

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА У НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ  
И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ. КРЕЩЕНИЕ РУСИ.

/Сборник тезисов/

Москва 1987

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА У НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ  
И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ. КРЕЩЕНИЕ РУСИ.

/Сборник тезисов/

Издательство "Наука"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1987

Обсуждены актуальные вопросы введения христианства на Руси и в странах Центральной и Восточной Европы. Раскрыто историческое значение сдвигов в истории Древней Руси и тесно связанных с ней в ту эпоху стран Центральной Европы, которые произошли в этих странах после введения христианской религии.

Р е д а к ц и о н н а я   к о л л е г и я :

член-корреспондент АН СССР, доктор филологических наук Н.И.Толстой (отв. редактор), член-корреспондент АН СССР, доктор исторических наук А.П.Новосельцев, доктор исторических наук В.Н.Виноградов, доктор исторических наук Г.Г.Литаврин, доктор исторических наук Б.Н.Флоря, кандидат исторических наук А.И.Рогов, кандидат исторических наук В.Г.Овчинников, Л.В.Заборовский, Н.С.Захарьина.

## Введение .

Эпоха раннего средневековья - переломный период в истории многих стран Центральной, Восточной и Северной Европы, время оформления здесь классового общества и государства. Важнейшей частью этого перелома, затронувшего все стороны жизни общества, стало принятие господствующими классами отдельных стран этого региона - христианской религии, как религии развитого классового общества /для подчинённого населения это было принудительное введение неизвестного и на первых порах совершенно чуждого вероисповедания/.

Крещение той или иной страны означало важные перемены во многих сферах общественной жизни её населения: международная /принявшее крещение государство занимало определённое место в системе государств христианской Европы/, идейно-политической /сложение системы идеологических представлений, освящавших и закреплявших господство правящего класса с позиций христианского вероучения/ и культурной /творческое усвоение норм и традиций культурной жизни, выработанных в христианском мире/. Эти перемены на раннефеодальном этапе носили в целом **прогрессивный характер**, способствуя укреплению новых социальных отношений сформировавшегося феодального общества. Всё сказанное в полной мере относится и к принятию христианства господствующим классом Древней Руси - 1000-летняя годовщина этого события исполняется в 1988 г.

Организаторы данной конференции, входящей в число мероприятий, проводящихся в связи с тысячелетием введения христианства в Древней Руси, ставили своей целью раскрыть историческое значение тех сдвигов в истории Древней Руси и тесно связанных с ней в ту эпоху стран Центральной Европы, которые произошли в этих странах после введения христианской религии.

В работе конференции принимают участие сотрудники Института славяноведения и балканистики, Института истории СССР, Института всеобщей истории, Института археологии АН СССР, МГУ и ряда других научных учреждений.

По тематике доклады на конференции могут быть условно разделены на три части. Первая /и самая большая/ группа докладов посвящена выявлению тех внешних и внутренних факторов, которые определили решение господствующего класса той или иной страны принять христианскую религию, установлению причин предпочтения, ока-

занного этим господствующим классом тому или иному конкретному варианту христианства. Введение христианства, как известно, явилась лишь началом перемен в общественной жизни христианизируемых народов, - оно положило начало длительному процессу христианизации. Вторая группа докладов охватывает начальные этапы процесса, его отражение в письменных источниках и археологических данных, выявление общих закономерностей этого процесса в разной социальной среде. В третьей группе докладов рассматривается культурная проблематика, в первую очередь - вопрос о том, какую роль в принятии христианства странами Центральной и Восточной Европы сыграло развитие культурных связей между ними, как воспринимало и по-своему перерабатывало местное общество достижения художественной культуры христианского мира.

Организаторы конференции выражают надежду, что обмен опытом между специалистами по большому региону и по широкому кругу проблем будет способствовать оживлению сравнительно-исторических исследований этой важной темы в нашей медиевистике.

Конференция проводится как У Чтения памяти выдающегося советского историка-слависта В.Д.Королюка, внесшего большой вклад в разработку данной проблематики.

Л.Н.ВИНОГРАДОВА

**СТЕРЕОТИПЫ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА ХРИСТИАНСТВА:  
антагонизм и взаимодействие**

В процессе христианизации западнославянских народов католическому костелу пришлось решать ряд поэтапных задач, внедряя доктрину официальной религии сначала в среде городской элиты, затем готовя спешным порядком кадры духовенства из собственной этнической среды, после чего оказалось возможным перейти к наиболее сложному этапу - к попытке внедрить новую веру в сознание широких масс крестьянства. Если к XIII веку в Чехии и Польше с открытыми проявлениями языческой ритуальной практики было уже в общих чертах покончено, то понадобилось затем еще 3 столетия для сильно растянутого во времени процесса идеологической перестройки в умах "простолюдинов", обладавших чрезвычайно устойчивой культурной традицией.

Ориентация на деревенские неграмотные массы заставила костел искать особые пути контактов с ней, упрощая в целях доступности основные положения нового вероучения, используя популярные формы воздействия, опираясь в ряде случаев на привычные для народа стереотипы традиционного поведения. В результате такого приспособления католицизм сам испытал сильное воздействие со стороны того этнического культурного комплекса, в условиях которого действовал. Показательна в этом смысле история ряда архаических ритуалов, то запрещавшихся церковью, то вновь включаемых в церковный обиход. Нередко деревенский священник сам утрачивал ясность: преследует ли он языческий пережиток или уже официально признанный христианский ритуал.

Так, польские проповедники XV века осуждали суеверную практику освящения овса в костеле в день св. Степана, а также обычай обсыпать друг друга во время богослужения зерном, а уже в XVI веке эта практика рассматривалась как христианский обряд, дозволенный в костеле. В других источниках XV века суровые наказания предрекались тем, кто обходит на Пасху дома, собирая крашенные яйца, обливается водой и производит ритуальное битье зеленой веткой, а позднее на полях этого поучения была сделана приписка, что действия эти признаны разумными и церковным преследованиям не подлежат. Известно, что в Западной Европе обрядовое употребление яиц на Пасху костел запрещал до XII века, а затем вынужден был включить в официальную практику ритуал освящения яиц и другой пищи в церкви. Длительная борьба костела с архаическим обычаем производить шум (стрелять, звонить в металлические предметы, трубить в трубы) при виде градовых туч с целью их отгона и обезвреживания посевов закончилась признанием целесообразности звонить во время грозы в церковные колокола, "дабы отогнать нечистого", обитающего в тучах.

Формирование так наз. "народного католицизма" в западно-славянских странах происходило, с одной стороны, на основе деформации классической модели официального христианства, испытавшего влияние локальной этнической культуры, а с другой - на основе подчинения устойчивых форм ритуального поведения крестьянской общины контролю церкви, навязавшей их новую идеологическую трактовку.

Наряду с практикой включения элементов архаической культуры в церковный обиход шел и обратный процесс распространения массовой религиозной набожности среди городских низов и сельского населения. Интересно, однако, отметить, что эта набожность принимала нередко такие формы, которые определялись в церковных источниках как "religio idololatrica". Обсуждается, например, ставшая популярной традиция использования предметов христианского культа и священных реликвий в суеверно-магических целях (щепками от придорожных крестов окуривали больных; святая вода и освященный воск применялись для отгона нечистой силы и грозы; срезанные кисти алтарной скатерти влетали в гривы коням "для здоровья"; широко использовались церковные облатки, предназначенные для святого причастия, в скотоводческой магической практике и т.п.).

Таким образом, ритуальные предметы нового культа без труда включались в готовую систему архаической бытовой магии, которая оставалась неподвластной церковному контролю долгие века и продолжала функционировать в качестве наиболее устойчивого фрагмента традиционной культуры западнославянского крестьянства вплоть до XIII - нач. XIX вв.

А.Б.ГОЛОВКО.

#### ДРЕВНЯЯ РУСЬ И СТРАНЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ: ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ И МЕЖГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Для правильного уяснения вопросов международных взаимоотношений Древнерусского государства с окружающим миром, в том числе христианизации восточнославянского мира, влияния этого "события-процесса" на внешнеполитическое положение Руси представляется весьма важным рассмотреть проблемы взаимосвязей Киевского государства со всем комплексом государств, признававших религиозную юрисдикцию римской курии и исповедовавших христианство в его западном варианте. При рассмотрении этого явления во всем его многогранном и, в значительной мере, противоречивом развитии представляется необходимым анализ религиозно-политической эволюции католической системы, которая в силу особенностей исторического развития представляла, в большей степени, чем православные страны, определенное единство государств.

При этом необходимо прежде всего отметить, что в международной практике в собственно религиозных спорах и противоречиях находили свое выражение религиозно-политические отношения как главных религиозных центров христианского мира - Константинополя и

Рима, так и "национальных" церковных систем, тесно связанных с государственной властью в конкретных странах. Эти религиозно-политические отношения в единстве с чисто межгосударственными связями представляют систему явлений, определявших международную обстановку в Европе и сопредельном с ней мире.

До середины XI в. в христианском мире сохранялось формальное религиозно-политическое единство, которое, однако, уже в VIII-X вв. неоднократно нарушалось конфликтами между двумя указанными выше центрами. Проявлением последних стала борьба между Римом и Константинополем за включение в сферу своего церковного подчинения стран Центральной Европы и Балкан. В III и значительной части IX в. определенное преимущество имели византийские церковные круги, о чем говорит официальное "крещение" ряда балканских стран, распространение христианства византийского толка в Великой Моравии, Болгарии и, возможно, в сопредельных с ней землях, а также среди части древнерусской знати. Однако сильное противодействие молодых раннефеодальных государств политическому давлению константинопольского двора, а также ослабление международной активности патриархии в конце IX - X в., связанное с внешнеполитическими осложнениями Византии, приводят к тому, что сфера распространения православия далеко не в полной мере совпала со сферой юрисдикции константинопольской церкви. В Центральной же Европе в силу ряда причин решительно возобладали юрисдикция Рима и его вероучение.

В конце X в. христианство окончательно утвердилось на Руси, однако, в отличие от ряда стран Центральной и Юго-Восточной Европы, у киевской верхушки (в силу отдаленности Рима, относительной слабости связей с Западом; недостаточной активности католической церковной системы на востоке, решавшей во второй половине X в. проблему обращения в новую веру Польши, Венгрии, полабских славян и поморян) не было подлинной альтернативы в выборе между Римом и Константинополем. В этот период (конец X - первая половина XI в.) противоречия между Римом и Константинополем из-за сфер церковной юрисдикции касались уже не столько окраин христианской эйкумены, сколько прежде всего некоторых районов Средиземноморья, в частности Южной Италии. Важно отметить, что и здесь чисто религиозные вопросы стояли на втором плане по сравнению с религиозно-политической конфронтацией. Так, после распространения папской юрисдикции на Южную Италию население этого региона продолжало придерживаться обрядов, близких к византийским.



Не был чисто религиозный вопрос главным и на востоке Европы. Активизировавшиеся здесь на рубеже I и II тысячелетий латинские миссионеры (которые, кстати сказать, занимались и политической деятельностью) стремились к крещению язычников, но православная Русь представлялась им вполне благоверной христианской страной.

"Раскол церквей" середины XI в. был итогом резко возросших религиозно-политических противоречий между усилившейся курией и константинопольской патриархией; он не мог не сказаться на религиозной жизни стран Европы. Но следует подчеркнуть, что хотя в церковных кругах на Руси стали распространяться антилатинские настроения, восточнославянское государство заняло в межгосударственных связях с католическими странами и в религиозно-политических отношениях с Римом особую по сравнению с Византией позицию. Эта позиция была связана не только с тем, что на Руси христианство не являлось простой калькой с ортодоксального византийского и церковно-юридической зависимости киевской митрополии от патриархии не играла определяющей роли в ее политической жизни, но обуславливалась прежде всего стремлением феодалов Руси к поддержанию самостоятельного курса ее внешней политики. Данное обстоятельство проявилось в идеологических расхождениях Руси и Византии, активных взаимоотношениях первой с западными соседями.

В XII в. религиозные противоречия между католицизмом и православием возросли, однако полемика между представителями двух лагерей христианства не наложила отпечатка на взаимоотношения с Русью ее западных соседей. Древняя Русь здесь воспринималась как составная часть христианского мира. Обеим сторонам не была чужда идея совместного крестового похода против язычников для обращения их в христианство.

Ситуация изменилась на рубеже XII-XIII вв., когда римская курия пыталась организовать широкомасштабное наступление феодалов-католиков против православных стран. Их экспансия должна была способствовать не столько преодолению религиозных разногласий, сколько распространению на эти страны папской юрисдикции.

В начале XIII в. курия содействовала проникновению крестоносцев в зону традиционных интересов Руси на восточном и северо-восточном побережье Балтийского моря, направляла миссионеров в половецкие степи, пыталась создать центры католической миссии в русских городах. Противоречия, возникшие в международных отношениях, резко обострили религиозно-политические споры, что нашло отражение

в дипломатических демаршах Рима. Следует отметить, что соседние с Русью страны — Польша и Венгрия, хотя и стремились к проникновению на восток, не стали в полной мере проводниками папской политики. Сказывались традиции многолетних дружеских связей не только между правительствами, но и разными общественными кругами этих стран и отсутствие, по существу между ними антагонистических, непримиримых противоречий.

В середине XIII в. характер религиозно-политических отношений Руси с Римом снова изменился. Поражения крестоносцев показали неэффективность военного давления, а вторжение полчищ Батые в Европу грозило серьезной опасностью католическим государствам. В таких условиях курия, "забыв" о недавних разногласиях, пыталась создать союз всех христианских стран против ордынцев, однако с ослаблением монголо-татарской угрозы папство снова вернулось и в этом регионе к политике открытой конфронтации с православным миром.

Таким образом, приведенные положения свидетельствуют о сложной истории развития взаимоотношений Руси со странами Центральной и Западной Европы. Чисто вероисповедный фактор по мере усиления религиозной полемики между католицизмом и православием, хотя и осложнял международную обстановку на европейском континенте, все же не был главной доминантой развития межгосударственных отношений, а находился в тесной зависимости от деятельности политических и религиозно-политических центров христианского мира.

С. А. ИВАНОВ

#### ВОСПРИЯТИЕ СЛАВЯНАМИ ВИЗАНТИЙСКОГО ОБРАЗА ИМПЕРАТОРА (ПО ДАННЫМ ЖИТИЙ СУПРАСЛЬСКОГО СБОРНИКА)

В последние годы ученые все чаще обращаются к проблеме "трансляции" византийской культуры славянским народам. Все более очевидным становится творческий характер такого заимствования: славяне не только сами выбирали, что им воспринять, а от чего отказаться, но и воспринятое осмыслили по-своему. Богатый материал здесь может дать сравнение переводных литературных памятников с их греческими оригиналами. Подобное сопоставление чрезвычайно широко практикуется исследователями древнеславянского языка, но почти совсем не использовано историками культуры. Между тем, выяснение того, что переводчик брал из оригинала, что выпускал, а что добавлял от себя; какие реали давал без перевода, а какие

заменял соответствующими славянскими, может многое дать для изучения не только характера "рецепции", но и проблем самой воспринимающей культуры.

При том огромном внимании, каким пользуется в науке Супрасльский сборник (месяцеслов за март, переведенный, видимо, в X-XI в. в Болгарии), лишь две из почти двух сотен посвященных ему работ трактуют историко-культурные вопросы. Мы рассмотрим агиографический раздел сборника (19 житий), пользуясь новейшим изданием с греческим параллельным текстом: Супрасьски или Ретков сборник. София, 1982-1983, т. I-II. Четыре жития, прототип которых до сих пор неизвестен, нами не использовались.

Хорошо известно, какое место занимала фигура императора в жизни Византии и какое влияние она оказала на формирование политических концепций у славян. Особенно велика была роль византийского образца для соседней Болгарии; ее правители "лепили" представление о себе по имперской модели, а царь Симеон всю жизнь стремился даже не уподобиться, а попросту стать василевсом ромеев. Однако царские титулы и печати свидетельствуют лишь об амбициях правящей верхушки. В этой связи крайне важно узнать, как представлял себе императора пусть образованный, но не облеченный властью болгарин - переводчик сборника. Посмотрим, есть ли различия между славянским и греческим текстами, когда речь заходит об императоре.

Никакого специального интереса к этому уникальному для византийцев образу переводчик не выказывает. Так, греческий агиограф неизменно называет персидского владыку βασιλεὺς τῶν βασιλείων (царь царей), чтобы отделить его от христианского василевса, а переводчик ни разу не следует этому принципу, ограничиваясь обычным "цбсарь" (257, 258, 260, 264, 269). Равнодушным он остается и к особенностям титулатуры: αὐτοκράτωρ (самодержец) иногда переведен как "цбсарь" (13, 71, 125), σεβαστάς (августейший) - всегда как "цбсарь" (48, 100). Определения василевса передаются неточно. (65, 148, 253, 254), имена соправителей подчас опускаются (252, 281). Привлекает к себе внимание случай, когда сочетание ἀρχοντες τοῦ βασιλέως (вельможи царя) переведено как "схдиа" (265, 267), будто царь - не более чем титул среди других титулов. Дважды ἀρχων (князь) передается как "цбсарь" (66, 269) и это можно было бы считать подспудной полемикой с византийцами, стремившимися именовать чужеземных правителей ἀρχοντες, если бы не обратный случай, когда βασιλεὺς переводится как "кнѣзи" (219). Таким

образом, личность императора подвергается в супрасльских житиях-переводах очевидной десакрализации.

Человеческая природа василевса представляла для византийцев интригующий парадокс: пришедшие на смену языческим "императорам-богам" христианские "императоры божьей милостью" не могли не признавать своей тленности, но исключительный статус их власти неизбежно сообщал такому признанию демонстративный и нервный характер. Весь этот комплекс противоречивых эмоций нашел отражение и в житиях. Св.Иона и Варахисий отвечают язычникам на требование поклоняться царю: "Не можем же мы уверовать в человека, который и живет недолго, и умирает, и предается земле, подобно нам...". Славянский переводчик здесь останавливается и знаменательнейшим образом опускает конец греческой фразы: "...и сопричисляется к сонму собственных подданных" (258). Такому же сокращению подвергается и следующая фраза: "Услышав от них такое, главные маги очень разгневались..." И дальше опять не переведено: "...и преисполнились величайшего негодования и крайнего кощунства, поскольку для их беззаконного царя поношением звучали слова, сказанные святыми, о том, что он умрет". Переводчик выпустил эти пассажи не потому, что его оскорбляла мысль о человеческой смертности царя, а напротив, потому, что эта недолговечность представлялась ему совершенно естественной и не трагической: ведь на самом деле византийцам в идее тленности мнилась общая нестабильность жизни и, в частности, отсутствие законного престолонаследия – славянам же все эти проблемы были чужды.

Важным элементом византийской имперской идеологии был пафос римской государственности; тот факт, что Христос родился в правление Августа, при расцвете римского могущества, был исполнен для ромеев мистического смысла. Этим объясняется и стремление агиографа включить свой рассказ в русло общеимперской хронологии. Так, житие св.Пиония кончается словами: "Это случилось при анфипате Азии Клии Прокле Квинтилиане, в консульство самодержца Г.Месия Квинта Траяна Деция Священного (отправлявшего консулат вторично) и Веттия Грата" (142). Можно быть уверенным, что столь архаичная датировка выглядела для агиографа ничуть не менее экзотично, чем для переводчика; но автор жития старательно воспроизвел незнакомые ему слова, поскольку Деций был в его глазах не только сказочным злодеем – гонителем христианства, но одновременно и вехой в тысячелетней имперской истории. Переводчику же все

это казалось неуместным щегольством – вместо пышной греческой фразы в славянском тексте стоит: "Мъчень же бысть стый Пинии... при Нанѣ цри". Сказочный элемент жития здесь усилен, но неизбежно утрачивается "историзм" оригинала: болгары, естественно, не могли проникнуться историей чужой страны, но без этатистского пафоса не было и полнокровной имперской идеи.

Таким образом, как бы близко ни подходила правящая верхушка Болгарии к восприятию византийской доктрины власти, самый "привкус", культурный контекст, исторические коннотации этой идеологии оставались для болгар чуждыми. "Трансплантации" поддавалось только то, для чего была готова сама славянская среда. Если даже образ императора (самое "византийское" из всего, что передали византийцы своим "реципиентам") столь неузнаваемо изменился на местной почве, то тем менее обоснованным выглядит подход к христианской культуре славян в целом как к "испорченной" византийской.

О. В. ИВАНОВА

#### ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ПЕРВОГО БОЛГАРСКОГО ЦАРСТВА ПО ДАННЫМ СОЧИНЕНИЙ ФЕОФИЛАКТА ОХРИДСКОГО

Агиографические сочинения Феофилакта Охридского ("Житие Климента" и "Мученичество 15-ти тивериупольских мучеников"), основанные в значительной степени на славяно-болгарских письменных памятниках, содержат важнейшие данные об истории утверждения и распространения христианства на территории Первого Болгарского царства в IX – нач. X в. Наиболее конкретно и полно переданы известия, касающиеся юго-западных областей страны, история которых в первую очередь, естественно, интересовала греческого архиепископа, занявшего охридский престол.

Юго-западные области Первого Болгарского царства во 2-й пол. IX – нач. X в. составляли особый регион в составе страны. Как известно, речь идет о территориях, постепенное присоединение которых к Болгарии началось всего за несколько десятилетий до принятия христианства Борисом в 865 г. В течение двух с половиной столетий до включения в состав Болгарии славянским племенам региона (берзитам, частично другувитам, стримонцам, ринхинам и др.) удавалось отстаивать свою политическую независимость в борьбе с Византийской империей или сохранять автономию в ее составе. Однако воздействие на них византийской цивилизации было, несомненно, зна-

чительно сильнее, чем на родственных им славян в Болгарском государстве. В условиях симбиоза с греческим населением, тесных связей с византийскими городами, оказавшимися в славянском окружении, и установившихся довольно рано регулярных контактов с центральной властью империи славяне даже при сохранении независимости становились объектом постоянного воздействия византийской культуры и идеологии. Вопрос о времени крещения славян региона нельзя, пожалуй, решить однозначно. Утверждение христианства среди славян империи и создание у них церковной организации следует относить в основном к середине – концу IX в., когда территория европейских провинций покрылась густой сетью епископов, многие из которых носили славянские наименования. Однако еще до середины IX в., согласно источникам, проникновение христианской идеологии в славянскую среду Восточной и Западной Македонии было значительным. Византийские миссионеры, проникавшие в эти области и в предшествовавший период, были особенно активны в IX в. Известно о деятельности Германа Косиницкого в Восточной Македонии, который основал монастырь к северо-западу от Драмы. Славянские области в районе Фессалоники и в долине Стримона посетил известный подвижник того времени Григорий Декаполит. Распространение христианства было, видимо, важной стороной деятельности Мефодия во вверенной ему славянской архонтии. Можно полагать, что и культ св. Димитрия был уже к этому времени известен славянам Македонии.

Таким образом, к моменту расширения границ Болгарского царства в юго-западном направлении христианство (может быть, в каких-то его основных формах) было уже принято частью славян присоединенных районов. Поэтому официальный акт утверждения новой идеологии князем Борисом не являлся начальным этапом христианизации населения данного региона, а означал лишь дальнейшее углубление начавшегося процесса. Это положение подтверждается и сообщениями упомянутых сочинений Феофилакта Охридского.

Данные обоих источников связывают с деятельностью Бориса и Симеона создание церковной организации в регионе, строительство здесь церквей и монастырей, подготовку болгарского клира и введение богослужения на славянском языке. Однако как нам представляется, известия обоих источников не позволяют сделать однозначных заключений о степени подготовленности местного населения к восприятию новой религии.

В жизнеописании Климента Охридского говорится, что он проповедовал среди язычников (ἔθνεσι) что народ данной ему епархии не был знаком с "божественным словом и писанием", был равнодушен ко всему "божественному". Клименту приходилось заниматься подготовкой местных священнослужителей, обучая их элементарным вещам, связанным с церковным порядком и службами и пр. Данные "Мученичества тиверидупольских мучеников", относящиеся приблизительно к тому же периоду, свидетельствуют, напротив, о сильной религиозности населения в долинах Струмицы и Брегалницы, о его глубокой привязанности к местным святыням. Бурный протест жителей области вызвало не официальное введение новой религии, а приказ Бориса о перемещении мощей святых из Тиверидуполя в созданную им Брегалницкую епископию. Вне зависимости от первоисточков культа струмицких мучеников (имел ли он балканское происхождение и велся от периода поздней античности или был перенесен из Малой Азии в начале IX в. греческими колонистами), важно, что он был воспринят славянами и сохранялся именно в их среде длительный период, а попытки болгарских властей нарушить уже сложившуюся христианскую традицию вызвали активное противодействие местного населения. Есть в источнике и упоминание о почитании св.Германа, деятельность которого, как мы уже сказали, связана со славянскими областями Восточной Македонии. Данные сочинений Теофилакта позволяют заключить о больших успехах просветительской деятельности Климента, достигнутых им за короткий период времени. Можно полагать, что усилия славянского учителя были направлены не на перестройку религиозного сознания местных жителей, уже достаточно подготовленных в этом отношении, а на повышение уровня их образованности в области христианского вероучения.

Официальное признание Борисом вскоре после крещения некоторых христианских культов связано с заботой о создании общеполгарского пантеона святых в целях укрепления позиций христианства в стране. В этой своей деятельности он опирался на уже сложившиеся традиции славянского населения присоединенных территорий.

## О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ИЗУЧЕНИЯ ХРОНОЛОГИИ И ТИПОЛОГИИ ДУАЛИСТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ У СЛАВЯН

1. Разные этапы развития дуализма у славян: а) возможные черты собственно славянских языческих (отчасти восходящих к еще более древним общеиндоевропейским) дуалистических противопоставлений (характер бинарных мифологических оппозиций, их лексическое наполнение исконными праславянскими словами: \*dolja; \*ne-dolja = \*lixo, связь оппозиций с древними богами и т.п.); б) эпоха раннеиранского влияния на славянскую мифологию (проблема частичной иранизации славян в связи с иранизацией некоторых других территориально близких индоевропейцев — армян, тохар, возможно балтов — и соседних неиндоевропейских племен и народов — финно-угорских, картвельских), вхождение слов ираноязычного происхождения в мифологическую лексику дуалистического характера, реконструкция раннеиранского дуализма (и его индо-иранских корней), его сходств и отличий от раннеславянского (проблема отражения древних названий индоевропейских богов в славянском сравнительно с иранским); в) более поздние манихейские влияния на славян — в связи с гипотетическими евразийскими мифами (Золотарев) — проблема становления богомилства (в разных его вариантах — фольклорном и книжном). Возможности существования преемственности между народными (фольклорными) вариантами дуалистических воззрений. Мифологема птицы, участвующей в создании земли, и ее богомилские варианты в сравнении с евразийскими.

2. Типология дуалистических воззрений. Особенно выраженные сходства: кумранский дуализм, гностические представления в связи с проблемой обособленности персонифицированного воплощения зла. Возможность предположения единого (восточно-иранского) источника во всех случаях. Альтернативно чисто типологическое объяснение. Типология средневековых дуалистических воззрений. Возможность более новых типологических параллелей. Древние бинарные нумерологические системы, основанные на числах-степенях двойки и аналоги в современных научных представлениях — биологических ("Книга перемен" в сопоставлении с генетическим кодом), физических (группы симметрии, предполагаемые теорией суперструктуры и т.д.). Социальные и культурно-исторические аспекты становления и развития дуалистических космогоний. Дуализм и бинаризм как категории познания в разных культурно-исторических условиях. Семиотика как инструмент изучения дуализма и дуализм как исторический комментарий к семиотике.



## ТРАДИЦИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ И ИХ РОЛЬ В РАЗВИТИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ЗОДЧЕСТВА X – XI ВВ.

Возникновение зодчества на Руси не было лишь переходом от одного привычного строительного материала (дерева) к другому. Монументальные каменные сооружения стали памятниками стремительного вхождения восточных славян в круг народов, наследовавших опыт тысячелетних цивилизаций античного мира. Выстроенные по княжеским заказам, покоряющие нас и сейчас своей красотой грандиозные соборы русских городов воплотили лучшие идеалы культуры Киевской Руси. Одновременно они оказались принадлежащими высокой традиции развития мировой архитектуры, причем не только из-за своего художественного совершенства, но и по своей внутренней природе, основным идеям и способам их выражения.

Русь, войдя в сферу византийской художественной культуры, оказалась сопричастной главным направлениям развития европейской цивилизации. Изучение археологического и архитектурного материала с полной убедительностью показывает, что на Русь была принесена художественная традиция Константинополя, столичной школы византийского искусства (строительная техника, конструкции, приемы и формы декорации). В широком смысле слова памятники Киева и Чернигова раннего периода являются произведениями не только русского, но и византийского искусства, если под последним понимать не искусство определенной страны, а искусство определенного художественного направления, стиля, общего для огромной территории Средиземноморья и Восточной Европы. Не учитывая этих связей, мы никогда не поймем художественного языка наших памятников.

Свою художественную самостоятельность Киевская Русь обрела в оригинальности и высоком уровне решения основных, общих для всей этой культуры задач. Специфика условий общественной жизни Руси обусловила особые требования заказчиков, а заказчиками в X–XI вв. выступают всегда князья и почти всегда – великие князья. Требования заказа не были, конечно, слишком дифференцированными, но два желания несомненны – возведение грандиозных сооружений и устройство обширных хор для князя и его окружения. Киевские соборы XI в. оказываются самыми крупными среди всех византийских памятников константинопольского круга, а их светлые торже-

ственные хоры своим истоком имеют формы центральных, возникших в истиниановскую эпоху построек византийской столицы. Два главных изменения (в сравнении с обычным типом храма) привели к многочисленным детальным переменам и в композиции памятников, и в их художественном языке.

Если все отдельные формы и элементы киевских храмов восходят к Константинополю, то не подлежит никакому сомнению как оригинальность отдельных памятников древнерусского зодчества, так и быстрое становление художественной самостоятельности киевских мастеров. Уже во второй половине XI в. в Киеве на основе усвоенного византийского наследия вырабатывается особый тип храма, который становится с XII в. истоком развития искусства всех русских княжеств.

Г. Г. ЛИТАВРИН

### ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В БОЛГАРИИ

Основы Болгарского государства были заложены в конце VII в. в результате объединения усилий высшей знати протоболгар, пришедших на Балканы из Приазовья, и аристократии союзно-племенных славянских княжений (Славиний), возникших на территории между Балканским хребтом и Дунаем на рубеже VI—VII вв. Примечательно, однако, что в течение почти двух столетий своеобразное славяно-протоболгарское государственно-политическое объединение, созданное на территории Византии, включившее в себя остатки автохтонного населения и находившееся в постоянных военных и мирных, торговых и дипломатических отношениях с христианской империей, оставалось языческим. Данный факт может быть в целом, по мнению докладчика, истолкован как доказательство незрелости общественной, социальной и политической структуры феодализирующегося Болгарского государства в VIII — начале IX в.

Вместе с тем не менее знаменателен и тот факт, что введенное официально в 865 г. христианство прочно утвердилось в Болгарии уже в конце IX в. в течение едва одной трети столетия.

Столь относительно быстрая победа христианства в Болгарии, сравнительно с темпами христианизации соседних славянских стран (сербских и хорватских земель), заслуживает особого внимания исследователей, так как еще не получила в историографии убедительного объяснения.

В докладе предпринята попытка поиска ответа на этот вопрос. Автор считает возможным выделить несколько важнейших факторов, составлявших, на его взгляд, специфику исторического развития болгарских земель в VII–IX вв. и обусловивших, с одной стороны, относительно поздний акт крещения населения Болгарии, в которой сильная центральная власть установилась в начале IX в., а с другой – сравнительно быстрые темпы процесса христианизации.

Среди такого рода факторов первостепенное значение, по мнению докладчика, имели следующие:

1) Углубление социального антагонизма в стране между господствующим меньшинством и угнетенным большинством в первой половине IX в.: централизованная эксплуатация приобрела характер устойчивой регулярно действующей системы, составившей основу средств казначества и материального благополучия, силы и влияния правящих кругов государства.

2) Ликвидация административного дуализма государственно-политической структуры государства, приведшая к падению влияния на местах как родовой протоболгарской аристократии, так и высшей славянской знати и к упрочению центральной власти.

3) Ускорившийся процесс ассимиляции (славянизации) протоболгар, обусловивший резкое ослабление позиций официальной религии – протоболгарской (туркской) формы язычества: с ликвидацией этнического дуализма и быстро возрастающей ролью славянского культурного элемента усиливалась изоляция высших кругов знати, исповедовавших официальную религию, которая утратила влияние на народные массы.

4) Ранее (с конца VI в.) знакомство славянского населения государства с восточно-римской (византийской) культурой и с христианством; возросший с углублением социального антагонизма интерес в среде угнетенных к новой религии, жестоко преследовавшейся в Болгарии официальной властью до середины 830-х годов.

5) Присоединение в первой половине IX в. к Болгарии значительных территорий, отнятых у империи во Фракии и в Средней и Южной Македонии и населенных в основном славянами, большинство которых к этому времени уже являлись христианами.

6) Политика веротерпимости в отношении христианских подданных, проводившаяся в Болгарии с начала правления хана Пресияна (836–852 гг.) вплоть до официального введения христианства. В течение 30-ти лет в стране появилось целое поколение людей, сво-

одно с детства исповедовавших новую религию.

7) С усилением активности внешней политики Болгарского государства, вступившего с начала IX в. в тесные контакты не только с Византийской империей, но также с империей Каролингов (затем Германским королевством) и Великой Моравией — крупными христианскими державами, на международный паритет в отношениях с ними Болгария могла претендовать, только отказавшись от язычества. Кроме того, в обстановке острого идейно-политического соперничества в середине IX в. между Византией и папством, как и Германским королевством, за влияние на северо-западе Балкан и в Среднем Подунавье язычество как официальная религия Болгарии могло стать и становилось удобным предлогом для вмешательства в ее внутренние дела и для посягательств на ее независимость.

В докладе коротко рассматриваются также социально-политические причины двух скоротечных и быстро подавленных попыток реставрации язычества в Болгарии в 865 и 893 гг.

В заключение, касаясь вопроса о стоявшей перед господствующим классом Болгарии в начале 860-х годов альтернативе (принять христианство от папства или от Византии), докладчик отстаивает мнение об объективной закономерности решения, принятого Борисом I, — оно было обусловлено всем ходом общественно-политического и этно-культурного развития страны в VIII — первой половине IX в.

В.И. МАТУЗОВА

#### ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ПРУССИИ И ПОЛИТИКА ТЕВТОНСКОГО ОРДЕНА

Христианизация провозглашалась основной целью агрессии Тевтонского ордена в Пруссии. Многие представители зарубежной буржуазной историографии подчеркивают эту миссионерскую сторону деятельности Тевтонского ордена, как отвечающую его характеру религиозного учреждения. Задачи миссионерства нашли отражение и в булле папы римского Григория IX (17 янв. 1230 г.), в которой немецким крестоносцам предписывалось "во искупление грехов" отнять у язычников (пруссов) исконно принадлежавшие им земли.

Рыцари Тевтонского ордена были названы "новыми Маккавеями" его первым официальным хронистом Петром из Дусбурга, давшим в начальных разделах своей "Хроники земли Прусской" (перв. четв. XIV в.) развернутую апологию как самого ордена, так и его агрес-

сии в Пруссии. "Хроника земли Прусской" Петра из Дусбурга - самый ранний и в высшей степени тенденциозный памятник историографии Тевтонского ордена. В нем со свойственной завоевателю уверенностью в своей правоте хронист откровенно рисует картины покорения Пруссии, основным методом которого были действия "огнем и мечом", насильственное обращение пруссов в христианство. Эти действия вызвали ответную реакцию местного населения. Полувековой период, от начала вторжения крестоносцев в Пруссию до 1283 г., считающегося в официальной историографии ордена годом окончательного подчинения Пруссии, отмечен рядом восстаний пруссов против иноземных захватчиков; в них, по свидетельству хрониста, участвовали и новообращенные.

В своей миссионерской деятельности верхушка Тевтонского ордена искала и нередко находила поддержку прусской знати, представители которой, первыми среди местного населения приняв христианство и встав на путь измены своим соотечественникам, оказывали материальную и военную помощь Тевтонскому ордену. Страницы "Хроники" Петра из Дусбурга сообщают немало фактов поощрения прусской знати со стороны ордена за оказанную ему помощь. Важными документальными источниками, свидетельствующими о политике ордена относительно новообращенных пруссов и особенно прусской знати, являются договоры (например, Кишпоркский договор 1249 г.) и жалованные грамоты Тевтонского ордена прусским нобилям, которые предусматривали, с одной стороны, передачу последним по наследственному праву земельных угодий, предоставляли право "малого" суда и т.п., а, с другой стороны, требовали от них выполнения ряда феодальных повинностей, в том числе и военной. Непокоренные прусские нобили, обычно возглавлявшие восстания против ордена, беспощадно уничтожались.

Говоря о христианизации Пруссии, следует иметь в виду еще одну, может быть наиболее важную для крестоносцев цель деятельности Тевтонского ордена - политическую. Получив санкцию на завоевание прусских земель как от папы римского, так и от императора Фридриха II ("Золотая булла" из Римини, 1226 г.), Тевтонский орден поставил своей задачей создание в Пруссии автономного орденского государства, на деле оказавшейся основной целью завоевания прусских земель. Христианизация же их являлась объективно лишь составной частью этого процесса, своего рода его прелюдией. Покорив пруссов огнем и мечом и обратив их в христианство, рыцари в дальнейшем уделяли весьма мало внимания воспитанию своих подданных в духе требований новой религии.

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ И СКАНДИНАВИИ: ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ И ВЗАИМОСВЯЗИ

Типологическое сходство и относительная синхронность исторического развития Древнерусского и Скандинавского регионов, вступивших во второй половине I тысячелетия н.э. без заметных синтезных явлений на путь феодализма, проявились, наряду с другими, и в религиозно-идеологической сфере: официальное принятие христианства в обоих регионах происходило в последние десятилетия X (Дания – перед 980 г., Русь – 988 г.) – XI в. (Норвегия – первая треть XI в., Швеция – 1080-е гг.). Этому событию – свидетельству укрепления раннефеодального государства – предшествовали длительные контакты с христианским миром, охватывавшие период, который можно назвать "скрытой христианизацией".

К типологически общим для двух регионов явлениям этого периода, для которого было характерно усиление военной и социальной активности военных дружин, следует отнести: первые контакты Руси и Скандинавии с христианскими странами (Византией в первом случае, Англией, Францией, Германией – во втором); христианские миссии (Ангсария в Швецию в 820-х гг., Адалберта на Русь в 961 г. и др.); крещение отдельных лиц, как правило, представителей господствующего слоя (возможно, Аскольда и Дира после 860 г., княгини Ольги в 957 или 946 гг., конунга Дании Харальда Клака в 826 г. и др.), вызванное обычно политическими мотивами – необходимостью укрепления позиций государства среди стран христианского мира; усложнение и последующее преобразование дохристианской структуры общества; зарождение элементов новой, феодальной культуры.

Отдельные случаи христианизации не оказывали заметного влияния на массу населения соответствующих регионов, затрагивая лишь некоторую часть господствующего слоя, социальной активности которого соответствовала и большая способность к усвоению новых идеологических импульсов. Вместе с тем распространение и упрочение христианства во второй половине X в. и проявление его социальной направленности как религии господствующего слоя вызвали противодействие языческой массы населения. Еще для середины X в. и русские, и скандинавские источники отмечают невозможность для главы государственного образования принять христианство. Очевидно, реакцией на наступавшее христианство был и своеобразный "язы-

ческий ренессанс" накануне официального принятия христианства, который отмечается на Руси при Владимире Святославиче и в Швеции в середине XI в. после падения династии Инглингов, последние представители которой с 1008 г. были христианами.

Хотя для Скандинавии и Руси основные источники христианства были различны (для Скандинавии – это Западная Европа, для Руси – Византия), что обусловило и некоторые отличия в становлении христианства в каждом из регионов, присутствие скандинавов в древнерусских великокняжеских дружинах создавало предпосылки для их ознакомления с христианством и на Юго-Востоке Европы. Более того, почти все первые упоминания о проникновении христианства на Русь связаны тем или иным образом со скандинавами, но скандинавами, находившимися на службе русских князей и приобщавшимися к новой религии совместно с дружинниками-славянами в Византии или непосредственно на Руси. Это создавало основу для перенесения некоторых элементов восточного христианства в Скандинавию. Уже во второй половине X в. на о. Готланд и в Среднюю Швецию были занесены киевские яйца-писанки и нательные крестики византийского и южнорусского типов, которые встречаются обычно в т. наз. "дружинных" погребениях, совершенных по дохристианскому обряду и содержащих другие предметы восточноевропейского происхождения. Они отражали не столько этническую, сколько социальную принадлежность погребенного. Сходные "дружинные" погребения со смешанным погребальным обрядом обнаружены и на Руси: особенно показательны недавно найденное в Гнездове женское погребение в камере (второй половины X в.) с богатым набором украшений и серебряной крестовидной подвеской; на потолочном же перекрытии сруба по углам находились четыре восковых свечи – такие захоронения со свечами известны в Дании. Контаминация погребальных обрядов, сохранявшаяся вплоть до конца XI в., указывает, с одной стороны, на неотработанность погребального ритуала самих христиан-неофитов, а с другой – на смешанный конфессиональный состав дружин. О сосуществовании обеих религий (также и после принятия христианства) говорят находки литейных форм для отливки и крестиков, и языческих амулетов, и самих этих предметов, соединенных для одновременного ношения.

Официальное введение христианства и формирование церковной организации определяло новые формы взаимосвязей, в которых также обнаруживается значительное типологическое сходство рассмат-

риваемых регионов. Введение христианства как государственной религии в результате соответствующих акций правителей с самого начала определило теснейшую связь светской власти и церкви, взаимная поддержка которых являлась неперенным условием их существования, но при приоритете светской власти. Активное противодействие народных масс жестоко подавлялось в процессе христианизации, причем одновременно решались задачи централизации, усиления государства и искоренения местного (племенного) сепаратизма. В обоих регионах интернациональное по своей сути христианство и христианская культура столкнулись с развитой "национальной" культурой, берущей истоки в языческой религии. Богатая мифологическая и поэтическая традиции, декоративное искусство, архитектура, наконец, письменность существовали и в Скандинавии, и на Руси уже в дохристианскую эпоху, поэтому церковь в обоих регионах встала перед необходимостью адаптировать местную культуру, что могло быть осуществлено лишь ценой компромиссов.

В условиях крепнувших государств расширялись взаимосвязи между регионами. На фоне более упорядоченных торговых связей Руси с зарубежными странами возникали торговые дворы, неперенной частью которых были церкви: в Новгороде — церковь св.Олава, в Смоленске — Богородицы, в Ладоге — св.Николая; русские церкви появлялись на Готланде и, возможно, в Сигтуне. Эти церкви становились не только местами отправления богослужения для иноземных купцов, но и проводниками иноземных культов святых. Догматические расхождения между католической и православной церквями, официальный раздел между которыми состоялся в 1054 г., были непонятны для массы христиан-неофитов: они еще только приобщались к новой религии. Это создавало условия для распространения, в частности, культа Олава, "национального" норвежского святого, в Новгороде, о чем свидетельствуют как "Житие и чудеса св.Олава", так и древнерусская молитва св.Троице (XI в.), где Олав упоминается наряду с другими почитаемыми святыми.

С XII в. отчетливо прослеживается новгородское влияние в архитектуре и росписи готландских церквей в Гарде и Челунге, орнаментике порталов некоторых норвежских церквей, византийские традиции усматриваются и в фресковой живописи ряда церквей на о.Зеландия.



ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНИЗАЦИИ РУСИ И РУССКО-ГЕРМАНСКИЕ  
ОТНОШЕНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ X В. (ДО ВЛАДИМИРА)

1. История христианизации славянских стран Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европы в IX-X вв. недвусмысленно доказывает, что акт официального крещения всегда был шагом политическим, причем по преимуществу внешнеполитическим. Это значит, что для молодых славянских государств большое значение должно было играть наличие двух церковно-политических организаций в тогдашней Европе: греко-византийской и латинской. При выборе той или иной ориентации весьма велика была роль внешнеполитической конъюнктуры. Относительно Руси это означает, что ориентация ее на Константинополь была естественна, но не predetermined. Более того, сложности в русско-византийских отношениях 50-70-х годов X в., как оказывается, не раз приводили к сближению между Русью и Германией (как политическим центром "латинства"), при котором вопрос о христианизации Руси выступал как один из первостепенных.

2. Согласно немецким источникам, посольство княгини Ольги, прибывшее к королю Оттону I в 959 г., просило для Руси епископа и священников. Эти данные подверглись сомнению в последних работах (Ж.-П. Ариньон, А.Н. Сахаров), но, на наш взгляд, неправомерно. Оба историка считают, что Ольгино посольство было отправлено "из общих соображений" - с целью подвести официальную основу под уже существовавшие к тому времени торговые и политические контакты между двумя государствами. То, что германский король отправил при этом на Русь миссию епископа Адальберта, трактуется (вслед за русскими церковными историками Макарием и Е.Е. Голубинским) как проявление его миссионерского рвения. Эту точку зрения, как нам кажется, нельзя признать вполне обоснованной по следующим причинам. Во-первых, она без достаточного основания отвергает показания двух независимых друг от друга и современных событиям источников (Продолжателя Регивона и Херсфельдской анналистической традиции); источниковедческий анализ не дает оснований для таких сомнений. Во-вторых, посольство Ольги изымается из конкретного контекста русско-германско-византийских отношений 957-961 гг., в который оно, на самом деле, крепко "впаяно". Кроме отмечавшейся уже в историографии напряженности между Константинопо-

лем и Киевом, которая возникла после поездки княгини Ольги в столицу Византии в 957 г. (мы, вопреки последним работам Г.Г.Литаврина, предпочитаем оставаться при старой датировке этой поездки), существуют еще кое-какие данные, не использованные до сих пор в отечественной науке (например, декрет венецианского дожа Петра Кандиана IV от 960 г.), которые позволяют расценить посольство Ольги в Германию как эпизод в сложной дипломатической борьбе Киевской Руси, вышедшей при Ольге на новый, более высокий этап внутривосточной консолидации. Вопрос о принятии христианства не мог не играть при этом одной из главных ролей.

3. Давно замечено, что время правления Ольги характеризуется обострением борьбы между двумя партиями при киевском дворе: между партией княгини Ольги (условно выражаясь, "христианской" партией), партией "внутреннего устройства", и "языческой" группировкой, ставившей во главу угла внешнюю экспансию, свойственную раннефеодальным государственным образованиям. Последняя одержала временный верх с вокняжением около 960 г. Святослава, что обусловило и неудачу миссии Адальберта. Правление Святослава представляет собой очевидную цезуру в попытках киевских князей ввести христианство в качестве господствующей религии. Характерно при этом, что этот период ознаменован также прямым военным столкновением с Византией и прекращением начавшегося при Ольге сближения с Германской империей. Вместе с тем есть ряд данных, позволяющих предполагать, что Оттон I не считал "русскую миссию" окончательно провалившейся и связывал с Русью определенные надежды в своем политическом и военном противоборстве с Византией, развернувшимся в 60 - начале 70-х гг. X в. Тот факт, что учрежденная им Магдебургская митрополия для славян (968 г.), не имея определенной восточной границы, была принципиально "разомкнута" в сторону Польши и Руси, сам по себе знаменателен. Но еще более знаменательно, что первым магдебургским архиепископом стал "извлеченный" из политического небытия Адальберт, миссионерский епископ Руси. Кандидатура Адальберта возникла только в августе - сентябре 968 г. (до тех пор в митрополиты прочили другое лицо). Есть основания считать, что это произошло в связи с появлением на Балканах в начале августа 968 г. (датирую по П.О.Карышковскому) армии Святослава. К сожалению, судить о возможных сдвигах в политической позиции Святослава по отношению к Германии в конце его правления мы можем только по косвенным данным.

4. Вокняжение Ярополка в 972 г. привело к демонстративному восстановлению тех внешнеполитических тенденций и связей, которые сложились в конце правления Ольги. При общей холодности русско-византийских отношений первым внешнеполитическим шагом нового князя было отправление посольства на имперский съезд в Кведлинбург (весна 973 г.), где, среди прочего, обсуждался вопрос о границах Пражской епископии. В историографии с давних пор представлено мнение о западных, "латинских" симпатиях Ярополка (это мнение доведено до абсурда униатскими историками, говорившими об этом князе как о "католическом государе" Руси), однако основывалось оно, в целом, на поздних источниках: Никоновской летописи и легендах о миссионерской деятельности на Руси св. Бруно-Бонифация (Житие бл. Ромуальда, схолии к Адемару). Однако новые конкретные результаты, достигнутые в последние годы в изучении генеалогии и просопографии южногерманской знати второй половины X в. (в частности Энингенов и Бабенбергов), позволяют выдвинуть гипотезу о брачном договоре между Ярополком и Оттоном II (около 976-977 гг.), скрепившем русско-германский союз, направленный против Чехии Болеслава II. К этому союзу Русь была подведена логическим развитием своей внешней политики, связанной с восстановлением контроля Киева над волынско-лендзянским регионом, утраченным после древлянского восстания 945 г. Однако планы брака киевского князя с христианской принцессой (дочерью швабского герцога Конрада I) предполагали, естественно, и перспективу крещения, по крайней мере, самого Ярополка и его ближайшего окружения. В таком случае сведения поздней летописи о прибытии к Ярополку в последний год его княжения какой-то латинской миссии требовали бы более внимательного отношения. Внезапная гибель (в июне 978 г.) Ярополка, как и его отца, лишает нас возможности судить о вероятной логической эволюции их политики. Но все-таки имеющихся данных достаточно, чтобы говорить об определенном континуитете в русско-германских отношениях до крещения Руси "от грек" при Владимире. Развитие этих отношений сопровождалось устойчивым интересом киевского двора к возможности принятия крещения "от латин".

## К ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИМ СПОРАМ О ТРАДИЦИЯХ ПРАВОСЛАВИЯ В ЛАТВИИ XI-XIII ВВ.

Вопрос о степени распространения и значении православия в раннесредневековой Латвии был поставлен в историографии в середине прошлого века, в связи с начавшимся в 40-х гг. массовым переходом крестьян Лифляндской губернии из лютеранства в православие. Это движение крестьян вызвало споры в религиозных лютеранских и православных кругах об исторических правах обеих церквей на духовную власть над местными жителями. К этим спорам были привлечены и историки — соответственно немецко-прибалтийской и русской исторических школ.

Представители официальной остзейской школы говорили о незначительном распространении православия в крае до его подчинения немцами и всячески подчеркивали заслуги католической церкви в развитии Восточной Прибалтики. Русская историография отвергла эти выводы, ссылаясь в основном на наличие православной терминологии в латышском языке, и указывала на принципиальную разницу между мирным распространением православия и кровавым насаждением католичества.

Позицию официальной русской историографии в целом разделяли латышские буржуазные историки. Но ни русские, ни латышские учёные не исследовали социальные основы распространения "русской веры" в регионе, без чего нельзя объективно решить вопрос о масштабах распространения и роли православия в Латвии до и в период завоевания края.

В советской историографии прослеживается прямая связь между становлением раннефеодальных отношений в Латвии и распространением православия как идеологии господствующего класса. Подчеркивается, что христианская идеология воспринималась главным образом раннефеодальной знатью. В народной же среде глубоких корней православие до начала немецко-католической агрессии не успело пустить. Этот теоретически верный вывод не объясняет, однако, почему многовековое господство западного христианства в Латвии не могло искоренить православную терминологию в латышском языке.

Настоящее исследование, ставящее своей задачей найти решение данной проблемы, опирается на археологические, письменные (показания которых в ряде случаев пересмотрены) и лингвистичес-

кие источники. Источники свидетельствуют о том, что в XI–XII вв. православие распространялось преимущественно в элитарных кругах местного общества. Хотя отмечено и проникновение православия в сельскую среду, там продолжали господствовать языческие верования. Важно, что материалы указывают на мирное сосуществование в Латвии православия и язычества.

Основными районами распространения православия в Латвии к началу XIII в. были латгальские княжества Ерсика и Кокнесе. На рубеже XII – XIII вв. православие приняли социальные верхи северо-латгальского территориально-политического объединения Та-лава. И, вероятно, также северо-латгальской области Адзеле и восточных районов Латгалии – "Латиголы" русских летописей. Крещение этих районов по православному обряду происходило, судя по всему, добровольно и не вызвало негативного отношения населения к "русской вере". Иные примеры известны из истории Эстонии, где, вопреки высказываниям русской историографии XIX в., упоминается о насильственном крещении эстов новгородцами.

По мере покорения страны крестоносцами, в Латвии устанавливалось религиозное единовластие католической церкви, ведущей борьбу как против язычества, так и против православия. Местная раннефеодалная знать, лучше других слоев населения знакомая с православием, была либо истреблена, либо перешла в католичество. К середине XIII в. центры православия в Латвии были ликвидированы.

Тем не менее, даже в эпоху многовекового господства католичества, а затем и лютеранства православные термины составляли значительную часть церковной терминологии Латвии. Это прежде всего термины, связанные с вероучением и православной обрядностью. Причем в историографии обычно учитываются далеко не все термины этого рода. Не отмечалось прежде, что значительная их часть зафиксирована уже в древнейших письменных источниках на латышском языке (с 80-х гг. XVI в.). Практически все православные термины, вошедшие в латышский язык, в русском языке встречаются уже в памятниках XI в., т.е., знакомство с ними в Латвии произошло, очевидно, до победы католичества в регионе.

Объяснение этому явлению мы усматриваем в следующем. Начало завоевания и насильственного крещения в католичество народов Латвии активизировало деятельность православных миссионеров в крае, встречавшую отклик в народных массах. Правосла-

вие рассматривалось местными жителями как своеобразный союзник в борьбе с Орденом и католической церковью. Произошло значительное расширение социальной базы православия в Латвии. В условиях конкуренции с наступавшей католической церковью православные миссионеры должны были прилагать все усилия для доведения своей проповеди до сознания слушателей. Допустимо, поэтому предположение, что проповеди читались по-латгальски.

Несмотря на непродолжительность периода активной деятельности православных миссионеров в Латвии в XIII в., была заложена та основа, благодаря которой произошло закрепление православной терминологии в латышском языке. В дальнейшем сохранению православной терминологии у местного населения Латвии способствовал плохо преодолимый языковой барьер между католическим духовенством и прихожанами.

Таким образом, распространявшееся с конца XI в. как религия складывавшегося господствовавшего класса православие в период завоевания края стало наряду с язычеством идеологической опорой национально-освободительной борьбы народов Латвии. Расширение в ходе борьбы социальной базы православия в местной среде, отношение к католицизму как к религии завоевателей и сохранявшийся языковой барьер — таковы факторы, обусловившие закрепление в латышском языке православной терминологии.

Е. П. НАУМОВ

#### КОНСТАНТИН БАГРЯНОРОДНЫЙ О КРЕЩЕНИИ СЕРБОВ И ХОРВАТОВ

Сведения, которые содержатся в сочинениях Константина Багрянородного ("Об управлении империей", биография Василия I) в частности, о распространении христианства в сербских и хорватских землях, давно стали достоянием исторической науки. Однако и в настоящее время некоторые свидетельства из этих произведений вызывают в современной историографии оживленную дискуссию. Вызвано это тем, что, хотя данные этих сочинений представляются главным (в известной мере — даже единственным) историческим источником для исследования названной проблематики, их истолкование и оценка встречают серьезные трудности. Причины этого, как известно, заключаются во фрагментарности сохра-

нившихся сведений о крещении сербов и хорватов в УП-IX вв., в отсутствии точных датировок на этот счет, в наличии разных, порой — резко противоречащих друг другу версий. Тем не менее, несмотря на разнородность свидетельств и явную тенденциозность Константина Багрянородного и его помощников и информаторов, сообщения о христианизации сербов и хорватов следует признать в целом достоверными. Особенно показательно, что в этих известиях нашли проявление взгляды, характерные для разных хронологических этапов христианизации, отразились устремления разных политических и церковных сил (Константинополя и римской курии, в известной мере — Франкского государства), направленные на укрепление своего влияния в южнославянской среде путем распространения христианства. Детальное уточнение всех этих аспектов общественно-политического развития южнославянских стран возможно путем сопоставления данных сочинений Константина Багрянородного и других сохранившихся источников.

А. И. НОВОСЕЛЫЦЕВ

#### ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ С СТРАНАМИ ВОСТОКА И ПРИНЯТИЕ РУСЬЮ ХРИСТИАНСТВА

Роль Восточной Европы в международной транзитной торговле Запада с Востоком в УШ-Х вв. Волжский торговый путь и его значение. Данные письменных источников и археологии о торговле Руси со странами Востока. Хазарский каганат, его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. Установление хазарского контроля над торговыми путями через Каспий и Поволжье. Хазарская столица Атиль в устье Волги. Население Атиля, христианские, иудейские и мусульманские общины этого города. Роль иудаизма, христианства и ислама в Хазарии IX-X вв. Хорезмийское влияние в Поволжье. Посольство халифа в Булгарию Волжскую в 921/922 гг., его антихазарская направленность, роль этого посольства в утверждении ислама в Поволжье.

Походы русов на Каспий и в Закавказье в 80 гг. IX в., 909 г. и 944-945 гг. Позиция Хазарского государства. Связь этих походов с русско-византийскими отношениями и договорами Руси с Византией при Олеге и Игоре. Возможная связь похода 909 г. с событиями в Армении и Восточном Закавказье в начале X в.

Походы времен Святослава против Хазарии и уничтожение Ха-

зарского государства. Закрепление Руси на Таманском полуострове и значение этого события для русско-византийских отношений.

Первая религиозная реформа князя Владимира, роль восточных по происхождению культов в отобранном Владимиром языческом пантеоне (Хорс, Симаргл). Легенда "об испытании вер" Владимиром и ее реальные основы. Посольства Владимира в Булгар и в Хорезм (данные Повести Временных Лет и арабско-персидской литературы XI-XIII вв.). Их роль в решении вопроса о выборе монотеистической религии для Руси. Реакция восточных стран и церквей на принятие христианства Русью из Византии.

О.М.РАПОВ

ЯВЛЯЛСЯ ЛИ АРХИЕПИСКОП БОНИФАЦИЙ  
КРЕСТИТЕЛЕМ РУСИ ?

Сохранились известия западных средневековых писателей П.Дамиани, умершего в 1072 г., и анонимного автора XII в., занимавшегося сведениями у французского монаха Адемара (умер ок. 1030 г.) о крещении населения Руси латинским архиепископом Бонифацием (до принятия монашества носившим имя Бруно). Дамиани сообщает, что Бонифацию удалось убедить "русского короля" принять христианство, но по приказу королевского брата проповедник был обезглавлен, после чего свидетели казни стали неподвижными как камни. И только после обращения "короля русов" с молитвой к Христу они вышли из состояния неподвижности, уверовали в "истинного" бога, приняли крещение, построили над могилой Бонифация христианский храм, а впоследствии провозгласили его блаженным мучеником.

Иную версию миссионерской деятельности и гибели Бонифация привел аноним XII в. Он заявил, что Бонифацию удалось крестить Венгрию и Русь, но печенеги его убили. Русские выкупили тело проповедника у язычников и построили в его честь монастырь, а вскоре к ним пришел греческий епископ, обративший народ в православие.

Большинство русских дореволюционных и советских ученых рассматривали эти сведения как баснословные (Макарий - Булгаков, Е.Е.Голубинский, Б.Я.Рамм, Ю.Ю. Свидерский, Л.И.Емелях, Я.Я.Кожурин и др.). На западе же они нашли своих приверженцев. Католическая церковь рассматривает Бонифация как апостола русского народа. Некоторые современные буржуазные исследователи (напри-



мер, М. Джаст), вслед за Ц. Баронием, Н. Баумгартеном, М. Жожи, М. Таубе, утверждают, что христианство пришло на Русь вначале из Рима, а потом уж из Константинополя, что русская церковь была в древности тесно связана с папской курией, а разрыв Киева с Римом стал причиной многих несчастий и бедствий русского народа впоследствии.

Историки, отрицавшие апостольскую деятельность Бонифация на Руси, опирались на известия немецкого хрониста Титмара Мерзебургского, современника и соученика Бруно по магдебургской школе, записавшего, что Бонифаций погиб вместе с 18 спутниками 14 февраля 1009 г. от рук язычников-пруссос. Они считали, что Бонифаций занимался проповедью христианства не на Руси, а в Пруссии.

Но нам не известно, что понимал под термином "Пруссия" Титмар: территорию, на которой жили независимые прусские племена, или же он включал сюда и регион Судовии, населенный ятвягами и присоединенный в 983 г. к Киевскому государству. Если Бонифаций проповедовал в Судовии, то можно говорить о его миссионерской деятельности в пределах Руси.

Средневековый писатель Виперт утверждал, что Бонифаций вышел из польского города Плоцка проповедовать христианство прусскому племени ятвягов. Он обратил в христианство князя Нетимера и 300 его подданных, но был убит братом этого князя. Следовательно, сведения Дамиани в какой-то степени подтверждаются Випертом. Но, быть может, он вел религиозную пропаганду в Судовии с ведома и одобрения русского князя Владимира Святославича?

Бонифаций был крупным деятелем римской церкви. Сам папа Сильвестр II посвятил его в архиепископский сан. Он действительно проповедовал христианство у венгров, но был изгнан венгерским королем, понявшим, что Бонифаций является агентом папской курии и германского императора Генриха II. Около 1006-1008 гг. он побывал в Киеве у князя Владимира, но русский правитель по каким-то соображениям не захотел использовать его в пределах своей страны. Бонифаций заявил Владимиру, что хочет попробовать свои силы, проповедуя христианство печенегам. Князь усомнился в успехе этого предприятия, однако, лично проводил Бонифация до русско-печенежской границы.

Вначале печенеги встретили его недружелюбно и хотели убить.

Но затем их вожди разрешили ему проповедовать христианство. Правда, эффект проповеди Бонифация был ничтожным — ему удалось крестить лишь около 30 человек.

Из письма Бонифация к Генриху II видно, что к печенегам он пришел не только как представитель Рима, но и как представитель польского князя Болеслава Храброго, с которым у кочевников был заключен союз, направленный против Руси. Поэтому-то Бонифаций и уцелел. Папскую курию не могли не волновать принятие Русью христианства от Византии, а также переход в 90-е годы X в. одной из печенежских орд, возглавляемых князем Кучугом, в русское подданство и крещение ее по православному образцу. Можно предполагать, что миссия Бонифация к печенегам преследовала цель создания в Причерноморье "филиала" латинской церкви, который отделил бы территориально византийскую церковь от русской, подчинил бы печенегов через церковную организацию Риму. Однако этот маневр не удался.

Около 1008 г. Бонифаций прибыл в Польшу и стал готовить новую миссию в Пруссию при поддержке Болеслава Храброго. Польская знать была заинтересована в христианизации и подчинении ей пограничных прусских земель, но Бонифаций, по свидетельству и Кведлинбургских анналов, погиб на границе Пруссии, Руси и Литвы, т.е. в Северо-Восточной Судовии, входившей в состав Киевского государства, но далекой от русско-польского порубежья.

Полагаем, что вступая в пределы Судовии, Бонифаций должен был пообещать ятвягам помощь папского престола и католических государств в их борьбе за независимость против киевского князя при условии, что они примут христианство. Приняв католичество, ятвяги сразу же попадали под патронат папской курии и могли отказаться от подчинения Киеву и от выплаты ему даней. Исходя из этого, нужно думать, что экспедиция Бонифация в Судовию в 1009 г. была хорошо продумана и спланирована в Риме и Гнезно и направлена своим острием против Киевского государства. Князь Владимир не имел к ее организации никакого отношения, ибо в противном случае миссионеры отправились бы в Судовию из пределов Руси, а не с территории Польши. Если в начале экспедиция имела незначительный успех, то после гибели проповедников все закончилось неудачей. В источниках нет подтверждений концовке рассказа Дамиани о всеобщем крещении народа после смерти миссионеров. Тело Бонифация было выкуплено у ятвягов, как нам точ-

но известно, не русскими, а поляками. Как святому мученику ему стали воздавать почести на Западе, а не на Руси. Рассказ анонима XII в. о гибели Бонифация от рук печенегов следует отбросить как недостоверный.

Таким образом, повторное тщательное рассмотрение данных о деятельности Бруно-Бонифация показывает несостоятельность тезиса о том, что латинские проповедники были первыми христианскими миссионерами на Руси.

А.И. РОГОВ

#### КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ КИЕВСКОЙ РУСИ СО СЛАВЯНСКИМИ СТРАНАМИ В ПЕРИОД ЕЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ

Многосторонние связи Руси с другими славянскими странами в X-XII веках были весьма интенсивными. Особенно тесными были политические и экономические контакты Болгарии и Руси в X-XI вв. Им способствовали пограничные с болгарями племена уличей и тиверцев, постоянные плаванья русских судов на Черном море, русские походы против Византии на Балканский полуостров, знакомство с балканскими славянами в Константинополе и Солуни. Эти тесные контакты в своей основе базировались на сходных условиях экономического и общественно-политического развития.

Западные славяне также территориально и политически тесно соприкасались с Русью. Неслучайно "Повесть временных лет" говорит о мире и дружбе Руси с чехами и поляками (под 996 г.).

Тесные контакты между родственными и близкими по языку славянскими народами проявились и в области культуры. Особую роль играла славянская письменность - кириллица, пришедшая на Русь из Болгарии. С ней были знакомы на Руси задолго до ее официального крещения. Ею, видимо, пользовались в великокняжеской канцелярии. Во всяком случае, древние переводы договоров русских князей с греками 911 и 944 гг. изобилуют болгаризмами.

Видимо, ко второй четверти X в. относится гнездовская надпись на корчаге - "горухшна", сделанная кириллицей. И хотя среди ученых до сих пор идут споры, что представляла собой сама эта горухшна, показательно, что надпись сделана на бытовом предмете, что говорит о достаточно широкой известности кириллицы в дохристианской Руси. Нельзя не отметить близкое

палеографическое сходство гнездовской надписи с надписями болгарских царей Симеона в Преславе и Самуила в Преспе. Можно думать, что и в церкви пророка Ильи в Киеве, упоминаемой в договоре 944 г., молились по славянским книгам, полученным из Болгарии. Таким образом, благодаря раннему знакомству со славянской письменностью, Русь в своем культурном развитии смогла органично воспринять все те культурные достижения, с которыми она познакомилась вплотную после 988 г. Многие византийские сочинения Русь получила на доступном и знакомом ей языке в болгарских переводах, хотя и древнерусские книжники довольно скоро начали также переводить греческие тексты.

Показательно, что как в Болгарии, так и на Руси, предпочитали отбирать для переводов не византийскую литературу X–XI вв., а классические произведения патристики, прежде всего сочинения Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова. Отмеченная тенденция развития древнерусской культуры относилась не только к литературе, но и к искусству. В этом отношении показателен характер орнамента на гробнице Ярослава Мудрого в Софийском соборе в Киеве, восходящий к византийским образцам эпохи Юстиниана (VI в.). На Русь попали замечательные памятники болгарского книжного искусства. Здесь они были переписаны, благодаря чему мы имеем достаточно широкое представление о болгарской книге эпохи Первого Болгарского царства.

Заслуживает внимания вопрос о знакомстве на Руси с болгарской (шире – югославянской) ересью богомилов. Во всяком случае примечательно, что обличения их Козьмой Пресвитером русская церковь считала нужными и актуальными для себя, воспроизведя их во множестве списков, впрочем, дошедших до нас в более поздних копиях.

Есть несомненные следы культурных контактов Руси времени ее христианизации с западными славянами. В основе этих связей лежит кирилло-мефодиевская традиция. О самой Великой Моравии, окончательно прекратившей свое существование в 907 г. здесь речи не идет. Чехия и м.б. часть Польши – Вислицкое княжество – ее приемницы, в том числе и в плане культурных традиций, наряду с Болгарией знакомила Русь с кирилло-мефодиевским наследием, как и с собственными сочинениями на славянском языке. Чешские жития Вячеслава и Людмилы охотно переписывались на Руси и стали образцами для первых русских произведений агиографического

жанра (борисоглебский цикл), но и в самой Чехии XI в. хорошо знали о русских святых. Были известны на Руси и переведенные в Чехии с латинского языка на славянский, такие сочинения как Никодимово евангелие, "Беседы папы Григория" и ряд других. В Сазавском монастыре житие его основателя — Прокопа перекликается с житием Феодосия Печерского, а в основание престола этого монастыря были будто бы положены частицы мощей Бориса и Глеба.

В меньшей степени мы можем судить о связях Руси с другими славянскими странами в области искусства в обозначенный период. В этом плане следует обратить внимание на сходство резьбы гробницы княгини Ольги с плитами на хорах Софии Охридской. Отметим также существование центрических церквей — ротонд, как в Болгарии (Круглая церковь в Преславе), так и в Великой Моравии (Микульнице) и Чехии (Пльзеньский градец X в.), имевшие явные аналогии в более поздних волынских и киевских ротондах, фундаменты которых открыты советскими археологами.

В.К.РОНИН

#### ПРЕДПОСЫЛКИ ХРИСТИАНИЗАЦИИ КАРАНТАНСКОГО КНЯЖЕСТВА

1. Политическое объединение альпийских славян оказалось первым славянским княжеством, принявшим христианство. Уже к середине VIII в. были обращены в новую веру правящая династия и ближайšie к ней круги знати, а с 60–70-х гг. VIII в. началась массовая христианизация. Географическая близость Карантании к крупным миссионерским центрам западной церкви в Баварии (Зальцбург, Фрейзинг) и Северо-Восточной Италии (Аквилея) — важная, но не единственная причина столь раннего приобщения предков современных словенцев к христианству. Тому благоприятствовал ряд иных исторических обстоятельств, совпавших здесь в VII–VIII вв.

2. Впервые на этих землях христианство появилось задолго до эпохи ранних Каролингов. Здесь, в позднеримской провинции Внутренний Норик, существовала в IV–VI вв. относительно развитая церковная организация, опиравшаяся на несколько епископских центров. Частые варварские вторжения и особенно славянская колонизация Восточных Альп в конце VI в. положили конец организованной христианской жизни местного романизованного кельто-

иллирийского населения, но и в дальнейшем можно говорить об "остаточном христианстве" в этих районах. Археологически и топонимически прослеживаемые в УІ-Х вв. интенсивные контакты альпийских славян с отдельными группами прежних обитателей этих территорий стали основой определённого континуитета в сфере поселения, в некоторых областях хозяйства и материальной культуры, вероятно, в какой-то мере и в сфере правовых обычаев. Разумеется, миссионерские возможности этих разобщённых групп, не имевших сколько-нибудь стабильной церковной организации и обладавших после прихода славян весьма низким социальным статусом /домашние рабы, пастухи/, были крайне ограничены. Нет также никаких доказательств того, что аквилейские и тем более зальцбургские миссионеры УІІІ в. опирались в своей деятельности на местных романцев, которые к тому же за два столетия дисперсного, изолированного существования среди язычников уже далеко отошли от ортодоксального христианства римских времён и впали в "ереси". И всё же тесный симбиоз на локальном уровне, частичное включение христиан в социальную структуру славянского общества, если и не приводили к проникновению в славянскую среду христианских традиций, то во всяком случае, несомненно, препятствовали развитию в этой среде жёсткого конфессионального размежевания. Духовный мир альпийских славян был с самого начала открыт для влияний, шедших "изнутри", со стороны оставшегося здесь христианского населения. Кроме того, специфические условия самой славянской колонизации Восточных Альп /взаимоналожение миграционных потоков, в которые были вовлечены западно-, южно-, и восточнославянские племенные группы/ усилили этноязыковую пестроту населения этой горной страны: здесь не сложилось устойчивой племенной структуры, а потому едва ли могла утвердиться и развитая система племенных культов. Есть основания полагать, что языческий "культовый патриотизм" альпийских славян не достиг той остроты и силы инерции, какие были характерны впоследствии для западнославянских народов /прежде всего в Полабье/. Всё это в условиях тесных контактов с остатками местного христианского населения делало славянское общество в Карантании наиболее открытым для восприятия новой системы обычаев и верований.

3. Другая предпосылка ускоренной христианизации Карантании - ранняя политическая централизация в княжестве, упрочение княжеской власти, в первой половине УІІІ в. уже бесспорно наследственной. В зальцбургском трактате "Обращение баваров и карантанцев" славянский правитель, когда он находится в стране, выступает в УІІІ в.

субъектом всех её внешнеполитических действий. Как свидетельствует и Павел Диакон в "Истории лангобардов", решение "некоторых славян", т.е. верхушки княжества, приводило в движение всю массу их свободных вооружённых соплеменников. Авторитет династии был очень велик: даже длительное пребывание членов правящего рода на чужбине, в качестве заложников, не способно было умалить их законные права в сознании карантанского общества. Приверженность "своей" династии объединяла карантанцев, и это также позволяло правящей элите монопольно определять политический курс княжества, навязывая - более или менее успешно - свои решения основной массе населения. К середине VIII в. князь и его окружение располагали в Карантании достаточными политическими возможностями для того, чтобы осуществить христианизацию страны "сверху".

4. 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 размежевания внутри карантанского общества. Так, семантика личных имён доказывает наличие у местной славянской знати VIII-X вв. особой сферы социокультурных представлений, психологически отделявшей её от основной массы населения. Вступая в политические контакты с верхушкой соседних обществ - с франкскими, лангобардскими или баварскими магнатами, славянская элита нередко заимствовала также их вкусы и моды, становилась потребителем импортированных предметов роскоши и воинского снаряжения. Однако достигнутое ею положение в обществе требовало уже не только внешнего выражения её "избранности" и превосходства - оно нуждалось в идеологической санкции. К середине VIII в. большая часть карантанской знати оказалась заинтересована и в "импорте" духовном, оказалась восприимчива к христианству.

5. Благоприятную почву для утверждения христианства в Карантании подготавливали, как уже говорилось, и оживлённые контакты княжества с соседними германскими народами, уже вовлечёнными в орбиту римской церкви. Как можно заключить из рассказов Павла Диакона, альпийские славяне были хорошо осведомлены о быте и нравах своих западных соседей, об обычаях их правящей элиты и даже об их церковной организации. Ещё большее значение имели первые контакты с миссионерами. Прибывшие на континент ирландские, шотландские и англосаксонские монахи несли с собой "универсальную" миссионерскую программу, включавшую и славян. Агиографическая ли-

тература УП-УШ вв., трактат "Обращение..." и местные легенды не оставляют сомнений, что первые планы и попытки миссионерской деятельности западной церкви у славян к югу от Дуная относятся ещё к УП в. /св. Колумбан, св. Аманд, св. Марин и Анниан/. После 700 г., когда баварская и франкская церкви, а также папство постепенно объединили свои усилия, такие попытки стали более настойчивыми и целенаправленными.

6. Правда, до середины УШ в. западные проповедники Евангелия не достигли здесь заметных успехов, ибо принятие христианства, по-видимому, ещё не было осознано карантанской верхушкой как актуальная политическая задача, формирование миссионерских центров в непосредственной близости от славянских областей, особенно в Баварии, ещё не завершилось, а сама миссия не опиралась в достаточной мере на военно-политическую силу. Тем не менее поездки миссионеров к альпийским славянам во многом подготовили почву для систематической христианизации. Правящая элита княжества ещё лучше познакомилась с новой системой обычаев и верований, всё больше осознавая свою объективную заинтересованность в ней, свои новые идеологические и политические потребности. Процесс этот шёл быстро, и, наконец, около 745 г. князь Борут, признав зависимость от баваров и дав им в заложники своего сына Горазда, "попросил воспитать его по христианскому обычаю и сделать христианином, что и свершилось. И для Хотимира, сына своего брата, попросил того же". Вскоре, с их возвращением из Баварии на родину, начался новый период в истории Карантанского княжества - период активной миссионерской деятельности, строительства первых церквей, а затем и массовой христианизации.

Б. А. РЫБАКОВ

## РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО НАКАНУНЕ ПРИНЯТИЯ ХРИСТИАНСТВА

I. В предгосударственный период можно предполагать три формы проявления языческого культа: А. Семейно-деревенский (сохранившийся в рудиментах до XIX в.), Б. Княжеско-дружинный и В. Общеплеменной или общий для целого союза племен. Отголоском последнего можно считать длительное почитание некоторых христианских комплексов, расположенных на месте древних святилищ. Прослеживается формирование сословия жрецов (погребения с ритуальными календарями).



2. Появление государственности привело в IX-X вв. к созданию в русской державе государственного язычества и усилению жречества (волхвов, "кощунников", "потвор" и др.). Волхвы участвовали наряду с боярами в княжеской думе, руководили обрядами и усиленно формировали языческую религиозную систему.

3. Большой интерес представляет анализ значительного фонда индоевропейских мифов, сохранных жречеством и возрожденных в IX-X вв. Часть этих мифов ("кощун") попала в былинный эпос, часть дожила до XIX в. в форме "волшебных ("волховских") сказок".

4. Противоборствуя с проникавшим на Русь с IX в. христианством, языческое жречество предприняло своеобразную реформу, осуществленную около 980 г. В новом пантеоне вместо архаичного монотеистического Рода главой становится Перун, бог грозы, войны и покровитель князей. В этом пантеоне представлены: божество неба (Стрибог), бог "белого света" (Дажьбог), богиня плодородия (Макошь) и др.

5. Можно предполагать, что русское жречество в X в. кроме древних "черт и резов" (гадательных знаков) знало и письменность. К языческим письменным произведениям можно отнести повесть о казнях княгини Ольги, попавшее в летопись.

6. Христианство застало на Руси (в городах и княжеских кругах) своеобразную языческую культуру, возродившую древний эпос, разработавшую пышную торжественную обрядность и создавшую государственную письменность на основе кириллицы.

В.В.СЕДОВ

#### РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

/по археологическим материалам/.

До начала XI в. /после 988 г./ можно говорить о христианизации лишь какой-то части городского населения Киева и Новгорода.

В XI - первой половине XII в. сельское население Древней Руси оставалось языческим целиком, о чём отчётливо свидетельствуют курганные древности. Обычай сооружать курганные насыпи для погребений получил повсеместное распространение в лесной и лесостепной полосах славянского расселения с XI-III вв. и обусловлен язычески-

ми представлениями. Древним погребальным ритуалом славянства было трупосожжение. Посмертная кремация глубоко связана с языческим мировоззрением ранних славян и уходит корнями к индоевропейскому прошлому.

В конце IX-X вв. обряд трупосожжения в северной части славянского мира постепенно вытеснялся ритуалом трупоположения. При этом курганный обряд погребения сохранялся и не претерпевал каких-либо изменений. Переход от кремации умерших к ингумации никоим образом не был связан с христианской религией. Анализ курганных погребений XI-XIII вв. и вещей инвентарей, их сопровождающих, вполне определённо говорит о том, что восточнославянские курганные могильники являлись языческими кладбищами.

В XI - первой половине XII в. сельское население Древней Руси хоронило умерших по языческим ритуалам на курганных кладбищах без каких-либо признаков христианского влияния. В основной части восточнославянской территории трупоположения совершались не в могильных ямах, а на горизонте, в основаниях курганов, с явными элементами языческого культа огня. Так, в Верхнем Поднепровье господствовал ритуал очищения огнём площадки, предназначенной для умершего, на Псковщине огнём очищалась вся площадь, выбранная для погребальной насыпи. В других местностях ритуальные костры разжигались в моменты захоронения умерших. Погребальные площадки окружались ровиками, в которых разводились культовые костры, или оградками-частоколами, также сжигавшимися в ритуальных целях. Элементы огнепоклонства присутствуют почти во всех древнерусских курганах XI - первой половины XII в. О принадлежности погребённых в курганах этого времени язычеству свидетельствуют положение умерших с вытянутыми вдоль тела руками, сосуды, наполненные ритуальной пищей и обильный вещевой инвентарь.

Находки крестиков XI - начала XII вв. сосредоточены преимущественно в древнерусских городах. Курганные находки их малочисленны, а местоположение крестиков на погребённых свидетельствует о том, что они обычно использовались в это время не как христианские символы, а как украшения.

В XI в. христианизация затронула лишь население крупных городов Руси. Второй половиной XI в. датируется исчезновение курганного обряда в городских центрах. Так, к концу этого столетия прекратил функционировать киевский курганный некрополь. Раскопками в Пскове установлено, что последние захоронения в городском курганном могильнике датируются серединой или второй половиной

XI в., а на рубеже XI и XII вв. площадь, занятая могильником, застраивалась разраставшимся городом.

О том, что Русь в XI в. оставалась в значительной степени языческой, говорит церковное строительство этого времени. В конце X- первой половине XI в. на Руси было построено, судя по летописям и данным археологии, всего 7 христианских храмов в четырёх городах /три в Киеве, два в Новгороде и по одному в Чернигове и Тмутаракани/. Во второй половине этого столетия было воздвигнуто ещё 18 церквей в семи городах, преимущественно в южнорусских /в Киеве - 8, в Переяславе Южном - 5, по одному в Вышгороде, Новгороде Северском, Смоленске, Полоцке и Новгороде/.

Процесс христианизации сельского населения Древней Руси протекал в разных её землях неравномерно. В южнорусских землях, где находились такие центры христианства, как Киев и Переяслав, вытеснение языческой религии было более интенсивным. Однако в целом курганные захоронения XI-XII вв. полян, волынян и древлян не дают оснований говорить о широком распространении христианства в среде деревенского населения. Положение рук погребённых и единичные находки крестиков указывают на языческий характер этих курганных труположений. Захоронений XII в. в южнорусских курганах ещё много, но в течение этого столетия их число постепенно уменьшалось. Исчезновение обычая сооружать курганные насыпи в южнорусских землях датируется рубежом XII и XIII вв., что является показателем христианизации сельского населения.

В лесной зоне Восточной Европы языческий обряд захоронения бытовал в течение всего XIII в. Однако во второй половине XII в. здесь наблюдались существенные изменения в курганной обрядности: 1. Обусловленный языческим мировоззрением культ огня постепенно отмирал. Разведение ритуальных костров при труположениях становилось не обязательным, а затем обряд этот исчез вовсе; 2. Умерших всё чаще и чаще помещали не на горизонте, а в могильных ямах, подобно тому, как это делалось на христианских кладбищах. К рубежу XII и XIII вв. обычай хоронить умерших на горизонте исчез совсем; 3. Если при захоронениях не горизонте покойников, как правило, клали с вытянутыми вдоль тела руками, то теперь умерших всё чаще и чаще хоронили со сложенными на груди /или на животе/ руками. Правда, у какой-то части погребённых в подкурганных ямах сохранялось языческое положение рук; 4. Предметов, положенных в могилы с умершими, становилось всё меньше и меньше. Резко сокращалось количество захоронений, сопровождавшихся сосудами с ритуаль-

ной пищей. Появилось множество безинвентарных погребений и число их со временем возрастало; 5. Увеличивалось количество курганных захоронений с нателными крестиками.

Отмеченные особенности погребальной обрядности безусловно отражали воздействие христианства. Это - первый этап проникновения новой религии в сельскую среду. В курганах второй половины XII-XIII вв. выявлены и единичные захоронения христиан.

Этот процесс совпал с широким церковным строительством во всех землях Руси. Если в XI в., как отмечалось выше, на Руси было построено 23 церкви, то в первой половине XII в. уже 38, а во второй половине этого столетия было возведено 112 храмовых строений в 28 населённых пунктах. Ещё 31 церковь была построена в первой трети XIII в. Существенно то, что свыше 2/3 храмов этого периода приходилось на северные районы Руси.

Вторая половина XII - первая половина XIII в. были периодом, когда в сельских местностях язычество ещё сохраняло свои позиции. Лишь к концу XIII в. наблюдалось почти повсеместное исчезновение языческого обряда погребения. Усиление позиций христианства во второй половине XIII в. было обусловлено в какой-то степени поражением Руси при нашествии татаро-монгольских орд. Лишь на окраинах Руси, например, в Водской земле, курганный обряд продолжал функционировать и позднее, в течение и отчасти XV в., свидетельствуя об устойчивости языческих традиций.

Э.С.СМИРНОВА

#### НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ВИЗАНТИЙСКО-РУССКИХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ КОНЦА XII - ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIII в.

/Икона "Спас Вседержитель" из Музея древнерусского искусства  
имени Андрея Рублёва/

Для изучения византийско-русских контактов конца XII - первой половины XIII в. в области культуры произведения искусства имеют значение главного исторического источника, доводящая скудные сведения письменности об этом важнейшем для Руси периоде художественного развития. В отечественной науке эта тема наиболее интенсивно разрабатывалась уже в 1920-х годах И.Э.Грбарём и А.И. Анисимовым, которым принадлежат первые публикации раскрывавшегося тогда основного состава русских домонгольских икон. Впоследствии эти же вопросы наиболее тщательно исследовались В.Н.Лазаре-

вым. Авторы справедливо отмечали, с одной стороны, роль локальных вкусов в такой сильно удалённой от Византии славянской стране, какой была Русь, а с другой - значительность контактов Руси с византийским художественным миром. Но при этом само византийское искусство, если его рассматривали как источник импульсов для русской культуры, до сих пор было принято оценивать по преимуществу лишь в общей форме, как нечто цельное, породившее в русской живописи единое направление, которое получило суммарное определение как "грекофильское", "византизирующее".

Между тем, в последние десятилетия усилиями многих зарубежных учёных, в том числе Л.Хадерманн-Мисгвич, В.Джурича, Д.Мурики, в византийском искусстве этого периода выявлены многочисленные оттенки и течения. К сожалению, русский материал привлекался названными авторами весьма ограниченно. Плодотворные выводы этих работ побуждают заново обратиться к русскому наследию данного периода, соотнести его - более детально и дифференцированно - с художественными течениями византийского мира. Такой подход необходим не только для решения общих проблем культурных взаимосвязей, но и для уточнения атрибуции каждой из русских икон, поскольку их определения, существующие в научной литературе, нередко слишком широки, а иногда - противоречивы.

Одним из таких русских памятников является икона "Спас Вседержитель", поступившая в Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублёва в 1976 г. /дар В.М.Ситникова/ и раскрытая в 1978 г. /реставратор М.П.Баруздин/. В ряде публикаций и выставочных каталогов икону датируют от XI до XIII в., относят в Грузию, Афон, Русь. Изучение иконы показывает, что в "Спасе" сочетаются два стиливых пласта. Один из них - традиция так называемого "динамического" направления в византийском искусстве конца XII в. /типа фресок Курбинова, св.Бессеребренников и св.Николая Касницес в Кастории, ряда икон/: в орнаментально-графической передаче драпировок, в утрированно расчленённом рельефе лица, рук, шеи, в густых "переливающихся" оттенках охры, зелёных теней, красного румянца. Эти приёмы даны в стилизованной форме, как повтор ранее найденной системы, что встречается в искусстве многих периферийных областей византийского мира в XIII в. /фрески Прилепа в Македонии, Ахталы и Бахтагеки в Закавказье по заказу армян-халкедонитов, ряд икон провинциальной Греции, далматинского Поморья/. Второй стиливой пласт - традиции русского искусства XIII в. - скажется в плоскостном развороте композиции, тяжести форм, суро-

вом облике Спаса, грозном взгляде, декоративной яркости цвета.

Отчётливость наследия XII в., проявляющаяся в "Спасе", не позволяет отнести время создания иконы к зрелому XIII в. Наиболее вероятно, что икона исполнена в первой половине XIII в. Сотруднику Музея имени Андрея Рублёва Л.М.Евсеевой удалось установить, что икона происходит из старинного села Гавшинка, близ Ярославля. Надо полагать, что икона исполнена либо в Ростове, где была епископская кафедра и где, возможно, группировались художественные кадры, либо в Ярославле.

Обзор русских произведений конца XII - первой половины XIII в. обнаруживает, во-первых, что на Руси были известны разнообразные художественные течения, существовавшие тогда в византийском культурном ареале. При этом ни одно из русских произведений не воспроизводит с точностью копии какой-то один конкретный стилистический вариант, но даёт их свободную интерпретацию. Во-вторых, выясняется, что идущие из Византии стилистические импульсы в XII в. получали на Руси синхронное отражение: к классицистическому течению принадлежат фрески Дмитриевского собора во Владимире /около 1195 г./, к иным оттенкам того же течения - иконы "Ангел Златые власы" и "Никола" из Новодевичьего монастыря /обе - около 1200 г./, к "монастырскому" - новгородские росписи Аркажей /1189 г./, Нередицы /1199 г./.

В первой половине XIII в. среди тех же направлений, которые тогда заново складывались в византийском искусстве /типа фресок Студеницы, 1208-1209 гг., Жичи, 1220-х годов, Милешева, 1230-х годов/, на Руси получил известность только стиль Студеницы: в "Успении" из Десятинного монастыря в Новгороде, в "Деисусе" со Спасом, Богоматерью и Предтечей /статья О.С.Поповой в "Зографе", № 14/, в новгородской "Богоматери Умиление" в Музеях Московского Кремля, в миниатюрах так называемого Службника Варлаама Хутынского /ГИМ, Син. 604; согласно предположению В.Г.Пуцко, заказан Антонием, бывшим новгородским архиепископом, в годы его архиепископства в Перемышле, 1220-1225 гг./.

Возможно, после падения Константинополя в 1204 г. ослабели ранее налаженные художественные связи Руси, позволявшие ей быстро знакомиться с новыми художественными концепциями Византии. Остальные русские произведения первой половины XIII в., кроме перечисленных, восходят к стилевым течениям византийского мира около 1200 г. Вот некоторые примеры произведений с прямой или косвенной датой, где обнаруживается отражение более ранних стилистическо-

ких вариантов: два образца классицистического стиля во фресках Суздаля /1230-1233 гг./, суздальских южных "золотых врат", экспрессивный вариант в западной паре суздальских врат /медальон с изображением святителя Митрофана показывает, что врата - видимо, обе пары - были заказаны, как и фрески, суздальским епископом Митрофаном - 1227-1237 гг./; экспрессивные мотивы в миниатюре ростовского Апостола 1220 г. /ГИМ, Син.7/, "Богоматери Великой Панагии" /"Оранте"/ из Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле /около 1224 г./. Именно среди таких произведений находит своё место "Спас Вседержитель" из Музея имени Андрея Рублёва.

Своеобразные художественные качества русского искусства, отчётливо заметные и ранее, всегда органично переплетающиеся с общевизантийской основой, в первой половине XIII в. приобретают ещё большую яркость. Причина этого процесса - не только ослабление связей с Византией, но и укрепление собственно русского, "национального" творческого начала.

Л.А.СОФРОНОВА

#### ТРАГЕДОКОМЕДИЯ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА "ВЛАДИМИР".

Пьеса Феофана Прокоповича "Владимир" была поставлена 3 июля 1705 г. в Киево-Могилянской Академии в честь гетмана Мазепы. Пока ещё Мазепа был верным соратником Петра, шёл на соединение с войсками Августа II. В скором времени Феофан назовёт Мазепу "извергом мерзким", низким изменником /"Эпипикион, си есть песнь победная о тойжде преславяной победе"/.

Хотя пьеса и ставилась в честь ктитора Академии, ассоциации с ним у зрителя возникали только косвенные. Зато Пётр I проступал через образ великого князя Владимира, тем более что и его имя возникало дважды: в прологе и эпилоге. Пётр I был один из главных "героев" творчества Феофана Прокоповича. Ему он посвящал похвальные слова, о нём писал историю, его смерть оплакивал в особой повести. Но это всё в будущем. 1705 г. - начальная дата государственной деятельности русского писателя. Пётр I сравнивался с обширным кругом античных богов и героев. Правда, были и попытки вписать его в русскую историю, сопоставив и с Иваном Грозным /въезд царя в Москву в 1721 г./. Феофан увидел в русской истории другую фигуру - крестителя Руси. Для него и Пётр и Владимир были обновителями России, перед историей они равны: они оба сделали выбор, который определил дальнейшее развитие страны.

Будучи по функции панегириком, пьеса по сути дела является исторической. Как известно, школьные панегирики строились таким образом, чтобы не прямо восхвалять адресата, а создавать некую параллель, которая бы возвышала его, приравнивая к выдающимся историческим деятелям. Избрав Владимира главным персонажем пьесы, драматург доказал, что "свойственная память сином отшедшего далеке отца своего", что начинавшийся XIII век обладал исторической памятью. Он не раз обращался к Владимиру, говорил о нём проповедь, ему посвящены "Emblemata ad imaginem Vladimiri". Центральным событием всегда при этом избиралось крещение Руси. Появление на школьной сцене исторического деятеля, а не вымышленного героя или ряда аллегорических фигур вполне естественно. Школьные драматурги часто обращались к истории. Принятие христианства также было желательным сюжетом /например, в Чехии ставилась пьеса о св. Вацлаве в 1587 г./. Феофан Прокопович, строя драматический сюжет, с одной стороны, вымышлял /на что давал разрешение и в своей "Поэтике"/, с другой стороны - следовал историческим памятникам. Он явно был знаком с источниками. Известно, что рассказы о крещении Руси, которые Д.С.Лихачёв предлагает именовать "Сказанием о распространении христианства на Руси", входят в "Повесть временных лет". Они много раз обрабатывались и повторялись в летописях и житиях. Распространённые жития Владимира входят в "Соборник" нач. XIII в., в "Торжественник", в Четьи-Минеи, в "Выклад о церкви и церковных речах" Феодосия Софоновича /1670 г./, в "Жития святых отец" /сборник конца XVII - нач. XVIII в. Киево-Печерской Лавры/. Конечно, входит это житие и в "Книгу житий святых" Димитрия Ростовского. Следует также упомянуть Густыньскую летопись, "Кройнику" Феодосия Софоновича, "Летописец" Л.Боболинского, "Синописис" Иннокентия Гизеля.

Феофан сохранил многие эпизоды известного ему сюжета: братоубийство /борьба Ярополка с Владимиром/, проповедь Кирилла Философа /правда, он не воспользовался известным рассказом о выборе веры "О послых различных, к вере Владимира увещающих"/. Есть в драме и совет Владимира, но не с боярами, а с детьми, Борисом и Глебом, будущими мучениками за веру. Опущено посольство десяти мужей, которые отправились в разные страны "смотреть веру", зато подробно описано крещение Владимира и его прозрение, крушение языческих идолов. Крещения киевлян в реке Почай нет. "Бесслужительство" Владимира, как и его "женонейство", являются важными компонентами пьесы. Оппозиция язычество - христианство не раз



возникла в школьных пьесах /см. напр. "Рождественская драма" ХУШ в./.. В данной пьесе она организывает действительное событие.

Противники христианства - языческие жрецы и их боги даны в комическом плане. Главный их признак: ненасытность, обжорство - типичен для архаического комического персонажа. Имена жрецов заставляют вспомнить народную комическую литературу. Кроме того, очевидна их связь с адом. Жрецу Жериволу повинуются лесные, воздушные и адские духи. Боги, которые населяют только ад /пространство языческого мира построено по вертикали, но направлено только вниз/, с материальным миром связаны пищей. Это все представители славянского языческого пантеона - о них специально идёт речь и в летописи и в житиях.

Носитель новой веры, Философ излагает новое вероучение. О нём говорят, усваивая его, Владимир, Мечислав и Храбрый. Очевидно, что концепция новой веры основана на противопоставлении со старой. Выглядит оно следующим образом: невидимый бог - видимые болваны, духовное начало - плотское /мотив еды и смерти/, единобожие - многобожие, свет - тьма, чёрный цвет - белый, старый - новый, внутреннее - внешнее. Излагается также всемирная история, от Адама и Евы, особенно подробно говорится о Страшном суде, наказании и воздаянии. Не раз возникает тема бренности всего сущего, бедности и богатства.

Так пересекаются два мира, языческий и христианский, так воссоздаётся значительнейшее событие русской истории, и обычный панегирик превращается в историческую пьесу и прославление киевского князя Владимира.

О.В.ТВОРОГОВ

## ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ НА РУСИ

1. Существует два противоположных, но в равной мере неправомерных взгляда на соотношение двух явлений - принятия христианства на Руси и возникновения древнерусской литературы. Согласно одной точке зрения, именно принятие христианства способствовало возникновению письменности и литературы и именно нужды и потребности церкви определяли пути развития древнерусской литературы. Противоположная точка зрения состоит в том, что литература суще-

ствовала ещё в языческой Руси, а христианизация не только не способствовала её развитию, но напротив привела к её полному уничтожению.

2. С нашей точки зрения дело обстояло следующим образом. Письменность была известна на Руси ещё до принятия христианства. Она применялась в частности в деловых и дипломатических документах. Сведения арабских писателей о письменности в языческой Руси не могут дать чёткого представления ни о характере упоминаемых ими записей, ни тем более о применявшихся в них системах алфавита. Никаких надёжных сведений о существовании литературы в дохристианской Руси мы не имеем. Богатое искусство художественного слова воплощалось в речевых жанрах фольклора, как это обычно для обществ на таком уровне развития.

3. Литература действительно возникла прежде всего в результате потребности христианской церкви. На первых порах следует говорить лишь о сумме книг богослужебного характера, затем этот книжный репертуар стал всё более и более оформляться в систему жанров культовой церковной литературы. Литература, следовательно, возникла тогда, когда появилась потребность в воспроизведении чужих /болгарских или переведённых с греческого/ текстов с максимальной аутентичностью сравнительно с оригиналом.

4. Когда древнерусскими книжниками был освоен способ сохранения и репродуцирования текстов в кодексах, этот способ начинает распространяться и на оригинальные произведения как культового, так и светского характера. Поэтому возникновение оригинальной светской литературы - прежде всего летописания - по времени либо совпадает, либо только незначительно отстаёт от времени начала переписки или перевода иноязычных текстов.

5. Литература даже в первые десятилетия после своего возникновения не ограничивалась богослужебными книгами: и среди переводных памятников и среди оригинальных были как светские тексты, так и такие, которые при несомненной христианско-учительной функции содержали определённый круг сведений исторического или естественно-научного характера.

6. Анализ литературных памятников Древней Руси убеждает в том, что в рамках отдельных жанров появлялись произведения, собственно литературная природа которых /например, характер сюжетного повествования/ оказывалась более значимой, чем их функциональное значение. Это особенно заметно в памятниках агиографии, в апокрифических текстах, в меньшей мере в памятниках торжествен-

ного и учительного красноречия. Поэтому при постановке вопроса о характере мировоззрения и идеологических интересов древнерусского читателя необходимо учитывать множество факторов: особенности сюжетного повествования, степень распространённости различных памятников и её зависимость от внелитературных факторов, историю текстов и их редакционных переработок. Только в этом случае возможно правильно охарактеризовать взаимоотношения христианской церкви и церковной идеологии, с одной стороны, и древнерусской литературы и книжной культуры - с другой.

Н.И.Толстой

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР УСЛОЖНЕНИЯ СТРУКТУРЫ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Содержательной /идеологической/ основой древней славянской духовной культуры до крещения славян /УШ - X вв./ было язычество. О славянском язычестве дохристианского периода имеется очень ограниченное число археологических материалов и письменных документов, причём большая часть этих документов посвящена так называемым пантеонам - киевскому и поморскому, в то время как для многих областей древней славянской духовной культуры единственным источником остаётся фольклорно-этнографический материал, собранный в XIX-XХ вв., и отрывочные книжные свидетельства более ранних эпох. Таким образом, почти все стороны и элементы древнеславянского язычества в той или иной мере реконструируются. Реконструкция эта не во всех сферах надёжна и полна, хотя в некоторых случаях отдельные элементы, символы, сочетания элементов и даже небольшие блоки элементов и символов можно считать неизменившимися или почти неизменившимися с общеславянской /праславянской/ эпохи. Это явление находит параллель в языке, где мы можем наблюдать консервацию многих форм и значений и некоторых праславянских слов /*\*voda, \*noga, \*rěka* / и сочетания слов, что подтверждается фактами родственных индоевропейских языков. Надёжность реконструкции и консервативность форм древней славянской духовной культуры также устанавливается или подтверждается фактами родственных индоевропейских культур, из которых некоторые имеют достаточно древнюю письменную фиксацию.

Оставляя в стороне весьма актуальные в наше время вопросы возможностей и способов реконструкции древней славянской духовной культуры, отметим, что эта культура в период, предшествующий

50

христианизации, была диалектной, т.е. локально неоднородной, различающейся, хотя эти различия не были кардинальными и резкими, образующими чёткие границы между праславянскими этническими /диалектными/ группами. Скорее всего эти различия выражались в виде отдельных изодокс /линий, указывающих на границу между неоднородными явлениями или формами, значениями, функциями духовной культуры/, далеко не всегда сконцентрированных в отдельные пучки. Второй особенностью славянской духовной культуры накануне крещения славян было наличие в ней ряда заимствованных нехристианских элементов /иранских, германских и др./, вероятно, тоже диалектно различно распределённых и имеющих также различную хронологическую глубину.

Различия в хронологической глубине были свойственны не только заимствованиям, но и исконным элементам и блокам славянской духовной культуры, так как новые явления и формы славянского язычества в большинстве случаев не вытесняли старые, а наслаивались на них, не столько заменяя одну структуру духовной культуры другой, сколько усложняя её, создавая "синонимические" символы, параллельные обряды, дополнительные формы ритуалов и т.п.

Таким образом, перед крещением славян славянское язычество уже являлось достаточно сложной структурой представлений, знаний, мироощущения и мировоззрения, отражающей как разные стадии и формы религиозного развития, так и активно действующий синхронный механизм ритуалов и воззрений преимущественно аграрно-производящего характера.

Славянское язычество той поры отличалось политеизмом с некоторой тенденцией к монотеизму, если учитывать свидетельство Проккопия Кесарийского и ряд других фактов. Политеизм выражался в почитании духов явлений природы в сочетании с культом предков /покойников/, многих представителей растительного и животного мира; он совмещался с сакрализацией почти всех явлений природы и многих предметов древнего ремесла и быта.

Введение христианства у славян, первоначально столкнувшее две, на первый взгляд, несовместимые системы, не привело в конечном итоге, как это явствует из давних и более поздних исторических источников и даже из наблюдений XIX - XX веков, к исчезновению языческих представлений и ритуальных форм, к полной замене одного мировосприятия и поведения другим. Принцип совмещения старого с новым, действовавший ещё в языческие времена, оказался жизненным и после принятия христианства в качестве официальной

религии и проникновения его в народную среду. Произошло и не только и не столько "переодевание" языческих богов в христианское платье /этих богов было не так много, и они, видимо, не играли в религиозно-мифологических представлениях славян большой роли - см. известное в науке замещение имени Перуна - Ильёй, Мокоши - Параскевой Пятницей, предполагаемая субституция Велеса - Николой и др./ или частичная замена названий и форм языческих праздников христианскими, сколько значительное усложнение народных мифологических, нравственно-этических, художественно-эстетических представлений и средств ритуального и поэтического выражения и исполнения. В течение длительного времени на исконной народной нехристианской основе возникали соотношения дополнительной дистрибуции языческих и христианских форм и представлений. В славянском фольклоре и религиозно-мифологических верованиях "небесная сфера" длительное время замещалась христианской божественной иерархией с сонмом ангелов и святых, в то время как земля и особенно - преисподняя оставались почти целиком заселёнными языческими бесами, водяными, лешими и другой "нечистой силой".

Для многих носителей таких представлений средневековья и даже новейшего времени это составляло одну сложную систему, и говорить с синхронной ~~было бы неточно. Однако, неточно говорить о двоеверии~~ точки зрения о двоеверии с диахронической или историко-генетической точки зрения, так как славяне, сохраняя своё исконное языческое мироощущение и принимая от Византии /или от Рима/ христианство, принимали то, что противостояло христианству в этих двух крупнейших мировых культурно-религиозных центрах /и ареалах/ - принимали ахристианство /или антихристианство/, несущее в себе ещё старые античные традиции /"поганных еллинов"/, народную, преимущественно городскую культуру указанных центров. Так постепенно устанавливалось, преимущественно в православных славянских землях /в католических в меньшей мере/, скорее "троеверие", чем "двоеверие", если ставить вопрос об источниках или историко-генетических компонентах культуры Руси, Сербии и Болгарии в период христианизации и после неё. К третьему компоненту, не славянско-языческому и не чисто церковному, можно отнести, к примеру, часть апокрифической литературы, институт скomoroxов и даже институт юрдовства /блаженных/, хотя последний ближе всего к церковному компоненту и традиционно считается его неотъемлемой частью.

Христианизация в славянской среде вызвала появление нового типа культуры - книжной, отличающейся нормированностью, наддиа-

лектностью, в известной мере надэтничностью. Эта книжно-церковная культура, имея в основном религиозное содержание, приобретала в православных славянских землях "национальную" форму, т.к. использовала древнеславянский язык и допускала специфические местные черты в изобразительном искусстве, архитектуре и литературе.

"Книжная", строго нормированная христианская культура, часто претендующая на элитарность и на первых порах социально весьма ограниченная, противопоставлялась народной ненормированной, диалектной языческой культуре, массовой и почти всеобщей. "Христианский" культурный компонент на первых порах был типичен для города, он развивался вместе с городом и проникал как в книжную, так и в народную среду. Народная культура в древности была, как правило, устной, книжная - письменной, а ахристианская - и письменной и устной. Последней в языковой системе, строящейся по оси книжный язык - диалектная речт. соответствовало просторечие. В то же время слой "книжной" культуры охватывал ареал более широкий, чем отдельная славянская этническая территория, взаимодействуя с другими этносами в пределах так называемого греко-славянского мира. Тем самым и отдельная этническая культура главным образом через её книжный слой вводится в состав культуры мирового масштаба, взаимодействует с ней и обогащает её. Эти три "культуры" правильнее было бы рассматривать как компоненты единой сложной структуры древней духовной культуры конкретного славянского народа /этноса/.

• А.А.ТУРИЛОВ

#### ДАННЫЕ "СКАЗАНИЯ О ЖЕЛЕЗНОМ КРЕСТЕ" О ХРИСТИАНИЗАЦИИ БОЛГАРИИ.

Цикл "чудес" Георгия Победоносца, известный в науке под названием "Сказание о железном кресте", является одним из основных источников по истории христианизации Болгарии. До последнего времени исследователям было известно лишь одно /4-е/ из "чудес" цикла /"Чудо о кресте и болгарине"/, содержащее в одной из своих редакций рассказ о крещении Болгарии при князе Борисе. Существование редакции "чуда" без этого рассказа затрудняло решение вопроса о его датировке и степени достоверности. В настоящее время, после находки и публикации Б.Ст.Ангеловым всего цикла и обнаружения его новых списков вопрос о первичности пространной редакции и её датировке началом X в. можно считать решённым. В то же время знакомство с полным текстом памятника позволяет утверждать,

что, вероятно, не следует расценивать рассказ "Сказания" о крещении Болгарии как чисто болгарскую точку зрения на это историческое событие, т.к. цикл вышел из грекофильских монашеских кругов и <sup>вопрос о том, на каком языке</sup> был записан первоначально, остаётся открытым, но, по крайней мере в устной форме, он прошёл через греческую среду/.

Другие известия "Сказания" по ранней истории христианизированной Болгарии не составляют единого целого, однако весьма важны для изучения проблемы, т.к. носят, как правило, уникальный характер. К их числу следует отнести свидетельство о существовании греческого духовенства в Болгарии в начале X в. /"чудеса" 8-9/, о странствующем монашестве /"чудо" 6/, о связях болгарского монашества с греческими отшельниками черноморского побережья /"чудеса" 7-9/ и через них с монастырями Малой Азии /"чудо" 9/. Для истории христианизированных народных верований и обрядов интересны свидетельства "чуда" 9 /"О Клименте, его же избави святыи Георгий в рати"/, в которых можно видеть зарождение уже в конце IX в. обычая, родственного позднейшей сербской "крестной славе".

Б.Н.ФЛОРИЯ

#### ДВЕ ЦЕРКОВНЫЕ МИССИИ В ВЕЛИКОЙ МОРАВИИ /ХРИСТИАНИЗАЦИЯ СТРАНЫ В УСЛОВИЯХ КОНФЛИКТА МЕЖДУ ЦЕРКВЯМИ/

1. Отличительная особенность христианизации Великой Моравии состоит в том, что с самого начала в стране появились миссионеры из разных областей христианского мира /"из Влах, и из Грек и из Немец"/, по разному наставлявшие моравян в христианской вере. Разногласия между миссионерами были одной из причин побудивших моравского князя Ростислава просить прислать из Константинополя такого человека, "иже исправитъ вьсякою правдоу". С приходом в Моравию Кирилла и Мефодия конфликты между христианскими миссионерами однако, не только не прекратились, но наоборот обострились, приняв принципиальный характер.

2. Важной частью споров были /на что недостаточно обращалось внимание/ разногласия относительно методов христианизации местного населения. В таких источниках, как "Жития" Кирилла, Мефодия и Климента, неоднократно встречаются обвинения по адресу франкских миссионеров в Моравии, что те относятся примирительно к сохранению моравянами языческих обычаев /жертвоприношения, заключение браков, запрещённых христианским учением/ и препятствуют византийским миссионерам налагать на них подобающие по церков-

ному закону наказания. Изучение связанных с этим конфликтом сообщений даёт исследователям уникальный материал для суждения о том, с какими проблемами сталкивались миссионеры в славянской стране IX в.

3. Установить реальное значение конфликта позволяет обращение к юридическим текстам, отражающим нормы, которыми руководствовались как франкские, так и византийские миссионеры. О франкской практике, применявшейся в Моравии, свидетельствуют "Заповеди святых отец" - старославянский перевод Мерзбургского пенитенциала IX в. и византийской-старославянский перевод "Номоканона" Иоанна Схоластика. Сопоставление показывает, что санкции за одни и те же нарушения норм христианской морали были несравненно более суровыми в византийском праве, чем в франкском /за один и тот же проступок - связь господина с рабыней налагался по франкскому праву - годичный, а по византийскому - 7-летний пост/. Различия эти, повидимому, следует расценивать как различия между практикой церкви в стране /как Германия/, лишь недавно отказавшейся от язычества, и в стране /как Византия/, где христианство к моменту записи соответствующих норм уже давно утвердилось. В конкретной ситуации Великой Моравии IX в. действия франкских миссионеров вполне могли восприниматься как злонамеренное ослабление общепринятых церковных норм с целью избавить влиятельных светских лиц от подобающего наказания.

4. Специфику сложившегося в Великой Моравии положения позволяют понять некоторые особенности такого памятника права, созданного для укрепления христианизации в недавно языческой стране, как "Закон судный людям". Обращение к нему в этой связи вполне оправданно, так как по мере его изучения всё более ясной становится его связь с деятельностью Мефодия. Как известно, этот памятник включил в себя целый комплекс статей, устанавливавших наказания за нарушение норм христианской морали как по "светскому" так и по "церковному" закону. Установление подчас крайне суровых светских наказаний за отступление от христианских норм было общим явлением в Европе раннего средневековья. Однако обычно мы имеем дело с самостоятельной инициативой светской власти - в "Законе Судном людям" с этой целью, как известно, использованы тексты "Эклоги" - византийского свода законов VIII в. Представляется, что в условиях, имевших место в Моравии расхождений между представителями разных вероисповедных толков, Мефодию для проведения желательных изменений оказалось необходимым апеллировать к при-



знанному правовому образцу, приписанному, как видно из указания в I-ой главе памятника, Константину Великому. Трудями ряда исследователей прежде всего болгарских, было показано, что тексты из Эклоги заимствовались не механически, а подвергались определённым изменениям, чтобы приспособить византийские нормы к местным условиям. Так, в "Законе" довольно последовательно рекомендованные Эклогой телесные увечья заменяются имущественными штрафами /подчас весьма значительными/, но лишь в тех случаях, когда идёт речь о нарушении обычных норм нравственности /блуд, изнасилование, соблазн малолетней, даже кровосмешение/, но санкции Эклоги остаются в силе для нарушителей норм именно христианской нравственности /соблазнение монахини, брак с духовным родственником/.

Что касается наказаний по "церковному" закону, то они в этом памятнике устанавливались в соответствии с нормами византийского "Номоканона": 7-летний пост для менее значительных поступков, 12 и 15-летний - для более значительных /в "Заповеди" - 7 лет - предельный срок наказания/. Особенно суровые санкции касались именно тех норм, за нарушение которых по утверждению источников франкские священники не налагали подобающих проступку наказаний. К этому следует добавить, что, если в некоторых памятниках права раннего средневековья церковное покаяние могло заменять светские санкции, то в "Законе судном" светские санкции налагались, как правило, одновременно с покаянием.

5. Всё вышесказанное рисует Мефодия /и круг его помощников/ как сторонников применения системы суровых мер, чтобы побудить население Великой Моравии, включая и её правящий класс, соблюдать христианские нормы. Возможность их осуществления зависела, однако, не от Мефодия. И анализ "Закона судного", и свидетельства атрибулируемой Мефодию проповеди "Владыкам земли божье слово велит" показывают, что наложение как светских, так и духовных санкций на нарушителей христианских норм находилось в компетенции князя и его судей. В условиях когда церковная организация ограничивалась пределами "градов", суровые санкции, установленные "Законом" должны были затрагивать прежде всего княжескую дружину и могли вызвать её неудовольствие. Неудивительно, что великоморавский правитель Святополк не решался применять предписания "Закона" на практике, что вызывало понятное неудовлетворение Мефодия и его круга.

Как сообщается в "Житии Климента", Мефодий при всякой возможности обращался к князьям с поучениями, призывая, в частности

Святсполка соблюдать "божье учение" и угрожая в противном случае гибелью его самого и его подданных. Именно такой характер имеет и упоминавшаяся выше проповедь "Владыкам земли божье слово велит". Призывая правителей земли соблюдать "божий закон" - термин, которым, судя по содержанию проповеди, обозначена совокупность норм "Закона судного людям", не допускать совершения языческих обрядов и нарушения норм христианской морали, составитель проповеди угрожал правителям не только адским огнём на том свете, но и божьим гневом на этом, указывая, как на пример, на израильского царя Саула. По авторитетному свидетельству "Жития Климента" эти поучения лишь толкнули моравского князя в сторону франкского духовенства, не настаивавшего на принятии столь суровых мер, что имело важные негативные последствия для всей судьбы кирилло-мефодиевской миссии.

Всё вышесказанное наглядно показывает, на какие серьёзные препятствия наталкивался процесс христианизации в славянском обществе IX в. Заинтересованный в принятии христианства как официального вероисповедания господствующий класс Великой Моравии не проявлял, однако, никакой заинтересованности в полной и последовательной рецепции норм христианской жизни, что сразу же и проявилось, когда возникли разногласия между проповедниками новой веры.

А. С. ХОРОШЕВ

## РОЛЬ КАНОНИЗАЦИИ В УСЛОВИЯХ ХРИСТИАНСКО-ЯЗЫЧЕСКОГО СИНКРЕТИЗМА

Принятие Русью христианства в 988 г. в качестве официальной государственной религии было идеологическим выражением общественного переворота в процессе становления феодальной общественно-экономической формации. Широко распространённые пережитки родоплеменного строя тормозили феодализацию общества, поэтому замена язычества христианством как развитой идеологией классового общества вполне отвечала централизаторским и внешнеполитическим потребностям Древнерусского государства. Тем не менее история русского православия свидетельствует, что христианство утвердилось не сразу. Замена политеистических верований восточного славянства христианской религией было сложной идеологической перестройкой, в ходе которой перед церковью стояли задачи вытеснения и

уничтожения языческого культа, а также обеспечения идеологической поддержки феодальных принципов Древнерусского государства. Интенсивность перестройки во многом определялась эффективностью процесса "обрусения" вероучения и церкви, складывавшегося из взаимодействия трёх сил: греческой веры, принесённой византийскими монахами и священниками, славянского язычества и особого психического склада, характера древнерусского народа, который по-своему принял византийское православие и модернизировал его в своём духе. "Обрусение" византийского православия существенно облегчалось тем обстоятельством, что ко времени "крещения" Руси христианство являлось политеистической религией обычного супермонотеистического типа. Новое божество с тремя ипостасями, богородица и сонм святых в общем не противоречили политеистическому и полидемоническому мировосприятию славян-язычников. Постепенно языческие представления и новые идеи объединились в единую систему языческо-православных верований и культа.

Всё же при всей своей "многофункциональности" христианский пантеон, внедрявшийся в языческую среду восточнославянского населения, имел определённый недостаток: боги были "пришлыми", они не могли в полной мере противостоять языческим богам- "аборигенам". Необходимо было создание собственно русского христианского культового пантеона, к формированию которого церковь приступила уже в первые десятилетия своего существования. К началу XII в. русская церковь уже располагала немногочисленным пантеоном общерусских святых, отвечавшим требованиям местной пропаганды христианской религии.

Я. Н. ШАПОВ

#### О ВНУТРИПОЛИТИЧЕСКОЙ РОЛИ ЦЕРКВИ НА РУСИ В XI - XII вв.

Вопрос о том, какую политическую роль играла древнерусская церковь в первые два столетия своего существования, представляет интерес для изучения как истории Древней Руси, так и эволюции места церкви в истории России вообще.

Принятие христианства и учреждение церковной организации княжеской властью в конце X в. привели к тому, что в первое столетие своей истории на Руси эта организация в значительной степени была экономически и политически зависима от великокняжеской власти в Киеве. Князь выделял на содержание церкви десятину - долю собираемых им даней, судебных и торговых пошлин, обеспечивал

строительство храмов, выполнение решений церковного суда и пр. Это изначально определило характер взаимоотношений двух властей на Руси и в политической, и в других областях. Расширение юрисдикции церкви на большое число семейных, брачных и других дел не приводило к столкновению со сферами княжеской юрисдикции, но дополняло её. Посвящение в митрополиты Илариона собором епископов по желанию князя является выражением этих отношений в XI в.

В ещё более тесных отношениях к княжеской власти находились монастыри, в это время — ктиторские, основанные и поддерживаемые материально в основном князьями. Не связанные прямо с греческими митрополитами, они были выразителями местных политических и идеологических тенденций, и из их стен выходили летописи и жития, определявшие идейную жизнь страны.

Хотя каждый из этих типов церковных организаций имел свои функции, между ними существовала определённая конкуренция, позволявшая князьям или княжеским династиям использовать в своих интересах митрополию или тот или иной монастырь.

Политическое усиление древнерусских земель в XI—XIII вв. шло параллельно с превращением епископских кафедр и монастырей в земельных собственников, самостоятельные хозяйственные организмы, потенциально автономные также в своей деятельности. Это приводило к тому, что интересы церковных организаций, с одной стороны, теснее переплетались с жизнью столиц феодальных княжеств, а с другой — могли расходиться с интересами княжеской власти в неконфессиональной сфере. Ко второй половине XII в. относятся сведения об активности епископов, приводившей к конфликтам с князьями: в Северо-Восточной Руси епископы Леон и Феодор оставили по себе память как деятели, вышедшие из-под контроля и князя, и города, а князья пытались секуляризировать церковные земли /1176 г./; в Новгороде тенденции республиканского развития обусловили стремление к церковной самостоятельности от Киева и выборам кандидата в архиепископы на вече. Трудности в поставлении князем Изяславом митрополита Климента в середине XII в. продемонстрировали те большие изменения, которые произошли за сто лет после Илариона в политической позиции церковной организации.

Как деятели, связанные с политической жизнью Руси, но обладавшие благодаря своему сану неприкосновенностью и авторитетом, епископы, игумены и священники нередко исполняли функции послов во взаимоотношениях городов и князей и различных княжеских династий между собой. Что касается междукняжеских совещаний для реше-

ния государственных вопросов, снемов, то епископы и другие деятели церкви на них обычно не присутствовали. Вместе с тем, есть сообщения об участии иерархов в советах при князе в тех случаях, когда они обсуждали такие вопросы, как передача стола в обход установленной традиции, в нарушение права /Чернигов - 1164 г., Галич - 1187 г., Суздаль - 1211 г./. Здесь поддержка представителем церкви в решении вопроса о престолонаследии должна была сделать желание князя как бы утверждённым небесной властью, хотя эти решения после смерти князя часто не осуществлялись.

Представители церкви оказывали определённое влияние на решение политических вопросов в стране. Однако, нужно отметить, что они не отстаивали и не защищали какую-либо свою, особую линию, но разделяли позицию одной из сторон в политическом конфликте или стремлении погасить его. Политические устремления церкви оказывались важными для страны и для неё самой в тех случаях, когда церковь поддерживала значимые в данный момент направления княжеской или городской политики. При этом действительное влияние там, где его можно заметить, осуществлялось не в государственно-административных формах, а в результате личного воздействия или вмешательства иерарха в соответствующее дело. Деятели церкви выступали при этом не столько как главы органов власти, сколько как идеологи, повлиявшие на результат политической или, шире, социально-политической борьбы княжеских и боярских группировок.

Конкуренция епископских кафедр и монастырей нашла к концу XII в. выражение в возникновении городских организаций чёрного духовенства - архимандритий, - тесно связанных с княжеской властью /в Новгороде - с вечем/. Этот городской институт должен был выражать интересы монастырской аристократии, одной из крупнейших групп феодальных земельных собственников, в управлении городом и княжеством и ограничивать вмешательство князей, епископов и боярства в управление монастырями.

Сама система общерусской церковной организации с центром в Киеве, рядом с великокняжеским двором, с епископами или наместниками во всех столицах княжеств и других городах на периферии служила важной дублирующей политической структурой, помогавшей центростремительным тенденциям противостоять раздроблению и заставлявшей те или иные политические группы в центре и на местах в ходе борьбы за власть использовать церковь в своих интересах.

## КРЕЩЕНИЕ НОВГОРОДА И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЕГО НАСЕЛЕНИЯ

Открытие А. А. Зализняком древненовгородского диалекта в сочетании с данными археологии, антропологии и топографии денежного обращения IX–XI вв. ведет к новому пониманию процесса славянского расселения в Восточной Европе и образования Древнерусского государства. Становится очевидным не только особый путь славянского заселения русского Северо-Запада из южной Балтики, но и наличие на раннем этапе двух систем государственности, соответственно с центрами в Киеве и в Новгороде. Древнерусское государство в конце IX в. создается объединением этих государственных систем, однако и в дальнейшем Новгород сохраняет множество своеобразных особенностей, восходящих к начальному периоду его истории.

При наличии очевидных черт своеобразия древнего региона Новгорода требует к себе особого внимания и вопрос об особенностях языческих культов этого региона, отличие которых от южно-русских определяется спецификой природных условий и способов хозяйствования. Поэтому сам акт государственного крещения, принятый центральной киевской властью, надо думать, имел, помимо всего прочего, важную цель консолидации всего подвластного Киеву населения в сфере культурно-идеологической.

Исследование материалов, освещающих акт новгородского крещения, обнаруживает два взаимоисключающих подхода к трактовке обстоятельств этого события. Традиционная летописная версия рассказывает о мирном крещении, всеобщем энтузиазме новгородцев, расправившихся с ненавистным им кумиром Перуна. Текстологические наблюдения выясняют, что наиболее яркие эпизоды этой летописной легенды (повествование о пидьблянине-горшечнике и о перуновых палицах) сочинены в начале XV в. Другая версия, запечатленная в позднейшей Иоакимовской летописи, рисует совершенно иную картину – яростного сопротивления новгородцев крещению, вооруженного столкновения жителей Софийской стороны с миссионерами Добрыней и Путятой, в результате которого "Путята крести мечем, а Добрыня огнем". Дополнительными элементами этого рассказа являются сообщение о наличии в Новгороде до насильственного крещения общины христиан при церкви Спаса, о расправе новгородцев с ними, разрушении этой церкви и ее восстановлении после

победы миссионеров.

Иоакимовская летопись характеризуется исследователями как весьма темный источник, однако эти характеристики имеют в виду ее искусственный состав. Сами составляющие части, т.е. источники текста, специально не изучались.

Между тем, археологические раскопки выявили ряд существенных реалий, соответствующих этому рассказу. Церковь Спаса может быть локализована только на Разваже улице, где в дальнейшем существовал храм с тем же названием. В этом районе были произведены раскопки широкой площадью, и на пространстве около 1 га были обнаружены следы пожара 989 г., уничтожившего здесь всю застройку. На двух усадьбах найдены значительные монетные клады, зарытые перед указанным пожаром. Эти сокровища остались "невостребованными", и, следовательно, их владельцы тогда же погибли. Важнейшей следует признать находку в слоях, предшествующих пожару 989 г. христианского креста-тельника, свидетельствующего о наличии здесь христиан до официального акта крещения. Обнаружение в слое начала XII в. остатков древних дубовых резных колонн возможно связать с перестройкой на одном из этапов ее существования церкви Спаса.

Слой синхронного крещению пожара были обнаружены и в другом районе Новгорода (Троицкий раскоп), где, согласно легенде Иоакимовской летописи, Путята, чтобы отвлечь новгородцев от битвы, приказал зажечь дома.

Обращение к тексту рассматриваемого рассказа позволяет установить, что некоторые его детали фиксированы в источниках уже XV в. Сопоставление же с археологическими данными дает возможность предпочесть его версию о насильственном крещении Новгорода традиционной легенде церковного летописания, рисующих это событие мирными красками.

Многочисленные археологические материалы указывают на то, что в дальнейшем в Новгороде исключительно долго существовало двоеверие. Весьма частой находкой, особенно в слоях XII-XIII вв. являются амулеты, связанные с медвежьим культом. Неоднократно находили амулеты-змеевики, сочетающие в своих изображениях христианские и языческие символы. Замечательна находка змеевика, на изглаженной поверхности которого вместо языческого символа процарапан крест. Ряд амулетов представлен находками неолитиче-

ских стрел и копья (громовые стрелы), на металлической обойме такого копья изображен крест. Любопытна находка в 1986 г. берестяной грамоты с текстом псалма, начерпанным зеркально, т.е. превращенным в оберег. Серия подобных находок простирается до очень позднего времени, практически смыкаясь с известным посланием Макария о влиянии окрестных языческих капищ на новгородцев.



Подписано к печати 17.02.87. А-03727  
Объем 6 п.л. Тираж 200 экз. Зак. 50

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство "Наука"  
Офсетное производство типографии № 3  
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

