений факт истребления и увода жителей Паннонии (Задунавья) моравским князем, что не могло не ослабить здесь позиций христианства. Однако вопрос о том, сохранила ли после прихода мадьяр хотя бы часть славянского населения христианство и содействовало ли оно принятию крещения мадьярами, не изучен. Не исследована также проблема возможного влияния на мадьяр христианского населения тех частей Великой Моравии, которые в X в. вошли в состав раннефеодального мадьярского государственного образования.

Итак, жившие в расположенном в Задунавье владении Гезы остатки славян и мадьяры были христианизированы в результате деятельности миссионеров, а затем — раннефеодального государства. Миссионеры (Бруно Санкт-Галленский и направленные Пилигримом священники) должны были проповедовать на понятном населению языке. Таким в тех условиях был язык живших на баварско-карантанском порубежье предков словенцев. Именно от их представителей (священников и переводчиков) и мадьярское, и славянское население, жившее вместе в течение 150 лет<sup>61</sup>, услышало церковные термины в их западнославянском звучании, которые и составили одну из групп церковно-христианской лексики современного венгерского языка<sup>62</sup>.

Данные источников о деятельности первых западных миссионеров во владениях Гезы не позволяют признать в качестве достоверных утверждения созданных позднее, во времена распространения культа Пражского епископа Адальберта (Войтеха до монашества), большого жития Иштвана и большого жития Геллерта о том, будто Адальберт крестил «необузданный народ», основал во многих местах церкви, крестил новорожденного Иштвана и являлся его воспитате-

лем<sup>63</sup>. В этих же памятниках владения Гезы представлены уже как «Венгрия», «королевство Венгрия», что противоречит факту формирования королевства лишь в начале правления Иштвана I. В действительности, судя по свидетельству жития Адальберта, написанного Бруно Кверфуртским (ум. ок. 1009 г.) в 1004 г., Адальберт в 995 г. побывал по пути в Рим при дворе Гезы, но деятельность его здесь не была успешной, поскольку мадьяры сохранили свои «заблуждения»<sup>64</sup>. Адальберт не мог крестить Иштвана (Вайка), поскольку тот родился в семье князя-христианина<sup>65</sup>. Легендарный характер имеют известия более поздних памятников и о крещении мадьяр Иштваном после женитьбы в 996 г. на Гизелле — дочери баварского герцога Генриха II, а также о том, будто христианизировал мадьяр император Генрих II Святой<sup>66</sup>.

Первый этап христианизации мадьяр имел своим результатом переход к концу X в. части правящей верхушки мадьяр в христианство. Массы населения владений отдельных предводителей оставались язычниками. Да и христианизацию самих предводителей нельзя считать полной. Титмар говорит о том, что Геза не избавился от языческих религиозных представлений (см. выше, прим. 47). По словам Бруно Кверфуртского, жена Гезы (Шарольт, сохранявшая это дохристианское болгаро-тюркское по происхождению имя)<sup>67</sup> «держала все королевство в руках; она управляла мужем и [всем], что принадлежало мужу; в ее правление [было положено] начало христианства, но [это была] религия, зараженная язычеством, так что возникло слабое и внушающее опасение христианство, худшее, нежели варварство». Титмару было известно, что Шарольт («Белекнегиня» — славянский перевод имени) «чрезмерно пила, ездила на коне, словно воин, в гнев она сгоряча убила одного мужчину»<sup>68</sup>.

Венгерскому господствующему слою было еще далеко до перехода к христианскому образу жизни, но социальную потребность в христианстве как учении, опиравшемся на развитые церковные институты, он видел ясно. В 997 г. сын Гезы Иштван собранием знати был избран его преемником<sup>69</sup>. Коронация Иштвана I короной, полученной от папы Сильвестра II (1 января 1001 г.), положила начало официальному

оформлению венгерской раннефеодальной государственности и вместе с тем — новому этапу христианизации венгров и славянского населения, проживавшего на территории королевства Венгрии.

Сущность нового этапа христианизации состояла в том, что ее теперь осуществляло государство в союзе с церковью, но при решающей роли светской власти. В той или иной степени насаждению и укреплению христианства, превращению всего населения в христиан содействовали мероприятия государства по учреждению церковно-административного управления (десяти епископий и двух архиепископий), наделение имениями церковных учреждений (основание аббатств и монастырей, положившее начало церковному землевладению), строительство храмов и обеспечение их всем необходимым для литургии, причисление к лику святых деятелей королевства Венгрии, подготовка клириков, содействие развитию письменности и литературы. Все эти сюжеты достаточно подробно изложены историками<sup>70</sup>. Для целей данной главы важнее всего рассмотреть меры государства по христианизации населения.

В самом начале данного этапа христианизации отдельных частей мадьярской общности главная роль принадлежала западным миссионерам. Сохранились сведения об одном из них — Бруно Кверфуртском, известном также под именем Бонифация, под которым он фигурирует в большом житии Иштвана; в начале XI в. он «был послан святым королем проповедовать в нижние [южные] области Венгрии»<sup>71</sup>. Источники не оставляют сомнений в характере действий Бруно Кверфуртского и других миссионеров, проповедовавших, в частности, среди «черных мадьяр». В начале 1009 г. Бруно сообщал императору Генриху, что черные мадьяры уже все крещены, при этом «наши — да простит их бог — некоторых ослепили, совершив большой грех»<sup>72</sup>. Видимо, речь идет о миссионерах, направленных на территории, отнятые у Айтона<sup>73</sup>.

Как свидетельствует большое житие Иштвана, и военачальник короля, и посланные им миссионеры столкнулись здесь с реалиями, возникшими в результате деятельности византийской миссии. Напомним, что Айтонь был крещен в Видине, в Болгарии, что на юге этнической территории мадьяр существовал монастырь восточной церкви (Иоанна Крестителя). В течение ко-

роткого времени (948—958 гг.) формально эта территория могла входить в зону деятельности епископа «Туркии». Его местопребыванием мог быть монастырь, основанный в античном Сирмии (совр. Сремска Митровица) <sup>74</sup>. В папской булле 1344 г. сказано, что с момента основания монастыря в нем отдельно друг от друга жили греки, венгры и «склави» (этим термином здесь могли назвать славопцев — хорватов кайкавского диалекта, а также предков словенцев и словаков; в данном случае вероятнее всего речь шла о славонцах) <sup>75</sup>. В роли миссионеров здесь выступали в основном греки. Но проповедовать они могли лишь с помощью переводчиков, каковыми являлись представители славянских народов, использовавшие церковно-религиозные термины, свойственные их родному языку. Эти термины были усвоены, как упоминалось, и венгерским языком, чем и объясняется существование в современном венгерском языке слоя церковной лексики южнославянского происхождения <sup>76</sup>.

В системе связей королевства Венгрии с Византией в XI в. <sup>77</sup> важно выделить те моменты, которые позволяют судить о результатах деятельности византийских миссионеров и об отношении к ним мадьярского раннефеодального государства, принявшего христианство от Рима. Несомненно, целям христианизации населения служило основание монастырей, имевшее место в королевстве в течение всего XI в. Жившие в них монахи, особенно на первых порах, исполняли функции миссионеров. Важно отметить, что при основании монастырей привлекались духовные лица независимо от их этнического происхождения. Часть из них приходила из Византии, и отношение к ним со стороны государственной власти королевства до конца XII — начала XIII в. не отличалось от отношений к западным монахам. Лишь с рубежа XII—XIII вв. греческие монастыри оказались во владении западных монашеских орденов. Лишь относительно немногих монастырей известно о принадлежности их в XI в. к восточной церкви. О принадлежности же основной массы монастырей в XI в. ничего неизвестно (по источникам до 40-х годов XIII в. в королевстве насчитывалось до 600 монастырей, из которых только 400 удалось локализовать).

Можно, видимо, предполагать, что в XI—XII вв. греческие монастыри имелись не только в Веспреме <sup>78</sup>, Марошваре (Чанаде), около Вишеграда, в Тихани,

в Дунапентеле, Савасентдеметере (Сремска Митровица), в Пасто, но и во многих других местах<sup>79</sup>. Не удивительно поэтому, что в южных комитатах королевства масса венгерского христианского населения до перехода монастырей западным орденам принадлежала приходам, руководимым представителями восточной церкви, и сама являлась, говоря современным языком, православной. В 70-х годах XI в. была образована Сремская восточная епископия; после 1085 г. возглавлявший ее митрополит находился в Баче<sup>80</sup>. По свидетельству современника событий Иоанна Киннама, в 1164 г. императора Мануила I Комнина, вступившего в «землю гуннов [мадьяр]», приветствовали массы населения греческого обряда<sup>81</sup>. Столь длительное сосуществование в одном государстве двух церковных иерархий, подчиненных одна — Риму, другая — Константинополю, представляет уникальную особенность христианизации королевства Венгрии.

Раннефеодальное государство использовало в качестве главного средства христианизации законодательство. Сохранившиеся до наших дней восемь законодательных актов XI — начала XII в. позволяют судить о мерах в целях укрепления христианства и о достигнутых с их помощью результатах. Судя по этим памятникам, законодатель (даже первый из них по времени — Иштван I) исходил из того, что его население является уже христианским. Основанием для такого подхода являлось не массовое крещение (такового, судя по всему, не было), а христианизация представителей королевской власти, получение от папы короны и буллы с предписанием учредить церковную администрацию.

Свидетельства о процессе христианизации содержатся в двух законах (кодексах) короля Иштвана I, в трех законах времени короля Ласло I (1077—1096) и трех законах короля Кальмана (1095—1116). В этих памятниках особенно важны предписания, касающиеся основной массы подданных королевства — различных категорий зависимого населения. На них прежде всего распространялись меры, направленные на искоренение остатков языческих верований и обычаев, олицетворениями которых были «ведьмы», знахари и колдуны (у мадьяр — шаманы). Борьба с «ведьмами» возлагалась на церковь (и в начале, и в конце XI в.). К началу XII в. было официально констатировано, что

«ведьм» в королевстве не осталось. О стойкости языческих верований говорит тот факт, что борьба со знахарями, колдунами, прорицателями не прекращалась в течение всего XI в.<sup>82</sup> Судя по данным археологии, принявшее крещение население королевства вплоть до начала XII в. упорно придерживалось языческого обряда погребения<sup>83</sup>. Под 1092 г. в источнике отмечалось, что все еще имеются подданные, которые «по языческому обычаю приносят жертвы у колодцев или несут дары к деревьям, источникам и камням»<sup>84</sup>. Здесь указаны такие черты культа природы, которые были характерны именно для славянского язычества и были чужды мадьярскому<sup>85</sup>. Закон наказывал придерживавшихся этого обычая крупным штрафом. Памятники XI в. содержат множество данных о сохранении языческих обычаев у христиан, подвергавшихся за это разным видам церковного наказания<sup>86</sup>.

Законодательство XI в. закрепило в качестве основной повинности прихожан в пользу римско-католической церкви регулярную уплату десятины. Сначала эта обязанность была зафиксирована грамотами, выдаваемыми епископиям и архиепископиям при их учреждении<sup>87</sup>. В 1009 г. (либо в 1030—1038 гг.) закон утвердил повинность отдавать «богу» десятую часть «данного богом за год; и если кто утаит свою десятую [часть], то пусть уплатит девять [частей]». В 1092 г. порядок сбора десятины с урожая и скота был детализирован: предусматривалось участие светских властей в спорах о величине урожая; уличенный в его утаивании был обязан внести девять десятых урожая и скота; единицей обложения был «дом». Десятину вносили и лично свободные, и сервы. Четвертая часть епископской десятины шла на содержание приходских священников. Десятину вносили со своих доменов (пашен и виноградников), расположенных в чужих диоцезах, и церковные феодалы в пользу глав этих диоцезов. В начале XII в. получили освобождение от уплаты десятины «с собственных амбаров и хранилищ зерна, а также с овчарен монастыри, церкви и члены монашеских орденов». С них собиралась лишь четверть десятины для приходских священников. Для населения христианство олицетворялось практически в образе сборщика десятины. Не удивительно, что законом от 1092 г. предусматривался случай, когда «упорствующие» не захотят назвать размер урожая, тогда пред-

ставитель епископа сам может определить величину десятины. О росте претензий церкви свидетельствует выделение ей королем Кальманом десятой части пошлин и денежных сборов, взимавшихся в пользу государя<sup>88</sup>.

На вновь приобщенное к христианству население законы XI в. возложили обязанность строить и содержать храмы. Видимо, сохраняло силу в XI в. и предписание закона 1009 г. (или 1030—1038 гг.): «Десять деревень пусть построят храм, который пусть снабдят двумя мансами [хозяйствами] и столькими же сервами, конем и кобылой, шестью волами и двумя коровами, а также тридцатью головами мелкого скота. Об облачениях их, алтарных покрывалах пусть позаботится король, о священнике и книгах — епископ». Сельские жители, согласно закону 1092 г., не имели права переселяться «куда-либо, оставляя храм», приказом духовных властей и короля их обязывали возвратиться к храму<sup>89</sup>. По всей видимости, здесь имеется в виду переложное земледелие<sup>90</sup>, так что интересам церкви законодатель подчинял даже самую целесообразность производственной деятельности крестьян. Кажется, несоблюдением предписания о наделении храмов земель был вызван запрет освящать церкви до получения ими земли и всего необходимого для литургии. Обязательность выполнения повинности строить храмы подкреплялась запрещением совершать литургию «вне церкви, в шатре или в каком-нибудь доме»<sup>91</sup>.

Крещеных подданных королевства государственной власти приходилось принуждать к исполнению христианских обрядов с помощью закона: «Пусть священники и ишпаны (управляющие королевскими замковыми округами.— В. III.) поручат [прикажут] всем деревенским старостам, чтобы по их приказанию в воскресенье все [жители деревень] сходились бы в храме, старые и молодые, мужчины и женщины, за исключением тех, которые стерегут очаги. Если же кто-либо останется дома не для того, чтобы стеречь очаг, а по небрежению, тот пусть будет избит и острижен». Это предписание было подтверждено в 1092 г.: «Если кто-либо в воскресенье или в большие праздники не приходит в приходскую церковь, то его следует наставить побоями. Если же деревни находятся слишком далеко [от храма] и сельские жители не могут приходить в свою приходскую церковь, то пусть хотя бы один из

них от их имени с посохом приходит в церковь и приносит на алтарь три хлеба и свечу ... Если кто-либо по воскресеньям или по большим праздникам, пренебрегая церковью, идет на рынок, то пусть лишится лошади». Синод напоминал около 1100 г. об обязательности для всех прихожан покаяния и причащения на пасху, троицу и рождество. За нарушение порядка во время церковной службы пожилых полагалось порицать и с позором изгонять их храма, а «молодых и людей из простонародья ... в притворе церкви связать на виду у всех, наказать бичами и лишением волос»<sup>92</sup>.

Законы предусматривали различного рода наказания за нарушение запрета работать, охотиться, торговать по воскресеньям, как и за несоблюдение постов. Церковное наказание (епитимья) налагалось на родственников или сельского старосту и двух старцев деревни, где кто-либо умер без исповеди. Свидетелями и судебными приставами могли быть только исповедовавшиеся в своих грехах. «Защитником христианства» в начале XI в. объявлялся королевский суд, который должен был добиваться исполнения приговоров епископа в отношении тех, кто отказывался им подчиняться»<sup>93</sup>.

Словом, приобщение населения королевства Венгрии к христианству осуществлялось церковью и раннефеодальным государством с применением насилия. Государство и церковь действовали при этом сообща. Королевская власть в целях укрепления церковной организации издавала законы, обеспечивавшие расширение судебных прерогатив церковных учреждений и увеличение их доходов.

В течение всего XI в. законодательство неизменно подтверждало льготы церкви, поддерживало ее действия по отношению к населению. Только в начале 90-х годов XI в. были изданы законы, регулировавшие внутрицерковные дела (о безбрачии священников, об их одежде, о зарубежных клириках и т. д.), а в самом начале XII в. появились предписания, ограничивавшие церковное землевладение (в частности, у церковных учреждений были изъяты рыбные ловли<sup>94</sup>).

Ответом на насильственную христианизацию были массовые выступления народа, его восстания в целях восстановления язычества. Первое восстание вспыхнуло в условиях междоусобиц в сентябре 1046 г. Сообщение о нем оставил современник<sup>95</sup>; «Когда королевичи



Эндре (будущий король: 1046—1060 гг.— *В. III.*) и Левенте прибыли в новый замок, который построил король Аба [Абауйвар], то вдруг вся масса венгров толпами стеклась к ним. Разъяренные, по дьявольскому наущению они упорно упрашивали Эндре и Левенте, чтобы те позволили всему народу жить по языческим обычаям, убить епископов, разрушить церкви, отступить от христианской веры и поклоняться идолам. Те позволили им в согласии с желанием их сердец идти и погибать в древних выдумках их предков. Иначе они не сражались бы против короля Петера [1038—1041, 1044—1046 гг.] за Эндре и Левенте. Вата из замка Белуш первый среди венгров посвятил себя демонам, постриг голову и отпустил кудри на три стороны согласно обычаю язычников... Тогда из-за гнусных и нечестивых внушений Ваты все племена посвятили себя служению злым духам, начали есть конское мясо и вообще вершить тягчайшие прегрешения. Они убивали как клириков, так и мирян, придерживавшихся католической веры, и разрушили очень много церквей божьих. Затем, возмущившись против короля Петера, они предали позорной смерти всех немцев и латинян, которые, поставленные на разные должности, были рассеяны по Венгрии. Они послали ночью на быстрых конях в замки Петера трех глашатаев, которые должны были объявить слова и указ бога, Эндре и Левенте, то есть чтобы были истреблены епископы с клиром, убит сборщик десятины, снова принято язычество, уничтожена коллектa [денежный налог]...» У приста-ни в Пеште «нечестивцы, а именно Вата и его сторонники, исполненные злых духов, которым они себя посвятили, напали на епископов, окружили всех их и забросали камнями». Епископ Геллерт (Герард) был убит. «Такое множество клириков и светских испытало в тот день мученичество за веру христову, что их число известно только богу и ангелам». После коронации Эндре «приказал всем своим соплеменникам под угрозой смертного приговора, чтобы, оставив язычество, прежде им разрешенное, они вернулись к истинной вере христовой и во всем жили, согласно закону, которому их научил король Иштван Святой...»<sup>96</sup>.

Второе языческое выступление произошло в 1061 г., в правление короля Белы I (1060—1063 гг.), использовавшего в ходе междоусобной борьбы поддержку народных масс. Оно описано автором «Деяний венгров»,

составленных в правление Кальмана, вероятно, со слов очевидца событий<sup>97</sup>: Бела «послал по всей Венгрии глашатаев, чтобы от каждой деревни позвать на королевский совет двух старцев, обладающих красноречьем. Услышав это, не только те, кто был позван, но также все крестьяне и сервы со всем плебсом Венгрии пришли к королю в Секешфехервар. Король же, епископы и вся знать, увидев огромную массу, испугались, как бы те случайно не напали на них, и, войдя в город, заперли его. Плебс же поставил над собой главарей, которым устроили деревянное возвышение, откуда они могли видеть и слышать. Главари послали к королю и знати вестников, говоря: «Позволь нам по обычаю наших отцов жить в язычестве, забросать камнями епископов, убить пресвитеров, удушить клириков, повесить сборщиков десятин, разрушить церкви, разбить колокола». Услышав это, король опечалился и попросил отсрочку на три дня для обсуждения дела. Между тем главари плебса, сидя на высоком возвышении, исполняли преступные песнопения против веры. Весь же плебс с одобрением поддакивал: «Да исполнится, да исполнится». В то же время, когда на третий день они ожидали ответа, вооруженные рыцари по приказу короля напали на них и некоторых из них перебили, а их главарей убили, сбросив с возвышения. Остальных же, связав, подвергли жестокому бичеванию. Так, убивая, связывая и бичуя, рыцари с трудом усмирили их мятеж. После того как король Иштван Святой обратил Венгрию к Христу, она дважды поворачивала к язычеству...»<sup>98</sup>

Свидетельства о так наз. «языческих восстаниях» полностью подтверждают данные законодательных актов о насильственном характере христианизации населения королевства в XI в. Они убеждают и в том, что христианизация являлась одной из важных сторон оформления феодального строя: восстания против христианства являлись мощными народными движениями общегосударственного масштаба. Они были выражением протеста народных масс против утверждавшейся феодальной эксплуатации со стороны и церкви и государства. Возврат к вере предков (язычеству) выступал в этих условиях как идейное обоснование борьбы с феодальными порядками. В восстаниях прослеживаются и этнополитические тенденции, направленные против «немцев и латинян», на которых тогда

опиралась государственная власть в процессе христианизации. Понятно поэтому участие в языческих восстаниях и части венгерской знати. Подавление восстаний открыло возможности для быстрого (в конце XI в.) утверждения феодальных отношений и упрочения христианства как идеологии, их освящавшей.

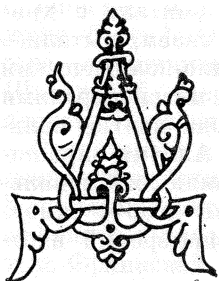
★

- <sup>1</sup> Воспроизведение греческого текста и его анализ: *Moravcsik Gy. Studia byzantina*. Вр., 1967 (далее — *Moravcsik*. 1967). Р. 254—257; сведения о памятнике: *Юхас П.* Тюрко-българи и маджари. Влияние на тюрко-българската култура върху маджарите. София, 1985 (далее — *Юхас*). С. 254—305; *Moravcsik Gy. Bizanc és a magyarság*. Вр., 1953 (далее — *Moravcsik*. 1953). 36—37. 1.; *Idem. Byzantinoturcica*, 2. durchgearb. Aufl. Bd. 1. Berlin, 1958. S. 463—464.
- <sup>2</sup> *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности. Вступ. статья, перевод и комм. М., 1981. С. 11, 43 (далее — *Флоря*); *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 1—36 (далее — *Лавров*).
- <sup>3</sup> *Флоря*. С. 78.
- <sup>4</sup> *A Magyarok elődeiről és a honfoglalásról*. Вр., 1975. 202 л. (далее — *МЕН*); *Moravcsik*. 1953. 38.1.; *Király P.* A magyarok említése a Konstantin-és Metód-legendában. Вр., 1974. 13—28. 1. (далее — *Király*).
- <sup>5</sup> *Флоря*. С. 48, 101; *Лавров*. С. 77—78.
- <sup>6</sup> *Юхас*. С. 307—308; *Király*. 12. 1.; *Bartha A.* A magyar nép őstörténete // *Magyarország története*, I/1. Вр., 1984. 527. 1 (далее — *Bartha*).
- <sup>7</sup> Изложение мнений исследователей: *Флоря*. С. 170—171; *Király*. 29—32, 38—45. 1.
- <sup>8</sup> *Király*. 55—56, 67. 1.
- <sup>9</sup> *Юхас*. С. 312—313 (с библиографией); *Bartha*. 570. 1.
- <sup>10</sup> *Bartha*. 561. 1.; *Moravcsik*. 1953. 39. 1.
- <sup>11</sup> *Az Arpád-kori magyar történet bizánci forrásai. Összegyűjtötte, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Moravcsik Gy.* Вр., 1984. 20. 1., § 61 (далее — *МABF*).
- <sup>12</sup> Данные о мадьярском язычестве: *Bartha*. 556—559, 567—568, 570—571, 1822—1823; 315—342 1.; *Györffy Gy.* Honfoglalás és a megtelepedés.— *A kalandozások kora.*— *Államszervezés.*— *A magyar állam megszilárdulása // Magyarország története*. Вр., 1984. I/1, 699—700, 826—827. 1.; I/2, 1661. 1. (далее — *Györffy*. 1984).
- <sup>13</sup> *Györffy*. 1984. 826. 1.
- <sup>14</sup> *MABF*. 61. 1.; *МЕН*. 226. 1.; *Györffy*. 1984. 671. 1.
- <sup>15</sup> *MABF*. 49, 61—62. 1.
- <sup>16</sup> *Ibid*. 85. 1. (русский перевод С. А. Иванова).
- <sup>17</sup> *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян, XI—XV вв. М., 1875. С. 187—188; *Moravcsik*. 1967. Р. 330.
- <sup>18</sup> *Moravcsik*. 1967. Р. 329, 330; *MABF*. 85. 1.
- <sup>19</sup> *Györffy*. 1984. 682—683. 1.
- <sup>20</sup> *Moravcsik*. 1953. 53.1.

- 21 Györffy. 1984. 682. l.
- 22 MABF. 85—86. l. (русский перевод С. А. Иванова).
- 23 Györffy. 1984. 690—691. l.
- 24 MABF. 253. l.
- 25 Moravcsik. 1953. 55. l.; 1967. P. 330.
- 26 Györffy. 1984. 683, 694. l.
- 27 Ibid. 686—699, 1643—1644. l.
- 28 MABF. 69. l.; *Scriptores rerum hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Árpádiánæ gestarum*. T. 1. Bp., 1938. P. 310—311 (далее — SRA); *Mályusz E. A. Thuróczi-krónika és forrásai*. Bp., 1967. 51. l. (далее — Mályusz).
- 29 Moravcsik. 1953. 43—44. l.
- 30 Györffy. 1984. 712—713. l.
- 31 Ibid. 723. l.
- 32 Свидетельства источников: *Catalogus Fontium Historiae Hungaricae, 1000—1001*. Ed. Gombos F. A. Bp., 1938. I. P. 92, 140—141; III. P. 2203 (далее — CF); Györffy. 1984. 729. l.
- 33 CF. III. P. 2203; *Györffy Gy. István király és műve*. Bp., 1977. 545. l. (далее — Györffy. 1977).
- 34 Györffy. 1984. 740. l.
- 35 SRA. II. P. 379; *Árpád-kori legendák és Intelmek*. Bp., 1983. 24. l. Ср. недостоверные известия: CF. I. P. 117, 145, 202, 452, 476, 566; III. P. 2061.
- 36 CF. III. P. 1776; Györffy. 1984. 728. l.
- 37 Györffy. 1984. 72. l.
- 38 Györffy. 1984. 729. l.; 1977. 70. l.; CF. I. P. 16.
- 39 *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*. T. 1. Bratislavae, 1974. P. 41—43, N 44; P. 44—46, N 45. (далее — CDES).
- 40 Györffy. 1977. 77, 543. l.; 1984. 732, 1648. l.
- 41 CF. I. P. 398, N 821; CDES. P. 46. N 46; Györffy. 1977. 77, 543. l.; 1984. 732. l.
- 42 *Codex diplomaticus Árpádiánus continuatus*. T. 6. Pest, 1867. P. 1—5; *Bóna I. A népvándorlás és a korai középkor története Magyarországon // Magyarország története, I/1*. 856. l.; I/2. 1603. l. Bp., 1984 (далее — Bóna).
- 43 CDES. P. 42, N 44.
- 44 SRA. II. P. 379.
- 45 Györffy. 1984. 1005. l.
- 46 SRA. II. P. 379, 394.
- 47 CF. III. P. 2203.
- 48 Györffy. 1977. 97—102. l.; 1984. 724, 741—742. l.
- 49 SRA. I. P. 313—314; Mályusz. 37. l.
- 50 CF. I. P. 92.
- 51 SRA. I. P. 314—315.
- 52 Györffy. 1977. 171—176, 553. l.; 1984. 768, 1652—1653. l.
- 53 SRA. II. P. 489—491; Györffy. 1977. 175. l.
- 54 SRA. II. P. 491—492.
- 55 Ibid. P. 494.
- 56 *Wolfram H. Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Wien, 1979. S. 34—59.
- 57 Bóna. 355, 1601. l.
- 58 CDES. P. 34, N 39.
- 59 *Magnae Moraviae Fontes Historici*. T. 1. Pragae; Brunae, 1966. P. 114—116.
- 60 Bóna. 368, 1605. l.
- 61 Györffy. 1984. 634—650, 1636—1639. l.

- <sup>62</sup> Györffy. 1977. 72, 542. l.; 1984. 731, 1648. l.
- <sup>63</sup> SRA. II. P. 380, 486.
- <sup>64</sup> Monumenta Poloniae Historica. Series Nova; T. 4. F. 2. W-wa, 1969. P. 19 (далее – MPH); Györffy. 1984. 746. l.
- <sup>65</sup> SRA. II. P. 379–380; Györffy. 1984. 745. l.; GF. III. P. 2203.
- <sup>66</sup> Györffy. 1977. 80–81. l.
- <sup>67</sup> SRA. I. P. 811; Györffy. 1977. 61, 541. l.
- <sup>68</sup> CF. III. P. 2297, 2203–2204.
- <sup>69</sup> SRA. II. P. 381.
- <sup>70</sup> Györffy. 1977. 177–190, 554–555. l.; 1984. 769–777, 799–807, 907–926, 1653–1657, 1668–1670. l.
- <sup>71</sup> SRA. II. P. 382.
- <sup>72</sup> CF. I. P. 430; о «черных мадьярах» – жителях владений Айтона см.: Györffy. 1977. 166, 552. l.; ср.: CF. III. P. 2569.
- <sup>73</sup> SRA. II. P. 494.
- <sup>74</sup> Györffy. 1977. 47. l.; 1984. 648, 1643. l.
- <sup>75</sup> Moravcsik. 1953. 61. l.; 1967. P. 336.
- <sup>76</sup> Györffy. 1977. 48. l.; 1984. 648, 1943. l.
- <sup>77</sup> Moravcsik. 1953. 57–64. l.; 1967. P. 331–338.
- <sup>78</sup> MABF. 80–81. l.
- <sup>79</sup> Moravcsik. 1953. 59–61. l.
- <sup>80</sup> Györffy. 1984. 916, 1669. l.
- <sup>81</sup> MABF. 220. l.; о митрополите Срема в Баче: Ibid. 221. l.; Moravcsik. 1953. 62. l.; 1967. P. 336.
- <sup>82</sup> *Závodszy L. A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati forrásai.* Bp., 1904. 151. l., § 33, 34; 163. l., § 34; 191. l., § 57, 60; 203. l., § 53 (далее – ZF).
- <sup>83</sup> ZF. 162. l., § 25; 192. l., § 73; Györffy. 1977. 525. l.
- <sup>84</sup> ZF. 161. l., § 22.
- <sup>85</sup> Bartha. 556–558. l.
- <sup>86</sup> ZF. 198. l., § 7.
- <sup>87</sup> Györffy. 1984. 162, 178, 181, 270. l.
- <sup>88</sup> ZF. 156. l., § 18; 162. l., § 27, 30; 163. l., § 33; 164–165. l., § 40; 186. l., § 25; 192. l., § 66; 205. l., § 65.
- <sup>89</sup> Ibid. 153. l., § 1; 161. l., § 19.
- <sup>90</sup> Györffy. 1977. 399, 574. l.
- <sup>91</sup> ZF. 200. l., § 17; 201. l., § 35.
- <sup>92</sup> Ibid. 144. l., § 9; 160. l., § 11, 15; 198. l., § 3; 147. l., § 19.
- <sup>93</sup> Ibid. 144. l., § 8; 160. l., § 12, 16; 199. l., § 8, 10; 208. l., § 15; 145. l., § 10–13; 187. l., § 26, 27, 29; 192. l., § 71.
- <sup>94</sup> Ibid. 185. l., § 15, 16.
- <sup>95</sup> Mályusz. 33. l.
- <sup>96</sup> SRA. I. P. 337–338, 340, 344.
- <sup>97</sup> Györffy. 1984. 867. l.; Mályusz. 33. l.
- <sup>98</sup> SRA. I. P. 359–360.

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ПОЛАБСКИХ СЛАВЯН



авняя общность исторических судеб славянских племен, обитавших некогда между Эльбой (Лабой), Заале и Одером (Одрой), проявилась и в истории их христианизации — процесса, растянувшегося на долгие столетия, не раз прерывавшегося и даже обращавшегося вспять. Помимо замедленности перехода к христианству, общей для всех полабских славян, отметим с самого начала также значительное разнообразие конкретно-исторических условий распространения христианства в различных областях региона. Панорама событий настолько пестра и обширна, что мы вынуждены лишь вкратце проследить основные этапы христианизации Полабья, выделяя ее наиболее важные аспекты.

С VII в. здесь существовали более или менее устойчивые племенные объединения — ободритов, вильцев-лютичей и другие, менее крупные<sup>1</sup>. Каждое из них имело четкую племенную структуру: ядро Ободритского княжества составляли племена вагров, собственно ободритов и полабов; другие четыре племени были ядром союза вильцев-лютичей. Как явствует из памятников X—XII вв., основой племенного самосознания был в Полабье «культовый патриотизм»: сохранявшееся веками сознание связи с местным языческим божеством («бог той земли» в хронике Гельмольда), его святилищем и жрецами<sup>2</sup>. Эти источники не позволяют судить о том, как менялись здесь в течение столетий формы племенных культов и сыграло ли при этом решающую роль влияние христианства<sup>3</sup> или же — как показывают новейшие исследования — явления, отмеченные в X—XII вв. (антропоморфический политеизм,

храмовые культы в Северном Полабье), имели более давнюю традицию<sup>4</sup>. Есть основания полагать, что еще до появления прямых свидетельств об этом сила и устойчивость языческих культов, большая организующая, политическая роль святилищ, высокий авторитет жрецов во всех сферах жизни были факторами, тормозившими христианизацию.

Уже в VII в. сорбы, а в конце VIII в. и племена Северного Полабья вошли в тесный контакт с христианской державой франков. Мы не знаем, пытались ли франки подкрепить свой военно-политический контроль над славянами за Эльбой миссионерскими усилиями. Но не случайно после похода против вильцев в 789 г. советник Карла Великого Алкуин спрашивал некоего саксонского аббата, «приняли ли бы вильцы веру Христову»<sup>5</sup>. Итак, франкский двор с самого начала не был чужд миссионерских намерений в отношении соседей за Эльбой.

Между тем то небольшое, что сообщают франкские анналы IX в. о положении знати у ободритов и сорбов, заставляет предполагать формирование здесь у части племенной верхушки новых идеологических потребностей. Сосредоточив в своих руках организационно-руководящие функции, политически и социально-психологически обособливаясь от основной массы соплеменников, правящая элита объективно нуждалась в утверждении иной, не традиционной системы норм и ценностей, уже не связанной со старым племенным строем. Частые поездки ободритских и сорбских вассалов Каролингов к их двору<sup>6</sup> обеспечивали обмен социальной информацией, приобщение славянской знати к образу жизни и обычаям франкской аристократии. Заимствуя «престижные» элементы ее материальной культуры (западноевропейское вооружение, предметы роскоши<sup>7</sup>), ободритские и сорбские магнаты знакомились и с ее духовным достоянием — христианством.

О том, что уже в каролингскую эпоху часть ободритской элиты была восприимчива к христианству, говорит история князя Славомира. Когда в 821 г., отбыв как мятежный вассал ссылку у франков, он был «отпущен на родину», то по пути домой, в Саксонии, тяжело заболел и перед смертью «принял таинство крещения»<sup>8</sup>. Это было актом сугубо личным, не имевшим политических последствий. Лишь десять лет спустя, стремясь укрепить свое влияние у соседних с импери-

ей «северных народов», франкский двор сделал первые шаги к развертыванию там миссионерской деятельности.

Первый гамбургский архиепископ Ансар был назначен в 831 или 832 г. папским легатом «у шведов и датчан, а также славян...» Нет сомнений, что обращение ободритов входило в его намерения и именно ради этого он выкупал из плена, кроме датских, также «славянских мальчиков», «дабы воспитать их на служение богу»<sup>9</sup>. Однако обстоятельства заставили Ансара ограничиться Южной Ютландией и Биркой (Швеция)<sup>10</sup>. Церковно-миссионерское освоение славянского Полабья тогда еще практически не началось.

Социальные и политические предпосылки христианизации полабских славян еще далеко не сложились в IX в. Норманские же набеги и перманентный военный конфликт, вызванный политической экспансией Восточно-Франкской, позднее Германской державы в Полабье уже с 30-х годов IX в., делали невозможным распространение там христианства. В системе гентильно-религиозного сознания языческого народа, где конфессиональная и этническая принадлежность человека взаимообусловлены, христианство воспринималось славянами как «племенная» религия их тогдашнего врага, а хронический конфликт с западными соседями неизбежно представлял как противоборство местного языческого божества с «немецким богом»<sup>11</sup>. Частые вооруженные столкновения не только препятствовали миссионерской деятельности в Полабье, но и укрепляли там племенные культы, вызывая, по-видимому, в широких слоях народа психологическое «отталкивание» христианства.

И все же, когда в 20-х — начале 60-х годов X в. немецкие короли в результате завоевательных походов подчинили себе всех славян между Эльбой/Заале и Одрой, миссионерская деятельность возобновилась. Если рассказ Рейхенауских анналов о крещении в 931 г. Генрихом I «короля ободритов»<sup>12</sup> считать достоверным<sup>13</sup>, то это было простым эпизодом, не имевшим последствий. Организационные основы нового этапа миссии заложило создание в 948 г. двух епископств на славянских землях: в Хафельберге и Бранденбурге, а в 968 г. — в Ольденбурге, а также Магдебургского архиепископства с подчиненными ему Мерзебургским, Мейссенским и Цейцским епископствами<sup>14</sup>.



Судя по дипломам Оттона I об основании епископств, славянские князья в этом не участвовали. Епископства были обеспечены частью дани, поступавшей королю со славянских земель.

Все славянские племена, подвластные тогда немецким маркграфам и епископам, считались в Германии принявшими христианство<sup>15</sup>. В Полабье появились первые церкви и, возможно, даже монастыри; епископы вели проповедь<sup>16</sup>. Сильно преувеличивая, Гельмольд сообщает, что первый епископ Ольденбургский «народы вагров и ободритов омыл в священном источнике крещения», а Адам Бременский говорит даже, что «был крещен весь народ язычников»<sup>17</sup>. Однако все эти сообщения — более поздние, никаких конкретных известий X в. о христианской миссии на землях ободритов и вильцев-лютичей нет. Церковь выступала в это время лишь как инструмент германской королевской власти на завоеванных территориях<sup>18</sup>, что не могло не сказаться на отношении местного населения к христианству. По мнению хронистов XI—XII вв., именно тяжесть многочисленных податей, возложенных на славян, препятствовала христианизации. Немецкие князья были «больше склонны думать о взимании податей, чем об обращении язычников. Они... своей алчностью приводили в расстройство христианскую веру в Склавании»<sup>19</sup>.

Более конкретные сведения о миссии в Полабье в X в. относятся к междуречью Эльбы и Заале, покоренному немцами еще в 929 г. По словам Титмара, регенсбургский монах Бозо сначала «усердной проповедью и крещением обрел для Христа на востоке бесчисленную паству», а затем, будучи епископом Мерзебургским в 968—970 гг., он, «дабы легче было поучать вверенных ему, написал славянские слова», т. е. создал тексты наставлений для славян своего диоцеза на их языке. И все же непривычные христианские обряды и представления славянское население воспринимало с трудом. Когда Бозо потребовал от славян петь «кирие элейсон», те стали насмехаться над ним, ибо эти незнакомые слова оказались созвучны тому, что на местном сорбском диалекте значило «ольха в кустах»<sup>20</sup>. Такие случаи взаимного непонимания, языкового и психологического барьера между миссионером и его паствой, которую он хотел привлечь к участию в литургии, могли быть не редки.

Проповеди, даже «на славянском языке», имели мало успеха. Хотя часть сорбов епископы в конце X — начале XI в. смогли крестить<sup>21</sup>, сам Титмар не скрывает, что и в начале XI в., когда он сам был епископом Мерзебургским, христианская догматика и обрядность оставались чужды населению его диоцеза. Лишь постепенно удавалось миссионерам поколебать в славянах веру в магическую силу священного источника, научить их «читать и бояться» церкви хотя бы наряду с их языческими святынями, внедрить в их сознание культ «святых божьих мучеников». Даже в своей хронике Титмар риторически обращается «к невежественным и особенно к славянам», разъясняя христианское учение о душе. Но сорбы продолжали исповедовать языческие взгляды на мир и поклоняться рощам, озерам и источникам. Не удивительно, что во время поездки Титмара по диоцезу в 1018 г. ему пришлось конфирмировать лишь немногих<sup>22</sup>. И это в Мерзебургском диоцезе, который еще в X в. считался «мирным», т. е. там, по-видимому, славяне-язычники не оказывали немецким властям и церкви открытого сопротивления. Здесь уже в 1004—1009 гг. епископ Вигберт смог беспрепятственно вырубить священную рощу и построить на ее месте церковь<sup>23</sup>. В других областях к востоку от Заале приобщение славян к христианству должно было идти еще медленнее<sup>24</sup>.

Во второй половине XI в. миссионерская деятельность здесь продолжалась. Методы ее оставались прежними: так, Вернер, епископ Мерзебургский в 1074—1101 гг., «приказал, чтобы у него были книги на славянском языке», написанные латинскими буквами, т. е., очевидно, переводы на местный сорбский диалект некоторых избранных текстов, которые католическая церковь разрешала переводить на народные языки. Не исключено, что эти переводы должны были делать клирики, вышедшие уже из самой славянской среды. Возможно, именно в конце XI — начале XII в. и были достигнуты решающие успехи в формальной христианизации славян междуречья Эльбы и Заале, «коих огромное множество было удерживаемо до тех пор заблуждением идолопоклонничества»<sup>25</sup>. Уже в X—XI вв. завершился переход сорбов к погребальному обряду трупоположения, хотя пока и не на кладбищах при церквях<sup>26</sup>. В грамоте 1163 г. упомянута взимавшаяся здесь в XII в. на церковных землях десятина,

которую только славянам разрешалось платить *ex statuto*<sup>27</sup>, т. е. в установленном раз навсегда размере, не зависевшем от величины урожая. Существование особой, неканонической облегченной десятины для славян свидетельствует о трудностях, с которыми сталкивалась церковь, и должно было ускорить распространение христианства. Развитая церковная организация сложилась в междуречье Эльбы и Заале в конце XI—XII вв., а в Лужицах — лишь в XIII—XIV вв.<sup>28</sup>

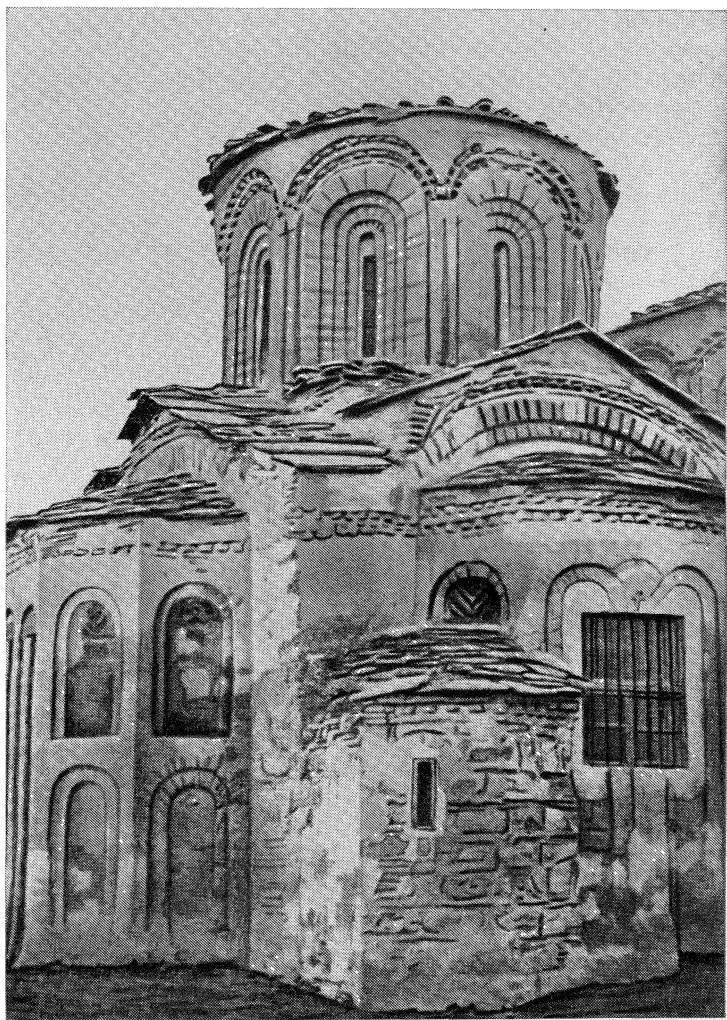
И все же еще в середине XII в. славян к востоку от Заале называли «неверными», «диким и варварским народом»<sup>29</sup>. Само местное сорбское население, очевидно, уже крещенное, все еще во многом осознавало новую религию как «племенной» культ немцев, а христианских святых — как святых «немецких». В составленных в 1165—1170 гг. в Мерзебурге «Чудесах св. Генриха» есть эпизод, где слепой нищий «из страны и из племени славян», узнав о чудесах у гроба Генриха II Святого, скептически восклицает: «Этот Генрих ведь немец и потому одним лишь немцам оказывает помощь своей милостью, для меня же и людей моего племени никогда не совершил никакого благодеяния»<sup>30</sup>.

В Северном Полабье события развивались иначе. Тяжесть податей и произвол маркграфов вызвали начиная с 983 г. ряд мощных восстаний славянских племен на Средней и Нижней Эльбе. Резиденции епископов в Хафельберге, Бранденбурге, Ольденбурге и Гамбурге были разрушены. Отмечая антихристианский характер восстаний («сожгли и разрушили до основания все церкви... не оставив по ту сторону Эльбы и следов христианства») <sup>31</sup>, хронисты дают понять, что восставшие связывали утверждение церкви с ростом податей, а в священниках видели лишь представителей иноземной власти. Славянские выступления X — начала XI в. надолго положили конец господству немецких князей в Северном Полабье, а тем самым и процессу христианизации местных славянских племен. «Неукротимое племя язычников-лютичей сложило с себя иго христианства и... поспешило во след иных богов, каковым заблуждением оно страдает до сих пор», — пишет в 1004 г. Бруно Кверфуртский. «Вместо Христа... отныне почитаются различные культы бесовской ереси», — вторит ему Титмар<sup>32</sup>. Восстания способствовали укреплению племенных культов, ставших в XI в.

1. Князь Борис  
(Михаил).  
Миниатюра  
из рукописи XII в.



2. Крещение болгар.  
Миниатюра из рукописи XIV в.



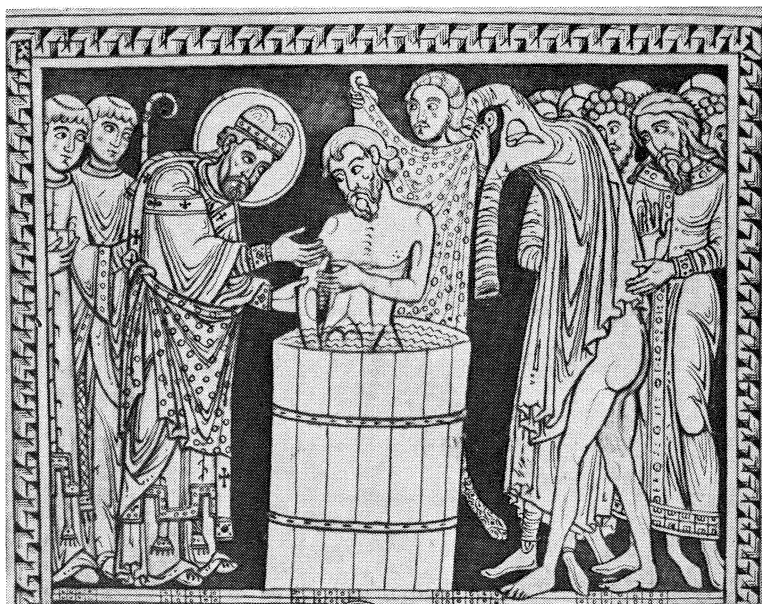
3. Церковь Велюсе. XI в. Югославия



*4. Климент Охридский. Деревянная скульптура. XIV в.  
Охрид, Югославия*

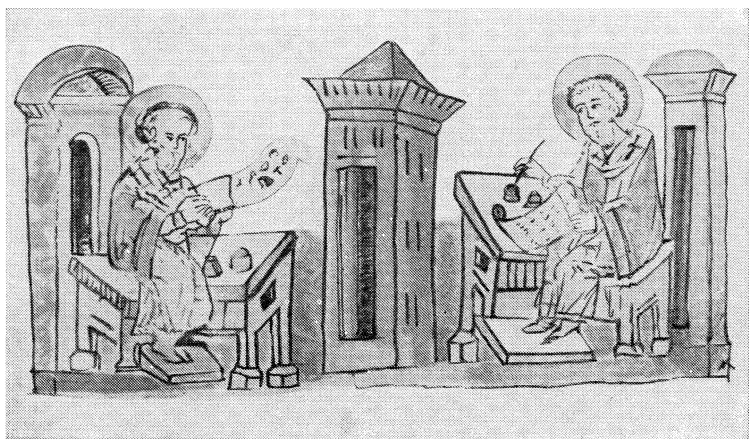


5. Апостола Петр. Фреска. XI в. Охрид, Югославия

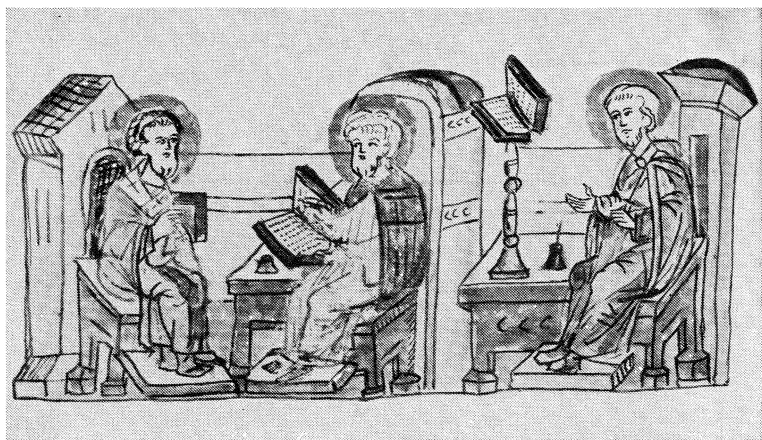


6. Сцена крещения. Миниатюра из рукописи XII в.





**7. Кирилл и Мефодий.**  
*Миниатюра из летописи XV в.*



**8. Писцы Кирилла и Мефодия.**  
*Миниатюра из летописи XV в.*





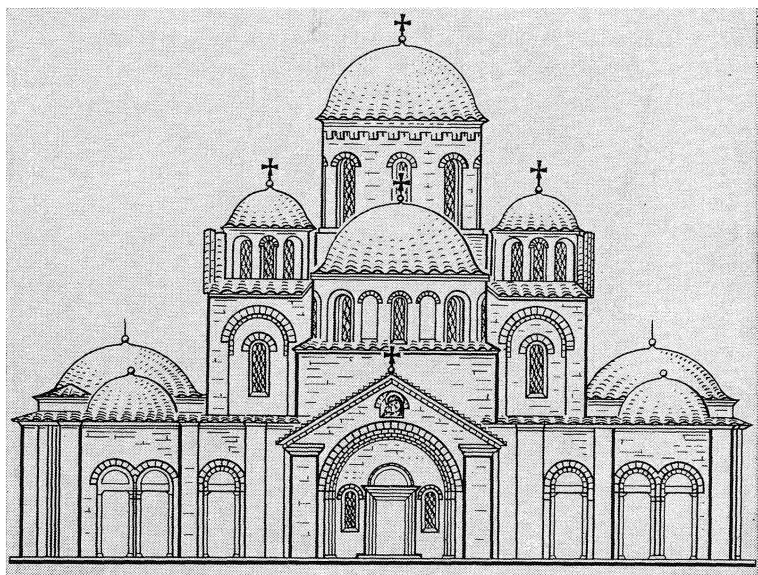
9. Апостола Петр и семья князя Ярополяка.  
 Миниатюра из рукописи XI в.



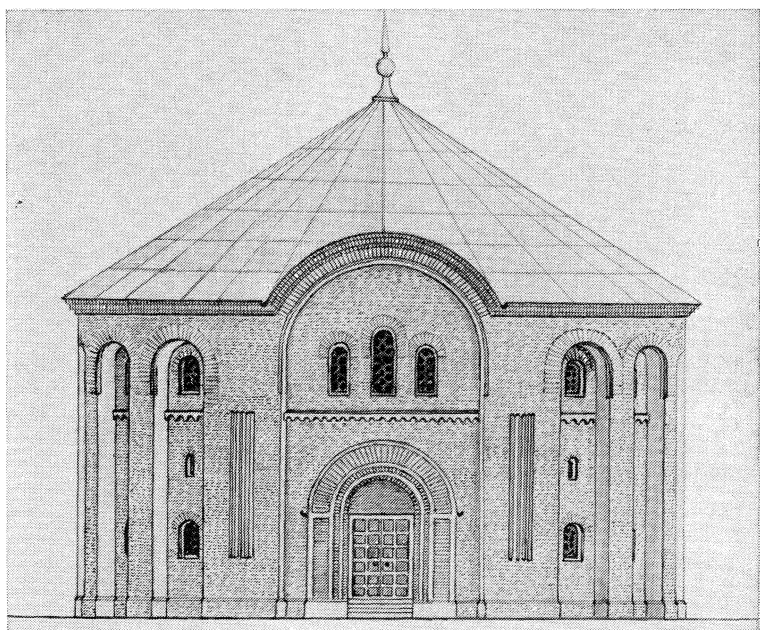
10. Богоматерь типа Печерской.  
Миниатюра из рукописи XI в.



*11. Ротонда св. Петра. Около 995 г. Чехословакия*



*12. Десятинная церковь в Киеве. 989—996 гг.  
Западный фасад. Реконструкция*

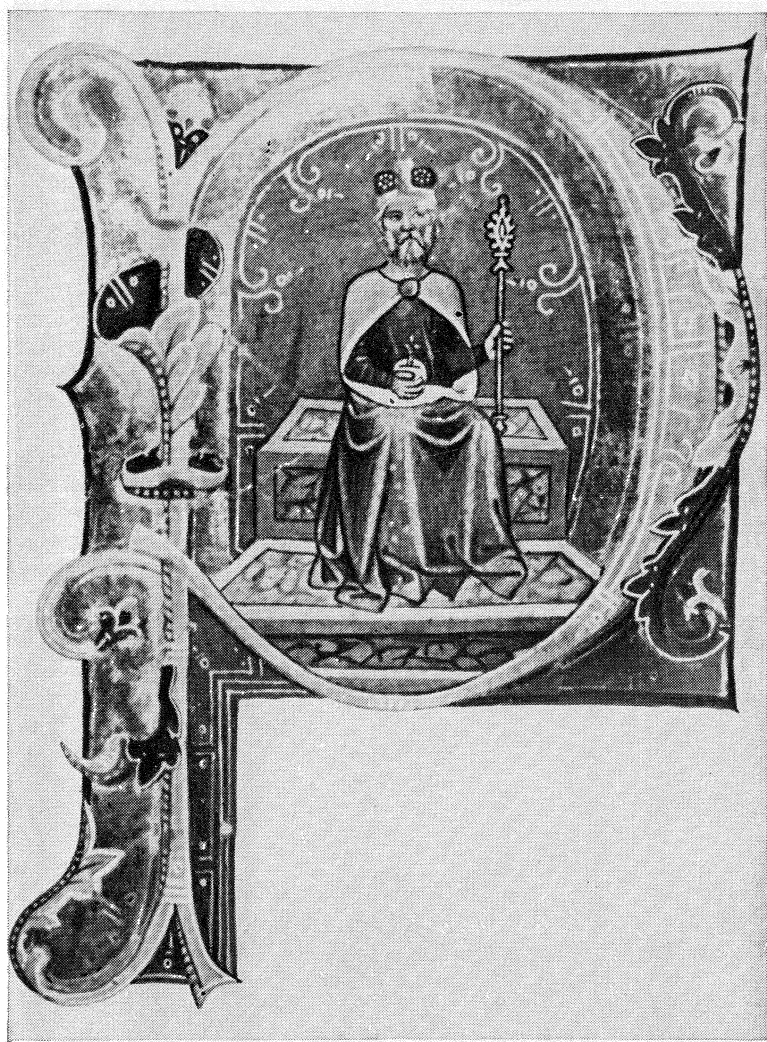


*13. Ротонда в Киеве. XII в. Реконструкция*



14. Святой Вячеслав (Вацлав).  
 Инициал «Вышеградского кодекса». 1085 г.

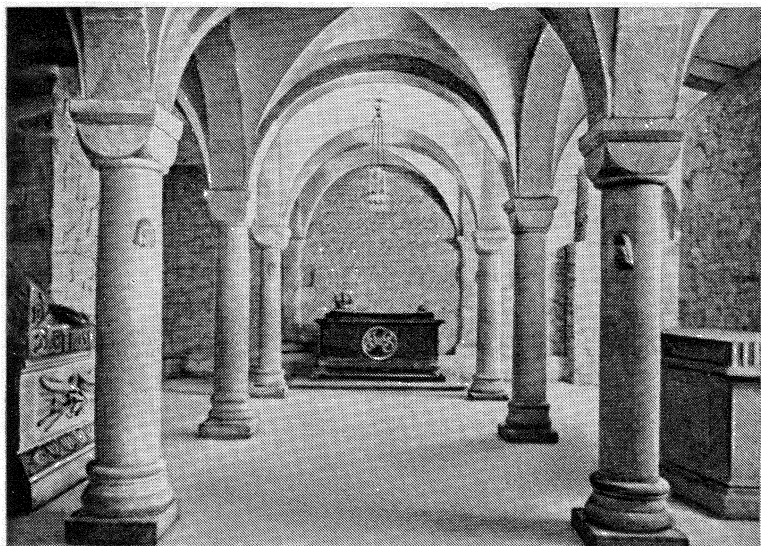




15. Великий князь Геза.  
Инициал «Иллюстрированной хроники». XIV в.  
Будапешт

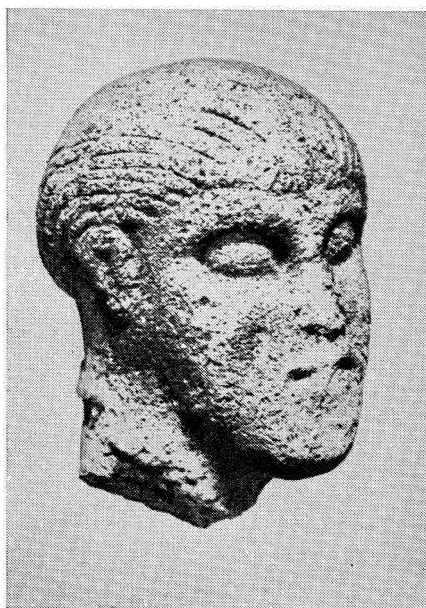


*16. Фундамент ротонды в Микульчицах. IX в. Чехословакия*

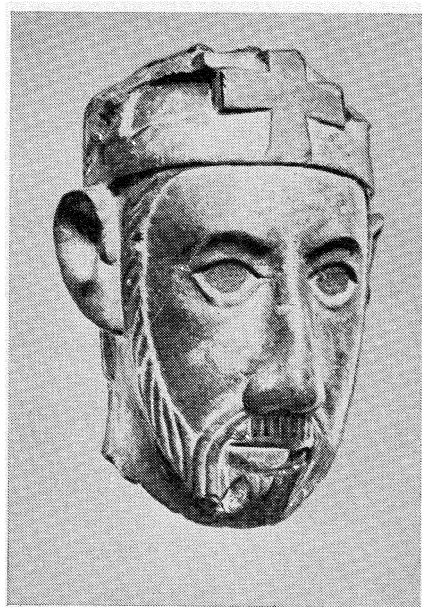


*17. Крипта св. Леонарда Вавельского собора в Кракове.  
Около 1118 г. Польша*

*18. Голова мужчины  
из кафедрального  
собора в Гнезно.  
XII в. Польша*



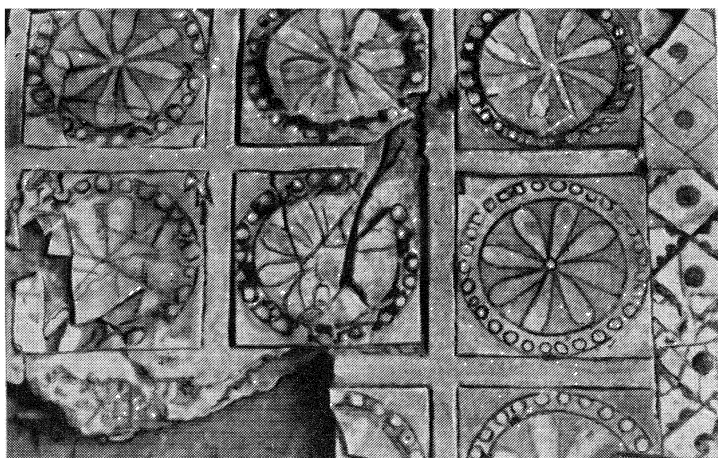
*19. Голова короля  
Иштвана I Святого  
(предположительно).  
Конец XII в.  
Собор г. Калоча,  
Венгрия*







20. Князь Борис (Михаил) — царь Симеон  
Миниатюра из рукописи конца XII — начала XIII в.



21. Керамический пол церкви-усыпальницы  
в местности Тузлаюка в г. Преславе, X в. Болгария





23. Евангелист Лука. Миниатюра из «Остромирова евангелия». 1056—1057 гг. Ленинград

доминантой этнического и политического самосознания северополабских племен. Значительно возрос здесь и авторитет жрецов. У лютичей, как известно, святилище Сварожича в Редигоще, или Ретре, стало политическим центром племенного объединения, управляемого жрецами<sup>33</sup>.

В первой половине XI в. языческий племенной союз лютичей стал крупной военной силой, и к его помощи охотно прибегали правители Чехии, Польши и сам император, враждуя между собой. При этом христианские монархи вынуждены были снисходительно относиться к языческим обычаям своих союзников, включая даже человеческие жертвоприношения идолам<sup>34</sup>. Когда во время совместного похода в Польшу 1017 г. один саксонский воин повредил изображение некоей богини лютичей, император в возмещение ущерба выплатил ее жрецам 12 фунтов серебра<sup>35</sup>. В самой Германии союз Генриха II с язычниками-лютичами против польского короля-христианина подчас вызывал осуждение: Бруно Кверфуртский расценивает его как фактический отказ от миссионерских идеалов империи. Он призывает Генриха совместно с Болеславом начать войну против самих лютичей, дабы силой принудить их быть христианским народом<sup>36</sup>. В то же время других миссионеров эта эпоха союза с лютичами, по-видимому, обнадеживала: в 1017 г., сообщает Титмар, монах Гунтер отправился из Магдебурга, «чтобы проповедовать лютичам»<sup>37</sup>. Добавим, что еще на исходе X в. подобный план вынашивал епископ Пражский Войтех, причем его агиограф подчеркивает важное условие возможного успеха: миссионер-чех «знал их язык»<sup>38</sup>. Однако включение лютичей в систему союзов соседних христианских держав как бы закрепляло традиционный, языческий характер этого племенного объединения, незыблемость и влияние местных культов. Святилище в Ретре стало в XI в. общепризнанным надплеменным центром всего северополабского язычества, символом независимости, средоточием всего враждебного христианству<sup>39</sup>.

В Ободритском княжестве положение было иным. В XI — начале XII в. здесь (а во второй четверти XII в. и в Стодоранском княжестве на Хафеле) создавалась длительная ситуация «двух религий», когда языческим народом правил долгое время князь-христианин. Уже в каролингскую эпоху, как мы помним,

новая религия оказалась близка сознанию части ободритской элиты (крещение Славомира). Полтора века спустя, к началу XI в., уже никакое давление «снизу» не могло заставить местных князей порвать с христианством. В 90-х годах X в. ободриты, отказавшись платить подати немецким властям, обрушились на церкви в Саксонии и в самой «Склавании». Здесь к тексту хроники Адама сделана (видимо, им же) схолия: князь Мстивой, предводитель мятежа, не захотел все же отречься от христианства и был изгнан из страны<sup>40</sup> (вероятно, имеется в виду Мстислав, изгнанный ободритами в 1018 г.<sup>41</sup>). Показательно, что даже при разграблении церквей князь не расставался со своим придворным капелланом<sup>42</sup>. Выступив против немецкой власти, как того требовали его языческие подданные, князь, однако, уже не мог отказаться от новой религии. Князя Уто, сына изгнанного Мстивоя (или Мстислава), Адам также называет христианином, а Саксон Грамматик даже подчеркивает его «любовь» к христианству. А уже сын Уто, Готшпалк, был отдан (возможно, в качестве заложника) на воспитание в монастырь в Лüneбурге, где его обучали христианским наукам «вопреки обычаю его народа»<sup>43</sup>.

С одной стороны, относительно сильная княжеская власть у ободритов, а позднее у стодоран, союз их князей с саксонской и датской знатью позволяли этим правителям десятилетиями открыто сохранять в своем ближайшем кругу приверженность христианству. Кроме того, у полабских славян не князья, а жрецы выступали посредниками между племенем и его божеством, и потому неучастие правителя в языческих обрядах не затрагивало в сознании соплеменников основ сакрального миропорядка, от которого зависела судьба всего общества<sup>44</sup>. Князя-иноверца могли терпеть до тех пор, пока он не вмешивался в уже существующее положение вещей. С другой стороны, сами князья были недостаточно сильны, чтобы навязать свою религию населению княжеств, где, как и вообще в Полабье, формы социальной и политической жизни менялись медленно<sup>45</sup>, веками оставалась неизменной четкая племенная структура, система местных языческих культов продолжала соответствовать этнополитическим реальностям и влиятельные жрецы способны были придать «культовому патриотизму» особенно фанатический характер.

Ситуация «двух религий» оказалась здесь взрывоопасной. Проникновение христианства — «племенной» религии чужого народа воспринималось славянами как угроза притязаниям местного языческого божества на абсолютное главенство в «своей» племенной общности. В условиях напряженных славяно-германских отношений открыто принять «немецкого бога» значило для князя выйти из системы гентильно-религиозных, а следовательно, и правовых и этнических связей со своим языческим народом и его традиционной верхушкой, которым такое отступничество должно было казаться весьма опасным<sup>46</sup>. Приверженность князя новой вере разделяло лишь его ближайшее окружение, значительная же часть племенной знати оставалась языческой и нередко противилась политике князей. Уже не только внешне-, но и внутривнутриполитические конфликты в княжестве принимали характер конфессионального противостояния. Повсюду ситуация «двух религий» приводила к частым мятежам и даже убийствам князей их антихристиански настроенными подданными (убийства князя ободритов Готшалка в 1066 г. и «графа» стодоран Мейнфрида в 1127 г., мятеж против ободритского «короля» Генриха в конце XI в.)<sup>47</sup>.

Сознавая, по-видимому, непрочность своей власти в этой ситуации, князья стремились все больше опираться на помощь иностранного сюзерена и всеми силами поддерживать миссионеров. Но дело было не только в том, чтобы удержать престол. Правитель молодого Ободритского государства был заинтересован в христианизации как централизующей, интегрирующей силе, как средстве преодоления племенного сепаратизма и влияния языческой знати и жрецов. Язычество же укрепляло здесь партикуляризм отдельных племен и одновременно их ориентацию на общепольские культовые центры за пределами Ободритского княжества; язычество усиливало позиции традиционных, догосударственных институтов власти и потому было несовместимо с развитием государственности<sup>48</sup>.

Именно поэтому Готшалк, завладев в 1043 или 1044 г. ободритским престолом, обратил всю свою энергию на решение главной для себя задачи — приобщить свой народ к своей религии. Из Гамбурга были назначены епископы в Ратцебург и Мекленбург, к его двору; подобно чешскому князю X в., он стремился создать под своей властью самостоятельный церковный

центр в своей стране<sup>49</sup>. Были восстановлены церкви и монастыри, вновь начались проповеди и крещения. При этом князь не только поддерживал миссионеров, но и пытался ускорить христианизацию, сам читая в церкви проповеди для славян на их языке и в упрощенной форме, приближенной к бытовому сознанию его подданных (*ea, quae mystice ab episcopis dicebantur... ipse cupiens Sclavanicis verbis reddere planiora*). «Если бы ему была дарована более долгая жизнь,— замечает хронист,— он всех язычников постановил привести к христианству, ведь он обратил почти треть тех, кто ранее при его деде Мстивое (Мстиславе.— *B. P.*) вновь впал в язычество»<sup>50</sup>.

Однако этот этап христианизации Северного Полабья завершился не массовыми крещениями, а восстанием и убийством в 1066 г. самого князя. Часть знати, соперничавшая с династией, встала во главе широкого движения, направленного против всей христианской княжеской верхушки с ее опорой на иноземцев. По словам Адама, Готшалк «был убит язычниками, которых он сам старался обратить в христианство». Все, кто не отрекся от новой религии, были убиты<sup>51</sup>. Епископства в Мекленбурге, Ратцебурге и Ольденбурге были уничтожены<sup>52</sup>. Языческая реакция 1066 г. отразила сложное переплетение мотивов: политических, экономических, социальных, этнопсихологических; в глазах хронистов и, несомненно, самих славян распространение христианства было на практике неотделимо от гнета епископских податей<sup>53</sup>. Гельмольд прямо говорит, что славяне тогда «предпочли бы умереть, чем принять христианство или платить подати князьям саксов». Схваченного в ходе мятежа епископа Мекленбургского провели «ради поношения» «по всем градам славянским» и затем, по языческому ритуалу, обезглавили в «метрополии славян Ретре»<sup>54</sup>. Так оппозиция насаждаемому «сверху» и «извне» новому культу, враждебное отношение к миссионерам закономерно усилили ориентацию населения на общеполабские языческие центры. Укрепление же язычества вело к консервации старых общественных структур, препятствуя дальнейшему развитию сильного единого государства. Это делало историческую ситуацию безвыходной.

Восстание 1066 г. свело на нет все усилия ободритских князей и миссионеров утвердить в стране христи-

анство. Лишь на исходе XI в. сын Готшалка Генрих попытался продолжить его политику подчинения ободритов «христианским законам». Но, столкнувшись с сопротивлением языческой верхушки подвластных ему племен, в мерах христианизации стал очень осторожен: церковь и священники были только в Старом Любеке, т. е. в резиденции самого князя и его семьи<sup>55</sup>. Этот же княжий град был отныне и опорным пунктом христианской миссии в Северном Полабье<sup>56</sup>.

Между тем обширные пространства между Средней Эльбой и Балтикой оставались в XI в. настоящим заповедным краем язычества. Тому способствовала и перманентная военная конфронтация между племенным союзом лютичей и империей уже с 30-х годов XI в. В глазах хронистов того времени лютичи — «племя, враждебнейшее христианскому имени»<sup>57</sup>. Величественное святилище в Ретре продолжало быть центром притяжения для всех языческих племен Северного Полабья<sup>58</sup>. Отдельные миссионерские попытки (например, поездка в Ретру двух монахов «из лесов Чехии» в середине XI в.) кончались не только неудачей, но и ритуальной казнью миссионеров. Походы немцев против лютичей в 30—50-х годах XI в. имели чисто меркантильные цели: победив в 1057 (?) г. несколько племен лютичей, датчане и саксы, по словам Адама, думали лишь о добыче, а «о христианстве не было и речи»<sup>59</sup>.

Только в 1068 г. Бурхард, епископ Хальберштадтский, выступив против лютичей, занял Ретру и, захватив почитаемого там священного коня, вернулся верхом на нем в Саксонию<sup>60</sup>. Сила и влияние языческой «метрополии славян» были подорваны. Держава лютичей распалась. Северо-западные племена попали в зависимость от князя ободритов и вместе с ними были вовлечены в сферу миссионерских усилий Гамбургско-Бременского архиепископства<sup>61</sup>. На северо-восточные племена, политически связанные с Западным Поморьем, распространили в конце 20-х годов XII в. свою деятельность бамбергские миссионеры, уже ведущие проповедь в низовьях Одры<sup>62</sup>.

На землях Магдебургского диоцеза к востоку от Средней Эльбы конфессиональный конфликт был особенно острым. Здесь с начала XII в. христианская миссия сопровождалась завоевательными крестовыми походами немецкого рыцарства против славян-язычников.



Впервые к такому крестовому походу церковные и светские власти «восточной Саксонии» призвали в 1108 г. При этом ярко описывались ритуальные убийства христиан и кровавые жертвоприношения идолам, творимые славянами в этих областях<sup>63</sup>. Лишь в 20-х годах XII в. архиепископ Магдебургский Норберт попытался обратить эти племена в христианство, но попытки эти сопровождались ростом церковных податей и потерпели неудачу<sup>64</sup>.

Вместе с тем верхушка славянских племен на Хафеле была уже христианской (возможно, благодаря ее политической зависимости в это время и от императора, и от ободритского «короля»-христианина Генриха). Как и у ободритов, отношения между правителем-христианином и его языческим народом были здесь очень напряженными, так что правителю оставалось либо пасть жертвой мятежа (Мейнфрид в Бранденбурге<sup>65</sup>), либо и дальше терпеть в своем граде языческие обряды (Витикинд в Хафельберге<sup>66</sup>). Иногда такой правитель не имел опоры даже в собственной семье: сыновья Витикинда были, по-видимому, язычниками и, воюя против немцев, в 1136 г. разрушили церковь в Хафельберге<sup>67</sup>. О преемнике Мейнфрида, stodоранском «короле» Прибиславе-Генрихе, хронист Генрих из Антверпена говорит, что он, «народ свой, преданный гнуснейшему обычаю идолопоклонничества, ненависть», поддерживал дружбу «со многими князьями немецкими». Годы его правления (1127—1150) отмечены жестокой борьбой с языческой оппозицией, возглавляемой, очевидно, жрецами местного бога Триглава<sup>68</sup>.

Между 1125 и 1128 гг. Лотарь III сжег у лютичей некий «град с его капищем»<sup>69</sup> — возможно, все ту же Ретру<sup>70</sup>. Но и окончательное падение Ретры не смогло лишить северополабское язычество общепризнанного надплеменного центра. Им стало святилище Свентовита в Арконе на острове Рана (Рюген). Еще в 60-е годы XII в. многие полабские племена ежегодно вносили подати этому «богу богов» и его жрецам. Прочные связи с общеполабской языческой святыней, средоточием антихристианского духа<sup>71</sup>, сами по себе еще долго удерживали славян в традиционной системе обычаев и верований, тормозили христианизацию. Лишь захват острова датчанами в 1168 г. и разрушение Арконы положили этим связям конец<sup>72</sup>.

С началом планомерного наступления немецких князей на славянские земли в 20–30-х годах XII в. общая политическая ситуация в регионе стала особенно напряженной. С этим могло быть связано и отмеченное современниками усиление язычества в Северном Полабье. Говоря о том времени, когда у ободритов династия Готшалка сошла со сцены и отдельные племена начали порознь бороться против натиска извне, хронист добавляет: «И усилились в те дни по всей Славии многообразное почитание идолов и заблуждение суеверий». Далее он подчеркивает жестокость славян той эпохи к христианам, которых они охотно приносили в жертву своим богам или распинали на крестах, «глумясь над знаком нашего искупления»<sup>73</sup>. В этих условиях христианская миссия в Северном Полабье не могла быть успешной.

Такое обострение конфессионального конфликта поставило князя вагров Прибислава и князя ободритов Никлота в сложное, двойственное положение. Оба они, вероятно, были язычниками (Гельмольд называет их «весьма враждебными христианам»), и сам ход событий вынуждал их сопротивляться натиску немецких магнатов, церковной экспансии и христианизации. В то же время полностью отрешиться от традиций союза с христианской элитой империи князья не могли. Приходилось проявлять большую гибкость, маневрировать. Никлот у Гельмольда уговаривает саксонского герцога не принуждать ободритов к принятию «его» бога: «Да будет бог, который на небесах, твоим богом, а ты будь нашим богом, и довольно для нас...» Прибислав же, разрушая в 1138 г. церковные постройки немцев на землях вагров, не только не тронул миссионеров в Старом Любеке, но и продолжал оказывать им покровительство. Однако князь не всегда контролировал ситуацию, и соперничавшим с ним славянским магнатам-язычникам удалось вскоре изгнать миссионеров из страны<sup>74</sup>.

Крестовый поход немецких рыцарей 1147 г. в Северное Полабье, официальной целью которого было во что бы то ни стало «подчинить христианской религии» «язычников, обитающих на севере»<sup>75</sup>, имел лишь эфемерный успех: «Многие из них ложно крестились...», а затем вновь отказались от христианства<sup>76</sup>. В 1149–1150 гг. в Ольденбург, Ратцебург и Мекленбург были снова — впервые после восстания 1066 г. — назначены

епископы, и миссия возобновилась на новой организационной основе. Прибыв в Ольденбург, епископ Вицелин начал строить близ рынка новую деревянную церковь и призывать вагров оставить идолов и креститься. Но для самих миссионеров важнейшим было именно построить церкви, ввести в страну священников, быстрее утвердить там позиции своего епископства, собственно же миссия, обращение язычников были скорее делом второстепенным да и долгим<sup>77</sup>. Так и в Вагрии лишь «немногие из славян приобщились к вере, ибо... не были еще склонены сердца князей укротить сердца непокорных»<sup>78</sup>. Миссионеры этого времени не опирались еще в достаточной мере на военно-политическую силу немецких князей. Кроме того, — и это важно отметить — в самой Саксонии были еще живы языческие обычаи, так что церкви хватало забот и там<sup>79</sup>.

О том, что плоды миссии 50-х годов XII в. были крайне скудны, свидетельствует рассказ Гельмольда о его собственной поездке в свите епископа Ольденбургского Герольда по Вагрии в 1156 г. Внимание им оказали только князь Прибислав и его ближайшее окружение, в то время уже, вероятно, крещенные<sup>80</sup>: на богослужении в Ольденбурге «не было никого из славян, кроме Прибислава и еще весьма немногих». Князь, а затем некий магнат Тешимир радушно приняли немцев в своих домах, население же в целом отнеслось к миссионерам с явной враждебностью, особенно когда те, объезжая страну, пытались уничтожать языческие святыни<sup>81</sup>.

К сожалению, в наших источниках нет такого богатого материала о методах христианской миссии, какой мы находим в «Житиях св. Оттона, епископа Бамбергского», повествующих о деятельности миссионеров в 20-х годах XII в. в Западном Поморье, где, однако, конкретно-исторические обстоятельства христианизации были иными, чем в Полабье. Традиционным методом миссии было обращение к славянам на их языке. Так, у вагров в 1156—1157 гг. «служитель божий» Бруно не только вырубал священные рощи, но и, «имея проповеди, написанные славянскими словами, в подходящее время произносил их народу». И все же, не зная языка и обычаев своей паствы, он чувствовал себя очень неуверенно и потому призвал в Ольденбург из Гольштейна саксонских колонистов. Не оставались в стороне и светские власти: граф Гольштейн-

ский приказал жителям зависимого княжества — ваграм хоронить мертвых близ церкви и посещать богослужения. «И удерживаемы были славяне... от того, чтобы клясться на деревьях, источниках и камнях...» Но все усилия миссионера, даже опиравшегося на поддержку светских властей, были пока еще тщетны: вагры, которым Бруно читал проповеди о нормах христианской жизни, написанные на их языке, сохраняли все традиционные обряды и «в те же дни» по языческому ритуалу распяли на кресте некоего датчанина-христианина<sup>82</sup>.

Интересна и аргументация миссионеров, с которой они обращались к славянам. В приведенной Гельмольдом речи к ваграм в 1156 г. епископ Герольд призывает их скорее обратиться к Христу, дабы не подвергаться больше гнету и произволу со стороны соседей-христиан. Между тем тяжесть податей, возложенных на славян, по-прежнему осознавалась ими как главное препятствие к христианизации. Об этом прямо говорит князь вагров, отвечая епископу: «...Пусть дадут нам права, какими располагают саксы в отношении владений и доходов, — и мы охотно станем христианами, будем строить церкви и давать десятины»<sup>83</sup>. Даже там, где контроль немецких властей был более прочным, рост податей усиливал в сознании местных славян их приверженность язычеству и «отталкивание» христианства. Так, в конце 20-х годов XII в. жители Хафельберга, возмущенные попытками архиепископа Норберта «подчинить их более тяжкому игу рабства», отказывались «принимать от него слово учения» и шумно справляли праздники своего языческого божества Яровита<sup>84</sup>.

Массовая христианизация Северного Полабья могла реально начаться лишь после его окончательного завоевания немецкими князьями в 50–60-х годах XII в. Саксонский герцог Генрих Лев создал в 1158–1162 гг. новую систему епископств на северо-западе, «в заэльбской Славии»: в Любеке, Ратцебурге и Шверине «для распространения культа христианской религии»<sup>85</sup>. У стодоран еще в 1150 г. вдова «короля» Прибислава-Генриха, ревностного христианина, тайно пригласила из Альтмарка маркграфа Альбрехта Медведя в Бранденбург, предпочитая, по словам хрониста, «передать землю немцам, нежели и дальше терпеть нечестивое поклонение идолам»<sup>86</sup>. Были восстановле-

ны и укреплены епископские кафедры в Бранденбурге и Хафельберге «для продвижения христианства и обращения язычников»<sup>87</sup>. Завоевание немцами славянских земель вплоть до Одры повлекло за собой и церковное освоение этих территорий. Повсюду была введена вместо канонической «полной десятины» особая епископская подать (*biscorouñizha* в Мекленбурге) строго установленного размера<sup>88</sup>. Немецкие власти решительно искореняли языческие святыни<sup>89</sup> и поддерживали миссионерскую деятельность, конкретных сведений о которой, однако, почти нет.

Источники конца XII—XIII в. свидетельствуют об острых конфессиональных конфликтах в славяно-германском пограничье в Полабье. Утверждению христианской церкви в Мекленбурге долго препятствовал *insultus Slavorum*<sup>90</sup>. Как явствует из «Видения Готшалка» конца XII в., многие славяне в Гольштейне воспринимались как грабители-святотатцы или их пособники<sup>91</sup>. В Бранденбурге первые полвека немецкой власти отмечены упорной борьбой с языческими выступлениями местного населения<sup>92</sup>. В грамоте папы Иннокентия III от 1210 г. говорится о славянах «воюющих с католической верой», и о том, что «отцы их, так как они были язычниками, были силой изгнаны» из некоторых областей бранденбургскими маркграфами<sup>93</sup>. В целом же в первой половине XIII в. формальная христианизация полабских славян может считаться завершённой. Решающим здесь оказалось массовое переселение в Полабье германских колонистов из разных районов империи: они несли с собой давние традиции организованной христианской жизни и подчинения церковным институтам, тесня остатки славянского язычества на всей территории между Эльбой/Заале и Одрой.

Нет необходимости вновь перечислять здесь причины столь замедленной христианизации полабских славян. Одни из этих причин коренились в исторически обусловленной консервативной динамике социального, политического и этнического развития славянского Полабья, в специфике местного язычества. Другие связаны с характером самой христианской миссии на этих землях, всегда подчиненной целям политической экспансии Германии и ее «государственной церкви».

Распространение христианства в Полабье закрепило и ускорило складывание здесь новых общественных

отношений, способствовало ликвидации племенных границ, обогащению местной традиционной культуры. Однако в целом христианизация не стала для полабских славян столь же важным историческим событием, как для большинства других народов региона. В условиях завоевания она уже не могла привести к укреплению в Полабье самостоятельных славянских государств. С утратой полабскими славянами политической самостоятельности (в X в. на юге, а в XII в. — и на севере) и с началом германской колонизации их земель христианизация, осуществляемая немецкими властями, делала все более неизбежной интеграцию местного населения в иноэтническое государство, которая со временем завершилась для большей части славян между Эльбой/Заале и Одрой также полной их ассимиляцией.

\*

- <sup>1</sup> Die Slawen in Deutschland. Neubearbeitung. B., 1985. S. 7—9.
- <sup>2</sup> Helmold, I, 6, 52, 69, 84; II, 108. P. 17, 102, 134, 159—160, 213.
- <sup>3</sup> Łowmiański H. Religia Slowian i jej upadek (w. VI—XII). W-wa, 1979. S. 166—202, 399—400.
- <sup>4</sup> Herrmann J. Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters // Slovenská archeológia. 1978. 26/1. S. 19—28; Gieysztor A. Mitologia Slowian. W-wa, 1982. S. 254—258; Die Slawen... S. 312, 315, 540.
- <sup>5</sup> Alcuini epistolae, 6 // MGH Epp., 1895. T. IV. P. 31.
- <sup>6</sup> Annales regni Francorum. Hannoverae, 1895. A. 817, 819, 821, 823, 826. P. 147, 149—150, 157, 160, 162, 169.
- <sup>7</sup> Die Slawen... S. 139—140.
- <sup>8</sup> Annales regni Francorum. A. 821. P. 157.
- <sup>9</sup> Vita Anskarii auctore Rimberto. Hannoverae, 1884, 13, 15, 36. P. 35—36, 71.
- <sup>10</sup> Jankuhn H. Das Missionsfeld Ansgars // FmSt, 1967. Bd. I. S. 213—221.
- <sup>11</sup> Cp.: Kahl H.-D. Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten // Arch. für Kulturgesch. 1962. Bd. 44. S. 89—93, 115—116; Idem. Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jhs. Köln; Wien, 1964. S. 79, 645.
- <sup>12</sup> Annales Augienses. A. 931 // MGH SS, 1826. T. I. P. 69.
- <sup>13</sup> Łowmiański H. Początki Polski. W-wa, 1973. T. V. S. 277—280.
- <sup>14</sup> Schlesinger W. Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter. Köln; Graz, 1983. Bd. I. S. 24—51, 295—305; Claude D. Die Geschichte des Erzbistums Magdeburg. Köln; Wien, 1972. Teil 1. S. 63—90, 96—105; Petersohn J. Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis. 13. Jh. Köln; Wien, 1979. S. 18—22, 38—39.

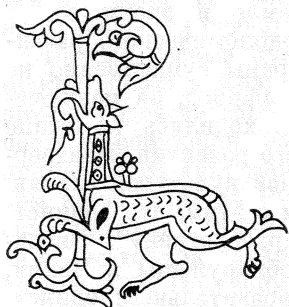
- <sup>15</sup> Thietmar, III, 17. S. 118; Adam, II, 5, 15, 20, 44. P. 65, 71, 75, 105.
- <sup>16</sup> Adam, II, 5, 6, 15, 26, 42. P. 65, 66, 71, 86, 102–103.
- <sup>17</sup> Helmold, I, 12. P. 25; Adam, II, 5. P. 65.
- <sup>18</sup> Cp.: *Haendler G.* Reichskirche und Mission in der ersten Epoche der Christianisierung Mecklenburgs (bis 1066) // Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jhs. Visby, 1969. S. 65–69; *Labuda G.* Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny zachodniej. Poznań, 1975. T. 3. S. 202.
- <sup>19</sup> Adam, III, 23. P. 166. Cp.: Helmold, I, 16, 18. P. 33–34, 37–38.
- <sup>20</sup> Thietmar, II, 36, 37. S. 84, 86. Cp.: *Schlesinger W.* Kirchengeschichte... S. 24, 220; *Łowmiański H.* Religia... S. 268.
- <sup>21</sup> Thietmar, VII, 25. S. 428. Cp.: *Schlesinger W.* Kirchengeschichte... S. 219–220.
- <sup>22</sup> Thietmar, I, 3, 4, 14; VI, 37; VIII, 21. S. 6, 8, 20, 321, 518.
- <sup>23</sup> Thietmar, II, 36; VI, 37. S. 84, 321.
- <sup>24</sup> *Lehmann R.* Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Organisation und Verwaltung der Lausitz im Mittelalter. B., 1974. S. 4–6.
- <sup>25</sup> Vita Wernheri episcopi Merseburgensis, 2 // MGH SS, 1856. T. XII. P. 246.
- <sup>26</sup> *Brachmann H.* Slawische Stämme an Elbe und Saale. B., 1978. S. 144–151; Die Slawen... S. 320; *Dušek S.* Geschichte und Kultur in Thüringen. Weimar, 1983. S. 63–64, 67–68.
- <sup>27</sup> CD Saxoniae Regiae. Leipzig, 1864. Bd. II/1. N 55. S. 57. Cp.: *Schlesinger W.* Kirchengeschichte... S. 262–268, 286–287, 336, 341.
- <sup>28</sup> Ibid. S. 279–285; *Lehmann R.* Untersuchungen... S. 5–9.
- <sup>29</sup> Urkunden und erzählende Quellen zur deutschen Ostsiedlung im Mittelalter. Darmstadt, 1968. Bd. I. N 30. S. 136; CD Saxoniae Regiae. 1889. Bd. I/2. N 212. S. 145.
- <sup>30</sup> Miracula S. Heinrici, 10 // MGH SS, 1841. T. IV. P. 815b–816a.
- <sup>31</sup> Adam, II, 42; III, 23. P. 102–103, 166. Cp.: Thietmar, III, 17–19. S. 118–122.
- <sup>32</sup> S. Adalberti Pragensis episcopi... Vita altera auctore Brunone Querfurtensi. W-wa. 1969, 10. S. 8; Thietmar, III, 17. S. 118.
- <sup>33</sup> Thietmar, VI, 23–25. S. 302, 304. Cp.: Die Slawen... S. 261, 276.
- <sup>34</sup> Thietmar, IV, 13; V, 31; VI, 33. S. 146, 256, 312, 314.
- <sup>35</sup> Thietmar, VII, 64. S. 476, 478.
- <sup>36</sup> Epistola Brunonis ad Henricum regem // Vita quinque fratrum eremitarum... Epistola Brunonis ad Henricum regem. W-wa, 1973. S. 101–106. Cp.: *Kahl H.-D.* Compellere intrare. Die Wendepolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters // Heidenmission und Kreuzzugsgedanke. Darmstadt, 1973. S. 177–274.
- <sup>37</sup> Thietmar, VII, 52. S. 462.
- <sup>38</sup> S. Adalberti Pragensis episcopi... Vita altera... 26. S. 33.
- <sup>39</sup> Adam, II, 24; III, 20, schol. 71. P. 78, 163; Helmold, I, 21. P. 43.
- <sup>40</sup> Adam, II, 43, schol. 30. P. 103.
- <sup>41</sup> Thietmar, VIII, 5. S. 498. Cp.: *Łowmiański H.* Początki... S. 290, 296. Przyp. 937, 956.

- <sup>42</sup> Thietmar, III, 18. S. 120.
- <sup>43</sup> Adam, II, 66. P. 125–126; Saxonis Gesta Danorum. Hauniae, 1931. X, 17. P. 292.
- <sup>44</sup> Kahl H.-D. Slawen... S. 96–102, 654–656.
- <sup>45</sup> О причинах известной замедленности социального и политического развития полабских славян см.: *Королюк В. Д.* Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. М., 1985. С. 88–89.
- <sup>46</sup> Kahl H.-D. Heidnisches Wendentum... S. 88–102; *Łowmiański H.* Religia... S. 242, 246; *Ронин В. К.* Самосознание карантанской и ободритской знати (опыт сравнительной характеристики) // Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1988. С. 107–110.
- <sup>47</sup> Kahl H.-D. Slawen... S. 17–105, 593–660.
- <sup>48</sup> Cp.: *Labuda G.* Wytworzenie wspólnoty etnicznej i kulturalnej plemion Słowiańszczyzny połabskiej i jej przemiany w rozwoju dziejowym // Słowiańszczyzna połabska między Niemcami a Polską. Poznań, 1981. S. 26–29.
- <sup>49</sup> *Petersohn J.* Der südliche Ostseeraum... S. 24–28, 31–33; *Seegrün W.* Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen und Gottschalk, Grossfürst der Abodriten // Beiträge zur mecklenburgischen Kirchengeschichte. Köln; Wien, 1982. S. 7–13.
- <sup>50</sup> Adam, III, 19–21, 51, schol. 80. P. 162–164, 194. Cp.: Kahl H.-D. Heidnisches Wendentum... S. 81–85.
- <sup>51</sup> Adam, III, 50, 51. P. 193, 195.
- <sup>52</sup> Helmold, I, 23, 24, 69. P. 46, 47, 130.
- <sup>53</sup> Adam, III, 23. P. 166; Helmold, I, 18, 84. P. 37–38, 161.
- <sup>54</sup> Helmold, I, 25. P. 48; Adam, III, 51. P. 193–194.
- <sup>55</sup> Helmold, I, 34, 41. P. 67–69, 84.
- <sup>56</sup> Helmold, I, 46, 48, 49, 53–54. P. 91, 95, 97–98, 103–105.
- <sup>57</sup> *Lamperti monachi Hersfeldensis opera.* Hannoverae et Lipsiae, 1894. A. 1075. P. 233.
- <sup>58</sup> Helmold, I, 21. P. 43.
- <sup>59</sup> Adam, III, 20, schol. 71; 22. P. 163, 165–166.
- <sup>60</sup> *Annales Augustani.* A. 1068 // MGH SS, 1839. T. III. P. 128. Cp.: *Brüske W.* Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Köln; Wien, 1983. S. 83–84, 99–100.
- <sup>61</sup> Adam, III, 20. P. 162–163; Helmold, I, 20, 36. P. 42, 72.
- <sup>62</sup> *Ebonis Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis.* W-wa, 1969, III, 5–12, 14. S. 102–115, 118–120.
- <sup>63</sup> *Urkunden...* N 19. S. 96, 98. Cp.: *Labuda G.* Fragmenty... S. 233–269; *Lotter F.* Bemerkungen zur Christianisierung der Abodriten // Festschr. für Walter Schlesinger. Köln, 1974. Bd. 2. S. 399–400.
- <sup>64</sup> *Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis,* 18 // MGH SS. T. XII. P. 693, 696; *Ebonis Vita S. Ottonis...* III, 3–4. S. 99–102.
- <sup>65</sup> *Annalista Saxo.* A. 1127 // MGH SS, 1844. T. VI. P. 765; *Annales Magdeburgenses.* A. 1127 // Ibid. 1859. T. XVI. P. 183.
- <sup>66</sup> *Ebonis Vita S. Ottonis...* III, 3. S. 100.
- <sup>67</sup> *Annalista Saxo.* A. 1136. P. 770. Cp.: Kahl H.-D. Slawen... S. 26, 85, 90–91, 535, 650–652; *Łowmiański H.* Początki... S. 307. Przyp. 990.
- <sup>68</sup> *Heinrici de Antwerpe Tractatus de captione urbis Brandenburg* // MGH SS, 1880. T. XXV. P. 482. Cp.: Kahl H.-D. Slawen... S. 28–30, 85–89, 99–105, 603–606, 649–659.



- <sup>69</sup> Ebonis Vita S. Ottonis... III, 5, S. 102.
- <sup>70</sup> Cp.: *Brüske W.* Untersuchungen... S. 95–100.
- <sup>71</sup> Helmold, I, 6, 36, 52; II, 108. P. 16–17, 70–71, 103, 212–214.
- <sup>72</sup> Die Slawen... S. 394–395.
- <sup>73</sup> Helmold, I, 52, 84. P. 102–103, 164.
- <sup>74</sup> Helmold, I, 52, 84, 55. P. 102, 162, 107.
- <sup>75</sup> *Lotter F.* Die Konzeption des Wendenkreuzzugs. Sigmaringen, 1977. S. 41, 68–69, 79; *Kahl H.-D.* Christianisierungsvorstellungen im Kreuzzugsprogramm Bernhards von Clairvaux // *Przegląd Historyczny*, 1984, 75/3. S. 453–461; Die Slawen... S. 388, 553–554.
- <sup>76</sup> Helmold, I, 65. P. 123.
- <sup>77</sup> *Escher F.* Slawische Kultplätze und christliche Wallfahrtsorte // *Germania Slavica*. B., 1981. Bd. II. S. 126.
- <sup>78</sup> Helmold, I, 69, 75. P. 130–131, 134, 143.
- <sup>79</sup> Thietmar, VII, 69. S. 482, 484; Vita Norberti... 18. P. 693, 696; Helmold, I, 47. P. 92–94. Cp.: *Schlesinger W.* Kirchengeschichte... S. 225–226; *Lammers W.* Formen der Mission bei Sachsen, Schweden und Abotriten // *Blätter für deutsche Landesgesch.*, 1970. Bd. 106. S. 39–41.
- <sup>80</sup> *Lotter F.* Bemerkungen... S. 433–437.
- <sup>81</sup> Helmold, I, 83–84. P. 158–160.
- <sup>82</sup> Helmold, I, 84. P. 164. Cp.: *Lotter F.* Bemerkungen... S. 420–421.
- <sup>83</sup> Helmold, I, 84. P. 161–162. Cp.: *Łowmiański H.* Religia... S. 276.
- <sup>84</sup> Ebonis Vita S. Ottonis... III, 3. S. 100.
- <sup>85</sup> Mecklenburgisches UB, 1863. Bd. I. N 90. S. 84. Cp.: *Peter-son J.* Der südliche Ostseeraum... S. 60–65, 69–72, 76, 78–89.
- <sup>86</sup> *Heinrici de Antwerpe Tractatus...* P. 483.
- <sup>87</sup> CD Anhaltinus. Dessau, 1869. Bd. I/2. N 368. S. 277.
- <sup>88</sup> Helmold, I, 88. P. 174; Mecklenburgisches UB. Bd. I. N 65, 90, 150, 278. S. 58, 84, 147, 261.
- <sup>89</sup> Cp.: *Escher F.* Slawische Kultplätze... S. 131–134.
- <sup>90</sup> Mecklenburgisches UB. Bd. I. N 152. S. 150.
- <sup>91</sup> *Godeschalcus und Visio Godeschalci.* Neumünster, 1979, 22, 23, 25. S. 80, 82, 84, 86, 90.
- <sup>92</sup> *Heinrici de Artwerpe Tractatus...* P. 482, 484; CD Brandenburgensis, 1843. Hauptth. I. Bd. III. N 5. S. 82; 1847. Bd. VIII. N 15. S. 104; 1862. Hauptth. IV. Bd. I. N 1. S. 2–6.
- <sup>93</sup> Urkunden... N 34. S. 152.

## КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ КИЕВСКОЙ РУСИ С ДРУГИМИ СЛАВЯНСКИМИ СТРАНАМИ В ПЕРИОД ЕЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ



предшествующих главах было показано, сколь большое значение в деле упрочения государственности и укрепления позиций господствующего класса имел процесс христианизации в славянских странах. Вместе с тем весьма значительна роль христианизации в развитии культуры славянских народов.

Христианство со времен своего возникновения стало формироваться не как региональная, а как мировая религия. На латинском и греческом языках в период раннего средневековья объяснялась европейская культура. Поэтому славянские народы, приняв христианство, вошли в семью европейских народов, смогли приобщиться к достижениям европейской культуры. В то же время продолжали жить собственные традиции славянской культуры.

В подъеме культуры славян после христианизации на качественно новый уровень роль ускоряющего развития фактора стало играть их культурное общение между собой. Оно было характерно как для славян, попавших в орбиту *Rex Latina*, так и для славян, вошедших в пределы *Rex Orthodoxa*. При этом культурное общение славян не было прервано и после их конфессионального разделения в 1054 г.

Оговоримся с самого начала, что в данной главе в отличие от всех предшествующих в центре внимания находится Древняя Русь. Культурные контакты Древней Руси со славянскими странами определялись не только фактами этнической и языковой близости. Связи Руси с этими странами были многосторонними.

С Польшей она непосредственно граничила, с Чехией поддерживала регулярные отношения, с Болгарией была связана тесными политическими и экономическими связями, им способствовали пограничные с болгарами восточнославянские племена уличей и тиверцев, в свою очередь соседствовавших с древлянами. На Дунае имелись и поселения древних русов. Русские корабли плавали в Византию вдоль черноморских берегов Болгарии. Русские воины во время внешнеполитических столкновений Руси, Болгарии и Византии нередко бывали на болгарской земле и знали ее.

По уровню своего социально-экономического развития в IX—XI вв. славянские страны существенно не различались. Все славяне в этот период, за исключением, может быть, полабских, находились на этапе раннефеодального государственного развития. Подтверждается этот вывод и материальной культурой славян. А. В. Арциховский писал в связи с этим, что «единство славян ... прослеживается археологией»<sup>1</sup>. Височные кольца S-образной формы обнаружены в Чехии, Польше, Далмации, на Руси. Поразительным единством отличалась и керамика славян, особенно в профилировке изделий (прежде всего сосудов) и в их орнаментике.

Отмечают археологи довольно значительные черты сходства и в оборонительных укреплениях славян, в первую очередь у восточных и западных. Так, крепости в Белгороде и Переяславле (совр. Переяславль-Хмельницкий) имеют немало черт сходства с укреплениями Либушинского городища и Будоча в Чехии<sup>2</sup>. Еще ближе конструкции укреплений в Польше и на Руси. С особой убедительностью это прослежено археологами на памятниках X в., когда в обеих странах происходила смена оборонительного частокола кладкой бревен в срубной технике.

Много общего в духовной культуре славян в языческую эпоху. Например, весьма сходными у славян были поверия в русалок. Саксон Грамматик писал о почитании западными славянами Сварога, которому поклонялись на Руси. По словам Титмара Мерзебургского, это божество чтили и полабские славяне на о. Ретра<sup>3</sup>. Тот же вывод позволяют сделать данные топонимики южных славян. Перуна почитали все славяне<sup>4</sup>.

Показательно, что в древнем славянском переводе хроники Иоанна Малалы Зевс назван Перуном, Гефест — Сварогом, а о Гелиосе — боге солнца сказано: «Его же наричють Дажьбог»<sup>5</sup>. Вне зависимости от того, в Болгарии ли X в. был сделан перевод хроники Малалы, как полагают большинство исследователей<sup>6</sup>, или в Киевской Руси<sup>7</sup>, она была переведена или выправлена (путем введения пояснительных для русского читателя глосс, что было отмечено еще И. В. Ягичем<sup>8</sup>) — единство общеславянского пантеона божеств представляется очевидным.

Весьма тесные культурные контакты установились между Русью и Болгарией уже в начале X в. Их развитию содействовала общая кириллическая письменность, проникавшая на Русь задолго до официального принятия ею христианства. Наиболее ранним памятником кириллицы на Руси является знаменитая гнездовская надпись<sup>9</sup>. Какие бы споры ни велись по поводу ее более точной датировки, она относится к первой половине X в. По своим палеографическим особенностям она близка к надписям болгарского царя Симеона (ок. 927 г.) и царя Самуила (993 г.). Знаменательно, что гнездовская надпись («ГОРУШХНА») явно бытового назначения (независимо от того, имеются ли в виду горчица или перец), что свидетельствует об использовании кириллицы в повседневной жизни.

Есть основание полагать, что и в деловой письменности на Руси до ее крещения использовали славянскую азбуку, причем не только кириллицу, но и глаголицу. Об этом как будто говорят наблюдения над текстом помещенного в «Повести временных лет» под 972 г. договора Святослава с греками (некоторые особенности документа объясняют тем, что он был переписан с глаголического протографа: «15» передано как «14», имя «Иован» прочитано как «всакий»). Договоры русских князей с греками 911 и 944 г., по наблюдениям С. П. Обнорского, имеют безусловные признаки болгарского языка<sup>10</sup>. Очевидно, вместе со славянской азбукой и старославянскими текстами на Русь, в великокняжескую канцелярию, проникали из Болгарии и сами нормы ее языка (возможно, писцами были выходцы из Болгарии).

В последнее время археологические изыскания в Новгороде дали интересный материал, свидетельствующий об использовании кириллицы для помет на цилинд-

драх, замках, гарантировавших сохранность ценностей, собранных княжеской администрацией. Они относятся к 70—80-м годам X в.<sup>11</sup> Помимо использования славянской письменности в быту и делопроизводстве, в X в., еще до официального крещения Руси, книги на славянском языке использовались для совершения службы, в частности в киевской церкви пророка Ильи, упоминаемой в договоре 944 г. Для совершения в ней богослужения необходимо было иметь как минимум 9 книг (евангелие, апостол, служебник с требником, псалтирь, часослов, октоих, триодь цветную и постную, праздничную минею, паремийник). В самое последнее время археологам удалось обнаружить следы церкви Спаса в Новгороде на Розваже — улице, существовавшей до крещения Руси и сожженной новгородцами в 989 г. при сопротивлении насильственному крещению<sup>12</sup>.

Те же потребности церковной службы не могли не привести к знакомству с болгарской музыкой и нотными знаками. Следует, впрочем, заметить, что древнейшие сохранившиеся нотные рукописи относятся к XI—XII вв. и что музыка и сеймиография на Руси были очень самобытными. Тем не менее, если не аналогии русским музыкальным рукописям, то близкие к ним по отдельным чертам образцы имеются все-таки в кругу болгарских памятников (таких, как «Драганова минея» XIII в. или триодь X—XI вв., хотя и греческая, но обнаруженная на территории Болгарии)<sup>13</sup>. Видимо, византийские традиции церковной музыки пришли на Русь через посредство Болгарии.

Бесспорны очень ранние связи Киевской Руси с Болгарией и в области архитектуры. При этом если церковь пророка Ильи в Киеве (датируемая серединой X в., как показало предварительное исследование М. К. Каргером<sup>14</sup>, к сожалению, крайне незначительных ее фрагментов) еще восходит к константинопольским образцам, то Десятинная церковь (996 г.) обнаруживает, кроме того, иные аналогии. Ее необычайно расширенная западная часть напоминает башенную церковь IX в. в Преславе, а жилые постройки, обнаруженные около Десятинной церкви, по характеру и технике кладки сходны с башней-теремом в Мадаре<sup>15</sup>.

Следующий этап культурного общения Руси с Болгарией (как и с Балканами вообще) — это XI — первая половина XII в. Именно в это время в качестве

важнейших центров такого общения, помимо Константинополя, начинают выступать Солунь и особенно Афон. Русские монахи монастырей (Ксилургу, а с конца XI в. — Пантелеймонов) находились в самых тесных контактах как с греческой, так и с болгарской братией многочисленных обитателей Афона.

Рассматриваемый период можно определить как время широкого и интенсивного освоения византийского и болгарского литературного наследия на Руси. Хотя прямые связи Руси с Византией быстро развивались, значительная часть византийского культурного наследия пришла на Русь в X—XI вв. в переводах болгарских книжников. Но речь идет именно о прошлом наследии, а не о современной этому периоду византийской и болгарской литературе. На Руси выбирали для перевода в первую очередь классические, основополагающие образцы христианской литературы, созданные в прошлых столетиях<sup>16</sup>. Древнерусские книжники следовали при этом принципам своих болгарских собратьев, также отбравших для своих переводов преимущественно сочинения «золотого периода» византийской патристики: творения Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова.

Признавая всю справедливость этого наблюдения, нельзя, однако, не отметить разницу в подходе русских книжников к греческим и болгарским памятникам письменности. Если из византийской литературы отбирались произведения весьма отдаленных VI—VIII вв., то болгарские памятники, привлекавшиеся на Руси, отстояли от времени ее крещения всего на несколько десятилетий. Этому во многом способствовала близость уровня развития двух славянских стран. Что же касается памятников болгарской литературы XI в., то они были весьма немногочисленными и не стояли на столь же высоком уровне, как сочинения X в. Многие из болгарских произведений, попавших на Русь, были принесены эмигрантами из Болгарии, в которой волны эмиграций были связаны с ее поэтапным завоеванием византийцами: в 971, 1001 и 1014—1018 гг. Прежде всего благодаря Руси были сохранены и дошли до нас все значительные произведения «золотого периода» болгарской литературы (X в.).

После официального крещения Руси из Болгарии буквально хлынул поток книг из богатейшего фонда болгарской письменности, в частности Русь получила

возможность ознакомиться с великолепными образцами литургических и учительных рукописей, которые не только бережно сохранялись, но и переписывались (иногда с воспроизведением даже их внешнего убранства) на Руси. Среди них следует назвать первую русскую датированную рукопись «Остромирово евангелие» 1056—1057 гг. Ее оригинал, по лингвистическим признакам, был создан в X в. в северо-восточной части Болгарии, т. е. погранично наиболее близкой к Руси. Едва ли можно сомневаться в преславском происхождении оригинала «Изборника» Святослава (1073 г.)<sup>17</sup> или оригинала «Слова Ипполита об антихристе» XII в.—шедевров славянского книжного искусства.

Но на Русь попадали и рукописи из Западной Болгарии. Такова, например, «Евгеньевская псалтырь» с толкованиями XI в.<sup>18</sup> Такое же происхождение имеют и «Куприяновские или Новгородские отрывки» из евангелия XI в.<sup>19</sup>

Словом, богатства книжного слова шли на Русь из разных центров Болгарии. Можно поражаться интенсивности и разнообразию потока как переводных с греческого, так и оригинальных болгарских книг. В XII в. Русь была знакома с весьма значительным числом их. Полный их подсчет, а тем более изучение путей их проникновения на Русь, равно как и более точное определение времени, когда это произошло, должны быть темой большого самостоятельного исследования. Заметим, однако, в предварительном порядке, что помимо упомянутых выше оригиналов «Остромирова евангелия», «Изборника» Святослава 1073 г. и «Слова Ипполита» здесь следует учесть и непосредственное наследие Кирилла и Мефодия и их учеников: переводы священного писания и важнейших богослужебных текстов, Паннонские жития первоучителей, «Учительное евангелие» и «Азбучная молитва» Константина Преславского (оба дошли в русских списках XII в.), «Шестоднев» Иоанна Экзарха (хотя и не дошедший до нас в ранних русских списках, но отразившийся в памятниках русской литературы XI в.)<sup>20</sup>, номоканон XIV титулов патриарха Фотия.

Широко проникала на Русь из Болгарии переводная агиографическая литература. Назовем, например, жития Алексия Человека Божия, Антония Великого, Георгия Победоносца, Иоанна Златоуста, Нифонта

Констанцского, Саввы Освященного, Феодора Студита, «Мучение Димитрия Солунского». Обширна также патристическая, поучительная, толковательная и аскетическая литература: «Откровение» Мефодия Патарского, «Пандекты» Антиоха, «Пандекты» и «Тактикон» Никона Черногорца, «Паренесис» Ефрема Сирина, патерики: Азбучно-Иерусалимский, Египетский, Синайский, «Слово Епифания Кипрского о погребении Христа», «Стословец» Геннадия, патриарха Константинопольского.

Пока мы привели только канонические, одобренные и санкционированные церковью сочинения, дошедшие в русских списках не позднее XII в. либо явно отразившиеся в русской литературе этого периода. Но на Русь из Болгарии пришло немало и апокрифов. Назовем апокрифы об апостолах Петре и Павле, о пророке Илье (может быть принадлежащий Клименту Охридскому), о пророке Моисее, а также евангелие от Иакова<sup>21</sup>.

Уже в первой половине XI в. на Руси стали непосредственно и вполне самостоятельно обращаться к византийскому культурному наследию. Были переведены жития (например, Евстафия Плакиды, Василия Нового, Ирины, Феодоры), исторические сочинения, такие, как «Александрия», «История Иудейской войны» Иосифа Флавия, памятники византийского эпоса — «Девгениево деяние»<sup>22</sup>.

Но вернемся к русско-болгарским литературным контактам. Вполне возможно, что помимо церковных сочинений через Болгарию на Русь попали и памятники исторического содержания. О хронике Малалы с рядом изменений и дополнений речь уже шла выше. В Болгарии была переведена, видимо, и хроника Георгия Амартола и так наз. «Никифоров летописец»<sup>23</sup>. Так полагали и А. А. Шахматов, считавший, что все эти исторические книги входили в состав единой «Энциклопедии», составленной в Болгарии около 920 г.<sup>24</sup>, и В. М. Истрин, отрицавший наличие такой энциклопедии, но признававший существование в X в. отдельных исторических книг<sup>25</sup>. Не исключено появление и оригинальной болгарской исторической литературы со своим летосчислением, следы которого имеются в русских памятниках. Так, в летописном «Сказании о предложении книг» (подробнее об этом см. ниже) упоминается событие 894 г. (поход угров), но оно помещено



под 898 г., что соответствует болгарской эре, в которой был принят не сентябрьский, а лунный год.

Следы болгарской эры встречаются и в ряде других мест «Повести временных лет», причем именно там, где речь идет о Болгарии. Не случайно о крещении болгар говорится дважды: и под 6366 г., что соответствует антиохийской эре, и под 6377 г., согласно болгарской эре<sup>26</sup>.

Возможно, сведения о Болгарии не только проникали на Русь, но и оказывали влияние на форму и характер повествования летописца о событиях отечественной истории. Некоторые исследователи готовы, в частности, видеть «болгарский образец» для «речи» философа, пришедшего к Владимиру и показавшего ему изображение «страшного суда»<sup>27</sup>. Другим источником сведений о Болгарии для русского летописца могла быть хроника Георгия Амартола, известная на Руси, однако, судя по всему, все же в болгарской переработке: из хроники были изъяты все антиболгарские выпады, хотя антирусские сохранились<sup>28</sup>.

Как болгарские, так и византийские памятники хронографии были учтены составителем «Повести временных лет», а возможно, и предшествовавших ей сводов. Среди них в первую очередь должны быть названы только что упоминавшаяся хроника Георгия Амартола, может быть, хроника Иоанна Малалы и греческое житие Василия Нового. Хотелось бы, однако, подчеркнуть, что русские летописи, взяв много ценных материалов из болгарской хронографии, не подражали ей и представляли собой не свод кратких погодных записей, свойственных болгарским хроникам, а развернутые обстоятельные сочинения.

Как уже упоминалось, Болгария познакомила Русь и с апокрифическими сочинениями. Из пришедших из Болгарии апокрифов особый интерес представляют «Тивериадское море» и «Иоанна Богослова вопросы», повлиявшие на возникновение русских апокрифов «Сказание о семи планетах» и весьма популярной на Руси «Беседе трех святителей»<sup>29</sup>. Эти сочинения интересны тем, что носят явно богомильский характер — в них четко выражена дуалистическая основа этого учения<sup>30</sup>. Факт знакомства на Руси с богомильством несомненен. Другое дело, было ли богомильство на Руси общественно-религиозным явлением или же ограничивалось, по выражению Д. Д. Оболенского, «воз-

никающим время от времени интересом к нему отдельных личностей»<sup>31</sup>.

Отголоски богомилства на Руси в XI в. усматривали в рассказе «Повести временных лет» о споре Яна Вышатича с волхвами в Ростовской земле: Ян заявлял, что «сотворил бог человека от земле», а волхвы утверждали, что «створи дьявол человека, а бог душу в онъ вложи»<sup>32</sup>. Но можно ли говорить об отразившейся здесь системе богомилских воззрений? Не следует забывать, что это суждение приписано язычникам — волхвам, а не христианам — еретикам. Вряд ли возможно допущение, что осведомленный по апокрифам о еретических (богомилских) взглядах монах-летописец легко мог приравнять их к языческим заблуждениям. Вопрос решается, видимо, проще. Волхвы происходили, вероятно, из финно-угорских племен, а как справедливо указал П. Н. Третьяков, рассказ волхвов о сотворении человека «находит ближайшие аналогии в древнем языческом фольклоре поволжских финно-угров»<sup>33</sup>.

Некоторые исследователи готовы видеть свидетельства о распространении богомилства на Руси в XI в. в таких памятниках, как «Слово некоего христолюбца» и в русских по происхождению, но приписываемых, как часто бывало, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту «Словах»<sup>34</sup>. Однако в этих сочинениях трудно увидеть черты, хотя бы отдаленно напоминающие о богомилстве. Осуждение в них «плохих пастырей» вовсе не означает осуждения самого института священничества, как это было свойственно богомилам. Напротив, здесь содержится призыв к исправлению нравов духовенства, а это — характерный мотив строго канонических православных сочинений как в Византии и у южных славян, так и на Руси. В этих сочинениях, правда, провозглашаются проклятия «болгарам», но под «болгарами» здесь, как ясно из контекста, имеются в виду не болгары-богомилы, а камские и волжские болгары-мусульмане (они приняли ислам в начале X в.), с которыми хорошо были знакомы на Руси.

Сказанному противоречит, как может показаться, интерес на Руси к сочинению обличителя богомилов Козьмы Пресвитера (X в.). Уже в XI в. на Руси был список его «Беседы», о чем свидетельствует, кажется, знаменитый древнерусский книжник, игумен Соловецкого монастыря Досифей в сделанном им списке сочи-

нения Козьмы в 1492 г.: «Книгу сию взял на список у владыки. Беседа на новоявившуюся ересь, а писана на харатии, есть ей за пятьсот лет»<sup>35</sup>. А. Вайян безоговорочно принимает эту датировку «палеографа» XV в., но в ней нельзя быть уверенным<sup>36</sup>.

О знакомстве с сочинением Козьмы в Киеве в XI в. можно было бы судить по использованию его текста в «Заповедях» и «Беседе» киевского митрополита Георгия (1060—1070-е годы). Однако, как показал текстологический анализ, митрополит использовал не само сочинение Козьмы, а компилятивное сочинение против богомила Феодора в составе «Болгарской кормчей». Текст этого сочинения содержится также в Устюжской и Иоасафовской кормчих<sup>37</sup>.

Еще одним свидетельством знакомства в домонгольской Руси с сочинением Козьмы является отрывок списка галицко-волынского происхождения «Слова 4-го», датируемый второй половиной XII в. Однако он не содержит ничего антибогомильского, как, впрочем, и ряд других «Слов» «Беседы» Козьмы (их всего 14)<sup>38</sup>. Таким образом, нельзя утверждать, что «Беседа» Козьмы интересовала русских книжников уже в XI в. именно как антибогомильское сочинение.

Что же касается десятков ее русских списков, то они относятся ко времени не ранее самого конца XV в. (точнее к 1491—1492 гг.), т. е. когда борьба с ересью стала весьма актуальной (в это время началась борьба с ересью жидовствующих), но это была уже совсем иная ересь, совсем иное время, нежели нас интересующее.

Переходя к связям Руси и балканских стран в области искусства во второй половине XI — первой половине XII в., следует сразу же отметить два направления в этих связях. Одно из них архаизирующее, стремящееся возродить интерес к ранним образцам византийского искусства. С этим направлением связано создание в Киеве гробницы Ярослава Мудрого с изображениями в духе раннехристианского искусства. Н. Макаренко, впрочем, склонен был датировать ее V—VI вв.<sup>39</sup> Более убедительно, однако, мнение В. Н. Лазарева, что этот памятник создан в константинопольской мастерской в XI в., но в крайне архаических формах<sup>40</sup>.

В том же Софийском соборе в Киеве находится и другая гробница, неизвестно для кого предназначен-

ная. Ее орнаменты очень близки к изображениям на плитах алтарной преграды Софии Охридской середины XI в. Это сходство столь велико даже в мелочах, что Н. Макаренко допускал, что оба памятника происходят из одной мастерской<sup>41</sup>. Связи с Болгарией отражали иное, более современное направление в архитектуре и самой строительной технике. В этом убеждают материалы, извлеченные из руин Великой Успенской церкви Киево-Печерской лавры. Найденная там плинфа близка к преславской керамике, а на одном из ее фрагментов имеется надпись «ЧОВЕК», палеографически сходная со знаменитой надписью царя Самуила 993 г., где так же, как в печерской надписи, каждая буква подчеркнута<sup>42</sup>.

Роль археологии вообще исключительно велика при исследовании русско-болгарских художественных связей раннего периода, поскольку произведения искусства Первого Болгарского царства были выявлены в основном благодаря раскопкам. Для изучения изобразительного искусства той эпохи не меньшее значение имеют и русские копии болгарских лицевых рукописей, ибо их болгарские оригиналы вообще не сохранились. Сопоставление данных этих двух типов источников дает интереснейшие результаты. Например, орнамент пола на миниатюре с изображением евангелиста Луки в «Остромировом евангелии» оказался точным воспроизведением рисунка пола в гробнице, пристроенной к храму в селении Тузлалока близ Преслава<sup>43</sup>. Орнамент же в виде восьмилистной розетки на кафтане князя в «Слове Ипполита» по русскому списку XII в. копирует узор других плиток той же гробницы<sup>44</sup>.

Следующий этап развития культурных связей Руси с южными славянами (причем теперь уже не только с болгарами, но и сербами) охватывает вторую половину XII — начало XIII в. Он ознаменован появлением и развитием ряда принципиально новых черт. Прежде всего это связано с эволюцией самой русской культуры, достигшей достаточно высокого уровня для того, чтобы не только развиваться самостоятельно и создавать собственные школы, но и оказывать воздействие на развитие балканских, в частности южнославянских культур. Показательно, что памятники русской письменности указанного периода характеризуются исчезновением болгаризмов, весьма характерных для пред-

шествующих периодов. Теперь уже сами болгарские памятники, такие, как евангелие Верковича XII в., включают элементы русского языка, а палеография евангелия из Тычи не оставляет сомнений в усвоении его писцом русских приемов начертаний ряда букв (Ѣ, ѣ)<sup>45</sup>.

Начиная с XII в. русские переводы с греческого идут на Балканы. Савва Сербский изучает в Солуни «Книги законные», переведенные скорее всего русскими монахами<sup>46</sup>. Не случайно типик основанного им на Афоне сербского (Хиландарского) монастыря оказался ориентированным на русский образец<sup>47</sup>. Среди русских переводов, попавших к южным славянам, можно указать и целый ряд светских сочинений («Повесть об Акире Премудром», «История иудейской войны» Иосифа Флавия, «Сказание о Софии Константинопольской»). При изучении путей и времени проникновения этих переводных памятников на Балканы встречается немало трудностей. Особенно затрудняет исследование то обстоятельство, что южнославянские копии указанных сочинений, как правило, относятся к более позднему времени, чем домонгольский период, т. е. к XV—XVI вв.

Такие же трудности возникают при попытке определить время, когда русские оригинальные памятники (чаще всего житийные) попадали к южным славянам. Однако можно уверенно говорить о раннем времени миграции памятников на Балканы, если в более поздних южнославянских списках выявляются черты ранних, домонгольских редакций русских памятников. Так, например, обстоит дело со службой Борису и Глебу, которая, хотя и дошла в южнославянских списках не ранее XIII в., но отражает древнейшую редакцию службы, которая уже в XII в. на Руси стала претерпевать заметные изменения, никак не отразившиеся в этих списках. Бывают и такие случаи, когда о ранней миграции говорят лингвистические нормы рукописи, отразившие особенности более древнего оригинала. Так, в берлинском сборнике XIII—XIV вв., содержащем «Ответы киевского митрополита Иоанна II», обнаружены черты более древнего болгарского оригинала. Важным признаком возможного знакомства южных славян с памятниками древнерусской литературы является и наличие в месяцесловах книг соответствующих замечаний о памятях чисто русских праздников, с которыми

были связаны эти произведения. Яркий пример этого — южнославянские рукописи, где имеются памяти 26 ноября (освящение церкви св. Георгия в Киеве) и 9 мая (перенесение мощей Николая Мирликийского) — праздники, учрежденные в православии русской церковью.

Попав к южным славянам, русские сочинения нередко переходили от одного народа к другому. Показателен в этом отношении сербский список «Жития Феодосия Печерского» Нестора XII в., содержащий немало болгарских черт как в языке, так и в графике. Бывало и так, что южнославянские памятники, попав на Русь, возвращались из нее на Балканы. Сербская «Иловицкая кормчая» 1262 г., имеющая множество русизмов, восходит к тексту болгарской кормчей Иоанна Святослава. Между тем обычно полагают, что эта кормчая пришла на Русь около 1270 г.<sup>48</sup>

Приведенный пример показывает также, сколь важно для изучения различных сторон самой русской культуры учет ее балканских связей. Такие примеры можно умножить. Достаточно напомнить, что древнейшие (от XIII в.) списки таких русских памятников, как «Житие Мстислава Владимировича» и «Житие княгини Ольги», — сербские, как и «Притчи о белоризце» Кирилла Туровского.

Наиболее тесно и плодотворно русское и южнославянское сотрудничество проявилось в создании сборника кратких житий и поучений — «Пролога». М. Н. Сперанский полагал, что над его переводом и дополнительными статьями трудились в Константинополе совместно и русские, и болгары, и сербы<sup>49</sup>. А. И. Соболевский<sup>50</sup> и В. А. Мошин<sup>51</sup> склонны считать, что его основу создали русские книжники, а к ней восходят сербская и болгарская редакция памятника — как продолжение общеславянского труда.

Гораздо труднее проследить русско-балканские связи в области архитектуры. Русская архитектура второй половины XII — начала XIII в. все более делилась на местные школы, еще недостаточно изученные, чтобы по сохранившимся памятникам делать выводы относительно их балканских связей. Легче судить в этом смысле о живописи, в которой в этот период в большей степени сохранялось единство стиля и иконографических особенностей. Нет сомнений, например, в том, что фрески Кирилловского монастыря в

Киеве, датируемые 1170-ми годами, близки по своему стилю к фрескам Бачковской костницы 1083 г. и церкви Георгия в Расе (Сербия), относящейся к 60-м годам XII в.; на связи с Болгарией указывают ряд изображений святых, особо там чтимых,— Кирилла и Мефодия, Климента Охридского <sup>52</sup>.

Следы контактов с южнославянским искусством носят и некоторые памятники русского книжного искусства XII — начала XIII в., например «Галицко-Волынское евангелие». Некоторая утрированность его миниатюр с их «сверхвыразительностью», разметававшимися волосами Матфея, с непременной серебристой сединой у других апостолов, система пробелов — все это живо напоминает фрески болгарского Курбинова XII в. <sup>53</sup> В свою очередь некоторые ученые высказали мнение, что теротологический орнамент, получивший широкое распространение на Балканах, имеет русское происхождение <sup>54</sup> и что многие его мотивы восходят именно к русскому язычеству. Они продолжали жить в первую очередь в прикладном искусстве, в массе своей близком к народным вкусам, столь связанным с далеко еще не изжитым двоеверием. Обобщая, можно сказать, что в период христианизации Русь не только активно усваивала культурные достижения южных славян, но вскоре и сама начала обогащать их культуру. Эти культурные взаимоотношения не ограничивались строго церковными рамками, лишь христианскими идеями, а подчас заметно выходили за их пределы (богомильские апокрифы приходили на Русь, русские языческие мотивы проникали в орнаментику южнославянской книги).

Болгария обогатила Русь на самых первых этапах ее христианизации воспринятым ею великоморавским (т. е. западнославянским) кирилло-мефодиевским наследием. Через Болгарию на Русь пришли и их труды: переводы значительной части священного писания и важнейшие богослужебные тексты. Таким же путем попали на Русь и первые памятники права, как церковного, так и гражданского. Среди них были и переводы с греческого (например, перевод номоканона в 50 титулах, осуществленный, по мнению большинства ученых, самим Мефодием <sup>55</sup>), и оригинальные произведения великоморавских просветителей (как «Закон судный людям»). Полагают, что его церковные (главным образом пенитенциальные) статьи имеют западные черты великоморавского происхождения, а свет-

ские установления вполне могут быть отнесены к болгарским<sup>56</sup>.

Вряд ли Русь имела какие-либо непосредственные культурные контакты с самой Великой Моравией. Ученики первоучителей были изгнаны из нее вскоре после смерти Мефодия (885 г.), а само Великоморавское государство прекратило свое существование в 906 г. Правда, на Руси знали и помнили о Великой Моравии, что хорошо видно из «Повести временных лет» и из бытовавших на Руси житий Кирилла и Мефодия. Так, житие Мефодия дошло до нас в составе именно русского т. н. «Успенского сборника». Древнейший список жития Мефодия относится к XII в. А в статье 898 г. «Повести временных лет» помещен рассказ о деятельности солунских братьев в Великой Моравии, известный под названием «Сказание о преложении книг».

В 1930 г. этой статье посвятил специальную работу Н. К. Никольский, выдвинувший гипотезу о том, что эта летописная статья — не что иное, как счастливо сохранившийся отрывок моравского исторического сочинения, использованного в древней киевской летописи, повествующей о полянских племенах и в свою очередь вошедшей в древнейший летописный свод еще начала XI в. и в его составе значительно переработанной<sup>57</sup>. Гипотеза Н. К. Никольского не получила поддержки в науке. По справедливому замечанию Г. А. Ильинского, реконструируемое Н. К. Никольским великоморавское историческое сочинение «остаётся пока миражом»<sup>58</sup>. Правда, тот же Г. А. Ильинский обратил внимание на общие черты между летописью и «Легендой Кристиана», чешским памятником конца X в., и в связи с этим указал на сочинение «*Epilogus Moraviae et Bohemiae*» цитируемое Козьмой Пражским, как на возможный общий источник Кристиана и летописи. Точку зрения Г. А. Ильинского развил впоследствии Р. О. Якобсон. «*Epilogus*» он считает латинским переводом славянского великоморавского сочинения. Именно в том виде, по мнению Якобсона, его и знал Кристиан, тогда как русский летописец получил его в славянском оригинале, хотя уже переработанном и дополненном на Руси<sup>59</sup>. С точкой зрения Якобсона вполне солидаризируется и О. Кралик<sup>60</sup>. При всей заманчивости этой схемы в ней не более вероятности, чем в «мираже» Н. К. Никольского. Трудно представить убе-



длительное решение этой проблемы при ограниченности круга сохранившихся источников.

Совершенно реальным представляется, однако, проникновение на Русь памятников великоморавской культуры через Чехию. Чешское государство было прямым преемником Великой Моравии не только в смысле территории. Тесная культурная преемственность убедительно показана изысканиями археологов Чехословакии в области древнейшей чешской архитектуры и традиций чешского художественного ремесла<sup>61</sup>.

При современном состоянии науки невозможно указать время появления на Руси того или иного памятника чешской литературы. Ни один из них не дошел до нас в списке ранее конца XI в. (канон св. Вячеславу). И все же косвенные признаки знакомства Руси с памятниками и самой традицией чешской литературы на славянском языке еще до создания Сазавского монастыря, знаменитого центра славянской культуры, основанного в 1033 г., несомненны. Это обстоятельство в свете развернувшейся в славистике дискуссии особенно важно. Дело в том, что ряд ученых во главе с Ф. Грау-сом возрождают скептическую точку зрения на существование славянской письменности в Чехии в X в. Все факты и сами памятники чешской славянской литературы, сохранившиеся в древнерусских списках, эта группа ученых связывает исключительно с деятельностью Сазавского монастыря, т. е. отодвигает ко времени не ранее 30-х годов XI в.<sup>62</sup>.

К концу X в. все политические условия для русско-чешских культурных контактов были налицо. Русь непосредственно граничила с Чехией<sup>63</sup>. Согласно «Повести временных лет» Владимир Святославич жил в мире и любви с чешским князем Ольджихом. Способствовали чешско-русским контактам и династические связи. Одной из жен Владимира была «чехиня», от которой родился сын Вышеслав.

В 1034 г. Ярослав Мудрый дал имя Вячеслава одному из своих сыновей. В «Повести временных лет» сообщается об этом вслед за указанием, что Ярослав стал «самовластцем Рустей земли». «И в се время родился Ярославу сын, нарекоша имя ему Вячеслав»<sup>64</sup>. Трудно себе представить, чтобы в столь торжественный момент сыну русского «самовластца» могло быть дано имя без раздумий (кстати сказать, имя христианское, но в отличие от других — не греческое и не так назы-

ваемое «княжое», под которыми известны другие сыновья Ярослава). Все это можно расценивать как свидетельство уже сложившегося почитания на Руси чешского святого. В таком случае существовали и соответствующие богослужебные тексты. В их числе и был упомянутый канон Вячеславу (дошедший в списке 1095 г.). Канон не мог быть составлен на Руси — он написан значительно ранее и за ее пределами, так как именно Русь («восток») исключается из числа стран, где славят имя Вячеслава. Во 2-м тропаре 5-й песни канона читаем: «Паче солнца блаженне просвети севера и уга и запада просветьлами зарями чюдес ти»<sup>65</sup>.

Соображения относительно раннего проникновения канона св. Вячеславу на Русь, конечно, не являются абсолютным доказательством того, что памятники чешской литературы стали известны на Руси до создания Сазавского центра, ибо службы некоторым святым могли отправляться по общей минее (служба мученикам). Но существование канона до христианизации Руси, с одной стороны, и появление здесь княжеского культа Вячеслава уже в 30-х годах XI в. — с другой — в условиях теснейших межгосударственных контактов говорят в пользу данной гипотезы.

Исследователи давно отметили бесспорное влияние древнечешской литературы на древнерусскую. Наиболее яркий пример — влияние памятников святовацлавского цикла на борисоглебский<sup>66</sup> и на житие Феодосия Печерского. На это, собственно, указал и сам автор «Сказания о Борисе и Глебе»: Борис, писал он, «помышляеть же мучение и страсть святого мученика Никиты и святого Вячеслава, подобно же сему бывышю убиению»<sup>67</sup>.

Несомненность данного примера позволяет определить и ту грань, позже которой не мог проникнуть на Русь тот или иной чешский памятник. Если известно время возникновения того памятника древнерусской литературы, в котором отразились черты чешского памятника, то это время и следует считать такой гранью. В свою очередь это позволяет одновременно установить и границу, позже которой не мог возникнуть сам чешский памятник, что в свете дискуссий о славянской письменности в Чехии имеет немаловажное значение.

Показательно в этом отношении изучение влияния житий чешской княгини Людмилы, бабушки Вячеслава на древнерусские памятники. Интересные соображения

по этому поводу высказал Р. О. Якобсон, которого полностью поддержал Ф. Дворник. Р. О. Якобсон обратил внимание на то, что в летописном рассказе о княгине Ольге константинопольский патриарх обращается к ней с речью, которая почти совпадает с речью, обращенной к Людмиле, в одной чешской гомилии (проповеди). Имеется в виду следующее место в летописи: «И поучи ю патрeарх о вере и рече ей: Благословена ты в женах русских, яко возлюби свет, а тьму остави»<sup>68</sup>. Все исследователи русских летописей согласны в том, что повествование о княгине Ольге входит в ту часть летописи, которая является ее древнейшим ядром, возникшим в конце X — начале XI в. Следовательно, отмеченная особенность летописного рассказа об Ольге — доказательство древнего происхождения чешской гомилии и ее раннего проникновения на Русь.

Правда, указанная гомилия дошла до нас на латинском, а не на старославянском языке. Ф. Дворник полагал, что латинская рукопись является переводом славянского оригинала, возникшего в X в. Это вполне вероятно, если принять тезис о существовании славянской письменности в Чехии до начала деятельности Сазавского монастыря. Но даже если допустить, что оригинал гомилии был латинским, возможность его проникновения на Русь не исключается. Многочисленные латинские памятники попадали, как известно, на Русь и в славянских переводах. Среди них могла быть и гомилия о Людмиле.

Рассмотренный пример свидетельствует не только об открывающихся возможностях датировки чешских памятников по их попаданию на Русь, но еще и о том, что взаимовлияния памятников не следует искать в пределах только одного жанра. В подтверждение данного наблюдения приведем еще один пример. Ряд особенностей «Повести об ослеплении Василька Теребовльского», являющейся составной частью одной из редакций «Повести временных лет», имеет прямое соответствие в житии Вячеслава. Давид Игоревич, по этой повести, замыслил зло против брата (как и Болеслав), но не сам, а по наговору злых советников, убеждающих князя в том, что брат (соответственно Василько — Вячеслав) хочет убить его. Как и Вячеслав, Василько получил от слуги предупреждение о готовившемся против него заговоре и пренебрег им, возложив надежду на бога. Подобно Болеславу, Давид

уговаривал свою жертву остаться с ним попить до утра<sup>69</sup>.

В чешских памятниках русский читатель находил столь знакомые ему по собственной истории образцы: бабка—княгиня—христианка и ее внук, утверждающий христианство в стране. Даже и без разительной аналогии в обстоятельствах братоубийства Вячеслава и Бориса и Глеба, уже самый этот факт делал близкими образы чешских князей русскому читателю. Поэтому чешские сочинения, связанные с организацией народно-государственных культов, привлекли внимание тех, кто был причастен к оформлению русской государственной идеологии. Весьма показательны совпадения в описаниях посмертных чудес Бориса и Глеба и Вячеслава Чешского. Эти чудеса в первую очередь связаны с освобождением из темниц невинно заключенных. Святые князья выступают как праведные судьи и надежные защитники своих подданных<sup>70</sup>.

Следы знакомства в Древней Руси с чешскими житийными памятниками обнаруживаются в произведениях совершенно различных жанров. Н. Н. Розов показал недавно на основе материалов незавершенного исследования Н. К. Никольского о сочинениях Илариона, что этот замечательный оратор пользовался житием св. Вячеслава (так наз. «Легендой Гумпольда»): о распространении христианства на Руси Иларион говорит по образцу того, как в чешском памятнике сказано о том же процессе в Чехии. В молитве Илариона Н. Н. Розов нашел отголоски жития св. Вита<sup>71</sup>, столь популярного в Чехии. Житие св. Вита, правда, не является оригинальным чешским памятником. Оно было переведено на славянский с латинского оригинала и уже в таком виде попало на Русь. На это впервые указал А. И. Соболевский, выявивший и ряд других переводных с латинского сочинений (таких, как житие св. Венедикта, «Беседы» папы Григория Великого, апокрифическое «Никодимово евангелие» и др.), которые, по его мнению, были переведены с латыни в Чехии, попали на почву Древней Руси и сохранились лишь в русских списках<sup>72</sup>.

Правда, Г. А. Ильинский возражал Соболевскому, объясняя имеющиеся в названных памятниках богемизмы простым участием чехов в этих переводах, причем не обязательно на территории самой Чехии<sup>73</sup>. Г. Ильинского поддержали Ф. Пастернак, И. Ягич

и др. Многие ученые, однако, разделяли и разделяют точку зрения А. И. Соболевского. Среди них М. Вейнгарт, И. Вашица, Р. О. Якобсон, Р. Вечерка, Я. Людвиковский. Решить данный вопрос могут, конечно, скорее лингвисты, чем историки, хотя и для историков, изучающих межславянские культурные связи, он далеко не безразличен.

От лингвистов в первую очередь можно ждать изучения и обратного русского влияния на древнечешскую литературу. Правда, слишком невелик был тот период, когда христианская Русь общалась с Чехией, которая к тому же в XI в. имела хотя и значительные, но уже единичные островки славянской культуры в обступавшем их море латинской письменности. И все же примеры такого встречного русского влияния имеются. Таковы знаменитые «Пражские глаголические листки», содержащие текст православной утрени. Ряд чешских лингвистов, основываясь на лингвистических данных, считают, что «непосредственный оригинал Пражских глаголических отрывков был русского происхождения»<sup>74</sup>.

Напомним также в связи с этим, что в 1095 г. в Сазавском монастыре в новопостроенном храме в основание одного из его престолов (справа от главного) были положены наряду с мощами западных святых частицы мощей столь чтимых на Руси святых, как Глеб и Борис<sup>75</sup>. Так своеобразно завершился один из интереснейших этапов в истории древнейших русско-чешских культурных связей: чешские житийные произведения повлияли на создание житий Бориса и Глеба, а затем мощи этих русских святых кладутся в фундамент одной из святынь Чехии.

Переходя к вопросу о древнейших русско-польских культурных связях, необходимо еще раз напомнить, что в области духовной культуры он теснейшим образом связан с проблемой кирилло-мефодиевской традиции у поляков. Началом ее послужило крещение Мефодием неизвестного по имени князя вислян, о чем рассказано в пространном житии славянского первоучителя. Но насколько эта традиция была устойчива в Польше, в первую очередь, конечно, в Малой Польше, ядром которой и было Вислянское княжество? Т. Лер-Сплавинский, а вслед за ним А. Стендер-Петерсон считают кирилло-мефодиевскую традицию в Польше весьма слабой, по сути ничтожной<sup>76</sup>. Им возражают

Й. Уминский и Л. Мошинский, а в последнее время Е. Сятковский <sup>77</sup>.

Спор продолжается, однако новые данные как археологического, так и документального порядка свидетельствуют скорее в пользу сравнительной устойчивости кирилло-мефодиевской традиции. Раскопки в Кракове на Вавеле церкви св. Сальватора, церкви Феликса и Адаукты <sup>78</sup> и особенно в Вислице, где обнаружена огромная каменная крестильная чаша для массовых крещений (чашу датируют IX в.) <sup>79</sup>, говорят о сравнительной распространенности в Польше архитектурных форм великоморавского типа. Именно среди рукописей соборной библиотеки в Вислице был обнаружен календарь XIV в. с упоминанием преемника Мефодия на великоморавской кафедре — св. Горазда, причем именно под тем днем, когда он как святой почитается православной церковью (17 июля) <sup>80</sup>.

Если развитию русско-чешских культурных связей X—XII вв. благоприятствовали политические контакты и наличие в течение некоторого времени общей границы, то еще большее значение имели эти факты в отношениях Руси и Польши. Непосредственные соседи, исторические судьбы которых тесно переплелись уже в древнейшую пору, несмотря на серьезность для того времени конфессиональных различий, не могли не иметь связей и в области культуры. Весьма содействовали этому и почти непрерывавшиеся династические узы. Так, Казимир Обновитель был женат на дочери Владимира Святославовича, Болеслав Смелый — на дочери одного из Ярославичей, Мешко III — на Евдокии Изяславовне, Болеслав Кривоустый — на Здиславе Святополковне и т. д.

Именно с династическими браками связан замечательный памятник средневекового книжного искусства — «Трирская псалтырь»: иначе называемая «Кодекс Гертруды». Сама эта латинская рукопись была написана в конце X в., но в период между 1078 и 1087 гг. к ней были добавлены дополнительные листы, в том числе с миниатюрами, представляющими для нас особый интерес. По художественному стилю они двояки: среди них и изображение Печерской богородицы на кресте, выполненное в византийско-русской традиции, и изображения в стиле романской живописи. Среди них есть и миниатюра, изображающая апостола Петра в рост, к которому молитвенно обращаются князь Яро-

полк и члены его семьи — жена Ирина и лежащая ниц его мать Гертруда (все они в русских одеждах), которой и принадлежала сама рукопись. Гертруда (порусски Олисава) — это не кто иной, как дочь польского князя Мешко II, жена отца Ярополка князя Изяслава Ярославича. Изяслав в результате княжеских междоусобиц был изгнан из Руси вместе с семьей и искал защиты и покровительства в Польше, Германии и у папы римского Григория VII. Видимо, в эти годы скитаний княжеской семьи и были заказаны миниатюры рукописи. Обстоятельно изучивший «Трирскую псалтырь» Н. П. Кондаков полагал, что они были выполнены в западнорусских землях (в Луцке, Владимиро-Волынские или в Галиче), в которых подобные русско-польские художественные контакты были вполне естественны <sup>81</sup>.

Значительный вклад в изучение русско-польских культурных связей сделала археология. Первые результаты таких исследований обобщил К. Яжджевский <sup>82</sup>. Он указал, что такие предметы, как польские племени XI—XII вв. из меди и железа с серебряными украшениями сделаны по образцу русских. То же можно сказать о керамических поливных плитах с растительным орнаментом и плетенкой в костелах на Вавеле, в Крушвице, Иновлодз и др. На резном тимпане из костела св. Михаила на Ольбине во Вроцлаве (1160—1163 гг.) вместе с сыном Болеслава Кривоустого Болеславом Кудрявым, подносящим модель храма Христу, представлена русская княгиня Агафья, супруга зятя Власта-Яксы. Строительство храма завершила после смерти Яксы сама Агафья. Хотя стиль резьбы не имеет никаких черт русского искусства того времени, надпись над изображением строительницы храма сделана кириллицей с употреблением, правда, одной латинской буквы («Агапия») <sup>83</sup>. По-видимому, по воле заказчицы надпись делали польские мастера, не совсем знакомые с кириллицей.

В этой связи нельзя не вспомнить о так наз. «русском» динарии Болеслава Храброго. На лицевой стороне этой монеты изображен анфас князь в одежде, застегнутой фибулой; по сторонам — надпись кириллицей: «Болеславъ». На оборотной стороне монеты — крест византийского типа. В науке давно спорят о назначении этой монеты: предназначалась ли она для русско-польской торговли, была ли изготовлена для рус-

ских владений Болеслава, т. е. для Червенских городов, или просто это была монета для внутреннего обращения в самой Польше, но по каким-то причинам имела славянскую надпись, как другие польские монеты — еврейскую<sup>84</sup>. Спор не решен, но бесспорно одно: образцом для монеты были сребренники Ярослава и изготовителем штемпеля, вероятнее всего, был русский мастер. Монета свидетельствует о разносторонних русско-польских связях раннефеодального периода. Дальнейшие археологические изыскания несомненно помогут расширить и уточнить картину этих связей.

Сравнительно недавно ряд предметов польского ремесла (либо сделанных по их образцу) найдены в Пскове.

Что касается древнейших связей между Польшей и Русью в период ее христианизации в области архитектуры, то здесь недавно сделано замечательное открытие. В Киеве в пределах Владимирова города раскопано основание церкви центрической формы — ротонды<sup>85</sup>. Датируется она концом XII в. Конечно, это лишь одно из зданий в ряду аналогичных построек. Показательно, что именно в Перемышле, на пограничье Руси и Польши, открыто основание ротонды, датируемое концом X — началом XI в.<sup>86</sup> К XII в. археологи относят остатки ротонды в Галиче (так наз. «Полигон»), в Смоленске (так наз. «Немецкая божница») <sup>87</sup> и в ряде других мест, лежащих ближе к западным и особенно к юго-западным границам Руси. Ротонды возведены по принципам романской строительной техники (белокаменная кладка, конструкция фундамента) <sup>88</sup>. Возникнув в славянской среде впервые в Великой Моравии, этот тип храма (ротонда) получил распространение и в Чехии, и в Польше; достиг он и Руси. Так именно благодаря устойчивости в славянской среде кирилло-мефодиевских традиций становилось возможным культурное общение вопреки имевшимся конфессиональным различиям.

Таким образом, в период христианизации Руси и становления и развития в ней раннесредневековой культуры немалую роль в этом процессе сыграли родственные по происхождению и языку славянские страны. С их помощью Русь приобщилась как к византийской культуре, так и к великому кирилло-мефодиевскому общеславянскому наследию. Органически и творчески воспринимая идущие извне влияния и соз-



давая одновременно множество самобытных произведений, Древняя Русь поразительно быстро встала в один ряд с передовыми странами Европы того времени.

\*

- <sup>1</sup> Арциховский А. В. Культурное единство славян в средние века // СЭ. 1946. № 1. С. 86.
- <sup>2</sup> Холостенко М. В. З історії зодчества древньої Русі Х ст. // Археологія. Т. XIX. Київ, 1965. С. 139–140.
- <sup>3</sup> Арциховский А. В. Культурное единство... С. 89–90.
- <sup>4</sup> Geiysztor A. Mitologia słowian. W-wa, 1982. S. 45, 50, 115, 131.
- <sup>5</sup> Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы // Летопись Историко-филол. об-ва при Новороссийском ун-те. Т. X. Византийско-славянский отдел. Т. 8. Одесса, 1905. С. 463.
- <sup>6</sup> Шусторович Э. М. Древнеславянский перевод хроники Иоанна Малалы (история изучения) // ВВ. 1969. Т. XXX. С. 136–152.
- <sup>7</sup> Удальцова З. В. Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // Археограф. ежегодник за 1965 г. М., 1966. С. 47–58.
- <sup>8</sup> Jagiż V. Mythologische Skizzen // Archiv für slavische Philologie. 1880. IV, 2. S. 417.
- <sup>9</sup> Авдусин Д. А. Гнездовская корчага // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 110–113; Черных П. Я. Две заметки по истории русского языка // Изв. АН СССР. ОЛЯ. 1950. Т. XI. Вып. 5; Авдусин Д. А., Тихомиров М. Н. Древнейшая русская надпись // Вестник АН СССР. 1950. № 4; Корсаукина Г. Ф. О гнездовской амфоре и ее надписи // Исследования по археологии СССР. Сборник статей в честь проф. М. И. Артамонова. Л., 1961.
- <sup>10</sup> Обнорский С. П. Очерки по истории русского литературного языка старшего извода. М., 1946.
- <sup>11</sup> Мединцева А. А. Новгородские находки и дохристианская письменность на Руси // СА. 1984, № 4. С. 49–61.
- <sup>12</sup> Янин В. Л. Крещение Новгорода и христианизация его населения // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник тезисов. М., 1987. С. 61–62.
- <sup>13</sup> Металлов В. М. Богослужбное пение русской церкви в период домонгольский // Зап. Московского археол. ин-та, 1912. Т. XXVI. С. 85, 97; Порфирий (Успенский). Второе путешествие по св. Горе Афонской. М., 1880. С. 154.
- <sup>14</sup> К сожалению, результаты этих изысканий М. К. Каргера остались неопубликованными. Нам известно о них по устному сообщению ученого. Необходимо изучение его архива. В последнем упоминании об Ильинской церкви П. П. Толочко пишет: «Из какого материала была построена первая христианская церковь Киева, мы не знаем» (Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983. С. 58).
- <sup>15</sup> Холостенко М. В. З історії... С. 76–77, 82.
- <sup>16</sup> Еремин И. П. Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 8–17.
- <sup>17</sup> Ягич В. И. Марииинское четвероевангелие. СПб., 1883. С. 450. См. также: Жуковская Л. П. Задачи дальнейшего лингвистического изучения Остромирова евангелия // Труды ГПБ. Т. V(8). Л., 1959. С. 45.

- <sup>18</sup> *Сперанский М. Н.* Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы // *Slavia. R. VII. S. 3. Praha, 1928.*
- <sup>19</sup> *Мошин В.* Новгородски листићи и Остромирово еванђеље // *Археографски прилози. Београд, 1983, № 5. С. 7–64.*
- <sup>20</sup> *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 482.*
- <sup>21</sup> Вышеприведенная сводка составлена на основе материалов «Словаря». См.: С. 32–34, 54–56, 58–59, 63–67, 119–120, 129–131, 132–135, 144–146, 151–153, 172–173, 174–175, 177–179, 260–265, 283–285, 290–308, 316–321, 423–425, 448–449.
- <sup>22</sup> *Словарь... С. 115–116, 142–143, 214–215.*
- <sup>23</sup> О русских версиях этого памятника см.: *Пиотровская Е. К.* К изучению «Летописца вскоре» константинопольского патриарха Никифора // *ТОДРЛ. 1974. Т. XXIX. С. 170–177.*
- <sup>24</sup> *Шахматов А.* Древнеболгарская энциклопедия X в. // *ВВ. 1900. Т. VII. Вып. 1. С. 1–35.*
- <sup>25</sup> *Истрин В.* Один только перевод Псевдокалисфена, а не древнеболгарская энциклопедия X в. — мнимая // *ВВ. 1903. Т. X. Вып. 1. С. 1–30.*
- <sup>26</sup> *Златарский В. Н.* Болгарский историко-литературный элемент в русской летописи // *Труды V съезда русских академических организаций за границей. София, 1932. С. 337–352.* О следах болгарской эры в недавние времена писал А. Г. Кузьмин (см.: *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 284–289).
- <sup>27</sup> Болгарского памятника о крещении царя Бориса не сохранилось, но о том, что и ему показывали картину «страшного суда», рассказывают Скилица и Симеон Логофет (*Сokolov М.* Из древней истории болгар. СПб., 1879. Приложение).
- <sup>28</sup> *Зыков Э. Г.* Известия о Болгарии в «Повести временных лет» // *ТОДРЛ. 1969. Т. XXIV. С. 48–53.* Впрочем, существует мнение В. М. Истрина о переводе хроники Георгия Амартола на Руси в XI в. Если это так, то, может быть, проболгарскую настроенность перевода можно объяснить участием болгарина в его создании. Такое участие допускал Н. А. Мещерский. Обзор исследований о переводе Амартола см.: *Летописи и историки XI–XVII вв. // ТОДРЛ, 1985. Т. XXXIX. С. 161–165.*
- <sup>29</sup> *Богомилски книги и легенды. София, 1970. С. 287–311.*
- <sup>30</sup> *Бегунов Ю. К.* Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 27.
- <sup>31</sup> *Obolensky D.* The Bogomils. A Study in Balkan Neomani-chaeism. Cambridge, 1948. P. 283.
- <sup>32</sup> *Повесть временных лет. Т. 1. М.; Л., 1950. С. 118.*
- <sup>33</sup> *Третяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970. С. 141. Еще ранее на это обратил внимание П. И. Мельников-Печерский в его «Очерках Мордвы» (см.: *Мельников П. И.* Полн. собр. соч. Т. VII. СПб., 1907. С. 452–454).
- <sup>34</sup> *Казачкова Д. А.* Зарождение и развитие антицерковных идей в Древней Руси XI в. // *Вопросы истории, религии и атеизма. Т. 5. М., 1957. С. 283–314; Ангелов Д.* Богомилството в България. София, 1969. С. 431–438.
- <sup>35</sup> *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические

- движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1956. С. 328.
- <sup>36</sup> *Vaillant A.* Le traité contre bogomiles de Cosmas le Prêtre. P., 1945. P. 11.
- <sup>37</sup> *Бегунов Ю. К.* Козьма Пресвитер... С. 28—33.
- <sup>38</sup> Там же. С. 34—38.
- <sup>39</sup> *Макаренко М.* Скульптура и різьбарство Київської Русі предмонгольських часів // Київські збірники історії, археології, побуту і мистецтва. 1, Київ, 1931. С. 46—49.
- <sup>40</sup> История русского искусства. Т. 1. М., 1953. С. 215.
- <sup>41</sup> *Макаренко М.* Скульптура... С. 47.
- <sup>42</sup> *Холостенко Н. В.* Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962—1963 гг. // Культура и искусство Древней Руси. Л., 1967. С. 67—68.
- <sup>43</sup> *Мавродинов Н.* Връзките на българското и руското изкуство. София, 1955. С. 33.
- <sup>44</sup> *Иванова-Мавродинова В.* За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа // Преслав. Т. 1. София, 1968. С. 112—114.
- <sup>45</sup> *Ангелов Б. С.* Из историята на руско-българските литературни връзки. София, 1972. С. 67—68.
- <sup>46</sup> *Дуйчев И.* Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДРЛ. 1963. Т. XIX. С. 120.
- <sup>47</sup> Обо всех названных выше памятниках см.: *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 15—16, 21—25, 30—36, 46—47, 64—65.
- <sup>48</sup> *Тихомиров М. Н.* Русская культура X—XVIII вв. М., 1968. С. 177.
- <sup>49</sup> *Сперанский М. Н.* Из истории... С. 36—42.
- <sup>50</sup> *Соболезский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сб. ОРЯС. 1910. Т. 88. С. 176.
- <sup>51</sup> *Mošin V.* Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijskog-slavenskih odnosa XII—XIII vijeka // Zbornik Historijskog Instituta Jugoslovenske Akademije. Т. II. Zagreb, 1957; *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. // ТОДРЛ. 1963. Т. XIX. С. 71.
- <sup>52</sup> История русского искусства. Т. 1. С. 215, 218.
- <sup>53</sup> *Попова О. С.* Галицко-волынские миниатюры раннего XIII в. (к вопросам о взаимоотношении русского и византийского искусства) // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 287, 292.
- <sup>54</sup> *Мошин В. А.* Орнамент јужнославенских рукописа XI—XII века // Радови научног друштва Босне и Херцеговине. Т. VI. Сарајево, 1957. С. 40—79.
- <sup>55</sup> *Шапов Я. Н.* «Номоканон» Мефодия в Великой Моравии // Великая Моравия. Ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 238—252.
- <sup>56</sup> Закон судный людям. Под ред. М. Н. Тихомирова. М., 1961. С. 25.
- <sup>57</sup> *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Вып. 1. Л., 1930.
- <sup>58</sup> *Ильинский Г.* [Рец. на кн.: *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет»...] BSl. 1930. R. II. Sv. 2. S. 432—436. Не ме-

- нее критически о гипотезе Н. К. Никольского отзывался В. М. Истрин (*Истрин В. М.* Моравская история славян в истории поляно-руси как предполагаемые источники Начальной русской летописи // *BSl.* 1931. R. III. Sv. 2. S. 308–322; 1932. T. IV. Sv. 1. S. 36.
- <sup>59</sup> *Jakobson R.* Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church // *Harvard Slavic Studies.* Cambridge. Mass., 1954. V. 1. P. 39–75.
- <sup>60</sup> *Кралик О.* «Повесть временных лет» и «Легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле» // *ТОДРЛ.* 1963. Т. XIX. С. 183.
- <sup>61</sup> *Borkovský J.* *Levy Hradec.* Praha, 1965. S. 56; *Šolle M.* *Stara Kourim projevu velkomoravské hmotné kultury v Čechach.* Praha, 1966.
- <sup>62</sup> *Graus F.* *Slovanská liturgie a písemnictví v Premyslovských Čechach 10 století* // *CsCH.* 1966. R. XIV. С. 4. S. 473–495.
- <sup>63</sup> Обширный материал об этом собран и изучен в ряде исследований. См. важнейшие из них: *Флоровский А. В.* Чехи и восточные славяне. Т. 1. Прага, 1935; *Королюк В. Д.* Западные славяне и Киевская Русь М., 1964.
- <sup>64</sup> *ПСРЛ.* Т. II. С. 80, 161; Т. I. С. 138, 158 (под 1036 г.)
- <sup>65</sup> *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 220.
- <sup>66</sup> Специально об этом: *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6525 г. и ее источник. М., 1957. Труд этот, однако, не лишен преувеличений и натяжек, о чем см.: *Розов А. И.* Чешское наследие в культуре Древней Руси // *История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI международный съезд славистов. Докл. сов. делегации.* М., 1968. С. 123–125; *Florja B. N.* *Vaclavská legenda a Borisovsko-Glebovský kult* // *CsCH.* 1978. R. XXVI. С. 1. S. 82–95.
- <sup>67</sup> *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 33.
- <sup>68</sup> *Jakobson R.* The Kornel of Comparativ Slavic Literature // *Harvard Slavic Studies.* 1952. V. 1. S. 44; *Якобсон Р. О.* Русские отголоски древнечешских памятников о Людмиле // *Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции.* М., 1976. С. 46–49; *Dvorník Fr.* Les benedictins et la christianisation de la Russie // *L'église et les églises.* t. 11. Chevetogne, 1954. S. 332; *Sbornik staroslovenských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile.* Usporadal J. Vajs. Praha, 1929. S. 15 (далее – *Sbornik*).
- <sup>69</sup> Ср. *ПСРЛ.* Т. II. Стб. 233 и *Sbornik.* S. 17.
- <sup>70</sup> *Розов Н. Н.* Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода // *ТОДРЛ.* 1968. Т. XXIII. С. 75–76. Подробнее об этом см.: *Ingham W.* *Czech Hagiography in Kiev. The Prisoner Miracles of Boris and Gleb* // *Die Welt und der Slaven.* Jg X. H. 2. Wiesbaden, 1965. S. 166–182.
- <sup>71</sup> *Розов Н. Н.* Из истории... С. 77.
- <sup>72</sup> *Соболевский А. И.* Материалы и исследования... С. 48–109.
- <sup>73</sup> *Изв. ОРЯС.* 1910. Т. V. Кн. 4. С. 1385–1386.
- <sup>74</sup> *Вечерка Р.* Великоморавские истоки церковнославянской письменности в Чешском княжестве // *Magna Moravia.* Praha. 1965. S. 504.
- <sup>75</sup> В Сазавской хронике сказано об этом: «sancti Glebii et socii

eius». Бросается в глаза, что упомянут только Глеб, а имя Бориса скрыто в словах «и его товарища». Такое выделение Глеба, хоть и редко и не в идентичной форме, все же встречалось и на Руси: Люсечевский В. И. Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // СА. 1946. Т. VIII. С. 238. Форма почитания Бориса и Глеба в Сазаве, видимо, отражала соответствующую форму их почитания на Руси и должна учитываться при дальнейшем изучении вопроса о том, с каким именно городом или князем было связано перенесение реликвии из Руси в Чехию.

- <sup>76</sup> *Lehr-Splawiński T.* Od piętnastu wieków. W-wa, 1961; *Stender-Petersen A.* Die Kyrillo-Methodische Tradition bei den Polen // *Cyrillo-Methodiana.* Köln; Graz, 1964.
- <sup>77</sup> *Umiński J.* Obrządek Słowiański w Polsce w IX–XI w. i zagadnienie drugiej metropolii w czasach Bolesława Chrobrego // *Roczniki Humanistyczne.* T. IV. F. 4. Lublin, 1953; *Moszyński L.* Liturgia słowiańska i głągolskie zabytki w Polsce // *Słowo.* T. 21. Zagreb, 1971. S. 260; *Siatkowski J.* Wpływy staro-cerkiewno-słowiańskie w języku polskim // *Trzynastcie wieków Bułgarii.* Wrocław, 1983. S. 13–18.
- <sup>78</sup> *Zurowska K.* Rotunda Wawelska // *Studia do dziejów Wawelu.* T. III. Kraków, 1968. S. 1–12; *Haurot J.* Odkrycie w kościele Salwatora w Krakowie // *Kwartalnik Historii i Teorii Architektury.* T. 1. W-wa, 1956. S. 157–172.
- <sup>79</sup> *Zathey J.* O kilku przypadkach zabytkach rękopismienych Biblioteki Narodowej. W-wa, 1949. S. 2 f.
- <sup>80</sup> *Wartołowska Z.* Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r. // *Odkrycia w Wiślicy.* W-wa, 1963. S. 34; *Moszyński L.* Liturgia słowiańska. S. 258–261.
- <sup>81</sup> *Кондаков Н. П.* Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. СПб., 1906. С. 10. Впрочем, В. Н. Лазарев более вероятным местом исполнения миниатюр считал монастырь св. Иакова в Регенсбурге на Дунае, где, по его мнению, «легче всего могло произойти то взаимопроникновение романских, византийских и славянских элементов, которое так типично для миниатюр «Кодекса Гертруды» (см.: *История русского искусства.* Т. 1. М., 1953. С. 231).
- <sup>82</sup> *Jazdzewski K.* Stosunki polsko-ruskie we wczesnym średniowieczu w świetle archeologii // *Pamiętnik Słowiański.* T. IV. Z. 2. Wrocław; Poznań. 1955. S. 340–360.
- <sup>83</sup> *Piłch K.* Tympanon romański z Ollinu // *Biuletyn Historii Sztuki.* № 725. Sztuka Wrocławia. 1967. S. 47–49.
- <sup>84</sup> Литературу см.: *Потин В. М.* Древняя Русь и европейские государства в X–XIII вв. Историко-нумизматический очерк. Л., 1968. С. 184–187.
- <sup>85</sup> *Боровський Я. С., Толочко П. П.* Київська ротонда // *Археологія Києва. Дослідження і матеріали.* Київ, 1979. С. 90–103.
- <sup>86</sup> *Kunysz A., Persowski F.* Przemysł w starożytności i średniowieczu. Rzeszów, 1966. S. 32–43.
- <sup>87</sup> *Раппопорт П. А.* Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982. С. 87, 110.
- <sup>88</sup> *Раппопорт П. А.* Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 91–92.

## ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ПРОЦЕССЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ СТРАН РЕГИОНА И ДРЕВНЕЙ РУСИ



проведенное авторами книги исследование позволяет определить как общие закономерности утверждения христианства у народов Центральной Европы и на Балканах, так и особенности этого процесса в разных странах. Сделанные выше наблюдения дают возможность также сопоставить ход христианизации на указанных территориях и в Древней Руси.

Темпы христианизации в разных районах изученных регионов существенно различались. Весьма длительным, в особенности на Балканах, был период от первого знакомства с христианством до его утверждения в качестве официально признанной религии. Разным было и время, потребовавшееся на изживание язычества (этот процесс на Балканах совершался, напротив, сравнительно быстро). Среди причин, обусловивших эти различия, имелись, как показали авторы данного труда, общие и специфические для отдельных стран, главные и второстепенные.

К второстепенным следует, по-видимому, отнести состояние языческих культов ко времени христианизации, в том числе наличие или отсутствие главного божества и соответствующего святилища. Раздробленность и множественность культов славян в Византии не помешала им, находившимся нередко в полном окружении христианского населения, около двух столетий сопротивляться христианизации, как это делали и полабские славяне, организация почитания языческих божеств у которых, в особенности общеплеменных, была, как кажется, значительно более высокой. Не играли определяющей роли также и мирная проповедь являвшихся из христианских стран миссионеров и

даже дипломатическое и военное давление этих стран на языческую страну, хотя оно было порой весьма интенсивным. Внешнее вмешательство становилось фактором христианизации только при условии прочного политического подчинения язычников власти христиан (Карантания) или прямого завоевания (Полабье). Однако пример Полабья показывает, что при определенных условиях внешнее вмешательство христианского государства побуждало язычников сплачивать силы для отпора иноземцам и становилось фактором не ускорения, а существенного замедления процесса христианизации. Значение такого же тормоза имело нередко и соперничество за влияние в христианизируемой стране разных церковных центров, взаимпо компрометировавших друг друга в глазах неофитов и колеблющихся, как это было в Болгарии в 860—870-х годах.

Отнюдь не случайно основное значение в деле торжества новой религии во всех рассмотренных странах имела деятельность местной власти, собственного для данного населения господствующего класса. Это обстоятельство несомненно связано с главной предпосылкой и самого введения христианства, и темпов его утверждения, а именно — с уровнем социально-экономического развития, достигнутым тем или иным языческим обществом. Реально это выражалось в степени консолидации господствующих верхов, осознавших выгоды введения нового вероисповедания, и в наличии у этих верхов политических и материальных (в том числе и военных) средств для осуществления этого предприятия. Впрочем, и тогда, когда данные условия были налицо, переход к христианству мог задержаться в силу специфических для каких-либо стран причин. Так, например, для Болгарии таким препятствием послужили искусственно культивируемый верхами языческий дуализм и тот факт, что именно соседняя христианская держава (Византия) выступала как главный, постоянный и опасный враг упрочивавшегося Первого Болгарского царства.

Поворот к христианству формирующегося господствующего класса языческих стран не был внезапным озарением. Поначалу правящая языческая верхушка сделала свое отношение к новой религии средством выгодных для себя внешнеполитических акций, в особенности в тех случаях, когда языческому княжеству не угрожала непосредственно военная опасность со

стороны христианской державы. Формальное крещение отдельных правителей (хорватов и сербов в VII в., чешских князей в середине IX в., а венгерских вождей в X в.) не имело серьезных исторических последствий. Крещение облегчало достижение тех или иных соглашений с христианскими государствами и для местной социальной верхушки означало, возможно, почитание христианского бога наряду с традиционными языческими. Отказ от «крещения» был при этом столь же легок, как и его принятие.

В этой связи интересно «крещение» древних русов в середине 60-х годов IX в. Свидетельства об этом константинопольского патриарха Фотия и Константина Багрянородного<sup>1</sup> не оставляют сомнений в том, что «крещение» русов после их похода на Константинополь в 860 г. было результатом усилий правительства империи, пославшего им золото и серебро, шелковые ткани, и было связано с заключением выгодного для них договора. Рассказ Константина о приеме русами византийского епископа позволяет судить о степени консолидации Киевского княжества в то время. Он называет русов «подданными» киевского князя, но на деле тот выполнял лишь председательские функции на созванном для приема епископа собрании. Главную роль в диалоге с иереем и в принятии решения играли «старцы» (видимо, родовая знать<sup>2</sup>). Это «крещение» было также, как известно, лишь эпизодом: социальные условия для введения христианства в Древней Руси еще не созрели.

С углублением процесса классового образования и упрочением раннефеодальных государств возникла объективная необходимость приведения идеологической надстройки (путем принятия новой религии) в соответствие с новыми общественными отношениями. Однако, как показано авторами данного труда, эта необходимость реализовывалась отнюдь не автоматически. Согласно данным археологии, в ряде стран (например, в Великой Моравии) языческий погребальный обряд изменялся в конце VIII—IX в. в силу, вероятно, каких-то реформ традиционных верований. Есть глухие данные о реформах язычества в начале IX в. и в Болгарии. Прямые же свидетельства о таких реформах сохранили древнерусские источники: киевский князь Владимир в конце X в. провел реформу языческого культа<sup>3</sup>. При всех расхождениях в оценке реформы<sup>4</sup>



исследователи сходятся в том, что на первое место в языческом пантеоне был выдвинут культ Перуна как бога-покровителя княжеской власти и дружины — ядра формирующегося господствующего класса. Владимир, таким образом, пытался приспособить старую надстройку к новым общественным отношениям. Источники при этом показывают (подробнее см. ниже), что реформа проводилась в условиях, когда в Киеве не только были хорошо знакомы с христианством, но в самой княжеской дружине давно имелась большая группа его приверженцев. Подобная ситуация вряд ли была характерна только для Древней Руси. Единство по вопросу о том, какую религию предпочесть, долго отсутствовало в самом господствующем классе раннефеодального государства. В течение довольно длительного времени терпимость к христианству и его проникновению в ряды правящей верхушки сменялась антихристианскими гонениями. Так происходило в Болгарии, а затем и в Древней Руси.

Вполне вероятно, что осознание необходимости в новой религии — при всей нерасчлененности гражданских и военных функций в раннефеодальных странах той эпохи — было свойственно в первую очередь тем членам правящей верхушки, которые в большей мере были причастны к делам именно внутреннего управления, а не к организации военных внешнеполитических акций, нередко направленных против богатых христианских государств. Такими были, видимо, и Енравота, сын хана Омуртага в Болгарии, и, безусловно, русская княгиня Ольга.

Источники не дают прямого ответа на вопрос<sup>5</sup>, почему знать всех рассмотренных в книге стран предпочла не реформированное собственное язычество, а чужое для данного общества вероисповедание. Ответ на это может быть, разумеется, лишь предположительным, при опоре на изложенные выше наблюдения.

Что касается центральноевропейских и балканских стран, то бесперспективность язычества в новых условиях была, видимо, очевидной на примере соседних христианских стран. Проблема же выбора между христианством и мусульманством здесь практически отсутствовала, хотя проповедники ислама и пытались действовать в Болгарии. В конкретно-исторических условиях именно христианство открывало здесь дорогу к освоению социального опыта соседних стран с более

высоким уровнем общественного развития, сложившейся системой государственных институтов и отношений между формирующимися антагонистическими классами. Новая религия представлялась также наиболее удобной санкцией происшедшего общественного переворота, наиболее радикальной формой разрыва с тем миром представлений, которые были генетически связаны с уходящим общественным строем. В специфических условиях Болгарии переход к христианству представал, кроме того, как наиболее удобное средство ликвидации религиозного протоболгарско-славянского дуализма, несовместимого с устоями единого раннефеодального государства.

Помимо всего этого введение новой религии позволяло наладить взаимовыгодные равноправные отношения с христианскими державами, закрепить за собой место в складывающейся политической структуре Европы, где ведущую роль уже играли христианские государства.

Проблема выбора перед правителями центрально-европейских и балканских стран состояла не в предпочтении той или иной новой религии, а в выборе между двумя главными христианскими религиозными центрами, от одного из которых надлежало принять новое вероисповедание, т. е. о выборе между Римом (папством) и Константинополем — столицей Византийской империи. Но и так вопрос стоял далеко не перед всеми этими странами. Что касается Карантании, Чехии, Польши и Полабья, то принятие христианства от латинской церкви, за спиной которой стояли Каролингская, а затем Священная Римская (Германская) империя и иные западноевропейские политические силы, было, видимо, предопределено всей системой внешних связей и международных отношений той эпохи. В какой-то мере возможность выбора между западноримской и восточнохристианской церковью открывалась перед хорватской и сербской знатью, и в значительной мере свободно этот выбор был осуществлен правящими кругами Болгарии и мадьярских княжеств, хотя и не без колебаний.

Вопрос о степени независимости собственной церкви, будь принято христианство от «латинян» или от Константинополя, был при этом весьма существенным, так как церковная зависимость служила нередко средством политической экспансии. Это обстоятельство

учитывала и хорватская и сербская знать и правящие круги Болгарии. Серьезное значение, однако, придавали они также и особенностям взаимоотношений государства и церкви в двух разных частях христианского мира. Так, для правителя Болгарии, непосредственной соседки Византии и ее постоянной соперницы на Балканах, решающим фактором послужил, как кажется, импонирующий Борису I признанный в империи де-факто примат светской власти над духовной, подчиненное государству положение восточнохристианской церкви, в отличие от патронируемой папством латинской (западноримской) церкви с ее теократическими притязаниями.

Существенно иначе проблема выбора представляла перед правителями Древней Руси, граничившей не только с христианскими, но и с мусульманскими странами. Согласно рассказу летописи<sup>6</sup> о так называемом «испытании вер», подтверждаемому восточными источниками<sup>7</sup>, правящие круги Древней Руси в конце X в. испытывали колебания между принятием христианства или ислама<sup>8</sup>. Мусульманство было отвергнуто отнюдь не только потому, что его обрядность и обычаи показались Владимиру слишком чуждыми, но, возможно, и потому, что политические позиции на международной арене мусульманских стран (прежде всего Арабского халифата) в то время сильно пошатнулись. Позиции христианства к тому же к середине X в. были уже достаточно прочными и в самой Киевской Руси. В Киеве функционировала «соборная» церковь св. Ильи, где в 944 г. приносили присягу княжеские дружинники-христиане<sup>9</sup>. Правительница Древнерусского государства княгиня Ольга крестилась в Константинополе.

Однако выбор между Римом и Константинополем был далеко еще не predetermined к 80-м годам X в. Крещенная в Византии Ольга направила в 959 г. послов в Германию и просила Оттона I о присылке епископа и священников<sup>10</sup>. Правда, миссия немецкого духовенства на Русь закончилась неудачей. Причины предпочтения, отданного в конечном итоге крещению от Константинополя, а не от Рима, могли состоять отчасти в тех же соображениях, которыми руководствовался князь Болгарии Борис (государь главенствует над церковным владыкой, определяет его назначение, он не только «сын церкви», но и сам «иерей»), отча-

сти в том, что уже имевшиеся на Руси христиане приняли крещение по восточному образцу, и, наконец, потому, что в системе внешнеполитических связей Киева доминировали отношения с Византией и балканскими христианскими государствами.

Древнерусские источники, сообщающие о борьбе христианства с язычеством во второй половине X в., позволяют определить, кто в раннефеодальном обществе играл решающую роль в делах вероисповедания. Характерно, что отказ сына Ольги Святослава креститься летописец объяснил опасениями, что «дружина смеяться начнут и ругатися»<sup>11</sup>. Видимо, действительно многое зависело от княжеской дружины, составлявшей главное ядро формирующегося господствующего класса в раннефеодальном обществе.

Еще интереснее в этой связи рассказ о принятии Русью христианства. Конечно, содержание дискуссий, как они изложены в летописи, далеко не во всем заслуживает доверия. Более правдоподобно, однако, описание процедурных норм, при этом соблюдавшихся: для их искажения у летописца не было мотива. Так, выслушав миссионеров разных религий, Владимир созывает «бояры своя и старца градския» и по их совету решает, не полагаясь на миссионеров, выслать посольства, чтобы на месте ознакомиться с вероисповеданиями разных народов. Исполнив свою миссию, послы отчитываются «пред дружиною», т. е., как видно из контекста, перед теми же боярами и старцами. По их рекомендации и было принято решение о крещении. Их совета запросил князь даже о возможном месте крещения. Летописец подчеркнул, что вместе с Владимиром «мнози крестипася» из его дружины. Правда, летописец указал, что «речь» бояр и старцев «бысть любя... князю и всем людем»<sup>12</sup>, но этим все и ограничивается: нет более ни слова о какой-либо активности «людей» ни при принятии решения, ни при самом крещении. Можно, по-видимому, заключить, что решение о введении христианства отражало коллективную волю верхушки господствующего класса. Так, по всей вероятности, обстояло дело и в странах Центральной Европы и Балкан (в пользу этого говорит близость их общественного строя к общественному строю Древней Руси в IX—XII вв.), по крайней мере в тех из них, где ко времени введения христианства сложились разные формы раннефеодальной государственности.

Реакция разных кругов общества на крещение правящей верхушки и на первые шаги по христианизации страны была неодинаковой в разных странах. В некоторых из них христианизация сразу встретила вооруженное сопротивление широких кругов подданных и новую религию пришлось насаждать силой. Восстание в Чехии было непосредственным ответом на крещение князя Борживоя, «мятежи» в Карантании вспыхнули вскоре после создания в стране первых форм церковной организации, венгерские правители Геза и его сын Иштван, утверждая христианство, вели вооруженную борьбу и с подданными и с другими венгерскими князьями-язычниками. Борясь с язычеством, крестившиеся государи обращались и к иноземной помощи (чешские — к великоморавской, карантанские и венгерские — к баварской). Иногда в антихристианских выступлениях широких масс участвовала часть знати. Видимо, здесь ко времени крещения правящей верхушки процесс консолидации господствующего класса еще не завершился, не сложились и четкие нормы подчинения подданных государственной власти. Введение христианства совпало или почти совпало у этих народов с самым образованием раннефеодального государства и способствовало завершению этого процесса.

Особое место в ряду этих стран занимает Болгария. Здесь также сразу после крещения князя вспыхнули антихристианские восстания не только народа, но и знати, хотя уровень развития страны был здесь в то время более высоким, чем в названных выше государствах. Видимо, незавершенность процесса консолидации господствующего класса была связана здесь не с недостаточной зрелостью общественных отношений, а с пезакончившимся (особенно в рядах знати) процессом изживания этнического дуализма. Поэтому в ликвидации религиозного дуализма (путем принятия христианства) часть протоболгарской знати усмотрела угрозу своим привилегиям и своей ведущей роли в управлении страной.

Иным было поведение населения в таких уже сформировавшихся раннефеодальных государствах, как Польша, Древняя Русь, а возможно (несколько ранее), и Великая Моравия. Здесь неизвестно о выступлениях язычников во время крещения и в ближайшие за этим годы. Нет данных о сопротивлении крещению и в Киеве. Летопись отмечает, что горожане крестились по

приказу князя, прямо угрожавшего карами за непослушание («аще кто не обрящется на рече... противен мне будет»), и хотя некоторые «невернии люди» «плакахуся» по низверженным языческим идолам, никто не посмел противиться. В 80-х годах XI в. Нестор усматривал даже нечто «чудесное» в том, что все пошли креститься — «ни поне единому супротивляющуся»<sup>13</sup>. В упомянутых странах (как и в Венгрии, где имели место две волны борьбы с язычеством) массовые народные выступления против христианского духовенства имели место через несколько десятилетий после крещения и отражали уже реакцию на действия церкви и осмысление низами ее роли в раннефеодальном обществе.

Решение принять христианство извне, от соседней (или более отдаленной) христианской страны ставило, как упоминалось, правящие круги государства-неофита перед серьезными политическими проблемами. Опасность оказаться сначала в церковно-религиозной, а затем и в политической зависимости была тем более реальной, что в раннее средневековье церковь была тесно связана с государством, которое с опорой на ее поддержку расширяло сферу своего влияния. Авторы данного труда показали, что именно такой характер носила внешняя политика двух крупнейших христианских держав тогдашней Европы — Византии и Империи Каролингов (а затем ее преемницы — Священной Римской империи). В ряде стран введение христианства действительно привело к политической зависимости, которую в одних случаях удалось разорвать (хорватские княжества), в других — нет и дело кончилось поглощением страны соседним христианским государством (Карантания, формирующееся княжество ободритов).

Для правящей верхушки принявших христианство стран важнейшей политической задачей стала защита своего суверенитета в церковной сфере, борьба за создание автономной церковной организации, не подчиненной (или как можно менее подчиненной) иноземным церковным центрам. Значительными особенностями отличалось при этом положение лишь в сербских и хорватских княжествах (затем в Хорватском королевстве), где ситуация осложнялась наличием в непосредственной близости от них романских городов Далмации со своими архиепископствами. Сербские и хор-

ватские правители, стремясь подчинить эти города, использовали их церковные связи со своими владениями и поэтому, когда подчинение этих городов становилось (или казалось) реальным, не ставили вопроса о создании для своих земель особой церковной организации, отдельной от церковной организации далматинских городов, боясь оттолкнуть их от себя.

Как уже отмечалось, введение христианства в ряде стран сопровождалось соперничеством между разными христианскими центрами (прежде всего между Римом и Константинополем) за право организовать в этих странах церковь, а значит и установить над ней свою супрематию. Правители-неофиты использовали эти противоречия для достижения собственных политических целей — организации не зависящей от внешних центров церкви. Наиболее успешной в этом плане была политика правителей Болгарии.

Более политически сильные государства (помимо Болгарии — Польша, Венгрия) добились создания самостоятельной церкви уже в X—XI вв.; правящие круги других стран, которым на этом этапе не хватило сил для того, чтобы побудить к уступкам соответствующие религиозные (и связанные с ними политические) центры, продолжали борьбу за независимую церковь (сербские княжества, Чехия).

Своеобразно на этом фоне положение дел, сложившееся после принятия христианства Древней Русью от Константинополя. С учреждением сразу после крещения Киевской митрополии<sup>14</sup> была создана для Руси и особая церковная организация, имевшая право самостоятельного поставления епископов. Однако ее митрополит поставлялся патриархом в Константинополе из греков — подданных императора. Этот порядок оказался устойчивым, просуществовав (при временных отклонениях в середине XI и середине XII в.) вплоть до XIII столетия. Конечно, немалое значение имело при этом то, что Византия не представляла для Руси серьезной опасности, как и митрополит — для ее князей. Кроме того, указанный порядок мог быть отчасти выгоден и самим князьям, так как Византия была не в состоянии ни военным, ни иным путем заставить Русь с помощью своего митрополита следовать своей (имперской) политике. Впрочем, вопрос о положении византийского митрополита на Руси заслуживает самостоятельного исследования.

Защита новообращенными государствами своего церковного суверенитета выразилась также в создании местной исторической традиции, подчеркивающей решающую, самостоятельную роль собственных государей в принятии христианства и вовсе отрицавшей или низводившей к минимуму причастность к этому делу иноземных церковных (как и политических) центров. Здесь налицо различие между древнерусскими памятниками и сочинениями, написанными в других странах. В памятниках Руси, связанных с зарождением культа Владимира (начиная со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона), проводится мысль, что крещение явилось прежде всего результатом действий князя, боговдохновенного орудия промысла божия. Однако попала в русские летописи и так называемая «Корсунская легенда», где акт крещения Руси описан с провизантийских позиций. Чем вызваны эти две версии, а значит и имевшие место разногласия в самом древнерусском обществе,— вопрос, который также заслуживал бы специального рассмотрения.

Источники сохранили достаточно сведений для суждения о положении христианской церкви в раннефеодальном обществе рассмотренных стран в первые 100—150 лет после официального крещения. Наблюдения авторов этой книги позволяют сделать заключение о тесной и многосторонней зависимости церкви от светской власти на указанном историческом этапе. Назначение на основные должности в церковной иерархии совершалось по воле государя. По рекомендациям и на средства светской власти строились культовые здания. Феодальное землевладение церкви в тот период только зарождалось: материальное обеспечение духовенства определялось в основном предоставлением в его пользу доли княжеских доходов. Светская власть сохраняла при этом широкие права контроля над выделенными священнослужителям доходами и над самими культовыми объектами. Аналогично складывались отношения светских патронов и священников храмов, построенных этими лицами в своих владениях. Право церковного убежища практически игнорировалось. По гражданским делам сохранялась подсудность духовенства светскому суду.

Как известно, в более поздний период отчетливо определилась гораздо большая зависимость от государства восточнохристианской (православной) церкви срав-



нительно с западноримской (католической). На раннем же этапе эти различия еще не нашли яркого проявления, поскольку сама церковь, находившаяся в процессе организации и упрочения, остро нуждалась в опеке светской власти и в балканских государствах, и в странах Центральной Европы. Церковь и функционировать как институт не могла без суровых установлений государственной власти, заставлявшей неофитов принимать участие в богослужении, соблюдать церковные обряды и нормы христианской морали. Сведения об этом имеются и для всех трех стран Центральной Европы — для Чехии, Польши, Венгрии.

Характерно, что мощные народные движения XI в. в Польше и Венгрии против властей и налогового гнета сочетались с разрушением христианских храмов и убийством духовных лиц. Эти движения свидетельствовали, таким образом, и о реакции народных масс на политику государства по упрочению позиций христианства, и о понимании ими тесной взаимосвязи между государством и церковью. Движение в Венгрии сопровождалось массовым возвратом населения к языческой вере предков. Как выступления, направленные одновременно против государства и церкви, они могут быть сближены с такой формой народной оппозиции, как богомильское движение в Болгарии, хотя различие форм движения свидетельствует о специфике процесса христианизации на Балканах и в Центральной Европе. Важно подчеркнуть, что для обоснования своей враждебности к существующему строю богомилы обратились не к язычеству, а к одному из еретических (дуалистических) течений внутри самого христианства. Возможно, эта специфика Болгарии объясняется тем, что христианство в основном утвердилось здесь к середине X в., хотя часть населения, судя по данным археологии, еще соблюдала языческий погребальный обряд. Имело значение, вероятно, и соседство с Византией, где генетически связанное с богомилством еретическое учение павликиан служило также идейной основой выступлений угнетенных против церкви и государства.

Положение церкви на Руси в конце X—XI в. было по всем основным параметрам сходно с положением церкви в изученных авторами труда регионах. И здесь первые русские князья-христиане строили храмы на свои средства и назначали в них священников,

находившихся на их содержании. Неслучайно летописец второй половины XI в., давая общую оценку деятельности сына Владимира—Ярослава Мудрого, записал, что князь «церкви ставляше по градом и по месту, поставляя попы и дая им от имения своего урок, веля им учить люди»<sup>15</sup>.

Вопрос о конкретных источниках материального обеспечения русской церкви в ранний период ее существования был обстоятельно изучен Я. Н. Щаповым. Как показал этот исследователь, они были принципиально схожи с тем, что мы наблюдаем в Польше и Чехии: выделение в пользу церкви десятины от разных видов княжеских доходов — дани, судебных и торговых пошлин<sup>16</sup>. Наиболее же ранние данные о земельных владениях церкви относятся здесь, как и в странах Центральной Европы, ко времени более позднему — не ранее второй половины XI в. В первой половине XII в. ряд церковных учреждений уже обладали крупными земельными владениями, наделенными податным и судебным иммунитетом. По большей части эти владения представляли собой княжеские пожалования<sup>17</sup>. С этого времени церковь приобрела собственные источники существования, но в более раннее время ее зависимость от светской власти сохранялась в полной мере.

Наряду с храмами, построенными по воле и на средства государственной власти, в Древней Руси издавна были церкви, созданные для себя светскими феодалами. В «Житии Феодосия» говорится о собственной церкви «властелина» града<sup>18</sup>. Об отношениях священников таких храмов со своими патронами почти ничего не известно. Некоторые сведения дает более поздний источник — грамота константинопольского патриарха Германа от 1228 г.<sup>19</sup> Осуждение в ней древнерусского обычая ставить в «своих» церквях священниками собственных холопов, не освободив их от личной зависимости, — доказательство того, что отношения священника и патрона складывались на Руси так же, как и в западославянских странах. Светские феодалы здесь также практически не считались с правом церковного убежища<sup>20</sup>, и духовенство по светским делам оставалось подсудным княжескому суду<sup>21</sup>.

Зависимость церкви от государства и здесь выражалась в том, что без постоянного содействия властей церковь как институт не могла регулярно и в полной

мере выполнять свою функцию. О принуждении государством населения Древней Руси соблюдать христианские нормы говорят не только известия о принудительности самого акта крещения. Известно также, что Владимир «нача отымати у нарочитое чади (т. е. у знати) дети и давати на учение книжное» при явном огорчении родителей<sup>22</sup>. Иначе говоря, насильственные меры, связанные с введением христианства, распространялись и на социальные верхи. При этом политика властей на Руси имела специфические черты. В отличие от правителей Чехии и Венгрии, включавших законоположения, направленные на соблюдение населением христианских норм, в общегосударственные статуты и возлагавших их выполнение прежде всего на органы светской власти, русские князья, вводя подобные меры и санкции за их нарушения, передавали разбор таких дел в ведение церкви. В памятниках же общегосударственного права (таких, как «Русская правда») нет норм, направленных на поддержку христианства. И напротив — в «Устав Владимира» включен перечень подобных дел, переданных в ведение церкви<sup>23</sup>. Полное представление о законодательстве на этот счет дает «Устав Ярослава» — судебник, содержащий перечень нарушений христианских норм и санкций за это (наряду с епитимьей и прочими церковными наказаниями названы здесь и денежные штрафы, в основном в пользу церкви). Общая основа разных редакций этого памятника выявлена также Я. Н. Щаповым<sup>24</sup>. Изучение первоначальной системы денежного счета памятника (частью искаженной при его переделках) позволяет считать легший в его основу текст памятником древнерусского права XI — начала XII в. Не исключено, что и создан он был по инициативе тех же лиц, которые в нем упомянуты (митрополит Иларион, Ярослав Мудрый)<sup>25</sup>.

Передача церкви права суда и сбора штрафов по казусам, включенным в «Устав», не отстраняла, однако, полностью светскую власть от мер по утверждению христианства. В случаях особо важных преступлений «Устав» предусматривал не только штраф в пользу церкви, но и кары светских властей («а князь казнит»). Вполне вероятно мнение Л. В. Милова, что «Устав» имел в виду и членовредительские наказания по византийскому праву.

Изучение общей основы обоих «Уставов» ведет к выводу, что усилия их составителей направлены почти исключительно на утверждение христианских норм семейно-брачных отношений. Здесь не названы такие актуальные для законодательства иных раннефеодальных государств меры, как санкции за совершение языческих обрядов, нет норм, направленных на принуждение населения к участию в христианской литургии и на выполнение других обязанностей в отношении церкви.

Отсюда, однако, не следует, что светские и церковные власти на Руси не сталкивались с решением подобных вопросов. Данные об идейной активности церкви (поучения, проповеди, рассказы о чудесах) и о ее дисциплинарной деятельности (епитимийники разного рода) показывают, что и в Древней Руси борьба с уклонением населения от посещения церкви и с практикой тайного отправления языческих обрядов занимала важное место. Вероятно, отсутствие в общей основе «Уставов» этих норм — результат их редактирования в более позднее время, когда эти темы, став неактуальными, опускались при переработках и сохранялись лишь в отдельных изводах, в ряде статей, связанных именно с той проблематикой, которая была актуальной в X—XI вв. Так, в Синодальной редакции «Устава Владимира» среди переданных церкви дел значатся «потвори, чародеяния, волхования», а также дела о тех, «кто молится под овином, или в рощеньи, или у воды»<sup>26</sup>, а в пространной редакции «Устава Ярослава» указано, как следует мужу поступать с женой, «аще жена будет чародеица, или наузница, или волхва», и определено наказание для тех, кто «от нашего языка будет с некрещеным, ведая, яст и пьет»<sup>27</sup>. Итак, законы по принуждению населения к соблюдению христианских норм в Древней Руси несомненно существовали, а неполнота данных об этом объясняется скорее состоянием источников, чем принципиальными различиями в политике Древней Руси и стран Центральной Европы.

Хотя Русь не знала таких мощных антихристианских движений, как в Польше и Венгрии в XI в., но и здесь в XI в. происходили крупные народные выступления во главе с приверженцами язычества — «волхвами». Широко известен рассказ летописи о «волхвах», возглавивших выступление народа в райо-

не Шексны — Верхней Волги, подавленное киевским боярином Яном Вышатичем<sup>28</sup>. Восставшие избивали «лучьшиа жены» и захватывали их имущество. Датировка поездки Яна Вышатича на северо-восток концом 1073—1074 гг.<sup>29</sup> позволяет сблизить это известие с сообщением «Киево-Печерского патерика» об убийстве язычниками первого ростовского епископа Леонтия<sup>30</sup>. Поскольку Леонтий погиб ранее 1077 г., а создание епископства было явно связано с разделом после 1073 г. Ростово-Суздальской земли между сыновьями Ярослава Мудрого<sup>31</sup>, то не исключено, что эти известия относятся к одному и тому же мощному движению, охватившему обширные территории Ростовской земли и направленному одновременно и против местной знати и против церкви.

Примерно тогда же произошло выступление «волхва» в Новгороде, которое представляет особый интерес. Также весьма крупное («волхв... много прельсти, мало не всего града»), оно на этот раз было направлено прямо против церкви (приверженцы волхва «хотяху побити епископа Федора»). В связи с этим в обществе произошло четкое размежевание: «князь Глеб и дружина его стаха у епископа, а людие все идоша за волхва»<sup>32</sup>. Следует отметить, что исследование не подтверждает мнения о влиянии на участников этих выступлений богомильской идеологии. Как антихристианские движения язычников народные выступления на Руси были ближе к народным движениям в Центральной Европе, а не на Балканах. Принципиальная близость антихристианских восстаний в Древней Руси и Центральной Европе очевидна. И здесь и там проявилось тесное переплетение интересов светской и духовной знати<sup>33</sup>.

Особенно тесно связь интересов государства и церкви на раннем этапе христианизации центрально-европейских и балканских стран и Древней Руси проявилась в идейной деятельности церкви и государства: первыми христианскими святыми — патронами страны и народа были объявлены члены княжеских династий: короли Стефан (Иштван) и Владислав (Ласло) в Венгрии, Вацлав и Людмила в Чехии, Борис-Михаил и Петр в Болгарии, Владимир Зетский у сербов, сыновья Владимира Борис и Глеб в Древней Руси<sup>34</sup>.

Именно древнерусские источники, связанные с созданием первых «национальных» культов, позволяют

судить о решающей роли государственной власти в их возникновении. Так, в «Чтении» о Борисе и Глебе учреждение церковного праздника в их честь выступает как результат совместных действий князя Ярослава и митрополита Иоанна. В «Сказании» о перенесении мощей святых в новую церковь в 1072 г. руководящей роли братьев Ярославичей (они сами несли мощи в храм) противопоставлено поведение митрополита-грека: «бяше бо и не твердо веруя к святыма»<sup>35</sup>. Еще более выразителен рассказ «Повести временных лет» под 1108 г. о том, как по просьбе игумена Печерского монастыря князь Святополк «повеле митрополиту вписати» Феодосия «в сенаник» (т. е. в синодик)<sup>36</sup>.

Выводы авторов труда позволяют наметить и основные этапы процесса христианизации и их специфику. На первом этапе — в первые десятилетия после крещения — деятельность церкви охватывала прежде всего «грады» (административные центры государства) и почти не затрагивала сельскую округу, где языческая погребальная обрядность, несколько изменяясь (отказ от кремации), возможно, под влиянием христианства, в целом еще сохранялась повсеместно. На этом этапе главные сложности для духовенства создавало поведение местной знати (а порой и самих правителей). Приняв «крещение», правители и знать оставались равнодушными к существу нового вероучения, приспособлявая его к своим старым представлениям и не меняя своего образа жизни соответственно нормам новой религии. Отсюда конфликты, иногда острые. Они происходили прежде всего в странах, находившихся в орбите культурного влияния латинского Запада; в странах восточнохристианского вероисповедания отношения между знатью и духовенством были обычно более равными. Однако всесторонняя зависимость церкви от государства отнюдь не облегчала задачу внедрения норм христианской морали в быт и обиход знати.

На втором этапе, с упрочением позиций христианства в градах, началось его распространение на сельскую местность. Именно в этот период появились законоположения, направленные на утверждение христианских норм жизни по всей стране. Завершилась формальная христианизация всего населения: археологи фиксируют для этого этапа повсеместную практику захоронений близ христианских храмов и отказ от языческой погребальной обрядности. Установились также

первые, еще четко не оформленные формы приходской церковной организации, обеспечивавшей регулярный контакт населения со священнослужителями. К концу этого периода укрепились самостоятельность и общественный престиж церкви вслед за образованием за счет княжеских пожалований и дарений феодалов крупного церковного землевладения. Сложился тогда и тот слой образованного местного духовенства, который стал связующим звеном между местным обществом и европейским культурным миром.

В целом те же два этапа могут быть установлены и для Древней Руси. Особый вариант христианизации — крещение полабских славян, которое так и не вышло за рамки первого из очерченных этапов вплоть до завоевания земель полабских славян немецкими феодалами. Специфику составляла здесь особая враждебность широких кругов местного населения и особая позиция части знати к христианству, проповедь которого оказалась тесно связанной с немецкой феодальной экспансией. Оказавшись не в состоянии собственными силами утвердить новые общественные отношения, местные правящие круги прибегали к внешней поддержке и именно в этой связи проявляли заинтересованность в распространении христианства. Однако явная связь между принятием христианства и потерей самостоятельности обусловила тот факт, что до самого завоевания господствующий класс полабских славян (за исключением, может быть, ободритов) так и не стал на позиции прохристианской группировки.

Сочинений, отразивших борьбу церкви в Древней Руси с остатками язычества, сохранилось немало, но они большей частью не имеют точной датировки. Поэтому особенно ценны данные тех памятников, время создания которых примерно известно. Это ответы митрополита Иоанна II второй половины XI в.<sup>37</sup> и «Вопрошание Кириково» середины XII в.<sup>38</sup> Известия этих двух памятников могут служить главными ориентирами при прослеживании процесса христианизации на землях Древней Руси.

Одна из особенностей этого процесса состояла в том, что он протекал на огромной территории, географически весьма удаленной от основных христианских центров. На ее окраинах соседями были языческие финно-угорские племена. Отсюда замедленность и неравномерность процесса христианизации. Так, одно из

восточнославянских племен — вятичи еще на рубеже XI—XII вв. оставались язычниками. В их земле был убит пытавшийся их крестить монах Киево-Печерского монастыря Купша<sup>39</sup>. О сохранении значительных остатков язычества свидетельствуют данные древнерусских поучений и обилие языческих мотивов в памятниках материальной культуры<sup>40</sup>.

«Ответы» митрополита Иоанна II<sup>41</sup> показывают, что русская церковь и церковь стран Центральной Европы сталкивались с одними и теми же проблемами. Имело место сосуществование христиан и «поган»<sup>42</sup>, с которыми христиане делили трапезу, продавали им «челядь» и вообще «своею волею к поганым ходят купли ради». Да и те, кого считали христианами, вступают в брак «без благословенья», меняют жен, не ходят к причастию, едят в пост мясо и даже «жрут [приносят жертвы] бесом, болотом и кладязем», занимаются «чародеянием и волхованьем».

Особенно интересна критика митрополитом представления, «оже не бывает на простых людех благословенье и венчанье, но боляром токмо и князем венчаться». Следовательно, в практике раннего христианства (и здесь, как и в других странах) духовенство старалось добиться именно от социальных верхов соблюдения хотя бы элементарных христианских норм. Критика митрополитом указанного представления говорит также о том, что во второй половине XI в. церковь уже ставила задачу привести к исполнению церковных обрядов все население страны, т. е. не только в «градах», но и в сельской местности.

Сходство в общей ситуации и конкретных задач обусловило тот факт, что наряду с греческими епитимийниками русская церковь применяла пенитенциалы, употреблявшиеся в Великой Моравии, а затем в Чехии, — «Заповедь святых отец» и неизвестный источник, использованный в так назыв. «Некоторой заповеди»<sup>43</sup>.

Однако знаменательно, что нормы законодательных актов не всегда применялись на практике. Митрополит Иоанн II рекомендовал чаще не карать, а действовать «наученьем и наказаньем (т. е. внушеньем) многим». Даже по отношению к занимавшимся «волхованьем и чародеяньем» митрополит не рекомендовал ни смертной казни, ни телесных увечий, как полагалось по византийскому праву. Заметим попутно, что



в Польше в XI в. за нарушение поста выбивали зубы. Возможно, гибкая политика духовенства на Руси помогла избежать тех конфликтов между церковью и знатью, которые происходили в ряде стран Центральной Европы в IX—X вв.

О достигнутых церковью к середине XII в. результатах помогает судить «Вопрошание Кириково» — ответы епископа Новгорода Нифонта на вопросы новгородских священников<sup>44</sup>. Анализируя памятник, С. И. Смирнов<sup>45</sup> заключил об упрочившемся повседневном контроле духовенства за жизнью населения Новгорода. Из языческих обрядов священники упоминали лишь трапезу «рожаницам»<sup>46</sup> — обряд, который имел уже полухристианский характер: трапеза ставилась на Рождество Богородицы и сопровождалась пением тропаря<sup>47</sup>. О завершении в XII в. христианизации Новгорода говорят также данные о строительстве в городе церквей: в XI в. были построены две церкви; в XII в. — 68; в XIII в. — 17.

Так дело обстояло, однако, в самом Новгороде, но не в его округе. Здесь в середине XII в. далеко не везде, по-видимому, имелись приходы: в одном из вопросов упомянуты смерды, «иже по селом живут», но приходят для покаяния в Новгород. Еще красноречивее вопросы священников о процедуре крещения взрослых язычников — как «чудина», так и «словянина»<sup>48</sup>.

Сведения письменных источников подтверждаются данными археологии. В сельской местности в XI—XII вв. продолжали функционировать некоторые центры языческого культа, и в их числе такой крупный, как Збручское святилище<sup>49</sup>. Исследуя обряд погребений, В. В. Седов показал<sup>50</sup>, что в городах лишь во второй половине XI в. прекратился курганный обряд захоронения, в сельских южнорусских поселениях языческий погребальный обряд исчез только к концу XII в., а в более северных областях — к концу XIII столетия. Сопоставление с аналогичными явлениями по данным археологии других стран убеждает в том, что процесс даже формальной христианизации оказался на Руси более длительным, чем, например, в Польше, принявшей христианство почти одновременно.

Особого внимания заслуживает вопрос об идейной деятельности церкви в период, последовавший за крещением, и о ее позиции в общественной жизни. Как показали авторы данной книги, несмотря на зависи-

мость от государства, церковь уже тогда пыталась играть самостоятельную роль в обществе, добиваясь средствами идейного воздействия целей, не всегда и не во всем совпадавших с целями светской знати. Одно из таких средств — поучения о небесной каре за нарушение установленных церковью норм. Еще действеннее было другое средство — жизнеописания и рассказы о посмертных чудесах, олицетворявших пропагандированные церковью идеалы. Святые объявлялись защитниками бедных, больных, страдающих, в том числе и от притеснений властей (характерен повторяющийся в житиях мотив чудесного освобождения узника от оков).

Тем же целям отвечали и древнерусские повествования о чудесах Бориса и Глеба, обнаруживающие явную зависимость от рассказов о чудесах Вацлава Чешского. Сказания о Борисе и Глебе — лишь малая часть богатого материала об идейной деятельности русской церкви во второй половине XI — начале XII в., причем такой деятельности, которая не находит полных аналогов в активности духовенства других стран. Рассмотрение именно этого материала позволяет наиболее убедительно осветить вопрос об идейной функции церкви в период раннего феодализма.

Церковноучительные сочинения, «Покаянье», изданное С. И. Смирновым, и «Предъсловие покаянию», опубликованное А. С. Павловым<sup>51</sup>, свидетельствуют о том, на какие явления общественной жизни стремилась повлиять церковь. Она налагала епитимью на тех, кто «сироту бил без вины» или «не дал сироте найму», осуждала крайние формы работорговли (продажу детей), требовала покаяния от занимавшихся ростовщичеством. Церковь, стремясь играть роль защитника социальных низов от наиболее грубых форм угнетения, резко порицала «неправедное» богатство, т. е. добытое путем насилия («или краденное или в разбое добытое») и с помощью лжи и подкупа («кои неправдою добывал, ли клеветою, ли мздою неправедною... ли ротою, ли поклепом»). Такого богача предписывалось не допускать к покаянию, пока «неправедное» имущество не будет возвращено («темь... откуда то собрано») или роздано «убогим».

Деятельность церкви на Руси выходила далеко за рамки общения духовника и «грешника». Ее наиболее активные представители вмешивались в общественную

жизнь, борясь с тем, что считали «злом». Нестор восхвалял Феодосия Печерского за то, что он «многим заступник бысть пред судиями и князи»<sup>52</sup>. Даже действия князей, пытавшихся собирать «неправедное» с подданных, подвергались резкой публичной критике духовенства, что в ту эпоху для стран изученных регионов почти уникально. Острые выпады представителей духовенства против угнетения, произвола, неправомерно наживаемого богатства имелись и в древнеболгарской литературе X в. («Слово Козьмы Превзитера на еретики»), но направлены они были не против князя, а против чиновничества и забывших свой долг священнослужителей и монахов. А в «Киево-Печерском патерике» читаем, что киевский князь Святополк сослал в Туров печерского игумена Иоанна, «зане обличаще его несытьства ради богатства и насилия ради»<sup>53</sup>. Видимо, в Печерском монастыре во второй половине XI в. были созданы такие яркие «учительные» тексты, как «Поучение о ведре и казнях божьих», включенное в летопись под 1063 г., и предисловие к Начальному своду, где причиной бедствий, постигших в это время Русскую землю, было открыто названо «несытьство» светских феодалов, не удовлетворявшихся теми доходами, которые они могли получить «законно», по нормам существующего порядка<sup>54</sup>.

Критикуя светскую знать, церковь отнюдь не призвала к изменению существующих отношений. Одновременно она постоянно обращалась к низам с проповедью покорности как важного завета самого христианского учения («небрежение же о властях — небрежение о самом бозе»<sup>55</sup>). В отношении же простых людей, нарушивших установленные порядки, церковь сама выступала как инициатор суровых мер наказания<sup>56</sup>.

Объективное содержание деятельности русской церкви сводилось, таким образом, к тому, чтобы, устранив «крайности», создавшиеся своеволием светских господ, тем самым способствовать сохранению «социального мира», который при данных общественных отношениях был выгоден, конечно, прежде всего господствующему классу, к которому принадлежало и само высшее и среднее духовенство. Тем не менее указанная общественная активность выдвигала церковь на почетное положение арбитра между разными социальными слоями, повышала ее престиж в обществе и, разуме-

ется, ее популярность среди народных низов, что не могло не отразиться и на успехах христианизации.

Ставя вопрос о причинах столь своеобразной общественной деятельности древнерусской церкви, позволено было бы искать ответ в особенностях положения восточнохристианской церкви в целом; и по своему официальному статусу в обществе, и по материальному обеспечению она уступала церкви латинской и была менее отделена от народных масс. Менее связанные с иноземной церковной иерархией, в отличие от латинской церкви, которая более действенно была подчинена папству, восточнохристианские «национальные» церкви были глубже вовлечены в общественную жизнь своих стран. Огромное значение имело при этом то обстоятельство, что во всех восточнохристианских странах богослужение осуществлялось на родном для паствы языке, который являлся и языком письменности. Этот фактор несомненно в значительной мере содействовал утверждению влияния церкви на общество, в том числе на народные массы. Возможно, лишь слабая сохранность древнейшего слоя болгарской и сербской письменной традиции делает древнерусский феномен столь уникальным.

Для наших целей важно остановиться на поднятой в данном исследовании проблеме о роли письменности на родном языке в период христианизации. Постановка этой проблемы тем более правомерна, что славянская письменность была создана в середине IX в. именно для нужд христианизации. Авторы труда показали, что роль письменности на родном языке в процессе христианизации была весьма разной в различных странах изученных регионов и на разных этапах их развития. В некоторых странах (Карантания) в период христианизации славянская письменность вообще не была известна — письменность на «местном» языке употреблялась лишь в допускаемых на латинском Западе рамках, т. е. для очень узкого круга церковных текстов. Практически не было письменности на «местном» языке в Венгрии. В Польше славянская письменность была известна, но ее роль была минимальной. В Великой Моравии, а затем в Чехии ее значение было первоначально большим, но затем она стала объектом преследования. Аналогичным было положение в Хорватии. Отрицательное отношение церкви к славянской письменности усиливалось здесь и в центре Европы

с углублением конфессиональных различий, особенно после схизмы 1054 г., когда славянская письменность стала восприниматься как признак принадлежности к православию. В Хорватии положение усугублялось тем, что духовенство романских городов Далмации, чья юрисдикция распространялась на хорватские земли, видело в славянской письменности признак стремления хорватов к созданию самостоятельной церкви. Из стран, принявших христианство в IX в., лишь в Болгарии (и отчасти в сербских княжествах) эта письменность развивалась свободно.

Как показано в VIII главе, христианизация проходила в условиях оживления культурных контактов между принимавшими крещение странами. Наиболее глубокими и интенсивными они были у славянских стран, пользовавшихся славянской письменностью. Особое место в этих контактах принадлежало Древней Руси. Тогда как для Великой Моравии и Болгарии принятие христианства практически совпало со временем самого создания славянской письменности и с зарождением письменной традиции, для Руси ко времени официального принятия ею христианства уже открылась возможность использовать то обширное культурное наследие (как в переводах, так и в оригиналах), которое было создано как в Болгарии, так и в историческом преемнике Великой Моравии — Древнечешском государстве. Все это обеспечило особо благоприятные условия для развития местной культурной традиции, которой к тому же не угрожали преследования латинского духовенства, как в Чехии, или политика византийских властей, как в Болгарии после падения Первого Болгарского царства.

Выявленные в исследовании особенности культурного развития отдельных стран позволяют заключить, что в целом письменность на родном языке вряд ли сыграла роль фактора, ускоряющего самый процесс христианизации. Так, в Польше, где славянская письменность была слабо распространена, процесс христианизации, совершавшийся почти одновременно с Древней Русью, завершился гораздо в более сжатые сроки.

Влияние славянской письменности в основном проявилось именно в том, что она облегчила возможность быстрого освоения наследия христианского мира славянами-неофитами. В условиях, когда местный язык стал одновременно и языком сакральным, ускорился

процесс подготовки священнослужителей из среды местного населения. Наоборот, в странах, принявших крещение от латинских церковных центров, этот процесс был замедлен, искусственно сохранялся высокий удельный вес среди клира иноземцев, слабо связанных с жизнью местного общества. Правители славянских стран, озабоченные защитой своего суверенитета, понимали эту взаимосвязь. Многие из них (Ростислав в Великой Моравии, Борис и Симеон в Болгарии, Владимир на Руси) создавали училища, где их соотечественники (прежде всего дети знати) готовились к духовной карьере, обучаясь на родном языке.

Иными словами, славянская письменность и славянская письменная традиция способствовали быстрому превращению нового слоя местного общества — духовенства в его интегральную часть, живущую его заботами и проблемами. Наиболее благоприятные условия для такого превращения имелись, как кажется, именно в Древней Руси, в чем, по всей вероятности, и можно усмотреть одну из главных причин той бурной общественной деятельности русской церкви уже к концу первого столетия после крещения, которая не имеет себе аналогий в других исследованных в данном труде странах.

Таковы наиболее общие наблюдения о сходстве и отличиях в процессе христианизации стран Центральной Европы, Балканского полуострова и Древней Руси. Они являются, разумеется, лишь предварительными. Далеко не все здесь ясно. Более полный и основательный сравнительно-исторический анализ возможен только после углубленной страноведческой разработки поставленных проблем и после включения в число сопоставляемых стран других держав Европейского континента (германской части Каролингской империи, англо-саксонской Англии, Скандинавии), где эпоха принятия и утверждения христианства также совпала с периодом образования классов феодального общества и оформлением государства.

\*

<sup>1</sup> Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn, 1838. Т. 31, Р. 342; Φωτίου ἐπιστολαί, Ed. J. N. Balettas. L., 1864. Р. 178.

<sup>2</sup> Ряд аналогий с рассказом Константина см. в «Житии Ансгария» о тинге в Уппсале, обсуждавшем вопрос о разрешении проповеди христианства в Швеции (середина IX в.): Кова-

левский С. Д. Образование классового общества и государства в Швеции. М., 1977. С. 93–94.

<sup>3</sup> НПЛ. С. 128.

<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 412 и сл.; Łowmiański H. Religia słowian i jej upadek (VI–XII w.). W-wa, 1979. S. 119 f.

<sup>5</sup> Исключителен в этом плане рассказ летописи об «испытании вер», где как будто сказано и о доводах сторонников отдельных религий, и об отношении древнерусской правящей верхушки к этим доводам. Однако многие из этих оценок отражают скорее воззрения не «русов» конца X в., а составителя рассказа – книжника, не только догматически образованного и знакомого с христианской полемической литературой, но и чувствительного к эстетической стороне религиозных переживаний. Можно ли поверить, что предпочтение, оказанное Константинополю, определялось прежде всего эстетическими достоинствами византийского богослужения? Лишь немногие детали рассказа могут быть привлечены для освещения мотивов действий древнерусских феодалов.

<sup>6</sup> НПЛ. С. 132, 148–149.

<sup>7</sup> См.: Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.; Л., 1948. С. 257–258.

<sup>8</sup> Доводы сторонников иудаизма, согласно летописи, были сразу же отклонены: они не имели поддержки какого-либо государства.

<sup>9</sup> Повесть Временных лет (далее – ПВЛ). М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 39.

<sup>10</sup> НПЛ. С. 113–115; Continuator Reginonis Trevirensis // MGH. SS. 1925. T. 1. P. 624–625. Подробнее о религиозной политике Ольги см.: Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980. С. 260 и сл.; Литаврин Г. Г. К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения княгини Ольги // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. М., 1986. С. 43–49.

<sup>11</sup> НПЛ. С. 116.

<sup>12</sup> НПЛ. С. 148–150, 152.

<sup>13</sup> НПЛ. С. 152; Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 4. См. также: Лавров Н. Ф. Религия и церковь // История культуры Древней Руси (домонгольский период). Т. 2. М.; Л., 1951. С. 87.

<sup>14</sup> О создании Киевской митрополии см.: Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 375 и сл.; Porre A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. W-wa, 1968. S. 15–39.

<sup>15</sup> ПВЛ. С. 102.

<sup>16</sup> Шапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Шапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 297 и сл.

<sup>17</sup> Там же. С. 326 и сл.; Янин В. Л. Новгородская феодальная вотчина. М., 1981. С. 229–256.

<sup>18</sup> Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы (XI – начало XII в.) М., 1978. С. 314.

<sup>19</sup> РИБ. 1908. Т. VI. Стб. 79–80.

- <sup>20</sup> См. в «Житии Феодосия» о том, как киевский боярин Иоанн (Ян Выпатич?) со своими «отроками» силой вывел из Печерского монастыря постригшегося в нем сына (Памятники литературы Древней Руси... С. 326).
- <sup>21</sup> См. в новеллах «Киево-печерского патерика» («О Прохоре», «О Федоре и Василии») о бедах этих монахов в Киеве на княжеском суде при князе Святополке Изяславиче (конец XI — начало XII в.) (Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 108, 118—119).
- <sup>22</sup> НПЛ. С. 157.
- <sup>23</sup> См. текст ст. 7 архетипа «Устава» в реконструкции Я. Н. Шапова (*Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церкви в Древней Руси. XI—XV вв. М., 1972, С. 121).
- <sup>24</sup> Реконструкцию архетипа «Устава Ярослава» см.: Там же. С. 293—296.
- <sup>25</sup> О времени составления см.: Там же. С. 257 и сл.; *Милов Л. В.* Устав Ярослава (к проблеме типологии и происхождения) // Русско-български връзки през вековете. София, 1986.
- <sup>26</sup> Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. Изд. подг. Я. Н. Шапов. М., 1976. С. 23.
- <sup>27</sup> Там же. С. 89.
- <sup>28</sup> НПЛ. С. 192—194; *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси (XI—XIII вв.) М., 1955. С. 115 и сл.
- <sup>29</sup> *Кучкин В. А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X—XIV вв. М., 1984, С. 62—65.
- <sup>30</sup> Патерик... С. 76.
- <sup>31</sup> См.: *Рорре А.* Państwo i kościół... S. 179—181.
- <sup>32</sup> НПЛ, с. 196; *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания... С. 124—126.
- <sup>33</sup> Выступления «волхвов» происходили в моменты «скудости», неурожая. Видимо, природные бедствия воспринимались как наказание за отступление от веры предков. Церковь же доказывала, что бедствия вызваны гневом христианского бога на тех, кто наряду с христианскими соблюдает и языческие обычаи (*Лавров Н. Ф.* Религия и церковь. С. 87; *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 741—742).
- <sup>34</sup> О возникновении культа см.: *Попла А. В.* О времени зарождения культа Бориса и Глеба // *Russia Mediaevalis.* München, 1973. Т. 1.
- <sup>35</sup> Жития... С. 19, 56.
- <sup>36</sup> ПВЛ, С. 187.
- <sup>37</sup> О памятнике см.: *Шапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978. С. 173—179.
- <sup>38</sup> О датировке памятника см.: *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. М., 1914. С. 106—107.
- <sup>39</sup> ПВЛ. С. 15; Патерик... С. 81, 182; О данных археологии см.: *Никольская Т. Н.* Земля вятичей. М., 1981. С. 27 и сл.; 97 и сл.
- <sup>40</sup> Фундаментальное исследование черт язычества в сознании и образе жизни разных слоев древнерусского общества XI—XIII вв. см.: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 455—752.
- <sup>41</sup> Публикация памятника: РИБ. 1908. Т. VI. № 1.
- <sup>42</sup> Те же черты можно отметить и в некоторых недатирован-



- ных епитимийниках, например в тексте «Покаянье» («побидел еси кого, хотя погана», «покаял еси хотя погана»): Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1914. С. 401–402.
- <sup>43</sup> Vašica J. Církevneslovanský penitenciál českého původu // Slavica. 1960. N 1.
- <sup>44</sup> См.: РИБ. Т. VI. № 2; Материалы по истории... С. 1–27.
- <sup>45</sup> Смирнов С. И. Древнерусский духовник... С. 106 и сл.
- <sup>46</sup> РИБ. Т. VI. Стб. 31.
- <sup>47</sup> Материалы... С. 46, 126.
- <sup>48</sup> РИБ. Т. VI. Стб. 33, 35, 47, 48, 55. В ряде древнерусских храмов, построенных в середине XII в., имелись баптистерии для крещения взрослых мужчин (Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 518).
- <sup>49</sup> Русанова И. П., Тимошук Б. А. Славянские святилища на Среднем Днестре и в бассейне Прута // СА. 1983. № 4; Они же. Збручское святилище (предварительное сообщение) // СА. 1986. № 4.
- <sup>50</sup> Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси (по археологическим материалам) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сб. тезисов. М., 1987. С. 40–43.
- <sup>51</sup> Материалы... С. 141; РИБ. Т. VI. Стб. 837 и сл. По заключению обоих издателей речь идет об оригинальных древнерусских текстах очень древнего происхождения.
- <sup>52</sup> Памятники литературы Древней Руси. С. 384.
- <sup>53</sup> Патерик... С. 109. Критика несправедливых действий князя и его окружения налицо не только в патерике, но и в рассказе о чудесах Бориса и Глеба: святые не только освобождают узников, безвинно заключенных Святополком, но и приказывают им угрожать князю гневом божьим («почто сице твориши, не исправляя, томиши и мучиши»). — Жития... С. 62.
- <sup>54</sup> НПЛ. С. 103, 187; Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль в Древней Руси. М., 1960. С. 128–130.
- <sup>55</sup> Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль... С. 120.
- <sup>56</sup> См. сообщение летописи о введении Владимиром смертной казни для разбойников по инициативе епископов (НПЛ. С. 167).



# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ** – Византийский временник
- ВИИНЈ** – Византијски извори за историју народа Југославије. Београд
- Галл** – Galli Anonymi Cronica et Gesta ducum sive principum Polonorum/Ed. K. Maleczyński. Kraków, 1953
- ГБЛ** – Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина
- ГИБИ** – Гръцки извори за българската история. София. Т. II, 1960; Т. III, 1960; Т. IV, 1961; Т. V, 1964
- ГПБ** – Государственная публичная библиотека имени М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде
- ИП** – Исторически преглед. София
- ИРАИК** – Известия Русского археологического института в Константинополе
- ЛИБИ** – Латински извори за българската история. София. Т. II, 1960; Т. III, 1965
- НПЛ** – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950
- ОРЯС** – Отделение русского языка и словесности Российской Академии наук
- ПСРЛ** – Полное собрание русских летописей
- РИБ** – Русская историческая библиотека. Изд. 2
- СА** – Советская археология
- СС** – Советское славяноведение
- СЭ** – Советская этнография
- ТОДРЛ** – Труды Отдела древнерусской литературы
- Adam** – Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum/Rec. B. Schmeidler. Hannoverae, 1917
- BSI** – Byzantinoslavica. Prague
- Cosmas** – Cosmas Pragensis. Chronica Boemorum/Ed. B. Bretscholz. Berolini, 1923
- CD** – Codex diplomaticus
- CDB** – Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae. Т. I, fasc. 1. Praegae, 1904; fasc. 2. Praegae, 1907
- DOP** – Dumbarton Oaks Papers
- Fm St** – Frühmittelalterliche Studien
- FRB** – Fontes rerum Bohemicarum. Т. I. Praha, 1873
- Helmold.** – Helmoldi Cronica Slavorum/Rec. B. Schmeidler. Hannoverae, 1937

- JÖB – Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
- MGH Epp. – Monumenta Germaniae Historica. Epistolae
- MGH LL – Monumenta Germaniae Historica. Leges
- MGH SRM – Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum
- MGH SS – Monumenta Germaniae Historica. Scriptores
- MMFH – Magnae Moraviae Fontes Historici, T. I. Brno, 1966; T. II. Brno, 1967; T. III. Brno, 1969; T. IV. Brno, 1971
- MPH – Monumenta Poloniae Historica. T. I. Lwów, 1864; T. II. Lwow, 1872
- PG – Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca
- Thietmar. – Thietmari episcopi Merseburgensis Chronicon/Hrsg. v. R. Holtzmann. B., 1935

## СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Князь Борис (Михаил). Миниатюра из рукописи «Учительное евангелие Константина Преславского» XII в. Москва. Государственный Исторический музей. Синодальное собрание. № 262. Пергамент.
2. Крещение болгар. Миниатюра из рукописи «Манассиева хроника». 1344—1345 гг. Рим. Ватиканская библиотека. Собрание славянских рукописей. № 2. Из кн.: *Джурова А.* Българска ръкописна книга. София, 1981. Приложения. № 173.
3. Церковь монастыря Велюсе под Струмицей, Югославия. XI в. Из кн.: *Бошкович Дж.* Средневековое искусство в Сербии и Македонии. Београд, б. г. С. 24.
4. Климент Охридский. Деревянная скульптура. XIV в. Музей в г. Охриде, Югославия. Из кн.: *Бошкович Дж.* Средневековое искусство в Сербии и Македонии. Београд, б. г. С. 65.
5. Апостол Петр. XI в. Фреска в соборе св. Софии в Охриде. Из кн.: *Бурий В.* Црква свете Софије у Охридѹ. Београд, 1963. Илл., № 5.
6. Сцена крещения. Миниатюра из рукописи «Антифонарий». XII в. Вена. Австрийская национальная библиотека. № 13. Из кн.: *Reindel K.* Bayern in Mittelalter. München, 1970. Tafeln, N 14.
7. Кирилл и Мефодий. Миниатюра «Радзивилловской летописи». XV в. Ленинград. Библиотека АН СССР. № 34.5.30. Из кн.: Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. I. СПб., 1902. Л. 13.
8. Писцы Кирилла и Мефодия. Миниатюра «Радзивилловской летописи». XV в. Ленинград. Библиотека АН СССР. № 34.5.30. Из кн.: Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. I. СПб., 1902. Л. 14.
9. Апостол Петр и семья князя Ярополка. Миниатюра из рукописи «Кодекс Гертруды». XI в. Город Чивидале, Италия, соборный архив. Из кн.: *Кондаков Н. П.* Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. СПб., 1906. Табл. I.
10. Богоматерь типа Печерской. Миниатюра из рукописи «Кодекс Гертруды». XI в. Город Чивидале, Италия, соборный архив. Из кн.: *Кондаков Н. П.* Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. СПб., 1906. Табл. V.
11. Ротонда св. Петра. Около 995 г. Старый Пльзенец, Чехословакия. Из кн.: *Přehled dějin Československa*. [Do roku 1526]. Praha, 1980 [После стр. 64].

12. Десятинная церковь в Киеве. 989—996 гг. Западный фасад. Реконструкция Н. В. Холостенко. Из кн.: *Килиевич С. Р.* Детинец Киева IX — первой половины XIII в. Киев, 1982. С. 58. Рис. 34.
13. Ротонда в Киеве. XII в. Реконструкция П. П. Толочко, Я. Е. Боровского и В. С. Шелягова. Из кн.: *Килиевич С. Р.* Детинец Киева IX — первой половины XIII в. Киев, 1982. С. 107. Рис. 72.
14. Святой Вячеслав. Инициал «Вышеградского кодекса». 1085 г. Пергамент. Прага, Государственная библиотека. Из кн.: Древнечешская литература. Выставка памятников чешской письменности. [Каталог]. Прага, 1959. Обложка.
15. Великий князь Геза. Инициал «Иллюстрированной хроники» XIV в. Будапешт, Государственная библиотека им. Сеченьи. Из кн.: *Györffy Gy. István király és műve.* Бр., 1977. 48—49. I. № 11.
16. Фундамент ротонды в Микульчицах. IX в. Чехословакия. Из кн.: *Поп И. И.* Искусство Чехии и Моравии IX — начала XVI в. М., 1978. С. 14—15. Рис. 1.
17. Крипта св. Леонарда Вавельского собора в Кракове. Около 1118 г. Польша. Из кн.: *Katalog zabytków sztuki w Polsce* T. IV. Cz. 1. Warszawa, 1965. II. Fig. 226.
18. Голова мужчины из кафедрального собора в Гнезно. Гипс. XII в. Археологический музей в Гнезно. Польша. Из кн.: *Katalog zabytków sztuki w Polsce*. T. V. Cz. 3. Warszawa, 1963. Fig. 8.
19. Голова короля Иштвана I Святого (предположительно) из собора г. Калоча. Конец XII в. Красный мрамор. Венгерский Национальный музей, Будапешт. Из кн.: *Györffy Gy. István király és műve.* Бр., 1977. 144—145. I. № 18.
20. Князь Борис (Михаил) — царь Симеон (?). Миниатюра из рукописи «Слово Ипполита об антихристе». Конец XII — начало XIII в. Москва, Государственный Исторический музей. Чудовское собрание. № 12. Пергамент. Из кн.: История на българското изобразително изкуство. 1. София, 1976. С. 118. Рис. 136.
21. Керамический пол церкви-усыпальницы в местности Тузла-лока в г. Преславе, Болгария. X в. Из кн.: История на българското изобразително изкуство. 1. София, 1976. С. 121. Рис. 140.
22. Заставка месяцеслова из «Асеманиева евангелия». Вторая половина X в. Рим. Ватиканская библиотека. Собрание славянских рукописей. № 3. Из кн.: *Джурова А.* Българска ръкописна книга. София, 1981. Приложения. № 12.
23. Евангелист Лука. Миниатюра из рукописи «Остромирово евангелие». 1056—1057 гг. Ленинград. Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Фп. I.5. Пергамент. Из кн.: *Джурова А.* Българска ръкописна книга. София, 1981. Приложения. № 39.

# ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

<i>Конец VI — начало VII в. 610—641 гг. 20-е годы VII в.</i>	Расселение славян на Балканском полуострове Правление императора Византии Ираклия Начало миссионерской деятельности на землях альпийских славян
<i>680 г.</i>	Образование Болгарского государства (Первого Болгарского царства)
<i>733—746 гг. Середина VIII в.</i>	Упоминание миссионерской епископии оногуров Обращение в христианство княжеской династии и части знати в Карантании
<i>60—70-е годы VIII в. 796 г.</i>	Массовые антихристианские выступления в Карантанском княжестве Собрание епископов на Дунае, новый этап христианизации населения Карантании и Нижней Паннонии
<i>Конец VIII — начало IX в. 811 г.</i>	Усиление христианской миссии Византии и Франкского государства на западе Балкан Раздел территории Карантанского княжества между Зальцбургским архиепископством и Аквилейским патриархатом
<i>821 г.</i>	Крещение князя ободритов Славомира
<i>831 г.</i>	Крещение моравян
<i>830-е годы 836—852 гг.</i>	Образование Великоморавского государства Правление князя Болгарии Пресиана. Прекращение гонений против христиан
<i>Середина IX в.</i>	Возникновение Нинской епархии в Далмации
<i>852—889 гг. 865 г.</i>	Правление князя Болгарии Бориса
<i>858—867; 877—886 гг.</i>	Принятие христианства Болгарией
<i>858—867 гг. Начало 60-х годов IX в.</i>	Правление Константинопольского патриарха Фотия Понтификат папы римского Николая I
<i>867—886 гг.</i>	Создание славянской письменности, начало деятельности Кирилла и Мефодия в Великой Моравии (863 г.)
<i>867—872 гг. 867—877 гг.</i>	Правление императора Византии Василия I Македонянина Понтификат папы римского Адриана II
<i>Конец 60-х годов IX в. 14 февраля 869 г.</i>	Правление Константинопольского патриарха Игнатия Создание Моравского архиепископства Смерть Кирилла-Константина Философа

870-е — 880-е годы	Завершение христианизации сербских и хорватских земель
872—882 гг.	Папа Иоанн VIII
Начало 80-х годов IX в.	Крещение чехов
6 апреля 885 г.	Смерть Мефодия (брата Кирилла-Константина)
885/886 г.	Изгнание учеников Мефодия из Великой Моравии и запрещение там славянского богослужения
893 г.	Языческая реакция в Болгарии
893 г.	Поставление Климента (Охридского) епископом
913—959 гг.	Правление императора Византии Константина VII Багрянородного
Ок. 925 г.	Решение I Сплитского собора о запрете славянского языка и др.
2-я четверть X в.	Гнездовская надпись — первая кириллическая надпись, обнаруженная на территории Руси
927 г.	Учреждение патриаршества в Болгарии
928 г.	Подтверждение решения II Сплитского собора о ликвидации Нинской епархии папой Львом VI
28 сентября 935 г.	Убийство чешского князя Вацлава, впоследствии святого патрона Чехии
40—60-е годы X в.	Создание епископств в Полабье, начало христианизации полабских славян
944—965 гг.	Правление русской княгини Ольги
948, 953 гг.	Крещение в Константинополе трех мажарских предводителей
Ок. середины X в.	Распространение ереси богомилов в Болгарии
935 г.	Приход на территорию венгров (в «Туркию») епископа Иерофея
959 г.	Посольство княгини Ольги к Оттону I в Германию
964—972 гг.	Правление великого князя киевского Святослава Игоревича
963 г.	Образование Польского государства
966 г.	Крещение польского князя Мешко I и его подданных
968 г.	Создание Польского епископства
Начало 70-х годов X в.	Создание Пражского епископства
972 г.	Крещение санкт-галленским монахом Бруно «короля мажар» Гезы
980—1015 гг.	Правление Владимира Святославича («Владимир Красное Солнышко»)
988—989 гг.	Крещение Руси
989—996 гг.	Постройка соборной Десятинной церкви в Киеве
Конец X в.	Утверждение митрополии на Руси
1000 г.	Создание польской церковной провинции во главе с архиепископом Гнезненским
1000—1001 гг.	Завоевание Византией Северо-Восточной Болгарии

<i>Начало XI в.</i>	Возникновение Рашской епархии (во внутренней Сербии)
<i>XI в.</i>	Возникновение католической Боснийской епископии
<i>1001 г.</i>	Основание Королевства Венгрии
<i>1001 г.</i>	Коронация Иштвана I Святого. Учреждение в Венгрии церковно-административной организации
<i>1002 г.</i>	Первое пожалование земель церковному учреждению в Венгрии
<i>После 1003 г., 1008 г.</i>	Христианизация владений Дьюлы и Айтона
<i>1019—1054 гг.</i>	Правление великого князя киевского Ярослава Мудрого
<i>1018 г.</i>	Завершение завоевания Болгарии Византией (до 1186 г.)
<i>1018—1186 гг.</i>	Гегемония Византии на Балканах
<i>1033—1097 гг.</i>	Деятельность Сазавского монастыря, центра славянской письменности в Чехии
<i>1034—1042 гг.</i>	Зетское восстание против власти Византии (Сербия)
<i>1044—1066 гг.</i>	Попытка утверждения самостоятельной церковной организации в Ободритском княжестве
<i>1046, 1061 гг.</i>	Восстания в Венгрии за восстановление язычества
<i>Ок. 1051 г.</i>	«Слово о законе и благодати» митрополита Илариона
<i>1054 г.</i>	Разделение христианских церквей на православную и католическую
<i>1056—1057 гг.</i>	«Остромирово евангелие» — первая датированная славянская рукописная книга
<i>1075—1089 гг.</i>	Правление хорватского короля Звонимира, ставшего вассалом папы Григория VII
<i>1093—1094 гг.</i>	Создание в Славонии Загребской епархии
<i>Конец XII в.</i>	Образование сербского государства (во главе со Стефаном Неманей); возникновение в Боснии еретического движения (богомилы или патарены)
<i>40—50-е годы XII в.</i>	Новый этап миссионерской деятельности Гамбургско-Бременского и Магдебургского архиепископств и немецкой агрессии в Северном Полабье
<i>50—60-е годы XII в.</i>	Окончательное завоевание Полабья немцами; начало последнего этапа его христианизации



# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н.) . . . . .	3
<i>Глава первая.</i>	
РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА У СЛА- ВЯН В ВИЗАНТИИ (VII—X ВВ.) (Иванова О. В.)	9
<i>Глава вторая.</i>	
ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В БОЛГАРИИ (IX — НАЧАЛО X В.) (Литаврин Г. Г.) . . . . .	30
<i>Глава третья.</i>	
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ СДВИГИ В СЕРБСКИХ И ХОРВАТСКИХ ЗЕМЛЯХ И ХРИ- СТИАНСКАЯ МИССИЯ НА БАЛКАНАХ (Нау- мов Е. П.) . . . . .	68
<i>Глава четвертая.</i>	
ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА В КАРАНТАН- СКОМ КНЯЖЕСТВЕ (Ронин В. К.) . . . . .	104
<i>Глава пятая.</i>	
ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА В ВЕЛИКОЙ МО- РАВИИ, ЧЕХИИ И ПОЛЬШЕ (Флоря Б. Н.) . . .	122
<i>Глава шестая.</i>	
ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ВЕНГРОВ (Шушарин В. П.)	159
<i>Глава седьмая.</i>	
ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ПОЛАБСКИХ СЛАВЯН (Ронин В. К.) . . . . .	187
<i>Глава восьмая.</i>	
КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ КИЕВСКОЙ РУСИ С ДРУ- ГИМИ СЛАВЯНСКИМИ СТРАНАМИ В ПЕРИОД ЕЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ (Рогов А. И.) . . . . .	207

*Глава девятая.*  
*(Вместо заключения).*

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ПРОЦЕССЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ СТРАН РЕГИОНА И ДРЕВНЕЙ РУСИ (Литавин Г. Г., Флоря Б. Н.) . . . . .	235
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ . . . . .	263
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ . . . . .	265
ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА . . . . .	267

**ОФОРМЛЕНИЕ ПЕРЕПЛЕТА:**

На 1-й полосе переплета: Крещение болгар. Миниатюра из рукописи «Манассиева хроника». 1344—1345 гг.

На 4-й полосе переплета: Храм Иоанна Предтечи в Несебре, Болгария. X век

На форзаце: Битольская триодь. Рукопись XIII в. Болгария

**ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА  
НАРОДАМИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ  
И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ  
И КРЕЩЕНИЕ РУСИ**

*Утверждено к печати  
Институтом славяноведения и балканистики  
Академии наук СССР*

Редактор издательства *С. Н. Васильченко*  
Художник *А. Д. Смеляков*  
Художественный редактор *И. Д. Богачев*  
Технические редакторы *Т. П. Поленова,*  
*Л. В. Каскова*  
Корректор *Л. И. Левашова*  
ИБ № 38941

Сдано в набор 29.04.88  
Подписано к печати 27.06.88  
А-10572. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>  
Бумага типографская № 1  
Гарнитура обыкновенная  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 15,12. Усл. кр. отт. 15,54. Уч.-изд. л. 16,6  
Тираж 20 000 экз. Тип. зак. 1589  
Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва В-485  
Профсоюзная ул., 90.  
2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.





ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ (ПОД 898 г.)

БЕ ЕДИН ЯЗЫК СЛОВЕНЕСК: СЛОВЕНИ, ИЖЕ СИДЯХУ ПО ДУНАЕВИ, ИХ ЖЕ ПРИЯША УГРИ, И МОРАВА, И ЧЕСИ, И ЛЯХОВЕ, И ПОЛЯНЕ, ИЖЕ НЫНЕ ЗОВОМАЯ РУСЬ. СИМ БО ПЕРВОЕ ПРЕЛОЖЕНИ КНИГИ МОРАВЕ, ЯЖЕ ПРОЗВАСЯ ГРАМОТА СЛОВЕНЬСКАЯ, ЯЖЕ ГРАМОТА ЕСТЬ В РУСИ И В БОЛГАРЕХ ДУНАЙСКИХ.

БЫЛ ЕДИН ЯЗЫК СЛАВЯНСКИЙ: И ТЕ СЛАВЯНЕ, КОТОРЫЕ ЖИЛИ ПО ДУНАЮ, ПОКОРЕННЫЕ УГРАМИ, И МОРАВЫ, И ЧЕХИ, И ПОЛЯКИ, И ПОЛЯНЕ, КОТОРЫХ ТЕПЕРЬ НАЗЫВАЮТ РУСЬ. ДЛЯ НИХ, МОРАВОВ, ПЕРВОНАЧАЛЬНО БЫЛИ ПЕРЕВЕДЕНЫ КНИГИ И НАПИСАНЫ БУКВАМИ, НАЗВАННЫМИ СЛАВЯНСКИМИ; ЭТА ЖЕ ГРАМОТА И У РУССКИХ, И У БОЛГАР ДУНАЙСКИХ.

