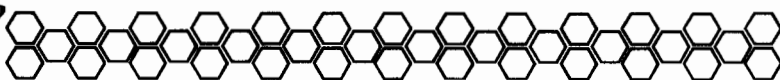




# ХРИСТИАНСТВО

В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ, ЮГО-ВОСТОЧНОЙ  
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ  
НА ПОРОГЕ ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

# STUDIA HISTORICA





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

# ХРИСТИАНСТВО

В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ, ЮГО-ВОСТОЧНОЙ  
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ  
НА ПОРОГЕ ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Ответственный редактор  
Б. Н. Флоря



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
Москва  
2002



ББК 63.3(0)4  
X 93

Издание осуществлено при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(РГНФ)  
проект 01-01-16065

**X 93**      Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; Отв. ред. Б. Н. Флоря. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 480 с. – (Studia historica).

ISBN 5-94457-063-6

В книге представлена картина религиозной жизни славянских и некоторых других сопредельных обществ после принятия ими христианства. Хронологически исследование охватывает столетие с середины X до середины XI в. Основное внимание авторов обращено на изучение взаимодействия различных культурных систем, на раскрытие механизма того, как осуществлялась рецепция христианской — византийской и римской, культуры в новой среде, самосознание которой было сформировано иными установками, определяемыми языческим мировоззрением, на специфику местного восприятия христианских культурных традиций в различных сферах жизни в каждой из стран региона. Особо рассматривается миссионерская деятельность Восточной и Западной церкви в означенных областях и особенности славянской христианской книжности указанного времени.

ББК 63.3(0)4

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales of this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-94457-063-6



© Авторы, 2002

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Предисловие (Б. Н. Флоря) .....                                                                                                                    | 7   |
| С. А. Иванов. Византийская религиозная миссия VIII—XI вв.<br>с точки зрения византийцев .....                                                      | 9   |
| А. М. Кузнецова. Миссии латинской церкви: Опыт христианского<br>Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже<br>второго тысячелетия ..... | 35  |
| В. Я. Петрухин. Христианство на Руси во второй половине X —<br>первой половине XI в. ....                                                          | 60  |
| Г. Г. Литаврин. Христианство в Болгарии в 927—1018 гг. ....                                                                                        | 133 |
| Б. Н. Флоря. Христианство в Древнепольском и Древнечешском<br>государстве во второй половине X — первой половине XI в. ....                        | 190 |
| О. А. Акимова. Христианство в далматинских, хорватских<br>и сербских землях в X—XI вв. ....                                                        | 267 |
| А. М. Кузнецова. Христианство в Венгрии на пороге<br>второго тысячелетия .....                                                                     | 340 |
| А. А. Турилов, Б. Н. Флоря. Христианская литература<br>у славян в середине X — середине XI в.<br>и межславянские культурные связи .....            | 398 |
| Список сокращений .....                                                                                                                            | 459 |
| Указатель .....                                                                                                                                    | 461 |



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Коллектив специалистов Отдела истории средних веков Института славяноведения уже не в первый раз обращается к ранней истории христианства в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. В книге «Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси», опубликованной в связи с празднованием 1000-летия крещения Руси, был обстоятельно исследован вопрос о том, под действием каких факторов правящий класс стран этих регионов Европы принял решение отказаться от языческих верований и принять новую, христианскую религию.

В настоящей работе делается попытка рассмотреть процесс распространения и утверждения новой религии в местном обществе в течение первых десятилетий (а в ряде случаев — и первого столетия) после крещения. Цель данной работы — выявить характерные специфические особенности местного христианства, как они сформировались на первых этапах проникновения новой религии в местную среду. При этом, стремясь осветить все возможные аспекты темы (включая и такие традиционные, как сопротивление язычников христианизации или особенности материального обеспечения церковных учреждений), коллектив авторов обращает главное внимание на рассмотрение двух проблем — проблемы взаимодействия христианского (первоначально — пришлого) духовенства с местным светским обществом и проблемы взаимодействия каждой из принявших христианство стран с остальным христианским миром. При рассмотрении первой темы авторы стремились выяснить, как протекало взаимодействие системы взглядов и представлений, иерархии ценностей, принесенной христианским духовенством, с системой ценностей, которой традиционно придерживались социальные верхи ранее языческих стран. Особое внимание при этом уделялось выяснению характера тех идеальных представлений, в создании которых были заинтересованы обе стороны и которые бы отвечали требованиям их обеих (таков, например, образ идеального правителя на страницах исторических трудов, возникших в результате этого взаимодействия). При рассмотрении второй

из указанных проблем авторы хотели бы выяснить, какое представление о христианском мире и месте своей страны в нем сформировалось в местном обществе, традиции каких локальных центров христианского мира вызвали в этой среде благоприятный отклик и желание им следовать. Коллектив полагает, что прежде всего исследование этих двух проблем в их взаимосвязи даст возможность ответить на вопрос о характерных чертах раннего христианства в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, где совсем недавно утвердился христианская вера.

Коллектив полагает, что дополнительные возможности для раскрытия темы может дать сравнительное сопоставление протекавших здесь процессов с аналогичными процессами в других регионах Европы, где также именно в эту эпоху утверждалась христианская религия (в частности, в Скандинавии).

Работа подготовлена в связи с празднованием 2000-летия христианства.

*Б. Н. Флоря*

С. А. ИВАНОВ

## ВИЗАНТИЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МИССИЯ VIII—XI ВВ. С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ВИЗАНТИЙЦЕВ

### I

Византийское миссионерство еще ждет своего исследователя<sup>1</sup>. До сих пор оно обычно рассматривалось с точки зрения достигнутых результатов, как бы глазами самих «миссионизируемых», а между тем новокрещенные «варвары» исходили из собственных интересов и представлений, так что конечный результат далеко не всегда оказывался для греков таким, как они ожидали. Нашей задачей теперь будет выяснить, как сами византийцы воспринимали свою обязанность обращать «варваров» в христианство.

Превращение христианства в государственную религию Рима отнюдь не привело к тому подъему миссионерства, какого можно было бы ожидать с учетом колоссальных ресурсов Империи. В IV—V вв. христианство распространялось в Европе, Азии и Африке практически без участия центральной иерархии или имперской власти. Соединение дипломатических усилий с христианской пропагандой произошло в Византии лишь в VI в. Тогда Константинополь отправлял специальные миссии в Судан, Аравию, в Крым, на Кавказ. После середины седьмого столетия, когда мощь Империи была сильно поколеблена, византийцы надолго отказались от столь грандиозных предприятий.

В иконоборческое время, являвшееся кризисным для Византии, центральная власть в значительной мере утратила интерес к миссии. Правда, концепция «равноапостольности» императора впервые сформулирована как раз в деяниях Второго Никейского собора: «Подобно тому как в древности глава и свершитель нашего спасения Иисус силой Всесвятого

---

<sup>1</sup> Литература вопроса приведена в нашей статье: Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир. М., 2001. С. 35—36. Мы постараемся не повторять здесь ничего, что уже было сказано в этой статье.

Духа выслал своих всемудрых учеников и апостолов... точно так же и ныне он выставил своих слуг, соперников апостолов (τοὺς ἀποστόλων ἐφαμίλλους), наших благоверных императоров, просвещенных все той же силой всемудрого духа ради нашего укрепления и научения»<sup>2</sup>. Обратим, однако, внимание на то, что к «высыланию» апостолов приравнено «выставление» императоров, которых тем самым их «равноапостольность» никак не обязывает просвещать «варваров», а обязывает лишь «укреплять и учить» своих подданных. И все же упадок централизованной миссии не был всеобъемлющим, а кроме того отчасти компенсировался, как мы увидим, инициативой с мест. Именно в эту эпоху появляются источники, рисующие повседневную деятельность греческих проповедников среди «варваров», — а таких источников ничтожно мало дошло от всего византийского тысячелетия.

## II

Теоретически миссионер не нуждался ни в каких материальных «подпорках» для своей деятельности. Он должен был равняться на пример апостолов, которые, согласно Златоусту, «не поднимая оружия, не раздавая деньги, не благодаря физической силе или множеству войск, или чему иному, ... но лишь при помощи слова овладели вселенной»<sup>3</sup>. Но то апостолы — а как следовало поступать рядовому миссионеру? Самый полный инвентарь «миссионерского снаряжения» мы находим в сказочном житии Панкратия Тавроменийского, написанном в VIII в. Приведем некоторые важные отрывки: «...апостол Петр дал им весь церковный чин, две книги божественных таинств, два Евангелия, два Апостола, которые проповедовал блаженный апостол Павел, два серебряных дискосотира, два креста... и украшения церкви, то есть образ Господа нашего Иисуса Христа, (изображения) из Ветхого и Нового Заветов, которые были созданы по приказанию св. апостолов»<sup>4</sup>.

А вот как то же житие описывает проповедь язычнику: «Призвав меня, блаженный (Панкратий) сказал мне: “Сыне Евагрии, принеси мне Евангелие и (свитки) пергамена с изображениями и иконы”, каковые он (Панкратий) ставил перед нами, когда мы отправляли всенощную; и,

<sup>2</sup> Concilium Nicaeanum II // *Mansi*. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Vol. 12. Paris, 1767. Col. 225 D.

<sup>3</sup> *Joannis Chrysostomi Contra Judaeos et Gentiles* // PG. 1859. Vol. 48. Col. 820.

<sup>4</sup> *Шееченко И.* Оснащение византийского миссионера по Житию Панкратия // *Palaeoslavica*. 1999. Vol. 7. С. 319.



сделав нужный поклон, поднялся<sup>5</sup> и, развернув святое Евангелие от Матфея, говорит мне: “Читай нам (это) место, сыне”; а сам блаженный удержал при себе то, что было на картинках. Когда я начал читать, он толковал и показывал им (язычникам Вонифатию и Ликаониду) всяческие образы (ὑπεδείκνυεν αὐτοῖς ἅπασαν εἰκόνα) воплощения Бога Слова, так, как это передал ему блаженный апостол Петр. Он демонстрировал<sup>6</sup> все с самого начала согласно с чтением (ἀπ’ ἀρχῆς ἅπαντα κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν) Святого Евангелия, от пришествия ангела к Деве и от времени Его рождения, и как Он был крещен, и как был распят, и про все, включая чудеса, и про Воскресение. Все это, как было выше сказано, он показывал им ради вящего просвещения: Благовещение, Рождество, волхвов, вероломство Ирода, пастухов, ясли, пещеру, убиенных младенцев, Предтечу, Иордан, Господа, сошедшего в воды, Святого Духа, снисходящего на Него (у И. Шевченко — «к нему»), то, что последовало за этим, апостолов, исцеления. Толкуя все притчи, он объяснял все, находящееся в Евангелии, малое и великое, лучше же сказать, все великое в нем и ничего низкого и низменного (ἐσαφηνίζεν πάντα τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μικρά τε καὶ μεγάλα ἐρχόμενα, μᾶλλον δὲ πάντα μεγάλα ἐν αὐτῷ, καὶ οὐδὲν ταπεινὸν ἢ χαμερπές) — всё это он показывал на картинках, а притчи истолковывал им (τὰ μὲν ἐν τοῖς πίναξι ὑπέδειξε, τὰς δὲ παραβολὰς διερμήνευσεν αὐτοῖς), говоря: “Любимые мои чада во Иисусе Христе, все это наш Господь... сотворил, появившись на земле и пребывая среди людей”. Подошел блаженный (Панкратий) и показал им страсти, крест, погребение, Воскресение и (все) до (того) времени, когда Он вознесся на небеса с Горы Елеонской. И окончив все, (Панкратий) сел, приказав Вонифатию и Ликаониду тоже сесть, ибо доселе, пока не показал им все, он стоял. Блаженный сказал мне (т. е. Евагрию): “Чадо, свернув Святое Евангелие, положи его в ковчежец”<sup>7</sup>. Видимо, как раз так и должен был вести себя идеальный проповедник христианства.

Наибольшая миссионерская активность в иконоборческое время наблюдается в Крыму. Именно здесь трудился Стефан Сурожский<sup>8</sup>, о котором следует сказать несколько подробнее. Исследователи склонны считать, что житие Стефана — плод вымысла. Нам же кажется, что несмотря на позднюю фиксацию и риторические прикрасы, оно все-таки отражает какую-то историческую реальность. Однако и в том случае, если житие

<sup>5</sup> ἐξηγέρθη, перевод И. Шевченко — «привстал», однако из дальнейшего явствует, что он простоял всю проповедь.

<sup>6</sup> ὑπέδειξεν, у И. Шевченко — «указывал».

<sup>7</sup> Шевченко И. Указ. соч. С. 320—321.

<sup>8</sup> Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Bd. IV. Berlin; N. Y., 2001. № 6997.

Стефана фиктивно, оно все равно представляет огромный интерес для нашей темы, поскольку это — фантазия на миссионерскую тему и она неизбежно отражает если не повседневную практику, то по крайней мере представления о том, как должна происходить миссионерская деятельность.

Житие Стефана дошло в греческом, славянском и армянском вариантах, причем последний<sup>9</sup> никогда не привлекался в качестве источника по миссионерству. Мы не будем здесь вдаваться в детали и противоречия этих версий — изложим лишь то, что имеет отношение к нашей теме. Когда Стефану исполнилось 35 лет, сказано в армянской версии, «умер епископ Сугдеи, и знатные люди города в сопровождении священников отплыли в Константинополь, к святому патриарху Герману и императору Феодосию, прозванному Андрамандин (Адрамитиец. — С. И.). Они попросили у императора и патриарха религиозного главу»<sup>10</sup>. Далее повествуется о том, что разные люди предлагали разных кандидатов, и тогда ангел указал патриарху на «монаха Стефана, находящегося в такой-то пустыни». Несмотря на его протесты (обычный житийный топос), святого назначили «епископом митрополии Сугдеи».

Само по себе учреждение кафедры в таком пункте, как Сугдея, довольно знаменательно — дело в том, что населенный пункт в этом месте возник лишь во второй половине VII в.<sup>11</sup>, и тот факт, что в 715—717 гг. там уже успел умереть иерарх, допустим даже первый, свидетельствует о неслыханно быстром возникновении епархии в очень молодом городе, который находился вне сферы имперского контроля. К сожалению, никаких подробностей этого, по существу, миссионерского акта мы не знаем.

Итак, Стефан на «императорских кораблях» отбыл к месту служения. Город Сугдея находился тогда во власти хазар и, помимо христианского (по большей части, безусловно, греческого), имел и языческое (адыгское и хазарское) население. «Он обнаружил там, что большое количество жителей пребывает в идолопоклонском нечестии. Он начал проповедовать Евангелие, укрепляя в вере верных и крестя неверных по всей этой языческой стране. Его слава распространилась во всей округе»<sup>12</sup>.

Проповедническая деятельность Стефана лучше описана в другом изводе жития, который сохранился только в славянском переводе. Следует помнить, что перед нами — агиографический текст, а потому многое в нем стереотипизовано. Так, некоторые пассажи жития, описывающие

<sup>9</sup> Le synaxaire arménien de Ter Israël // Patrologia Orientalis. 1930. Vol. 21.

<sup>10</sup> Ibid. P. 866.

<sup>11</sup> Айбабин А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999. С. 194.

<sup>12</sup> Le synaxaire arménien de Ter Israël. P. 867.

проповедническую деятельность Стефана, являются в сущности дословными цитатами из жития Иоанна Златоуста (ниже они выделены курсивом). Но даже в этом случае данный текст, хоть и не является исторической хроникой, тем не менее отражает расхожие представления того времени об идеальном миссионере. Согласно житию, Стефан «не престаа учаше людие, не точию в церкви, но и в домех и на торжищих... *Тако многи зловерныя оулови. Беседоваше же к нимъ толкы приводя, иже оба языка добре ведяху, да сии творя оутрь въ граде многи прельстившаяся оулавляше апостольскаго проповедания истину указая.* Повеле же имъ дети своя оучити божественнымъ книгамъ и се оухитри отлоучая ихъ и изрешая отъ сети тоя иже почитахоуть и оуказаше имъ божественаа словеса... Много же множество людии въ граде, и по местомъ темъ, овии отъ нихъ жряху капищемъ, а друзии инако, не ведуще коему бы ся подобно Богу молитися и кланитися... Слышавше же людие погании, о блаженемъ Стефане, яко великъ есть рабъ Божии чюдеса творить дивнаа, и вероваша въ Господь, и крестишася множество бесчислене. И постави имъ множество презвутерь и диаконъ якоже довлети людемъ на слоужбу церковную и жертву чистую и бескровную положи имъ правления оуставы песненныя предасть имъ, божественую тайну»<sup>13</sup>. Как мы видим, Стефан не ограничивается христианской паствой, как это обычно делали православные иерархи в варварской стране, но идет к язычникам. Героя жития отличает демократизм, в то время как обычно миссионеры общались лишь с местной верхушкой.

При Льве III (717—740), после начала гонений против икон, в патриаршество Анастасия, интронизованного в 730 г., Стефан приехал в Константинополь, где вступил в конфликт с иконоборческим императором и попал в тюрьму. Стефана перед лицом правителя защищала императрица Ирина, дочь хазарского царя Вирхора. «Царица его Феодора керческого царя дщи та бо ведаше святаго, слышала бо о добродетели его и о оучении и о чюдесехъ его и рече цареви моужеви своему: господине царю, отец твой всадишь бе въ темницу архиепископа нашего Стефана Сурожскаго»<sup>14</sup>. Как мы видим, царица-хазарка защищает Стефана с позиций местного керченского патриотизма, что характеризует героя как человека, сумевшего расположить к себе хазарское население, — видимо, местные жители воспринимали Стефана не как эмиссара константинопольской власти, а как «своего»!

Будучи отпущен по заступничеству императрицы, Стефан в 749 г.<sup>15</sup> крестил ее сына, будущего Льва IV, и отправился обратно в Сурож на

<sup>13</sup> Васильевский В. Г. Русско-византийские исследования. Вып. 2. СПб., 1893. С. 89—90.

<sup>14</sup> Там же. С. 98.

<sup>15</sup> Gero S. Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V [CSCO. Vol. 384. Subs. t. 52]. Louvain, 1977. P. 22—23, n. 53.

корабле императорского флота. Согласно армянскому житию, «прибыв в свою епархию, он нашел паству рассеянной и заброшенной. Он принялся проповедовать ей, укрепляя в истинной вере в Святую Троицу. Он говорил населению: «Смотрите, братья, сколько событий случилось у вас и у нас в эти трудные времена — но Бог в Своем всемогуществе посрамил Его противников и укрепил вас в любви и в стремлении к Нему». Он соединил их всех и благодарил Господа, говоря: «Боже великодушный и милостивый, благодарю Тебя за то, что Ты еще раз сделал меня достойным моей паствы!» Святой Стефан был сострадателен к нищим, гостеприимен к странникам; он кормил и навещал сирот и вдов»<sup>16</sup>.

И армянская, и славянская версии говорят о том, что у миссионера хорошо сложились отношения с тарханом — хазарским наместником: «В это время царь Вирхор жил в Керчи. По каким-то причинам он вызвал к себе правителя Сугдеи, по имени Георгий, по фамилии Тархан. Опасаясь идти, тот обратился к Стефану: «Святой отче, царь зовет меня, и моя душа трепещет — зачем он меня призывает?» Святой отвечал: «Не бойся, сыне. Этот вызов — к добру. Он вызывает тебя, чтобы женить, согласно мирским обычаям. Однако ты не соединишься с этой женщиной в течение трех лет, а по истечении трех лет ты придешь и построишь церковь во имя Святой Троицы»»<sup>17</sup>. Как видим, наместник предстает здесь уже как христианин. Славянский текст в этом смысле более осторожен: «В то же бе время князь Юрий тарханъ и любя его, святой, по закону Божию правяше власть свою всегда приходя къ святому Стефану, послоушаше его яко веляше ему тако творяше. Святой же велми оучаше его на путь спасения»<sup>18</sup>. Рассказ о жизни Стефана кончается сообщением, что он пробыл епископом 35 лет и умер в семидесятилетнем возрасте 15 декабря<sup>19</sup>. Год смерти миссионера не поддается точному определению — где-то между 752 и 767 гг. Он был похоронен в местной церкви Св. Софии, где позднее поддерживался его культ; на его могиле совершались чудеса (в частности, обращение варвара, «русского князя Бравлина»), рассказ о которых уже не представляет для нас интереса.

Наряду с этим житием в источниках фигурируют еще несколько упоминаний о каких-то Стефанах. Один — «Стефан, недостойный епископ Сугдейский», который присутствовал на соборе 787 г.<sup>20</sup> В менологии

<sup>16</sup> Le synaxaire arménien de Ter Israël. P. 872.

<sup>17</sup> Ibid. P. 872—873.

<sup>18</sup> Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 100.

<sup>19</sup> Le synaxaire arménien de Ter Israël. P. 874.

<sup>20</sup> Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. 2<sup>da</sup> ed. Vol. 13. Leipzig, 1902. Col. 365, 543, 625.



Василия II, в конце жития Стефана Нового, рассказывается о том, какая судьба постигла учеников этого святого после его мученической смерти от рук иконоборцев в 764 г.: «Один, будучи заключен в Сосфений, наказан путем усекновения носа и сослан в Херсон, понял, что его собираются убить — и бежал в Хазарию, в которой и сделался епископом. Другой же, по имени Стефан, был сослан в Сугдею и, многим принеся пользу, обрел конец жизни. Точно так же умерли в ссылке оба Григория и многие другие»<sup>21</sup>. Мы не будем входить в проблему возможного тождества вышеупомянутых персонажей — обратим внимание на другое: автор менология рассматривает поездку безымянного иконопочитателя к варварам и епископство у них как поступок, вызванный смертельной угрозой! Это отношение к миссии подспудно дает себя знать на всем протяжении византийской истории.

Тем временем «миссионерское наступление» греков в Крыму продолжалось. В VIII в. в низовьях реки Бельбек, у совр. села Поворотное, была построена крупная трехнефная базилика<sup>22</sup> — а ведь эта территория никак не могла принадлежать к византийской юрисдикции. В какой-то точно не датируемый момент Сугдея получает статус архиепископии: недавно была найдена печать Петра, «архиепископа Сугдеи»<sup>23</sup>. Между 692 и 753 гг. в горном Крыму появляется Готская епархия, охватывавшая так наз. «климаты», то есть полунезависимое государство готов с центром в Доросе (совр. Мангуп). Быть может, именно Готией следует считать ту «Хазарию», куда бежал один из иконопочитателей, о котором мы упоминали выше<sup>24</sup>. Еще один, уже доподлинный иерарх оттуда, «монах Кирилл, наместник епископа Готии Никиты»<sup>25</sup>, подписывал решения собора 787 г. Этот Кирилл так подписал решение четвертой сессии собора: «Монах Кирилл, представитель Иоанна, епископа готов, воспитанный в апостольских заветах и отеческих преданиях»<sup>26</sup>. Упомянутый здесь Иоанн — это герой сохранившегося до нашего времени жития. Он прославился как храбрый противник иконоборчества и руководитель восстания против хазарского господства — но в то же время как весьма пассивный миссионер. Имея огромные возможности для обращения хазар, властво-

<sup>21</sup> Menologii Basilii Nov. 29 // PG. 1864. Vol. 117. Col. 181D.

<sup>22</sup> Романчук А. И. Раскопки сельского поселения в низовьях реки Бельбек // Античная древность и средние века. Т. 13. Свердловск, 1976. С. 10—18.

<sup>23</sup> Stepanova E. New Seals from Sudak // Studies in Sigillography. 1999. Vol. 6. P. 47—48.

<sup>24</sup> Auzepy M.-F. La vie d'Etienne le Jeune et le premier iconoclasme. Paris, 1994. P. 404.

<sup>25</sup> Mansi. Op. cit. Vol. 13. Col. 365, 542, 628.

<sup>26</sup> Mansi. Op. cit. Vol. 13. Col. 137D.

вавших тогда над Крымом, Иоанн, однако, реально воспользовался ими всего однажды. Когда он сидел в тюрьме города Фуллы, градоначальник-хазарин привел к нему своего больного сына, которого тот и крестил<sup>27</sup>.

Следующий агиографический персонаж, который также мог стать, но не стал миссионером, это Иоанн Психаит. Он был при Льве V сослан в Крым за свои иконопочитательские взгляды, в Боспоре очень прославился многочисленными исцелениями. «И вот, когда его слава распространилась уже по всей тамошней округе, — повествует агиограф святого, — все стали собираться к нему, принося своих болящих... А когда и соседящие с Боспором варвары начали стекаться и сидели перед дверями святого, он счел, что их сборище — это наказание и что их похвалы умаляют его добродетель»<sup>28</sup>. Поэтому Иоанн, несмотря на протесты и сожаления жителей, ок. 822—823 г.<sup>29</sup> отправился назад в Константинополь. Итак, варвары сами приходят к святому, а он и не думает использовать благоприятный педагогический момент для их обращения, но, напротив, бежит от них!

### III

Говоря о миссионерской деятельности Византии в Крыму, нельзя не затронуть один загадочный документ, давно обсуждаемый в науке, — список епархий византийской церкви, сохранившийся в единственной рукописи XIV в., Парижской 1555А. Видимо, он был скомпилирован из разновременных записей, но когда, точно неизвестно. Чаще всего составление датируют VIII веком, но с другой стороны, есть в этом списке и детали, относящиеся к концу IX в.<sup>30</sup> Под номером 37 там поименована «епархия Готии», в которой перечислены: «Митрополия Дорос, (епископы) хоциров, Астеля, Хвалиса, оногуров, Ретега, гуннов, Таматархи (ὁ Χοτζίρων, ὁ Ἀστήλ, ὁ Χουάλης, ὁ Ὀνογούρων, ὁ Ρετέγ, ὁ Οὔνων, ὁ Ταμάταρχα)»<sup>31</sup>. В конце нотиции без всякой связи с предыдущим текстом вдруг добавлены дополнительные сведения: «Епархия Готия: (епископ) хотциров

<sup>27</sup> Васильевский В. Г. Труды. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1912. С. 424.

<sup>28</sup> Van den Ven P. La vie grecque de S. Jean le Psichaita // Muséon. 1902. Vol. 3. P. 119.6—120.25.

<sup>29</sup> Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Bd. II. Berlin; N. Y., 2000. Nr 30053.

<sup>30</sup> Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 20—32. В свете новейших исследований более поздняя датировка кажется предпочтительной.

<sup>31</sup> Ibid. P. 241—242, notitia 3, 611—618.

〈сидит〉 поблизости от Фулл и от Харасия, который называется Черная Вода. 〈Епископ〉 Астеля — Астелем называется река в Хазарии, имеется и крепость<sup>32</sup>. Это перечисление крайне интересно: в нем всего два города — Дорос (Мангуп) и Таматарха, совр. Тамань. Последняя фигурирует и в других перечнях, но относится обычно к епархии Зихии, то есть западному Предкавказью. Особое положение занимает «крепость» Астель, то есть, скорее всего, столица Хазарского каганата Итиль. Остальные же названия составляют, во-первых, этнонимы, а во-вторых, гидронимы, да притом весьма экзотические: ведь «Хвалис» — это Каспийское море, «Астель» — Волга, а «Ретег» — Терек<sup>33</sup>. Перед нами, видимо, миссионерский проект, тем более дерзкий, что обычные византийские епархиальные списки суть документы весьма консервативные. Скорее всего, это была программа по христианизации Хазарского каганата<sup>34</sup>.

В сущности, мы вообще не знаем, известна ли была Византии церковно-административная институция «миссионерской епископии» без епископского центра. Весьма важен в этом смысле вопрос о том, можно ли считать миссионерским такого епископа, который именовался в Византии *χωρεπίσκοπος*. Многие исследователи утверждают, будто именно эти иерархи и были в Византии «миссионерскими епископами»<sup>35</sup>. Так ли это? Должность «хорепископа» появляется в III в. для помощи в управлении крупными епископиями<sup>36</sup>. Есть ли основания считать, что хорепископы назначались также и в варварские страны? В качестве важного аргумента может быть упомянут тот факт, что среди не очень многочисленных греческих заимствований в язык геэз (Эфиопия) есть и «хорепископ»<sup>37</sup>. Упоминания о хорепископах содержатся в надписях Сергиополя<sup>38</sup>, который действительно лежал у пределов имперской территории. И все же главным образом хорепископы фигурируют в надписях из сугубо внутренних областей Империи<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Ibid. P. 245, notitia 3, 777—779.

<sup>33</sup> Подробнее об этом см.: Иванов С. А. Указ. соч. С. 30—31.

<sup>34</sup> Shepard J. The Khazars' Formal Adoption of Judaism and Byzantium's Northern Policy // Oxford Slavonic Papers. 1998. Vol. 31. P. 19—20.

<sup>35</sup> Ivanka E. V. Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn // Orientalia Christiana Periodica. 1942. Vol. 8. S. 192.

<sup>36</sup> Τσουβάλη Ε. Κ. Οἱ τιτουλάριοι ἀρχιερεῖς εἰς τὸ οἰκουμένικόν πατριαρχεῖον // Θεολογία. 1991. Τ. 62. Σ. 839.

<sup>37</sup> Moges A. Ethio-Hellenic Relations // Abba Salama. 1972. Vol. 3. P. 183.

<sup>38</sup> Ulbert Th. Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis [Resafa II]. Mainz, 1986. S. 162, 164—165.

<sup>39</sup> См.: Harper R. P. Tituli comanorum Cappadociae // Anatolian Studies. 1968. Vol. 18. P. 136; Avi-Jonah M. An Addendum to the Episcopal List of Tyre // Israel Exploration Journal. 1966. Vol. 16. P. 209; Feissel D. L'évêque, titres et fonctions d'après 2. Зак. 7734



Правда, хорепископ вроде бы годился в миссионеры тем, что в какие-то ранние периоды не имел постоянного местопребывания, недаром он иногда именовался *περιοδεύτης* («кружащийся вокруг») <sup>40</sup>. Но главное для нас сейчас то, что после середины VI в. хорепископы вообще исчезают <sup>41</sup>! Любые предположения, что институт хорепископов продолжал существовать позднее <sup>42</sup>, являются чистой спекуляцией.

Итак, никакие канонические источники не говорят нам о том, что понятие миссионерского епископа существовало в Византии. И тем не менее фактически «летучие» епископии функционировали. На Вселенских соборах присутствовали епископы кочевых арабских племен, которые именовались не по городскому центру, а по племени: так, на соборе 451 г. присутствовали сразу трое таких «бродячих» епископов, наверно, от разных племен, при этом лишь один представлял арабов-федератов (*ὑποσπόνδων*) <sup>43</sup>, а стало быть, остальные были епископами независимых племен. В VI в. в Африке Филы на Среднем Ниле являлись, по всей видимости, кафедрой для миссионерской епископии у нубийцев <sup>44</sup>, хотя в строгом смысле это никак нигде и не оговаривалось. В епархиальных списках к миссионерским можно отнести «Готию», «Аланию», «Другувитию» <sup>45</sup>, «Хуनावию» <sup>46</sup>, «Сагудатию» <sup>47</sup>. Сюда же можно причислить епархии

---

les inscriptions jusqu'au VII siècle // Actes du XI Congrès International d'archéologie chrétienne. Rome, 1989. P. 814—818 etc.

<sup>40</sup> Ср.: The Synodicon in the West Syrian Tradition. Vol. II / Tr. A. Voobus [CSCO, 376, Scr. Syr. 164]. Louvain, 1976. P. 116.

<sup>41</sup> *Παπαδόπουλος Κ.* Οἱ πρεσβύτεροι καὶ χορεπίσκοποι // *ΕΕΒΣ*. 1990—1993. Т. 48. Σ. 367; *Avi-Yonah M.* The Byzantine Church at Suhmata // The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. 1934. Vol. 3. P. 104; *Freiherr von Oppenheim M., Lucas H.* Griechische und lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien // *BZ*. 1905. Bd. 14. S. 29. Упоминание этого титула Фотием имеет исторический характер (*Photii Bibliotheca*. Vol. I / Ed. R. Henry. Paris, 1959. 63b).

<sup>42</sup> Ср.: *Iorgulescu V.* L'église byzantine nord-Danubienne au début du XIII siècle // *Byzantinische Forschungen*. 1996. Vol. 22. P. 53—54.

<sup>43</sup> *Mansi*, II,1,1, p. 59.22; 64.33; 80.26; 185.2; 194.3; II,1,2, p. 6.15; 33.2; 73.13; 87.41; 92.5; 134.3; 138.14; 151.13.

<sup>44</sup> *Fontes Historiae Nubiorum*. Vol. III / Eds. T. Eide, T. Haegg et al. Bergen, 1998. P. 1180.

<sup>45</sup> *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*. P. 278, Nr 3.299; p. 371, Nr 13.824, 827.

<sup>46</sup> *Ibid.* P. 286. Nr 7.645; p. 305, Nr 9.519; p. 330, Nr 10.609; p. 364, Nr 13.664.

<sup>47</sup> К этой же категории можно было бы отнести Земяну и Боляну, как то делает Ф. Дворник, но представляется маловероятным, чтобы эти топонимы восходили к этнонимам «земляне» и «поляне» (ср. Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 23).

«Смолене»<sup>48</sup>, «Вардариоты или турки»<sup>49</sup>, «Хотциры», «Оногуры», «Унны». Позднее миссионерский характер имела и венгерская «епископия Турции», существовавшая с 948 г. и, возможно, вплоть до XII в., а быть может и позже, поскольку еще в 1234 г. папа Григорий IX жалуется на неких «лжеепископов, держащихся греческого обряда»<sup>50</sup>. Е. Иванка считает, что епископы эти были переведены на положение миссионерских после латинского завоевания — в этом случае их статус отражает реалии Римской, а не Восточной церкви. Но и это кажется маловероятным, ибо тогда папа не отзывался бы о них с таким раздражением и не называл бы их «лже».

#### IV

В конце VIII в. в Византии намечается подъем миссионерской деятельности. К этому времени можно отнести расцвет культа апостола Андрея как миссионера. В предшествующий период в Империи не существовало ни особенного культа этого апостола, ни идеи о нем как об успешном миссионере<sup>51</sup>. Разумеется, апокрифические «хождения» апостолов создавались с очень ранних времен, однако в них мотив миссионирования не был выражен. Первое житие апостола Андрея, созданное в нач. IX в. монахом Епифанием, интересно тем, что автор предпринял самостоятельное путешествие по следам апостола и смешивает в своем рассказе агиографические сведения с реальными наблюдениями. «Спустились в Иверию и к Фасису, а через несколько дней — в Суанию. Мужчины у этого народа управлялись тогда женщинами, а поскольку женская природа легко убеждаема, они быстро послушались. ... Симон и Андрей отправились в Аланию и в город Фусту. И множество чудес сотворив и многих наставив, отправились в Аланию. Придя в Севастополь Великий, они учили слову Божьему, и многие приняли его. А Андрей... сам поднялся в Зихию. Жестоки эти люди, они варвары и поныне наполовину неверующие (ὥς τοῦ νῦν ἄπιστοι οἱ ἡμῖν): они даже хотели убить Андрея (и убили бы), если бы не увидели его нестяжание, кротость и

<sup>48</sup> Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Nr 7.618; 9.492; 10.582; 13.632.

<sup>49</sup> Ibid. Nr 7.308; 10.229; 13.832.

<sup>50</sup> *Ivanka E. V.* Op. cit. P. 192; cp. *Oikonomidès N.* A propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI<sup>e</sup> siècle: Le Métropolite de Turquie // *Revue des études sud-est européennes*. 1971. Vol. 9. P. 527—532.

<sup>51</sup> *Чичуров И. С.* Хождение апостола Андрея в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // *Церковь, общество и государство в феодальной России*. М., 1990. С. 9—10.

подвижничество. И наконец, оставив их, он отправился к верхним сугдам. Эти люди, послушные и кроткие, с радостью приняли их. И отсюда он пришел в Воспор, ... где и мы застали епископа Колимвадия, который знал десять языков... (ὅστις ἤδει δέκα γλώσσας). А из Воспора Андрей спустился в Феодосию, город многолюдный и любомудрый... немногие же из них уверовали»<sup>52</sup>. В этом отрывке просматривается переключка мотивов древнего и современного автору миссионерства: он намекает на продолжение апостольской традиции в лице епископа Колимвадия, ведь языки тому нужны явно для проповеди варварам!

Еще дальше эта линия продолжена в панегирике Андрею, принадлежащем перу Никиты Давида Пафлагона: «Получив по жребию Север, ты прошел ивилов, савроматов, тавров, скифов и всякую страну и город, какие расположены к северу от Евксинского Понта... Чтобы возглашать Христово Евангелие, ты своими прекрасными ногами пошел к буйнейшим, сам будучи кротчайшим, (пошел к) жестоким и суровейшим, сам будучи воистину благодетельнейшим. Великолепие твоей добродетели и слава твоей святости были настолько же превосходны, насколько пресловута дерзость и звероподобие этих племен... Ты подчинил Евангелию все северные области и все побережье Понта силой мудрого слова и разума, силой знамений и чудес. Повсюду ты поставил жертвенники, священников и иерархов для верующих»<sup>53</sup>.

Новый этап миссионерской деятельности Византии связан с именем императора Василия I. Он даже включил в свод законов «Эпанактогу» (879 г.) фразу об обязанности василевса распространять христианство. Хотя такое представление существовало и раньше<sup>54</sup>, тем не менее именно Василий наполнил концепцию «равноапостольности» реальным миссионерским содержанием. Важность христианизаторской программы для этого императора явствует из многих источников, в частности из иллюстрированного кодекса Paris. Gr. 510, содержащего проповеди Григория Назианзинина и изготовленного для императора между 879 и 882 гг. Многие иллюстрации данной рукописи не вполне соответствуют текстам Григория, но зато отражают дух того времени, когда они были созданы. Например, на листе 301 изображены, помимо апостолов на Пятидесятницу, еще и φύλαι (племена) и γλώσσαι (языцы) — то есть обращаемые в христианство народы; этот мотив не важен Григорию, но важен заказчику

<sup>52</sup> Виноградов А. Ю. Греческие жития апостола Андрея: проблемы источниковедения и критическое издание текстов: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2001. С. 152—153.

<sup>53</sup> Nicetae Paphlagonis Oratio in laudem Andreae // PG. 1862. Vol. 105. Col. 64—65, 68.

<sup>54</sup> Von Ginkel J. John of Ephesus on Emperors // VI Symposium Syriacum [Orientalia Christiana Analecta, Nr 247]. Roma, 1994. P. 331.

рукописи. На листе 426 изображены апостолы за своей миссионерской работой, опять же выделен сюжет, существенный скорее для современников, чем для Григория. В дальнейшем работа по обращению варваров изображалась во многих иллюстрированных псалтырях IX—XI вв. Она же становится важным элементом в иконографических программах многих церквей IX в. — например, каппадокийских храмов Токалы и Чавушин. Видимо, тогда развивается некий полуапокрифический фольклор, связанный с миссией апостолов: в малоазийской церкви Токалы-Килисе среди сохранившихся остатков росписи есть изображение Пятидесятницы (рис. 1, 2), а под ней — весьма необычный мотив: напутствие апостолом Петром других апостолов перед миссией. Подпись на стене (выполненная весьма неграмотно) гласит: «Петр, направляющий (*διατασάμενος*) апостолов идти и учить свои земли и наставлять их в соответствии с Духом»<sup>55</sup>. Весьма интересно при этом, что обращаемые апостолами «народы», «племена» и «языки» на росписях почти скрыты заслоняющими их огромными фигурами царей (по два с каждой стороны от апостолов), одетых совершенно как византийские императоры — в торжественный наряд с драгоценной перевязью, лоросом, и в коронах. Ясно, что с точки зрения художника именно цари ответственны за христианское просвещение своих — и всяких — народов. В этом смысле императоры представлены на фресках Токалы воистину *равноапостольными*<sup>56</sup>.

Как мы видели, культ апостолов стал расти в Византии еще в конце VIII в., этот рост продолжался и в девятом столетии. В 851 г. знаменитый поэт Иосиф Песнопевец воздвиг церковь в честь апостола Варфоломея и написал гимн в честь малоизвестной, но «равноапостольной» Марии-амны, якобы сестры апостола Филиппа<sup>57</sup>. Но наибольшего развития тема миссии апостолов достигала в мозаиках грандиозного храма Св. Апостолов в Константинополе, расширенного и украшенного Василием I. Там был изображен апостол Матфей с сирийцами, Симон с персами и сарацинами, Варфоломей с армянами<sup>58</sup>. Хотя сам храм не сохранился, но описания его мозаик до нас дошли, а кроме того, об их характере можно отчасти судить по мозаикам венецианской церкви Сан-Марко, которые изначально создавались в подражание константинопольским из Св. Апосто-

<sup>55</sup> Epstein A. W. Tokali Kilise. Washington, 1986. P. 77, fig. 99. Cp. Walter Ch. Art and Ritual of the Byzantine Church. London, 1982. P. 128—129.

<sup>56</sup> Jolivet-Lévy C. La Cappadoce médiévale: Images et spiritualité. Paris, 2001. P. 259, 269, pl. 31, 33.

<sup>57</sup> Catafygiotu-Topping E. St. Joseph the Hymnographer and St. Mariamne Isapostolos // *Βυζαντινά*. 1985. Vol. 13, pt. 2. P. 1036—1037.

<sup>58</sup> Brubaker L. Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium. Cambridge, 1999. P. 238—245.





Рис. 1

Росписи церкви Токалы в Каппадокии



Рис. 2

Росписи церкви Токалы в Каппадокии



лов. Так вот, в Сан-Марко тоже есть мозаика, на которой апостол Матфей крестит эфиопов.

## V

Царствование императора Василия I ознаменовалось мощным подъемом миссионерской деятельности: посольство солунских братьев Константина и Мефодия отправилось просвещать Моравию, Болгария приняла византийское христианство, константинопольское влияние простерлось в Сербию и Далмацию, греческий епископ поехал даже в далекую Русь. Мало этого, насильственной христианизации подвергались иноверческие подданные Константинополя: иудеи, язычники, павликиане, сарацины. Если внешняя миссия диктовалась растущей мощью Империи и расширением ее внешнеполитических задач, то внутренняя была крепко-накрепко связана с представлениями о «священнической» роли императора. Светская власть и здесь все увереннее брала на себя церковные функции, и у нас даже есть свидетельства того, что духовенство выражало недовольство такой узурпацией<sup>59</sup>. Однако за пределами имперских границ сцепленность политических и религиозных задач Византии была непреложным фактом, и тут церковь никогда не протестовала: в отличие от Рима, константинопольский патриархат не имел опыта самостоятельной религиозно-пропагандистской деятельности. «Церковь предприняла свою грандиозную миссионерскую деятельность среди народов Балкан, Евксинского Понта и Центральной Европы, поскольку она всегда была готова со своей стороны поддерживать экспансионистские усилия Государства, которое обеспечивало расширение ее юрисдикции»<sup>60</sup>.

Впрочем, нельзя забывать, что и в этот, новый и «агрессивный» период византийская миссия имела весьма специфический вид. Например, чрезвычайно часто в работах о крещении Руси цитируется послание патриарха Фотия Антонию, епископу Боспорскому, где впервые упоминается, что народ «рос» склонился под сень веры. Но почти всегда цитата дается вырванной из контекста, а контекст этот весьма поучителен. Фотий практически приравнивает подвиг крещения варваров к подвигу древних язычников, жителей Мелета, которые, выведя колонии на Понт, заложили фундамент для того «смягчения варварского нрава», которое нашло свое благополучное и логическое завершение в акте христианизации<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Dagron G. Le Traité de Grégoire de Nicée // Travaux et Mémoires. 1991. Vol. 11. P. 356.

<sup>60</sup> Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'Empire Byzantin. Paris, 1975. P. 44.

<sup>61</sup> Иванов С. А. Указ. соч. С. 21.

Или другой пример: часто упоминается, что Василий I крестил греческих славян. Это правда, но сей важный акт представляется Льву VI третьим по значимости: В «Тактике Льва» говорится, что Василий I «убедил (славян) отказаться от их древних обычаев, и подчинил их архонтам по ромейскому образцу, и почел крещением (βαπτίσματα τῆς αἰσ), и освободил их от службы их архонтам, и научил ходить войной против народов, враждебных ромеям»<sup>62</sup>.

В чем состояла цель «внешней» миссии? Она призвана была подчинить «варварские» народы сначала церковной юрисдикции, а в конечном счете и политическому господству Империи. На практике это выражалось в том, что греки с первого шага предъявляли к новообращенным такие же требования, каким обязаны были соответствовать подданные императора. В первую очередь это относилось к брачным правилам: запрещалось иметь более одной жены, запрещалось жениться на сколь угодно дальних родственниках, на кумовьях и т. д. Носитель византийской церковной доктрины, автор «Пространного жития Кирилла», обвиняет «франков» в том, что они моравянам «не браняхоу... женитв бесчисленных творити». А в грекоязычном «Пространном житии Климента» «франки» обвиняются в том, что они потакали князю Святополку в его «омерзительных совокуплениях»<sup>63</sup>. «Закон судный людем» — моравский юридический памятник, составленный для неофитов при участии византийского духовенства, устанавливал за нарушение брачных норм те же наказания, какие существовали в давно христианизованном византийском обществе, что не могло не отпугивать славянскую знать от греческих миссионеров<sup>64</sup>. Поскольку в сознании византийцев христианство было не столько набором философских представлений, сколько образом жизни, миссионеры сразу начинали навязывать «варварам», наряду с византийской церковной дисциплиной, и византийские обычаи.

Чрезвычайно ценным источником знаний о характере имперского миссионерства являются ответы папы Николая I на вопросы недавно крещенных греками болгар. Болгарский князь Борис в не дошедшем до нас послании в Рим осторожно осведомлялся насчет обоснованности того, что ему навязывают греки<sup>65</sup>. Из ответов папы можно, разумеется, рекон-

<sup>62</sup> PG. Vol. 107. Col. 969.

<sup>63</sup> Милев А. Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966. С. 90.

<sup>64</sup> См.: Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 128—130.

<sup>65</sup> См.: Оболенский Д. Византийское Содружество Наций: Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 97.

струировать не все правила, но лишь те, которые вызвали наибольшее возмущение у новокрещеных болгар. Характер греческих наставлений вызывает оторопь: прежде всего, византийцы вмешивались в подробности болгарского свадебного ритуала<sup>66</sup>; далее, «Вы говорите, что греки утверждают, будто никоим образом не следует ходить в баню по средам и пятницам»<sup>67</sup>; «вы говорите, что греки заявляют, будто те, кто в церкви стоит не со скрещенными на груди руками (*constrictis ad pectum manibus*), совершают величайший грех»; «вы утверждаете, что греки запрещают вам принимать причастие не подпоясавшись»<sup>68</sup>; «вы говорите, что греки запрещают евреям резать ваших животных, так что с их точки зрения тот, кто поел мяса животных, забитых ими, совершил тяжкий грех»<sup>69</sup>; «вы утверждаете, что греки запрещают вам входить в церковь в той тряпичной повязке (*ligatura lintei*), которую вы носите на голове»<sup>70</sup>, и т. д. Все это папа так или иначе отвергает.

По некоторым вопросам Николай отвечает в том смысле, что греки вообще-то правы, однако нет смысла вдаваться в такие детали на столь раннем этапе катехизации<sup>71</sup>. Особенно интересно и показательно следующее его заявление: «Вы, будучи слабы, еще не можете взойти на вершину, дабы оттуда воспринимать возвышенные Божьи повеления; вы находитесь на равнине..., так что пока вы в состоянии получать лишь простые и маленькие заветы. И пока это так, мы не можем убеждать вас в том, чтобы вы в любое время воздерживались от шуток (*jocis abstineatis*)»<sup>72</sup>. Здесь хорошо видна разница в подходах Запада и Востока к пропаганде веры.

Эта прямолинейность дорого обошлась византийцам: на Руси в IX в. христианство не прижилось, Моравия изгнала учеников Мефодия, заменив их «франками», да и Болгария вышла на некоторое время из-под церковной опеки Константинополя и обратилась к Риму. Следует признать, что «латинские» миссионеры проявляли больше гибкости и такта при обращении с неофитами, особенно с представителями правящего класса.

Неудачи IX в. оказали влияние на византийскую миссионерскую концепцию, как она явствует из миссионерской практики. Доказательства этому можно обнаружить в письмах константинопольского патриарха Николая Мистика, под руководством которого в первой четверти X в.

<sup>66</sup> *Resposa Nicolai ad consulta Bulgarorum* // PL. 1880. Vol. 119. Col. 979—980.

<sup>67</sup> *Ibid.* Col. 981.

<sup>68</sup> *Ibid.* Col. 1000.

<sup>69</sup> *Ibid.* Col. 1001.

<sup>70</sup> *Ibid.* Col. 1005.

<sup>71</sup> *Ibid.* Col. 980—981.

<sup>72</sup> *Ibid.* Col. 998.

осуществлялась христианизация северокавказской Алании<sup>73</sup>, в частности была смягчена непреклонность по вопросу о двоеженстве.

Начиная со святоотеческих времен греки исходили из того, что если уж слово Божье дошло до какого-либо «варварского» народа, этот народ немедленно и поголовно должен обратиться в христианство. То, что жизненные наблюдения противоречили этой схеме, никак не влияло на ее живучесть — таков уж был византийский традиционализм. Однако в описываемый нами период здесь произошел своего рода прорыв. В анонимном трактате о богопознании, написанном в 907—913 гг., мы найдем необычные рассуждения о том, что означают евангельские пророчества об обращении народов. «Даже и теперь, после воплощения Господа, не все люди выбрали веру и придерживаются ее. Именно поэтому пророк, зная о многообразности человеческих желаний и наклонностей, предрек, что уверуют “все народы”, но не всякий наблюдаемый среди них человек. Итак, уверовали все народы, но не всякий человек. Однако совершенно невозможно найти такой народ, который совершенно был бы обделен искренней и безупречной верой и проповедью христиан»<sup>74</sup>.

## VI

Византийская миссионерская концепция, как мы видим, становилась все более изощренной и нюансированной. Вооруженная ею, Империя осуществила в X в. несколько удачных миссионерских проектов. К середине X в. относится начало кампании по обращению в православие венгров. В 948 г. в Константинополь прибыли послы князя мадьяр Файза, в 953 г., как рассказывает греческий хронист Скилица, «их князь Вулосуд (Булчу), притворившись, будто полюбил христианскую веру, прибыл в Константинов град. Он крестился, причем (император) Константин (Багрянородный) стал его восприемником, был почтен титулом патрикия и сделался хозяином больших богатств. Потом он вернулся во свояси. Через некоторое время и Гилас (Дюла), который также являлся князем турков (византийское название венгров. — С. И.), прибыл в столицу и был крещен. Он тоже был удостоен тех же благодетний и почестей. Взял он с собой и одного монаха по имени Иерофей, знаменитого своим благочестием. (Константинопольский патриарх) Феофилакт рукоположил его епископом Турции. Оказавшись там, он многих привел к христианству от варварского заблуждения. Что касается Гиласа, то он

<sup>73</sup> Иванов С. А. Указ. соч. С. 25—27.

<sup>74</sup> *Anonymi Auctoris Theognosiae* II.543—552 / Ed. M. Hostens [Corpus Christianorum, Series graeca, 14]. Turnhout, 1986. VIII. 330—339. P. 176.



был тверд в вере, никогда не совершал набегов против ромеев и не оставил без попечения пленных христиан — но выкупал их, заботился о них и отпускал на свободу. Что же касается Вулосуда, то он пренебрег заветом с Богом и частенько вместе со всем племенем выступал против ромеев»<sup>75</sup>. Миссионерская епископия «Туркии» действовала весьма активно. От XI в. до нас дошли печати «Антония, протосинкелла и проэдра Туркии» и «Феофилакта, епископа Туркии». На обеих печатях изображен св. Димитрий. Следы деятельности епископии можно счесть византийские реликварные кресты, коих на сегодняшний день найдено около сотни (из них 15 относятся к сер. X — сер. XI в.). Они распространялись по Венгрии вдоль течения рек Дуная и Тисы. Районами максимальной концентрации таких, несомненно миссионерских, находок являются области Бекеш и Чонград, а также район между Веспремом и Секешфехерваром. Видимо, центром, где в массовом порядке производились подобные кресты, была Фессалоника<sup>76</sup>. Если вспомнить, что святым патроном Фессалоники и был св. Димитрий, изображенный на епископских печатях, то можно сделать вывод, что в случае с Венгрией, как и в случае с Аланией, ориентировавшейся на Херсон, Константинополь опирался на местную епархию, максимально приближенную к области катехизации. Вторая особенность, также отмечаемая и в отношении Алании, — это использование уже крещенных «варваров» для обращения «варваров» не крещенных, только на Северном Кавказе это были абхазы, а в Венгрии болгары: слова «крест», «поп», «дьяк», «суббота» были заимствованы венграми только из болгарского языка. И. Тот удивленно констатирует: «Исторические данные свидетельствуют о двух ранних фазах миссионерской деятельности византийской церкви среди венгров... Несмотря на это обстоятельство ... в ранней христианской терминологии нет ни одного термина греческого происхождения»<sup>77</sup>.

Третий случай христианизации, исходившей из Византии в X в., — это крещение Руси (повторное, если верить сообщениям IX в.). Рассказ о крещении княгини Ольги помещен у Скилицы в тот же контекст, что и о крещении венгерских князей Булчу и Дюлы. Потому-то он и начинается свое краткое сообщение об этом с союза «и»: «И жена русского князя, некогда нападавшего с флотом на ромеев, по имени Эльга, после смерти своего мужа приехала в Константинополь. Крестившись и выказав ис-

<sup>75</sup> *Joannis Scylitzae Synopsis historiarum*. Berlin; N. Y., 1975. P. 239.60—74.

<sup>76</sup> *Hornickova K. Byzantine Reliquary Pectoral Crosses in Central Europe*: M. A. Thesis. Budapest, 1998. P. 13—14; 76—80.

<sup>77</sup> *Том И. Малоизвестный латинский источник о деятельности учеников Мефодия в Венгрии в нач. XI в.* // Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. София, 1986. С. 53.



креннюю приверженность вере, она была осыпана почестями за свою приверженность (τῆς προαίρεσεως) и отправилась домой»<sup>78</sup>. Если тема христианизации Ольги фигурирует в греческих источниках, то полнейшее молчание последних об обращении Руси в целом при Владимире является удивительным. По справедливому замечанию А. Поппэ, «обращение Руси — не столько результат экспансии самой византийской цивилизации, сколько эффект стремлений правящего слоя Руси»<sup>79</sup>.

Заметим, кстати, что Русь и Алания, как и вышеупомянутая Венгрия, с самого начала воспринимались греками в качестве «миссионерских епископий»: Русь неизменно фигурирует в нотциях Константинопольского патриархата без главного города.

В случае с обращением Руси мы замечаем ряд черт, присущих катехизации Алании и Венгрии, например использование ближайшей к миссионерскому полю епископии, а именно Херсонской. В летописи постоянно упоминается «Настас Корсунянин и попы корсунские». Заметим, что в начале X в. именно херсонского епископа побуждал патриарх Николай Мистик обращать хазар (видимо, крымских, а не волжских). Не зафиксированное в источниках, но реконструируемое всеми исследователями участие болгар в распространении православия на Руси также соответствует предыдущим византийским опытам.

В христианизации Руси проявили себя и те черты византийского ригоризма, которые сослужили грекам плохую службу в предшествующие века. Весьма интересны с этой точки зрения ответы на вопросы клира, даваемые митрополитом Руси греком Иоанном II в XI в. Общий принцип митрополита хорошо выражен девизом: «Придерживайся скорее строгости, нежели обычая страны (πρόσχεισο οὖν μᾶλλον τῇ ἀκριβείᾳ ἢ τῇ συνηθείᾳ τῆς χώρας)», причем сказаны эти суровые слова в обоснование отрицательного ответа на вполне невинный вопрос, можно ли есть мясо убитых зверями животных<sup>80</sup>. Чрезвычайно суров митрополит в традиционном для византийских миссионеров вопросе о многоженстве: во-первых, он заявляет: «ты знаешь, что не отказавшиеся от многоженства являются чужими для веры»<sup>81</sup>, а во-вторых, велит отказывать в причаще-

<sup>78</sup> *Joannis Scylitzae Synopsis...* P. 240.77—81.

<sup>79</sup> *Poppe A. The Political Background to the Baptism of Rus // Idem. The Rise of Christian Russia. London, 1982. II. P. 243—244.*

<sup>80</sup> Ответы митрополита Иоанна II // Сборник памятников по истории церковного права, сост. В. Н. Бенешевич. СПб., 1915. С. 109 [текст дошел в двух версиях, греческой и славянской, которые не всегда совпадают между собой; мы пользуемся обеими, специально этого не оговаривая].

<sup>81</sup> Там же. С. 114.

нии «тем, которые бесстыдно и не краснея допускают общение с двумя женами — это далеко от нынешнего благочестия и благопристойного ромейского жития (πóρρω γὰρ τοῦτο τῆς νῦν εὐσεβείας καὶ τῆς Ῥωμαϊκῆς εὐσχήμονος πολιτείας)»<sup>82</sup>. Весьма любопытное признание! Благочестие мерится Иоанном по близости к византийскому обычаю. Столь же строг митрополит и в вопросе о заключении брака: на сообщение о том, что лишь князья и бояре справляют христианскую свадьбу, а простые люди «поимають жены своя с плясанием и гуденьем и плесканьем», он заявляет: «иже кроме божественныя церкви и кроме благословенья творять свадьбу, таинопоимание наречеться, иже тако поимаются, якоже блудникомъ епитимию дати»<sup>83</sup>. И тем не менее даже у этого строгого византийца можно заметить некоторые попытки проявить гибкость: во-первых, он призывает не казнить и не подвергать калечащим наказаниям чародеев и волхвов, поскольку «церковная дисциплина этого не допускает»<sup>84</sup>, а во-вторых, разрешает священникам «из-за страшного холода и мороза» поддевать под свое облачение шкуры животных, «будь то съедобных или даже несъедобных»<sup>85</sup>. К вопросу об одеянии священников Иоанн возвращается ещё и вторично: описав, как должен выглядеть поп во время службы, он затем формулирует общее правило: «Если даже обычаи страны (ἢ τῆς χώρας συνήθεια) подталкивают к тому, чтобы отклониться от этой (формы одежды), все же в церкви и во время церковной службы (следует) одеваться именно так, а вне их пусть наслаждаются местным обычаем (χαίρέτωσαν τῷ ἐγχωρίῳ ἔθει)»<sup>86</sup>.

Итак, византийские миссионерские успехи в X в. были весьма значительны, но все-таки греки обязаны ими в значительной степени энтузиазму неофитов-«варваров», тогда как их собственная гибкость продолжала давать сбой.

Следует отметить, что в X в. в Империи зарождается концепция, которую очень условно можно назвать крестоносной. Так, император Никифор Фока грозил мусульманам: «Я завоюю вашу землю, я пойду аж до Мекки, где я поставлю трон величайшему существу... Я завоюю весь Восток и Запад и повсюду распространю религию креста»<sup>87</sup>. Позднее Иоанн Цимисхий действительно совершал походы в Сирию и немного не дошел до Иерусалима. В X—XI вв. можно отметить отдельные попытки визан-

<sup>82</sup> Там же. С. 110.

<sup>83</sup> Там же. С. 119—120.

<sup>84</sup> Там же. С. 110—111.

<sup>85</sup> Там же. С. 114.

<sup>86</sup> Там же. С. 120.

<sup>87</sup> Charanis P. Aims of the Medieval Crusades and how They Were Viewed by Byzantium // Church History. 1952. № 21. P. 123—124.

тийских властей придать войнам с нехристианскими народами религиозный характер, но тенденция эта была очень слаба. Ни о каких мероприятиях по обращению местного населения источники не сообщают, да и в любом случае насильственное крещение не может считаться миссией в собственном смысле слова. Важно тем не менее, что в последующей крестоносной активности Византия участия никогда не принимала — разве что в качестве жертвы!

## VII

В XI в. христианское наступление Византии продолжалось. От этого столетия сохранилось довольно характерное графическое изображение миссии. На рельефе из слоновой кости (рис. 3) представлена Пятидесятница: апостолы, как это обычно и бывает на иконах такого типа, сидят за подковообразным столом — но интересная особенность в том, что в середине этой «подковы», изображенной в виде арки, стоит василевс в церемониальном облачении, с лоросом, и беседует с несколькими людьми, одетыми в экзотические платья и в тюрбанах. Очевидно, это варвары. Они оживленно жестикулируют. В этом рельефе выражена идея об императоре как о главном миссионере — его «равноапостольность» заключается в том, что и на него снизошел дар «говорения на языках», но не в эсхатологическом, а самом буквальном смысле, то есть в виде способности убеждать иноземных язычников в преимуществах христианства<sup>88</sup>.

В XI в. к миссионерским успехам Византии добавилась христианизация придунайских кочевников. Летом 1047 г. вождь одного из печенежских племен «Кеген, прибыв в столицу, вступил в переговоры и был приветливо и гостеприимно принят императором. Пообещав и сам принять святое крещение, и убедить сделать то же самое своих спутников, он был возведен в достоинство патрикия, а также получил три крепости, из числа возведенных на Истре, и много стадиев земли. В дальнейшем его числили (ἀνεγράφη) среди друзей и союзников ромеев. Более того (τὸ πλεόν δ'), он, как и обещал, принял святое крещение, как сам, так и те, кто был с ним, — был послан некий благочестивый монах Евфимий, который устроил Божественную купель возле Истра и всех оделил святым крещением»<sup>89</sup>. По этому поводу Иоанн Мавропод произнес большую речь, пожалуй, наиболее развернутый «документ о намерениях» визан-

<sup>88</sup> Staats R. Missionsgeschichte Nordeuropas: Eine geistesgeschichtliche Einführung // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.—14. Jh. / Hrsg. M. Müller-Wille. Stuttgart, 1997. Bd. I. S. 14—17, fig. 1.

<sup>89</sup> Joannis Scylitzae Synopsis... P. 456—457.





Рис. 3

Пятидесятница. Рельеф слоновой кости, XI в. (Берлин)

тийского официального миссионерства<sup>90</sup>. Несмотря на энтузиазм Мавропода, высшая власть не питала особых надежд на эффективность подобных обращений. В бумагах Михаила Пселла сохранился черновик письма, написанного от имени императора Константина Мономаха к некоему новокрещеному варварскому вождю — видимо, Кегену<sup>91</sup>. В этом письме поражает следующий пассаж: «Я не отправляю к тебе бесконечных посольств, одновременно не желая прерывать твои постоянные и неотступные мысли о Боге (οὐδὲ συνεχεῖς τὰς ἀποστολὰς ποιῶμαι πρὸς σέ, ὁμοῦ τε μὴ ἀνακόπτειν ἐθέλων τὴν πρὸς θεόν σου συνεχῇ καὶ ἀνατατικὴν ἔννοιαν) и освободив свою душу и разум от заботы о тебе (ἀφιστῶν δὲ καὶ τῆς πρὸς σέ φροντίδος τὴν ἐμὴν ψυχὴν καὶ διάνοιαν). Мне знаком тот великий архиерей, который восполняет наши недочеты (τὰ ἡμῶν ἀναπληροῦντα ἑλλείματα) и замечательно доставляет тебе все, что нужно (πᾶν ὅσον δέοι συνεισφέροντά σοι λαμπρότατα)»<sup>92</sup>.

Другой печенежский вождь, Тирах, будучи разгромлен византийцами в начале зимы 1048 г., «вместе с приближенными ста сорока людьми был приведен к императору. Тот принял его ласково и, крестив и возвеличив величайшими почестями, содержал его в роскоши»<sup>93</sup>. Разумеется, такого рода обращения были весьма недолговечны — и новые рапорты о повторных христианизациях все тех же кочевников встречаются в византийских источниках на протяжении всего XII в.

## VIII

Говоря о византийском миссионерстве, следует помнить, что с имперской точки зрения «варвары» никогда не могли стать настоящими христианами. Это относится не только к самостоятельным народам за пределами имперских границ, но даже к завоеванным Византией болгарам. Так, в панегирике Иоанну Мавроподу Михаил Пселл воздает хвалу его дяде, Льву Пафлагонскому, πρῶτος ἐκ Ρωμαίων, т. е. первому греческому архиепископу Болгарии, занявшему престол в 1037 г.<sup>94</sup>: «Ему была вверена апостольская доля (ἀποστολικὴν κληροδοσίαν πιστεύεται)<sup>95</sup>, и он был с

<sup>90</sup> Иванов С. А. Указ. соч. С. 31—32.

<sup>91</sup> Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. Vol. II. Berlin, 1958. S. 435.

<sup>92</sup> Μιχαὴλ Ψελλοῦ Ἱστορικοὶ λόγοι, Ἐπιστολαί // *Κ. Σαβα*. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Τ. 5. Venetia, 1876. Ρ. 405—406.

<sup>93</sup> Joannis Scylitzae Synopsis... Ρ. 459.

<sup>94</sup> Топкова-Заимова В. Дюканжов списък // Старобългаристика. 2000. Т. 24. № 3. С. 43.

<sup>95</sup> Болгарский перевод этих слов как «вярвал в апостольско наследство» (ГИБИ. Т. 11. София, 1965. С. 117) является неверным.

3. Зак. 7734



блестящими упованиями послан из главного города (Константинополя) к тем скифам, что прежде именовались кочевниками, а позже назывались болгарами. И он не обманул надежд тех, кто его послал, до такой степени, что даже превзошел их, совершенно преобразив (καθαρῶς μεταπλάσας) весь народ для Бога, ничуть не хуже (Фомы) Дидима, (крестившего) всю Индию»<sup>96</sup>. Разумеется, Пселл не мог не знать, что Болгария к моменту приезда туда Льва уже полтора века являлась христианской страной.

Подводя итог, можно сказать, что хотя византийская миссия достигла впечатляющих успехов, однако значительная их часть была сведена на нет тогда же или чуть позже, и причиной тут следует считать имперский универсализм и культурный снобизм. В сочинении Константина Багрянородного «О церемониях» приводится следующее славословие в адрес Бога: «Он крестил народы (τὰ ἔθνη ἐφώτισεν)... прославил победами благодетелей (-императоров), а варваров подчиняет их длани»<sup>97</sup> — подобное соседство в рамках одной фразы миссионерского и империалистического пафоса является ключевым в мировоззрении византийцев.

---

<sup>96</sup> Μιχαὴλ Ψελλοῦ Ἱστορικοὶ λόγοι. Ρ. 144.

<sup>97</sup> *Constantini Porphyrogeniti De caerimoniis aulae Byzantinae*. Bonnae, 1829. Ρ. 54.

А. М. КУЗНЕЦОВА

## **МИССИИ ЛАТИНСКОЙ ЦЕРКВИ: ОПЫТ ХРИСТИАНСКОГО ЗАПАДА И ЦЕНТРАЛЬНАЯ И ЮГО-ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА НА РУБЕЖЕ ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ**

Наряду с христианской миссией, исходившей из византийского мира, значительную роль в приобщении к христианству народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы играла миссионерская деятельность представителей латинского культурного круга. Ко времени первых контактов с народами этого региона христианские миссии на Западе Европы имели за собой уже достаточно долгую историю, а латинская церковь приобрела весьма значительный опыт работы с язычниками. Однако здесь речь пойдет лишь об общей характеристике миссионерской деятельности Западной церкви, начиная с периода раннего Средневековья и вплоть до середины XI в.

Большинство сведений о миссионерской деятельности Западной церкви содержится в сочинениях, написанных христианскими авторами. Поэтому неудивительно, что современная историческая наука рассматривает историю миссий прежде всего как составную часть истории церкви, а деятельность каждого миссионера как отдельное проявление деятельности этой церкви<sup>1</sup>. Что же касается конкретных проблем, связанных с отношениями между язычниками и миссионерами, то они только сравнительно недавно оказались в центре внимания исследователей<sup>2</sup>.

Сохранившиеся источники о миссионерской деятельности нередко представляют собой «программно-теоретические» произведения: советы начинающим проповедникам, ответы на вопросы о христианстве, размышления церковных иерархов. Часто трудно установить, применялись

---

<sup>1</sup> Schäferdiek K. (Hrsg.). Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 1: Die Kirche des früheren Mittelalters. Münster, 1978.

<sup>2</sup> Wood I. The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400—1050. London, 2001.

ли эти рекомендации когда-нибудь в миссионерской практике. Нелегко выявить реальные факты даже в жизнеописаниях миссионеров, которые часто отражают «скорее намерения и притязания агиографов, чем реальный опыт их героев»<sup>3</sup>. И, наконец, соперничество разных христианских центров миссионерской деятельности, влиявшее на достоверность сочинений средневековых авторов, в немалой степени мешает воссозданию реальной картины миссионерской деятельности.

Остановимся на значении самих понятий «миссия», «христианизация», «миссионер». Первые два термина можно было бы определить вслед за большинством исследователей, которые понимают под «миссией» пропаганду христианства среди язычников, в то время как «христианизация» обозначает процесс евангелизации обществ, уже формально принявших христианство<sup>4</sup>. Безусловно, между этими двумя этапами деятельности не всегда можно провести четкую границу. В ряде случаев миссии направлялись к народам, которые были знакомы с христианством еще до формального крещения. Вместе с тем, целью миссии было не только полное принятие населением проповедуемой религии, но и установление церковной организации. В то же время, несмотря на очевидность разницы между миссией среди варварских народов и христианизацией уже формально крещенного населения, люди, непосредственно выполнявшие эту работу, в научной литературе зачастую объединялись термином «миссионеры», хотя, возможно, правильнее было бы называть последних как-то иначе («учителями», например). Тем не менее, подобное понятийное уравнивание вполне допустимо, поскольку миссионерская деятельность в прямом смысле слова и распространение христианских устоев среди населения, имеющего весьма отдаленные представления о новой религии, имеют достаточно большое сходство. И в том и в другом случае речь идет о проповеди христианства, о приобщении к его основам очень мало знакомого с этой религией населения.

Исследователь миссионерской практики сталкивается с необходимостью различать миссии «официальные» и «добровольные». «Официальные» миссии осуществлялись людьми, специально избранными церковными и светскими иерархами для достижения определенных церковно-политических целей. Интересы выполнявших эти задания миссионеров могли и отличаться от «официальных», а могли и совсем не зависеть от них. «Добровольные» миссии предпринимались по инициативе отдельных энтузиастов, среди которых особенно прославились ирландские и

<sup>3</sup> Sawyer B. *Scandinavian Conversion Histories // The Christianisation of Scandinavia* / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. Kungulv, 1987. P. 108.

<sup>4</sup> Wood I. *Op. cit.* P. 3.

англосаксонские странствующие монахи, воодушевленные монашескими идеалами «паломничества во имя Христа».

Миссии к нехристианским народам со стороны христианских соседей, как «официальные», так и «добровольные», часто использовались для распространения в той или иной форме власти первых на общество последних. При этом подходы светской и духовной власти к методам «работы с язычниками» нередко расходились, как видно на примере завоевания и христианизации франками саксов, а затем уже саксами — полабско-балтийских славян. Разногласия между светской и духовной властью по этим вопросам возникали, безусловно, не только внутри общества, но и на «высшем уровне» — между христианскими правителями Европы и папством. Римские первосвященники, поощряя миссионерскую деятельность, преследовали свои цели, связанные со стремлением к расширению церковной юрисдикции Рима, что нередко приводило к конфликту с православной церковью и Византийской империей за сферы религиозного влияния.

Для формального крещения народа было необходимо официальное принятие христианства правящей верхушкой общества, которая обеспечивала духовенству поддержку в осуществлении успешной пропаганды новой системы верований. Поэтому собственно миссионерской деятельности среди народа язычников должны были предшествовать «дипломатические миссии», целью которых было добиться соглашения с местными правителями относительно смены веры. Инициатива таких миссий могла исходить как от языческих правителей, желавших принять крещение, так и от христианской стороны.

\* \* \*

Обращение Христа к его ученикам-апостолам из Евангелия от Матфея «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28: 19) было хорошо известно в Средние века практически всем, кто читал Библию<sup>5</sup>. Однако этот библейский призыв хотя и определил миссионерство как один из принципов христианства, но стал восприниматься как «руководство к действию» далеко не сразу.

---

<sup>5</sup> См. также Евангелие от Матфея 24: 14: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец». О значении этих библейских цитат см. *Padberg L. v. Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart, 1995. S. 7, 32.*



Так, роль миссионеров в христианизации Римской империи была минимальной: крещение императора Константина (337 г.) и последовавшее за этим официальное признание христианства в качестве государственной религии (381 г.) обеспечили условия для обращения населения. Большинство варваров, вошедших в состав Римской империи, автоматически делались христианами. К концу IV в. относится начало миссионерской деятельности среди народов, находившихся еще за пределами Империи. Наиболее известным и успешным миссионером у них стал Ульфил (Вульфила), усилия которого были направлены на обращение в христианство готов, народа, к которому принадлежал и он сам. Его «добровольная» миссия увенчалась переводом Библии на готский язык<sup>6</sup>.

Ирландия, которая никогда не входила в состав Римской империи, приняла в качестве миссионера Патрика, британца римского происхождения, который был захвачен ирландцами в плен, а после освобождения вернулся к ним проповедовать Евангелие. Известно также, что папа Селестий направил в Ирландию в 432 г., еще до миссии Патрика, епископа Палладия. Согласно письменной традиции, правда несколько противоречиво отражающей взаимодействие Патрика и Палладия, именно благодаря их усилиям Ирландия стала христианской<sup>7</sup>. Центрами новой религии здесь стали монастыри, обитатели которых практиковали радикальный аскетизм, одной из форм которого было «паломничество ради Христа»<sup>8</sup>. Странствующие монахи, отказавшись от всего, отправлялись в путь, проповедуя христианство. С прибытием на континент одного из таких паломников, Колумбана (ум. 615 г.), начинается распространение там ирландского монашества. Сначала несколько монастырей было основано в Северной Галлии, Юго-Восточной Германии, а также Северной Италии, а к концу VII в. их число достигло 350<sup>9</sup>. В житии св. Колумбана, написанном аббатом основанного им монастыря в Боббио, Ионой, определяется основной принцип ирландских миссионеров. По его словам, ирландцы пришли на континент, чтобы «если можно там сеять спасение, то на некоторое время остаться, а если найдут умы, ожесточенные тьмой надменности, то перейти к соседним народам»<sup>10</sup>. Сам Колумбан даже со-

<sup>6</sup> Thompson E. A. The Visigoths in the Time of Ulfila. Oxford, 1966.

<sup>7</sup> Charles-Edwards T. M. Palladius, Prosper and Leo the Great: mission and primatial authority // D. N. Dumville (ed.). Saint Patrick, A. D. 493—1993. Woodbridge, 1993. P. 1—12.

<sup>8</sup> Richter M. Medieval Ireland: The Enduring Tradition. London, 1988.

<sup>9</sup> Angenendt A. Das Frühmittelalter. Stuttgart, 1995. P. 212—213.

<sup>10</sup> Ionaе Vitae Columbani. L. I. Cap. 4. P. 160. Цит. по: «Житие св. аббата Колумбана и его учеников» Ионы из Боббио / Пер. В. К. Ронина // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. II. М., 1995. С. 363.

бирался отправиться с миссией к славянам. Наиболее известным из его учеников, деятельность которого встретила поддержку со стороны папы, стал св. Аманд, которого называют апостолом бельгийцев<sup>11</sup>.

Эти «добровольные» миссии ирландских монахов, несмотря на широкий размах их деятельности, особенно в Бельгии и прирейнских землях Германии, являлись плодом усилий отдельных энтузиастов, действия которых были часто не согласованы между собой. Проповедуя Евангелие и закладывая монастыри, они не проявляли особой заботы о формировании здесь церковной организации (отчасти потому, что в Ирландии резиденциями епископов были именно монастырские центры)<sup>12</sup>. Однако благодаря ирландцам представления о важности и необходимости христианской миссии среди варваров все глубже проникали в сознание верхов латинского мира, а сама личность миссионера привлекала внимание, о чем говорит создание уже в эти ранние столетия житий таких подвижников, как св. Колумбан, св. Аманд.

Участие папской курии в организации миссии на территории Англии в конце VI в. предвестило наступление новой эпохи «универсального» миссионерства. Проповедь Евангелия среди недавно появившихся варварских королевств и княжеств сделалась в это время особенно актуальной для христианского мира<sup>13</sup>. В 597 г. папа Григорий Великий отправил миссию Августина (Кентерберийского) к англосаксам, «единственному из варварских народов, который не принял христианство в результате вхождения в состав Римской империи»<sup>14</sup>. Августин направился в Англию с целой группой монахов из монастыря св. Андрея. Миссионер мог опираться на прямую поддержку папы, который при посредничестве Августина прямо обратился к одному из варварских королей. Увещевая короля Этельберта, папа Григорий напоминал ему о том, что всеобщее спасение наступит только тогда, когда все примут крещение: «долг королей следовать примеру императора Константина, поскольку конец света близок и царство святых приближается»<sup>15</sup>.

Заинтересованность папы Григория Великого в распространении христианства среди неверных могла быть связана с его стремлением повсеместно расширить влияние Рима; она также могла быть продиктована духом

<sup>11</sup> Richter M. Ireland and Her Neighbours in the Seventh Century. Dublin, 1999. P. 66—88.

<sup>12</sup> Ibid. P. 41—47.

<sup>13</sup> Padberg L. v. Op. cit. S. 48—54.

<sup>14</sup> Wood I. Op. cit. P. 10.

<sup>15</sup> Gregorii Registrum XI 37 // MGH Epp. II / Ed. L. Hartmann. Berlin, 1899. P. 308—310.

соперничества с ирландскими миссионерами. Не следует забывать, что скорее всего еще до прихода Августина к англосаксам они должны были быть знакомы с христианством, поскольку соседствовали с христианскими общинами бритонцев в юго-восточной части Англии. Кроме того, сам Этельберт был женат на франкской принцессе — христианке, в окружение которой входил и франкский епископ. Возможно, что роль франкских миссионеров в христианизации англосаксов была намного значительнее, что не нашло отражения в «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного, стремившегося особенно подчеркнуть в своем сочинении роль центра христианского мира — Рима<sup>16</sup>. После обращения Этельберта, пытаясь распространить христианство на территории других варварских королевств, Августин продолжал опираться на поддержку папы, который не только возвел его в сан архиепископа, но и направил ему инструкции с подробными указаниями, как следует осторожно и постепенно приучать вчерашних язычников к христианским обычаям<sup>17</sup>.

После утверждения христианства в Англии уже оттуда стали направляться на европейский континент многочисленные миссионеры, чтобы распространять христианство среди варварских народов, граничивших с Франкским королевством. С деятельностью англосаксонских миссионеров, сменивших проповедников христианства из Галлии и Ирландии во времена, когда франки оказались под властью Каролингов (751—987 гг.), связан новый этап миссионерства латинского Запада. Эти миссионеры стремились проповедовать прежде всего у народов, связанных с ними, по их мнению, родством происхождения: саксов и фризов. Англосаксы, среди которых прославились Бонифаций, Вилиброрд, Виллегад, Лебунн, Лиудгер, особенно преуспели в двух направлениях своей деятельности — расширении сети церковной организации и распространении бенедиктинского монашества. Они постоянно опирались на поддержку мажордомов, а впоследствии и правителей каролингской династии, действуя иногда по их прямым указаниям. Так, известно, что св. Лиудгер направился к фризам по приказу Карла Великого и, создавая там церковную организацию, выполнял его волю<sup>18</sup>, так же как и в следующем своем предприятии в Вестфалии<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Wood I. Op. cit. P. 10.

<sup>17</sup> Mayr-Harting H. The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England. London, 1991; Wood I. The Mission of Augustine of Canterbury to the English // Speculum. 1994. 69.

<sup>18</sup> Vita Liudgeri auctore Altfrido. Cap. I // W. Diekamp (Hrsg.). Die Vitae Sancti Liudgeri. Münster, 1881. P. 22. (Die Geschichtsquellen des Bistums Münster. Bd. 4).

<sup>19</sup> Ibid. I. P. 23.

Новые черты в деятельности христианской миссии на латинском Западе особенно четко обозначились именно в правление Карла Великого. Во время обсуждений перспектив восстановления Западной империи, происходивших с 795 г. между папой Львом III и будущим императором Карлом Великим, был сформулирован план защиты Римской церкви от соседей-варваров (*defensio romanae ecclesiae*), предусматривавший и распространение среди них христианства. В этом плане Карлу Великому отводилась роль защитника веры (*sanctae fidei defensor*), опирающегося на поддержку папы<sup>20</sup>.

Так, к концу VIII в. вопрос о миссионерской деятельности среди варваров оказался в центре внимания высших церковных и светских кругов латинского Запада. Как увидим далее, планы миссионерской деятельности оказались тесно связаны с активной внешней политикой Каролингской империи, направленной на подчинение ряда соседних варварских народов. В этой новой ситуации миссионеры могли рассчитывать на поддержку Империи, но одновременно должны были столкнуться с враждебной реакцией населения, которое эта Империя хотела подчинить своей власти.

Советник Карла Великого, Алкуин, стал главным теоретиком миссионерской деятельности этого периода. Он распространил среди миссионеров «пособие» св. Августина по обращению в христианство простого народа (*Ratio de catechizandis rudibus*) и стал автором сочинения под названием *Ordo baptizandis rudibus*. Его размышления об эффективности методов обращения язычников в христианство во многом определялись результатами политики Карла Великого в отношении саксов и аваров<sup>21</sup>.

Сначала Алкуин не препятствовал военным действиям Каролингов против саксов, начавшимся в 772 г. и приведшим к их насильственному крещению<sup>22</sup>. В 776 г. саксы были окончательно побеждены и обращены в христианство. На их территории Карл основал свою резиденцию — Падерборн. Отсюда с 777 г. аббат Штурм должен был вести миссионерско-просветительскую деятельность среди покоренного населения<sup>23</sup>. Восстание под предводительством Видукинда, начавшееся в 782 г., вызвало новую военную экспедицию Каролингов, а также, возможно, послужило

<sup>20</sup> MGH Epp. IV / Ed. E. Dümmler. Berlin, 1895. Nr 93 (796). P. 137; *Vlasto A. P.* The Entry of Slavs into Christendom. Cambridge, 1970. P. 18.

<sup>21</sup> *Sullivan R. E.* Carolingian missionary theories // *Catholic Historical Review*. 1956. Vol. 42. P. 273—295.

<sup>22</sup> MGH Epp. IV. Nr 74. P. 289.

<sup>23</sup> *Vita Sancti Sturmi Abbatis Fuldensis Primi, Auctore Sancto Eigile Fuldensi Abbate Quarto* // PL. T. 105. Col. 441—443.



стимулом к дальнейшему покровительству миссионерской деятельности. Так, в Вигмодиане было установлено миссийное епископство во главе с англосаксом Виллегадом. После того как восстание саксов было подавлено и тысячи восставших казнены в Вердене, Каролингами был установлен закон — *Capitulatio de partibus Saxoniae*, датируемый 785 г. (или 782 г.)<sup>24</sup>, который демонстрирует жестокость мер, применяемых ими при введении новой религии среди саксов. Так, на основании этого документа все, кто «нападает на церковь, покушается на ее имущество, — подлежат смертной казни»<sup>25</sup>. Таким же образом каралось и убийство священников<sup>26</sup>. Однако не только покушения на жизнь и собственность церкви наказывались смертной казнью, но также и несоблюдения основных христианских обрядов, как, например, сохранявшийся языческий обычай кремации покойников<sup>27</sup>. Пожалуй, нигде в христианском мире новая вера не насаждалась с такой жестокостью.

Новая волна языческой реакции среди саксов заставила Каролингов задуматься над правильностью применяемых ими методов обращения. Алкуин получил возможность выступать с иными взглядами на методы обращения в христианство. Он утверждал, что нельзя убеждать с помощью меча, а крещению должно предшествовать наставление в истинах христианской веры. По мнению Алкуина, немногочисленные и плохо образованные священники не столько стремились привить саксам понимание основ христианства, сколько принуждали их к уплате десятины, в то время как миссионер, по его убеждению, должен был быть «проповедником, а не грабителем»<sup>28</sup>.

В принятом после окончательного поражения саксов в войне 794—797 гг. капитулярии (*Capitulare Saxonicum*) меры наказания против несоблюдения христианских обычаев и нападений на церковь и ее священников и имущество были значительно смягчены, а смертная казнь заменена денежными штрафами<sup>29</sup>. Видимо, опыт провала жестоких методов христианизации саксов заставил Каролингов пересмотреть свою политику в этом направлении. В советах по христианизации аваров и славян Алкуин особенно подчеркивал важность убеждения и доброй воли в принятии решения о крещении<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> MGH. *Capitularia regum Francorum* I. Hannover, 1883. Nr 26. P. 68—70.

<sup>25</sup> Ibid. Cap. III. P. 68.

<sup>26</sup> Ibid. Cap. V. P. 68.

<sup>27</sup> Ibid. Cap. VII. P. 69.

<sup>28</sup> «praedicatores, non praedatores»: MGH Epp. IV. Nr 111. P. 161.

<sup>29</sup> MGH. I. *Capitulare Saxonicum*. 797. P. 71—72.

<sup>30</sup> «Fides ex voluntate fit non ex necessitate» (цит. из св. Августина): MGH Epp. IV. Nr 107—113. P. 153—166.

Само оживление обсуждения этих вопросов показывает, что миссионерская деятельность находилась в центре внимания высших светских и церковных кругов Империи. Роль миссионеров в обществе по-прежнему оценивалась очень высоко. Сам Алкуин стал автором жития св. Вилиброрда, первого просветителя фризлов. Советы Алкуина были услышаны, тем более что истины новой веры оставались все еще недостаточно известны даже населению немецких земель Империи, принявшему христианство в VII—VIII вв. Несомненно, в результате важной общегосударственной акции в правление Карла Великого были переведены на немецкий язык Символ веры («Верую»), молитва «Отче наш», формулы исповеди, обязательное знание которых всеми христианами и намеревавшимися принять крещение язычниками предписывалось решениями соборов<sup>31</sup>. Эти тексты являлись важным пособием для миссионеров, действовавших на территории Саксонии. Появление вскоре после этого переводов этих молитв с немецкого языка на славянский свидетельствовало о развитии миссионерской деятельности у восточных границ Империи и о значительной роли немецкого духовенства в этом процессе<sup>32</sup>.

Христианская миссия продолжала занимать важное место в политике Империи в первой трети IX в. По инициативе императора Людовика Благочестивого и папы архиепископ реймский Эбо посетил Данию и добился у местных правителей разрешения проповедовать Евангелие. Император направил с миссией в Данию, а затем в Швецию монаха Корвейского монастыря Ансгара, снабдив его и его спутников церковной утварью, переносными алтарями, шатрами и прочими необходимыми средствами (*ministeria ecclesiastica et scrinia atque tentoria ceteraque subsidia*)<sup>33</sup>. Позднее папа назначил Ансгара первым архиепископом Гамбурга и своим легатом в северной части Европы. Его миссионерская деятельность в Дании и Швеции была подробно освещена в житии, написанном его учеником Римбертом<sup>34</sup>.

Гораздо меньше известно о миссионерской деятельности латинского духовенства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы, где обязанности по просвещению варваров были возложены на епископов пограничных епархий. Под их руководством велась деятельность миссио-

<sup>31</sup> Подробнее об этом см. *Ротин В. К.* Принятие христианства в Карantanском княжестве // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988 (далее: Принятие христианства). С. 104—121, 115—116.

<sup>32</sup> Там же. С. 116.

<sup>33</sup> *Vita Anskarii auctore Rimberto* / Ed. G. Waitz // MGH. *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* (SSrG). Hannover, 1884. Cap. VII. P. 29.

<sup>34</sup> Подробнее см. *Wood I.* The Missionary Life. P. 123—141.

неров на славянских землях, они создавали здесь церковную организацию. Результаты этой деятельности уже в IX в. были значительными. Благодаря духовенству из Аквилейского патриархата была христианизирована Хорватия, духовенство Зальцбургского архиепископства участвовало в христианизации Карантании и Паннонии, пассауский епископ Регинхар в 831 г. крестил жителей Великой Моравии<sup>35</sup>. Но вся эта обширная деятельность не привлекла к себе такого внимания, как миссии на севере Европы. Насколько нам известно, ни один из действовавших здесь миссионеров не удостоился собственного жизнеописания, известны лишь немногие конкретные имена. О методах миссии, использовавшихся здесь, известно очень немного. Так, в Паннонии миссионеры основывали школы, в которых обучалась местная молодежь. Правда, Кирилл и Мефодий упрекали латинских миссионеров в снисходительном отношении к сохранению неохрестомыми приверженности некоторым языческим обычаям<sup>36</sup>. Как и ранее, связь христианской миссии с внешней политикой Империи, с одной стороны, повышала престиж миссионеров в глазах славянских князей, соседствовавших с Империей, но с другой, могла создать для них серьезные трудности в случае конфликта какого-либо из этих князей с Империей. Так, попытки Людовика Немецкого подчинить своей власти Великую Моравию привели к восстанию, во время которого немецкое духовенство было изгнано из страны<sup>37</sup>.

С началом в последних десятилетиях IX в. внутренних смут в Восточнофранкском королевстве и последовавшим затем вторжением венгров на территорию Центральной Европы активность латинских миссионеров у северных и восточных границ этого государства ослабла. Ее новое усиление можно отнести к времени правления Оттона I, под властью которого Восточнофранкское королевство превратилось в Римскую империю.

Начавшаяся в середине IX в. латинская миссия на Балканах имела свои особенности. Сама посылка миссионеров в столь отдаленный регион была результатом инициативы принявших христианство болгар, обратившихся к папе Николаю I с просьбами о советах, как им организовать свою жизнь в новом, христианском, мире. «Ответы папы Николая I» содержат богатый материал о том, как римский престол предполагал способствовать установлению христианских порядков в недавно языческой стране<sup>38</sup>. Его советы могут быть сопоставлены с тем, что известно о дея-

<sup>35</sup> Об этих событиях см.: Принятие христианства.

<sup>36</sup> Подробнее об этом см. *Флоря Б. Н.* Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства. С. 122—158, 126.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum* // PL. T. 119. Paris, 1880. 978—1016.

тельности в этой стране византийских миссионеров. Такое сравнение показывает, что римский престол оказался способен к большей гибкости по отношению к новообращенным<sup>39</sup>. Миссию осуществляли епископы — представители папы, действовавшие по полученным от него инструкциям, в то время как Империя не имела к ней отношения. Впрочем, в церковной истории Болгарии латинская миссия оказалась эпизодом без значительных исторических последствий, а о самостоятельных инициативах папства на этой ниве в конце IX—X в. ничего не слышно<sup>40</sup>.

Считается, что к середине X в. миссионерство в непосредственном смысле слова уже пережило свои золотые века — восьмой и девятый. По мнению исследователя истории Западной церкви Л. фон Падберга, в первой половине X в. в церкви было совсем немного компетентных миссионеров. Монахи предпочитали оставаться в своих монастырях, где они могли посвятить себя занятиям по самообразованию<sup>41</sup>. Действительно, после Каролингской реформы монашество уже не было столь «легко на подъем»: монастырь стал центром жизни созерцательной (*vita contemplativa*), идеалом которой были уединенные размышления и чтение. Распространение христианства сделалось даже в большей мере, чем раньше, непосредственной задачей светских правителей, и прежде всего императора<sup>42</sup>.

Роль Оттона I, имперская коронация которого совершилась в Риме в 962 г., в распространении христианства за границами Империи, действительно была достаточно велика. Именно при нем были предприняты серьезные попытки крещения полабско-балтийских славян, христианизации венгров, а также отправки миссии в Киевскую Русь. Приверженность миссионерским устремлениям, которую вместе с имперскими притязаниями правящая династия Оттонов унаследовала от своих каролингских предшественников, вполне объяснима. Вся восточная граница Империи проходила вдоль территорий ее нехристианских соседей, единственным

<sup>39</sup> Иванов С. А. Византийская религиозная миссия конца X—XI вв. с точки зрения византийцев // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 61—70 (см. также наст. изд., с. 9—34).

<sup>40</sup> Подробнее о процессе христианизации в этом регионе см.: Литаврин Г. Г. Введение христианства в Болгарию (IX — начало X в.) // Принятие христианства. С. 30—67; Наумов Е. П. Общественно-политические сдвиги в сербских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах // Принятие христианства. С. 68—103.

<sup>41</sup> Padberg L. v. Consolidation and Expansion of Latin Christianity: The Ottonian Mission to the Western Slavs and Hungarians // Europe's Centre Around AD 1000. Catalogue / Ed. A. Wioreczek, H.-M. Hinz. Stuttgart, 2000. P. 440.

<sup>42</sup> Ibid.



гарантом прочного мира с которыми была бы общность веры. Кроме того, по традиции, распространение истинной веры было одной из главных задач императора, как главы христианского мира.

Об обязанностях просвещения некрещеных народов архиепископ майнцский Гильдеберт напоминал Оттону еще при его коронации как германского короля и миропомазании в часовне Карла Великого в Аахене в 936 г.<sup>43</sup> Причем меч, по его мнению, являлся основным орудием подчинения язычников.

Распространение христианства среди полабско-балтийских славян, подчиненных верховной власти немецких королей и обложенных данью в их пользу, происходило именно с позиций силы и началось, когда Оттон I был еще немецким королем саксонской династии. Фактически, в более мягких формах здесь осуществлялась политика, проводившаяся Карлом Великим в покоренной Саксонии. По распоряжению Оттона I одно за другим стали основываться епископства для полабско-балтийских славян: в 964 г. в Гавельберге, в 948 г. в Бранденбурге и Альденбурге, в 968 г. — епископства в Магдебурге, Цейце и Мейсене. В грамотах о создании епископств местные славянские князья даже не упоминались: инициативы их создания всецело исходили от немецкого правителя. Был намечен и центр для особой церковной организации, охватывающей все славянские земли.

В 937 г. Оттон I основал монастырь на восточной границе своего королевства, в Магдебурге. Посвященный святому воину Маврикию, чьи мощи были перенесены из Бургундии в 960 г., монастырь получил статус архиепископства в 968 г. Все созданные на славянских землях епископства были подчинены Магдебургу. Миссионерские обязанности этого центра церковной жизни были четко сформулированы в императорской грамоте о его основании, в которой Магдебург объявлялся митрополией для «всех славян за рр. Эльбой и Заалой, тех, что обращены в христианство недавно и тех, кого еще предстоит крестить»<sup>44</sup>. Создание Магдебурга, таким образом, преследовало те же цели, что и создание Гамбургского архиепископства для северных соседей государства. Первый архиепископ Магдебурга, Адальберт Трирский, уже обладал определенным миссионерским опытом: именно его Оттон I направил в Киевскую Русь к княгине Ольге в 961—962 гг.<sup>45</sup> Епископства Мерзебурга, Мейсена и Цейца сделались подчинен-

<sup>43</sup> Видукинд Корвейский. Деяния саксов / Вступ. ст., пер. и коммент. Г. Э. Санчука. М., 1975. Кн. II. Гл. I. С. 88, 154.

<sup>44</sup> MGH Diplomata. Hannover, 1879—1884. Otto I. Nr 366. P. 502—503.

<sup>45</sup> Подробнее об этом см. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. М., 2000. С. 219—310. Об отношениях Руси и Магдебургского епископства см. там же, с. 311—338.

ными Магдебургу. Известному своей миссионерской деятельностью среди славян монаху Бозо было предложено возглавить по его выбору епископство Мерзебургское или Цейцское. Это не единственный случай, когда в награду за проповедь среди язычников миссионер становился епископом. Так, например, священник Поппо, которому удалось обратить в христианство короля данов Харальда Синезубого, был затем посвящен в епископы<sup>46</sup>. Епископские кафедры распоряжениями императора были наделены земельными владениями, а славянское население обложено десятиной в их пользу. Такая «материальная» заинтересованность западного духовенства, безусловно, исходила из общей атмосферы миссионерских устремлений как латинской церкви, так и христианских правителей Запада.

Традиция церковных центров Северной Германии сохранила память об определенном конфликте интересов между духовной властью и маркграфами, назначенными императором для управления землями полабских славян. Представители светской власти были заинтересованы в получении значительной дани со славян, практически разоряя их. В случае их христианизации они должны были бы «ограничивать свои аппетиты», считаясь с ними как с равными. Известно, что позднее автор «Славянской хроники» Гельмольд осуждал «жадность саксов», отталкивающую язычников от «света Христовой веры»<sup>47</sup>. Духовенство же стремилось проповедью и учением приобщить славян к христианству. Эти разногласия, существенные в глазах духовенства, не имели большого значения для местного населения, видевшего в христианской церкви одну из опор иноземной власти.

Такой способ христианизации славян, сопряженный с применением военной силы, не мог не натолкнуться на их ожесточенное сопротивление, которое в 983 г. привело к временному свержению немецкой власти и изгнанию представителей духовенства с большей части территорий Полабья и в целом продолжалось вплоть до XII в. Если сравнивать миссии Карла Великого к саксам и саксов к полабско-балтийским славянам, то нетрудно заметить, что в первом случае светская власть прислушивалась к мнению духовенства, постепенно смягчая меры против не соблюдавших христианские установления саксов. В то же время, судя по сведениям упоминавшейся «Славянской хроники», саксы не делали послаблений славянам, чем вызывали их резкое неприятие перспективы присоединения к Империи вообще и приобщения к христианству в частности.

---

<sup>46</sup> Fletcher R. The Conversion of Europe from Paganism to Christianity 371—1386 AD. London, 1997. P. 420.

<sup>47</sup> Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. Гл. 21. С. 74.

Следует обратить внимание на определенную разницу в степени интенсивности обсуждения возможных методов проповеди христианства при Карле Великом и Оттонах. Обращение Саксонии привлекло к себе большое внимание, что привело к принятию ряда решений, важных для христианизации не только варваров, но и населения самой Империи. В эпоху Оттонов деятельность духовенства на землях полабско-балтийских славян не стала предметом оживленных дискуссий. Например, о ней вообще ничего не говорит такой современник Оттона I, как Видукинд. Даже традиция церковных центров Северной Германии сохранила память лишь об именах посланных на славянские земли епископов. Интересно также, что ни одно из подвизавшихся здесь духовных лиц, в том числе и убитых язычниками во время восстания 983 г., насколько известно, не удостоилось прославления и почитания. Возможно, миссия на землях полабских славян воспринималась как достаточно рутинное дело, относящееся к сфере ведения назначенных императором епископов.

Связь миссии с интересами Империи создавала для миссионеров трудности и на других направлениях. К середине X в. в Европе кроме Польши, Древней Руси, Венгрии и полабских славян некрещеной оставалась Скандинавия. Большое значение в миссионерской деятельности в этой части континента имели архиепископства Гамбурга-Бремена, а также англосаксонские и ирландские проповедники. Первые датские епископы, подчиненные архиепископу Бремена (Рипена, Шлезвига и Орхуса), упоминаются на синоде 948 г. в Ингельхайме. Однако возможно, что эти епископства были лишь титулярными (окончательное установление стабильной церковной организации в Дании относится к 1060 г.)<sup>48</sup>. Правление короля Харальда Синезубого (ум. 985 г.) способствовало дальнейшему распространению христианства в Дании. К этому времени относится рассказ Видукинда Корвейского о священнике-миссионере — Поппо, который убедил Харальда Синезубого креститься, доказав преимущества христианства с помощью Божьего суда<sup>49</sup>. Несмотря на то, что король принял крещение от немецкого миссионера (а за этим последовало появление в Дании немецких епископов), духовенство из Гамбурга-Бремена не сумело утвердиться в этой стране. Попытки Оттонов подчинить Данию своей власти привели к тому, что уже сын Харальда, Свейн Вилобородый, изгнал немецких епископов и пригласил англосаксонских миссионеров. В свете этого понятно, что и другие склонявшиеся к хри-

<sup>48</sup> Die Geschichte des Christentums / Hrsg. J.-M. Mayeur, A. Vauchez. Bd. 4. Freiburg, 1994. S. 906—907.

<sup>49</sup> Видукинд Корвейский. Деяния саксов. Кн. III. Гл. 65. С. 118, 191.

стианству скандинавские правители искали миссионеров на Британских островах<sup>50</sup>.

Начало распространения христианства в Норвегии также связано с англосаксонскими миссионерами, которых король Хакон Добрый привез из Англии в 933 г. Более решительные меры по евангелизации страны были предприняты королем Олавом Трюггвасоном и, наконец, Олавом Святым (Харальдссоном), который, после своего крещения за границей около 1015 г., распространил христианство по всей Норвегии. Деятельность христианских миссионеров отмечена и в Исландии, где в конце X века немецкий миссионер Фридрих пытался проповедовать, но был бесславно изгнан. Первый епископ здесь был посвящен лишь в 1056 г. Адальбертом Бременским<sup>51</sup>.

Данные о миссионерской деятельности в Швеции также указывают на существенную роль там англосаксонских миссионеров, которые были призваны около 1000 г. королем Олавом. В результате этого обращения епископ Зигфрид Йоркский крестил короля. Сведения об установлении там церковной организации, однако, относятся только к началу XII в.<sup>52</sup>

На правление Оттона I пришлось принятие христианства соседями Империи — Польшей и Венгрией. Стоит, однако, отметить, что в традиции церковных центров Германии первое событие не отразилось вовсе, а второе получило довольно слабое отражение. Возможно, дело было в том, что привлечение в эти страны христианского духовенства было результатом имперской и папской политики, а также инициативы местных сил. В какой мере пришедшие миссионеры использовали методы, выработанные во время споров при Карле Великом, в настоящее время установить невозможно. По мнению некоторых исследователей, новый всплеск интереса к идее миссии среди варварских народов пришелся на краткое правление Оттона III<sup>53</sup>.

Соотношение его программы по обновлению Империи, так называемого *Renovatio Imperii Romanorum*, с оживлением миссионерских устремлений церкви в период его императорства вызывает оживленные дискуссии в науке<sup>54</sup>. Значение самого «обновления» достаточно проблематично. Из дошедших до нас источников не ясно, была ли эта программа направлена на восстановление «античного» значения Рима как центра Империи, преследовала ли она цель возрождения системы

<sup>50</sup> Die Geschichte des Christentums. S. 906—907; Sawyer B. Op. cit. P. 92—93.

<sup>51</sup> Die Geschichte des Christentums. S. 907—908.

<sup>52</sup> Ibid. S. 911.

<sup>53</sup> Althoff G. Otto III. Darmstadt, 1996. S. 146—147, 200—203.

<sup>54</sup> См., например, Strzelczyk J. Otton III. Wrocław, 2000.



ценностей периода раннего христианства или же была призвана стать инструментом в соперничестве с устремлениями Византии, претендующей на древнеримское наследство<sup>55</sup>. Известно, что Оттон действительно намеревался перенести свою резиденцию в Рим. Также не вызывает сомнения его ревностное почитание раннехристианских святых-мучеников<sup>56</sup> и тесное сотрудничество с папой Сильвестром (Гербертом Ориакским, его бывшим учителем) в сфере церковной реформы. Знаменитые слова этого папы «наша, наша есть Римская империя» скорее всего следует рассматривать в контексте соперничества папского престола с Константинополем<sup>57</sup>.

Одним из основных событий, связанных с программой «обновления Империи», стала встреча императора с польским князем Болеславом Храбрым в Гнезно, которая преследовала две основные цели: с одной стороны, «политическую» — поднятия престижа польского князя до статуса «друга и соратника» императора. С другой стороны, встреча привела к важному событию в религиозной жизни — созданию Гнезненского архиепископства. В этом же контексте, вероятно, следует рассматривать и действия Оттона III, «по милости» которого венгерский король Стефан получил «корону и благословение» — событие, связываемое с созданием церковной организации в Венгрии<sup>58</sup>. В этом смысле связь между программой «обновления Империи» и распространением христианства несомненна. Вместе с тем, все эти факты говорят о том, что в осуществлении планов христианской миссии на востоке Европы существенная роль должна была принадлежать польскому и венгерскому правителям, действия которых император был готов поддержать.

О том внимании, которое уделялось при дворе Оттона III христианской миссии, говорит реакция на мученическую смерть пражского епископа Адальберта (Войтеха), убитого язычниками в земле пруссов. Чуть ли не сразу после смерти Войтех был причислен к лику святых, ему по-

---

<sup>55</sup> *Schramm P. E. Kaiser, Rom und Renovatio. Berlin, 1929; Görich K. Otto III. Romanus, Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie. Sigmaringen, 1993; Althoff G. Op. cit.; Fried J. Otto III und Boleslaw Chrobry. Wiesbaden; Stuttgart, 1989.*

<sup>56</sup> Известно, что Оттон III провел 10 дней в уединенной молитве у гроба св. Климента в Риме перед поездкой в Гнезно (*Althoff G. Op. cit. S. 132*).

<sup>57</sup> *Nostrum, nostrum est Romanum imperium... См. Fried J. Die Erneuerung des Römischen Reiches // Europas Mitte um 1000 / Hrsg. A. Wieroczek, H.-M. Hinz. Stuttgart, 2000. S. 738—744.*

<sup>58</sup> *Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon / Ed. R. Holtzmann, W. Triellmich. Darmstadt, 1957. L. IV. Cap. 59. P. 174.*

свящались храмы, началось почитание его мощей. Сам Оттон III совершил паломничество к гробнице святого в Гнезно<sup>59</sup>.

Житие Войтеха, написанное одним из монахов монастыря свв. Бонифация и Алексея в Риме, позволяет судить о том, какой образ святого миссионера сложился в среде, близкой ко двору Оттона III<sup>60</sup>. Образ святого епископа-мученика доминирует в этом повествовании над образом святого-миссионера. Приблизительно в то время, когда святой принимает решение отправиться проповедовать Евангелие язычникам, ему снится сон, предвещающий его мученическую смерть<sup>61</sup>. Святой заранее знает, что его ожидает, и готовится к смерти.

Характерно, что почитатель и современник Войтеха миссионер Бруно Кверфуртский, знакомый с написанным на Авентине житием, создавая свою биографию святого, уделил больше внимания его миссионерской практике<sup>62</sup>. Потерпев неудачу в первой попытке обратить в христианство пруссов, Войтех размышляет о причинах неудачи. Он приходит к выводу, что наилучшим способом добиться у язычников успеха можно, лишь уподобившись им по внешнему виду и образу жизни. По его мнению, для этого, сменив одежду и отравив бороду, надо поселиться среди них, зарабатывая на жизнь трудом своих рук, а затем уже выбрать удобный момент для проповеди Евангелия<sup>63</sup>.

Далее говорится о том, что Войтех намеревался отправиться к лютичам, язык которых он знал<sup>64</sup>. В сочинении Бруно Кверфуртского Войтех выступает не только как епископ и мученик, но и как проповедник, озабоченный тем, как добиться успеха в своей миссии. Однако, насколько известно, признание и распространение получило не жизнеописание Войтеха в авторстве Бруно Кверфуртского, а житие, написанное на Авентине.

Авторам этих житий было хорошо известно о близости Войтеха к Оттону. Однако, повествуя о встречах императора и святого, ни авентинский монах, ни Бруно Кверфуртский не упоминают о том, что тема мис-

---

<sup>59</sup> Althoff G. Op. cit. S. 126—152. Адальберту-Войтеху посвящена обширнейшая литература. См., например: Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Warszawa, 1997; Tropami Świętego Wojciecha. Poznań, 1999.

<sup>60</sup> Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior / Ed. J. Karwasińska // MPH NS. IV (1). Warszawa, 1962.

<sup>61</sup> Ibid. Cap. 24. P. 36, 37.

<sup>62</sup> Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi. Redactio longior / Ed. J. Karwasińska // MPH NS. IV (2). Warszawa, 1969. P. 3—41.

<sup>63</sup> Ibid. Cap. XXVI. P. 33.

<sup>64</sup> Ibid.

сионерской деятельности среди язычников серьезно обсуждалась в их благочестивых разговорах. В эту миссию Войтех отправляется, подчиняясь своему внутреннему решению, не связанному с какими-либо планами высшей церковной и светской власти.

Если по отношению к Войтеху приходится говорить об образе, созданном пером агиографов, то реальным примером такой миссионерской деятельности могут служить миссии его поклонника Бруно Кверфуртского<sup>65</sup>. Хотя Бруно был близок ко двору Оттона III, а полномочия проповедовать Евангелие язычникам получил от самого папы, в его деятельности сложно проследить тесную связь с высшей светской и церковной властью латинского мира. Напротив, он определенно находился в конфликте с преемником Оттона III, Генрихом, не одобряя его восточную политику<sup>66</sup>. Разумеется, ему приходилось искать поддержки разных христианских правителей (в том числе Владимира Киевского), но его путешествия в разные страны, где обитали язычники, определялись скорее его внутренними решениями, чем заданиями, исходившими из какого-то центра. По типу своей деятельности он был явно близок к ирландским миссионерам докарولينгской эпохи. Хотя Бруно Кверфуртский и не удостоился такого признания, как Войтех, его деятельность привлекла к себе внимание его современников — Титмара Мерзебургского и Петра Дамиани — и, следовательно, оставила заметный след в сознании общества латинского мира около 1000 года.

Есть основания полагать, что восприятие миссионерской деятельности в это время своеобразно раздвоилось: общественное внимание стали привлекать необычайные приключения энтузиастов-одиночек, в то время как аналогичная деятельность епископов пограничных епархий, наделенных соответствующими полномочиями, понемногу стала восприниматься как нечто обычное.

На разных этапах христианской миссии в латинском мире особенно важная роль принадлежала монашеству. На первых этапах становления христианства в регионе зачастую именно монахи-бенедиктинцы, а в некоторых регионах Центральной Европы и православные монахи обеспечивали функционирование местных приходов. Неизвестно, выполняли ли они обязанности священников сами или привлекали для этой деятельности представителей светского духовенства. Что же касается иерархов молодых

---

<sup>65</sup> Основными исследованиями о Бруно Кверфуртском остаются: Voigt H. G. Bruno von Querfurt. Stuttgart, 1907; Wenskus R. Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt. Köln, 1956.

<sup>66</sup> Epistola Brunonis ad Henricum regem / Ed. J. Karwasińska // MPH NS. IV (3). Warszawa, 1973. P. 97—106; 102—103.

церковных структур новообращенных стран, то большинство их было выходцами из монашеской среды. Во многом именно благодаря им традиции и культура устойчивой христианской цивилизации Запада были привнесены и развиты в регионе Центральной и Юго-Восточной Европы.

\* \* \*

Анализируя данные источников (к сожалению, достаточно неполные и отрывочные) VII—X вв., можно попытаться дать некоторую общую характеристику методов и тактики действий христианских миссионеров Западной Европы, их собственных представлений о своем труде.

Целью миссионеров было, разумеется, обращение язычников в христианство. Их деятельность должна была опираться на поддержку духовных и светских иерархов и на желание местных властей принять их. Известно, например, что прежде чем направиться к фризам, Вилиброрд заручился одобрением короля франков Пипина, который и поддержал его своим *imperialis auctoritas*.

Большое значение имели подготовительные для распространения новой веры шаги — проповедь среди язычников, династические браки, в результате которых князь-язычник получал в жены христианку, с условием, что сам примет крещение.

Миссионеры появлялись перед вождями племен, где им предоставлялась возможность рассказать о своей вере. Язычники, как правило, были готовы выслушать проповедников: во-первых, это было в их традициях — принимать гонцов из других племен на общем совете, а кроме того, будучи политеистами, они всегда были готовы к встрече с еще одним божеством<sup>67</sup>. Тем не менее, встречи могли носить и характер открытого конфликта, который миссионеры старались использовать для доказательства слабости языческих божеств.

В сознании миссионеров их деятельность связывалась с христианскими представлениями о бессмертии души: по их убеждениям, только обратив в христианство язычников, можно было спасти их души. Так, в письме королю Дании в 864 г. папа Николай I старался склонить его принять крещение, ссылаясь не только на могущество христианского Бога, но и на преимущество вечного спасения<sup>68</sup>. Некоторые христианские авторы были убеждены в том, что справедливость и социальная ответственность — это божественные качества, которыми язычники не

<sup>67</sup> Padberg L. v. Mission und Christianisierung... S. 113.

<sup>68</sup> Nicholai pap. ep. Nr 27 // MGH Epp. VI / Ed. E. Perels. Berlin, 1925. P. 293—294.



могут обладать, пока с помощью миссионеров не обратятся в христианство<sup>69</sup>.

Основание епископств и архиепископств, призванных стать центрами миссионерской деятельности, стало обычной практикой. Миссионеры также строили церкви в основных центрах расселения племен, а затем и в прочих населенных пунктах язычников, расширяя поле своей деятельности вдоль основных торговых путей. Агиографы миссионеров иногда подчеркивают, что их герой был скромен в своих потребностях и передвигался пешком, хотя из других источников известно, что зачастую миссионеры путешествовали и на ослах, и на лошадях<sup>70</sup>. В это время представители духовенства уже не жили такой же простой и скромной жизнью, какую они вели в первые века христианства.

Заботой миссионеров было и обеспечение возможностей для осуществления литургии. Для этой цели они всегда имели с собой богослужебные книги, переносные алтари, одежды священников, сосуды со священным елеем. Сохранилось свидетельство об особом «почитании» среди язычников священного елея: когда Вилфрид был взят в плен, то хризмариум был отдан местной княжне, которая носила его в качестве украшения<sup>71</sup>. Объекты христианского культа часто использовались и другими язычниками. Об этом свидетельствуют и многочисленные находки простых нательных крестов и энколпионов в дохристианских захоронениях. Нередко эти предметы составляли часть женских украшений вместе с зубами животных, монетами и др. (см. рис. 3 на с. 344)<sup>72</sup>. Возможно, носившие эти «драгоценности» женщины действительно верили в особую магическую силу предметов христианской символики.

Известно, что миссионеры носили с собой и иконы<sup>73</sup>, таким образом обеспечивая «визуальную» поддержку своей проповеди, что безусловно было весьма важно для язычников, для которых идол являлся воплощением их божества. Среди других предметов, которые миссионеры носили с собой, следует назвать и мощи святых, необходимые им для основания

---

<sup>69</sup> Vita Liudgeri. Cap. I—III. P. 6—8; Padberg L. v. Mission und Christianisierung... S. 35.

<sup>70</sup> Padberg L. v. Mission und Christianisierung... S. 113.

<sup>71</sup> Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis auctore Stefano. Cap. 34. / Hrsg. W. Levison // MGH. Scriptores rerum Merovingicarum (SSrMer). Hannover; Berlin, 1913. Neudruck 1979. P. 229.

<sup>72</sup> Ожерелье из древневенгерского могильника у с. Соб. Horníčková K. Byzantine reliquary crosses in Central Europe: MA thesis. Budapest, 1999.

<sup>73</sup> Bede. Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum. L. I. Cap. 25 / Ed. C. Plummer. Oxford, 1896.

церквей, а также защиты от несчастий с помощью заключенной в них чудесной силы. В то же время, мощи являли собой и как бы реальное воплощение присутствия божественного, что должно было производить надлежащее впечатление на язычников, а следовательно, приносить успех христианской проповеди. Рассказывалось, например, что Вилиброрду удалось исцелить с помощью мощей св. Освальда умирающего человека<sup>74</sup>.

Одно из центральных мест в миссионерской практике, разумеется, отводилось непосредственно обращению к язычникам, проповеди. В связи с этим особую важность приобретало знание миссионером языка своей аудитории. Так, монах Бозо, ставший впоследствии епископом мерзебургским, стремился в своей деятельности использовать славянский язык. Практически все, что мы знаем о нем, дошло до нас в сочинении сменившего его на епископской кафедре Титмара (1009—1018 гг.). Из его Хроники известно, что Бозо знал славянский язык и старался применять его в своей работе. Однако он рассказывает и о том, что при возгласе «кирие элейсон» славянская паства от души веселилась, поскольку он воспринимался ею как бессмысленное выражение «ольха в кустах»<sup>75</sup>. Видимо, знание языка не всегда гарантировало миссионеру полный успех. То обстоятельство, что основные литургические тексты и молитвы оставались непереуверенными на местные языки, могло затруднять восприятие новой религии непродвинутой аудиторией. Попытки перевода основных христианских формул западными миссионерами на местные языки известны уже с времени Карла Великого. Так, мерзебургский епископ Вернер (во второй половине XI в.) просил прислать ему «книги на славянском языке», которые, видимо, считал необходимыми для евангелизации лужицких сербов<sup>76</sup>.

Тема знания миссионерами языка обращаемого в христианство народа в источниках о западных, «латинских» миссиях не выделяется как существенно важная по сравнению с произведениями авторов Восточной церкви (ср., например, с житием Маштоца, житиями свв. Кирилла и Мефодия, житием св. Стефана Пермского). Однако уже в начале своей миссионерской деятельности «латиняне», безусловно, ценили важность знания языка тех, к кому собирались обратиться с проповедью. Так, Григорий Великий напоминал Августину Кентерберийскому о том, что в Англию он должен отправиться, лишь заручившись помощью местных<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Ibid. P. 152—153.

<sup>75</sup> Thietmari Merseburgensis Chronicon. L. II. Cap. 37. P. 74.

<sup>76</sup> Vita Wernheri episcopi Merseburgensis // MGH. Scriptores in folio (SS). II. 1856. P. 246. Цит. по Ронин В. К. Христианизация полабских славян. С. 191.

<sup>77</sup> Gregorii I papae registrum epistolarum / Ed. P. Ewald and L. Hartmann // MGH Epp. I. VI. 49. Berlin, 1891. P. 423—444.

Беда Достопочтенный упоминает о том, что король Освальд сам переводил обращения миссионера Айдана<sup>78</sup>. Однако лингвистические упражнения по созданию алфавита для своей аудитории и переводу основных христианских формул на понятный ей язык оказались вне поля их деятельности. Положение изменилось к лучшему начиная с эпохи Карла Великого, но местный язык как орудие христианизации использовался в очень ограниченных пределах. В описаниях миссий в большинстве случаев приводится информация о том, сам ли миссионер обращался к своим подопечным на их языке или пользовался услугами переводчиков либо учеников «из местных».

Так, жития св. Герхарда (Геллерта), аббата монастыря в Марошваре (Чанаде) в Венгрии, а затем и епископа Чанада, не скрывают того обстоятельства, что он не знал венгерского языка и использовал помощь «туземцев», но весьма поощрял знание этого языка среди своих учеников. Так, в Пространном житии св. Герхарда содержатся сведения о том, что из десяти монахов Герхард избрал семерых, владеющих языком мадьяр (их имена перечисляются в источнике), чтобы затем посвятить именно этих учеников в архидьяконы. Важность умения говорить на чужом языке подчеркивалась и Бруно Кверфуртским: миссионеры Бенедикт и Иоанн не только постарались выучить славянский язык, но и поощряли самого Бруно последовать их примеру<sup>79</sup>. Бруно подчеркивал в биографии Войтеха именно то обстоятельство, что миссионер владел языком лютичей и это могло облегчить его работу среди них<sup>80</sup>.

Насколько можно судить на основании источников, миссионеры не интересовались сутью язычества, не стремились к изучению основ нехристианских верований. Безусловно, отсутствие в источниках описаний языческого культа может быть связано и с тем обстоятельством, что большинство авторов писало о миссиях намного позже событий, связанных с крещением язычников, и могло вообще никогда не видеть тех, с кем приходилось работать миссионерам. В отличие от первых веков христианства, его проповедники в IX—X вв. не вели дискуссии с язычниками относительно их веры в стиле античных диспутов, еще и потому, что языки общения представителей устной и письменной культур были весьма разными. Идолопоклонство было для них врагом, которого надо было

<sup>78</sup> Bede. *Historia Ecclesiastica* III. 3. Ср. с историей о князе ободритов Готшалке, который также переводил для миссионеров. *Adam Bremensis. Gesta hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* / Ed. B. Schmeidler. Hannover, 1917 // MGH SSrG. III 20 (19). P. 163.

<sup>79</sup> *Vita quinque fratrum eremitarum auctore Brunone Querfurtensi* / Ed. J. Karwasińska // MPH NS. IV (2). P. 1—41, 41.

<sup>80</sup> S. Adalberti *vita altera*. Cap. XXVI. S. 33.

сокрушать прежде всего «физическим» способом, доказывая таким образом слабость и бессилие языческих божеств, не способных защитить себя. Наиболее известные примеры таких миссионерских «акций» содержатся в житии св. Вилиброрда и в житии св. Бонифация, в первом из которых святой сокрушает идола, а во втором миссионер срубает священный дуб язычников<sup>81</sup>. Аналогичным образом боролись с язычеством крестители Норвегии, конунги Олав Трюггвасон и Олав Святой<sup>82</sup>. Известны также действия епископа Колобжега Рейнберна, который разрушал языческие храмы и статуи<sup>83</sup>. В житиях св. Оттона Бамбергского помещен рассказ о сокрушении языческих божеств и храмов поморян. Здесь проповедник сначала обращается к жителям Щецина, предлагая самому разрушить почитаемые язычниками идолы, если они самостоятельно не могут этого сделать, опасаясь гнева божеств. Затем, совершив литургию и причастившись, Оттон и его соратники вооружились топорами и приступили к разгрому святилища и идолов. Изумленный народ с ужасом ожидал последствий этих действий, но, когда ничего не произошло, уверовал в слабость языческих богов и присоединился к миссионерам со словами: если боги не могут защитить сами себя, как они могут защитить нас?<sup>84</sup>

В то же время известно, что миссионерам рекомендовалось обсуждение с язычниками преимуществ христианства. Так, например, Даниил, епископ винчестерский, в письме к Бонифацию призывал его не прерывать своих оппонентов в их стремлении изложить божественную родословную их богов, поскольку таким образом им самим станет яснее, что они ведут ее от смертных<sup>85</sup>.

Некоторые выводы относительно миссионерской тактики можно сделать на основании житий св. Герхарда (Геллерта). Кроме уже упомянутого стремления донести до неофитов «слово Божие» с помощью устройства школ, привлечения к церковной деятельности своих учеников, знавших местный язык, интересно и свидетельство Большого жития св. Герхарда

---

<sup>81</sup> The Anglo-Saxon Missionaries in Germany / Transl. and ed. by C. H. Talbot. London, 1954; The Life of St. Willibrord by Alcuin (2—24). 12; The Life of St. Boniface by Willibald (25—64), 45—46.

<sup>82</sup> Hollander L. M. Olafs saga Tryggvasonar // Heimskringla: History of Kings of Norway. Austin, 1964. Ch. 47. P. 188—189.

<sup>83</sup> Подробнее об этом см. Флоря Б. Н. Указ. соч. С. 149.

<sup>84</sup> Herbordi dialogus de vita sancti Ottonis episcopi Babenbergensis / Ed. I. Wikarjak, C. Liman // MPH NS. VII (3). Warszawa, 1974. L. II. Cap. 31. P. 121—122.

<sup>85</sup> Sancti Bonifacii et Lullii epistolae / Ed. M. Tangl // MGH Epp. sel. T. I. 2<sup>da</sup> ed. Berlin, 1935; Bonifacii Ep. 23.



о его отношении к искоренению языческих обычаев. Похоже, что Герхард также стремился использовать миссионерскую тактику, предложенную еще Григорием Великим, а именно, наделять некоторые традиционные (языческие) обряды новым, христианским смыслом, не искореняя их<sup>86</sup>. Этот метод миссионерской практики известен по переписке папы Григория Великого и св. Августина Кентерберийского, а также епископа Даниила Винчестерского и св. Бонифация: они советовали миссионерам быть осторожными при искоренении языческих обычаев, которыми сопровождалось обращение в христианство. По мнению этих церковных деятелей, некоторые традиционные обряды можно было сохранить, придав им иное значение<sup>87</sup>. Так, в житии св. Герхарда содержится интереснейший пример такого подхода к укоренению новой религии. В день св. Иоанна Крестителя на проповедь Герхарда явилось около 100 человек. Герхард был весьма тронут таким вниманием местного населения к христианскому учению и распорядился устроить пир для собравшихся. После трапезы ее участники появились перед епископом с дарами, стремясь вознаградить его за гостеприимство лошадьми, овцами, коврами, женскими украшениями. Изумленный проповедник воскликнул: «Зачем вы это делаете? Неужели вы думаете, что обязаны одаривать меня в обмен на приглашение?» Ответ венгров был таков: «Нет. Но ты же учил нас давать милостыню как дар, искупающий грехи». То, что мы видим в действиях неопитов-мадьяр, скорее всего, отражает древний обычай ритуального обмена дарами. Легенда же, вполне возможно, учит не искоренению этой практики, а ее реинтерпретации в рамках новой христианской религии (кстати, немало полезной для материального состояния церкви). Этот пример мог иметь как дидактическую направленность, так и отражать реальную практику христианских миссионеров, известную нам из других, в том числе и упомянутых источников<sup>88</sup>.

Другой важный метод миссионерской деятельности опирался на доказательство того, что христианство способно лучше, чем язычество, помогать в военных операциях. Свидетельство применения подобной такти-

---

<sup>86</sup> Подробнее об этом см.: Кузнецова А. М. Агиография как зеркало христианизации. Некоторые вопросы исследования раннесредневековых житий святых миссионеров Центральной и Восточной Европы // Зарубежные славяне в прошлом и настоящем. М., 1999. С. 10.

<sup>87</sup> См. Wood I. Pagans and Holy Men, 600—800 // Irland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission / Hrsg. P. Ni Chatham und M. Richter. Stuttgart, 1987. P. 347—361, 348.

<sup>88</sup> Legenda maior. Cap. 10 // Szentpétery E. Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Budapest, 1938. P. 494—495.

ки содержится, например, в «Славянской хронике» Гельмольда<sup>89</sup>. В житии Мефодия также говорится об использовании такого подхода. Недавно крестившийся моравский князь Святополк безуспешно сражался с язычниками незадолго до Дня св. Петра. Мефодий призвал его провести праздник в церкви, обещая, что только в этом случае князь добьется долгожданной победы. Святополк послушался архиепископа и вскоре победил врага<sup>90</sup>. Эта история, так же как и предыдущая, из Жития св. Герхарда, вероятно служила поучительным примером и предназначалась для недавних язычников, которые не спешили приобщаться к истинно христианскому образу жизни.

В заключение следует отметить, что западные миссионеры являлись в какой-то степени «представителями культурного империализма»<sup>91</sup>. Их методы были ориентированы на доказательство превосходства христианской цивилизации среди разных слоев общества. Проповедники добивались успеха, убеждая языческих князей в том, что они обретут в христианстве опору единовластия и поддержку могущественных западных правителей, в то время как простому народу обещались удача в войне, защита от бедствий, болезней и хороший урожай. Скорее всего, миссионеры использовали ветхозаветный образ Бога — защитника и помощника, тогда как приобщение к основным новозаветным ценностям смирения и кротости оставалось задачей будущего.

---

<sup>89</sup> Гельмольд. Славянская хроника. Гл. 21. С. 74.

<sup>90</sup> Житие Мефодия. Гл. 11. // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 191.

<sup>91</sup> Wood I. Pagans and Holy Men. P. 360.

В. Я. ПЕТРУХИН

## ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ X — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XI в.

Основными источниками по начальной истории христианства на Руси остаются летописные — известия Повести временных лет (ПВЛ) и соответствующие пассажи Новгородской первой летописи (НПЛ), — а также агиографические сочинения, относящиеся к культу князей Бориса и Глеба, «Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха: они составлялись на протяжении второй половины XI—XII вв., в эпоху, непосредственно примыкающую к исследуемому периоду, и основывались, по преимуществу, на устных, часто противоречивых, преданиях, включенных в контекст книжной — церковной — традиции. На начальное летописание оказал влияние древнейший памятник русской словесности — «Слово о Законе и Благодати», составленное Иларионом (до 1050 г.) в традициях византийского красноречия; «Слово» подводит общий итог начального периода христианской истории на Руси — становление нового христианского государства и народа, но содержит минимум информации по истории этих явлений. Это создает определенные проблемы при попытках исторической реконструкции процессов христианизации Руси, которые были поставлены и во многом разрешены обширной современной историографией, сформировавшейся в связи с празднованием тысячелетия крещения Руси<sup>1</sup>.

Вместе с тем проанализированные за последнее десятилетие археологические источники, равно как и зарубежные письменные известия<sup>2</sup>, по-

---

<sup>1</sup> См., в частности: Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988; HUS. Vol. 12—13. Proceedings of International Congress Commemorating the millennium of Christianity of Rus'-Ukraine. Cambr. (Mass.) и др.

<sup>2</sup> См. в связи с этим сводку данных археологии: *Седов В. В.* Распространение христианства в Древней Руси // Краткие сообщения Ин-та археологии. Вып. 208. М., 1993. С. 3—11; *Чернецов А. В.* Начало христианства на Руси в свете археологических данных // *Slavia Antiqua*. 1997. Т. XXXVIII. С. 81—93; Церковная архео-

зволяют конкретизировать исторические процессы, связанные с первым веком истории христианства на Руси.

По данным археологии, к середине X в. в крупнейших центрах на пути из варяг в греки и на других водных путях — «варяжской» Бирке (в Швеции), Гнездове под Смоленском, Киеве (и, шире, в Русской земле в Среднем Поднепровье), в Тимереве (Верхнее Поволжье) — при господстве в некрополях языческой кремации распространяется обряд трупоположения в могильных ямах с западной ориентировкой: в этих могилах и обнаружены древнейшие русские кресты-тельники из листового серебра (рис. 1, 1—11)<sup>3</sup>. Очевидно, что этот начальный импульс христианизации исходил из Византии: археологические данные соответствуют свидетельствам письменных источников о распространении христианства среди русской дружины к середине X в. — ср. сведения Константина Багрянородного о «крещеных росах» в императорском дворце в Константинополе и известие Повести временных лет<sup>4</sup> о варягах-христианах, клявшихся соблюдать договор с греками в 944 г. в церкви Ильи, тогда как языческая русь с князем Игорем клялась в Киеве у идола Перуна.

Летописное известие, размещающее церковь Ильи в Киеве «над Ручаем», в урочище Козаре, традиционно воспринималось как свидетельство о древнейшей русской церкви и даже как древнейшее свидетельство русского «двоеверия», ведь Илья-пророк в русской фольклорной традиции воспринял функции громовника и стал «замещать» Перуна, значит, христианский культ Ильи был изначально введен на Руси «на смену» Перуну. Последние изыскания позволяют предположить, что летописец неверно понял свой источник: имея в виду современную ему киевскую

---

логия: Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995; анализ скандинавских и немецких источников: *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. Вып. 1—3. М., 1993—2000; *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX—XI вв. М., 1993; *Он же.* Русь и Германия в IX—X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1991. М., 1994. С. 5—138; *Он же.* Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999. С. 259—406; *Он же.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001 и др. Этноконфессиональную ситуацию в Киеве X в. во многом уточняет письмо иудейско-хазарской общины: см. *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века / Науч. ред., послесл. и коммент. В. Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 1997.

<sup>3</sup> *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX—XI вв. М.; Смоленск, 1995. С. 216 и сл.; *Petrukhin V. Ja., Pushkina T. A.* Old Russia: the earliest stages of Christianization // *Rom und Byzanz im Norden*. Bd. 2. Stuttgart, 1999. S. 247—258.

<sup>4</sup> ПВЛ. 2-е изд. СПб., 1996. С. 26.



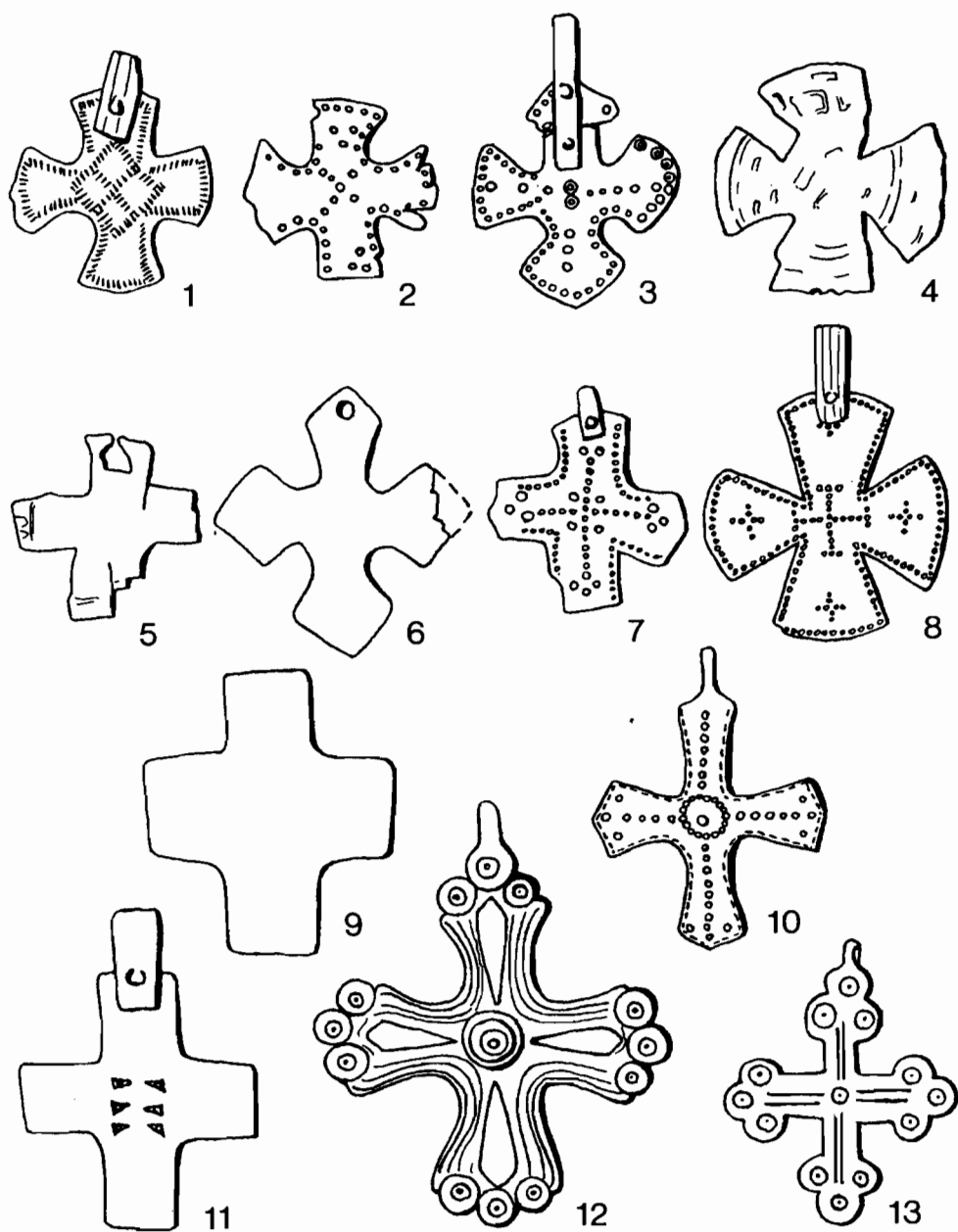


Рис. 1

Древнерусские кресты-тельники X — первой половины XI в.

церковь Ильи, он перенес клятву руси в Киев; в X в. христианская русь должна была клясться в самом Царьграде, в дворцовой церкви Ильи<sup>5</sup>.

Принятие христианства наследницей Игоря княгиней Ольгой не привело к крещению всей Руси. Как бы ни датировать поездку Ольги в Царьград — 946 г. (Г. Г. Литаврин) или 957 г. (А. В. Назаренко) (летописная датировка 955 г. неточна), очевидно, что уже до своего визита она принимает оглашение — объявляет о намерении креститься — в Киеве и отправляется на прием в Константинополь со своим священником. Неясно, добилась ли она успеха сразу, но в конце концов ее крестил сам Константин Багрянородный, и княгиня получила крещальное имя в честь святой — матери Константина Великого императрицы Елены и, по летописному преданию, титул «дочери» императора<sup>6</sup>.

Казалось бы, стремление Ольги к введению христианства на Русь должно было встретить сочувствие в Царьграде, но, по летописи, Ольга осталась недовольной результатами визита и поначалу отказала прибывшим в Киев греческим послам в отправке «воев» на помощь Византии. Более того, она отправляет в 959 г. послов к германскому королю Оттону I, сопернику Византии, с просьбой прислать на Русь епископа и священников. Вероятно, греки не усердствовали в устройстве самостоятельной русской церкви, и не только потому, что греческая церковь (в отличие от латинской) вообще не усердствовала в миссионерской деятельности среди далеких от ее границ «варваров». Сама Ольга, наследница той правовой традиции, которая основывалась на договорах руси с греками — с позиции силы, — явно не готова была признать себя вассалом империи, занять то место, которое отводила Русскому и другим «варварским» государствам официальная византийская доктрина «содружества народов»<sup>7</sup>. Германская миссия епископа Адальберта (961 г.), однако, закончилась неудачей, которая, не в последнюю очередь, могла быть предопределена политическими амбициями германской церкви и имперскими амбициями короля — видимо, случайно у продолжателя Хроники Регинона были основания упрекать Ольгу-Елену в притворном

<sup>5</sup> Малингуди Я. Русско-византийские связи в X в. с точки зрения дипломатики // ВВ. 1996. Т. 56 (81). С. 90.

<sup>6</sup> Ср. Литаврин Г. Г. Византия, Болгария и Древняя Русь (IX—начало XII вв.). М., 2000. С. 1554 и сл.; Василевски Т. Обращенная в христианство Русь в византийской семье правителей и народов // Byzantina, Metabyzantina и Русь (IX—XVII вв.): XVIII Международный конгресс византистов: Major papers. М., 1991. С. 8—26; Назаренко А. В. Русь и Германия в IX—X вв. С. 61 и сл.

<sup>7</sup> Ср. Оболенский Д. Византийское Содружество Наций: Шесть византийских портретов. М., 1998; Kazhdan A. The notion of Byzantine diplomacy // Byzantine Diplomacy. Cambridge, 1990. P. 3—20.

желании назначить ее народу епископа<sup>8</sup>. Русь в политическом, экономическом и культурном отношении оставалась ориентированной на Византию: возможно, потому что усилия немецких миссионеров встретили сопротивление не только среди языческой части русской дружины, но и среди киевских христиан, придерживавшихся восточнохристианского обряда<sup>9</sup>.

Ольга, ставши первой христианской правительницей Руси, отказалась от традиционных языческих «ценностей». Княгиня, расправившаяся с древлянами на тризне по мужу и насыпавшая курган над его могилой, после крещения «заповедала ... не творити трызны над собою». В раннем списке «Жития Ольги» (XIII—XIV вв.) княгиня завещает Святославу «погresti ся с землею равно»<sup>10</sup> — не насыпать кургана. Следует отметить, что в киевском некрополе (как и в других перечисленных некрополях с христианскими погребениями середины — второй половины X в.) могилы с древнейшими тельниками принадлежат по преимуществу знатым дамам скандинавского происхождения — в них можно видеть представительниц свиты княгини. Вместе с тем, попытка Ольги обратить в христианство сына Святослава встретила отпор у князя, воспитывавшегося дружинниками отца: Святослав ссылался на сопротивление дружины, которая «смеяться начнуть», если князь один примет новую веру. В летописном рассказе Ольга находит исторически верный аргумент: «Аще ты крестишися, вси имуть то же створити»<sup>11</sup>. Действительно, дружина, ориентированная на социальные («вассальные»), а не родоплеменные связи, быстро усваивала новые ценности, особенно если их придерживался сюзерен, — так было с крещеными «росами», служившими императору в Константинополе, так повела себя дружина и при Владимире Святославиче. Однако Святослав предпочитал традиционную систему воинских ценностей, которая соответствовала его целям не менее традиционной для Руси внешней экспансии — разгрому Хазарского каганата и вторжению на Балканы.

Воплощением княжеского воинского культа в середине X в. и в эпоху Святослава стали т. н. большие курганы, известные в Гнездове под Смоленском, в Чернигове и других центрах, подконтрольных русским князьям (в Киеве княжеские курганы были сnivelированы в процессе роста города и при перезахоронении княжеских останков, о чем ниже).

<sup>8</sup> Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники. С. 107, комментарий — С. 119—120; ср. *Он же*. Древняя Русь на международных путях. С. 219 и сл.

<sup>9</sup> Мюллер Л. Познать Россию: историко-культурные исследования. М., 2000. С. 53.

<sup>10</sup> Гриценко З. А. Загадочное «бъдынъ» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. М., 1989. С. 284—290.

<sup>11</sup> ПВЛ. С. 30.

Скандинавский по происхождению обряд сожжения в ладье с многочисленными (в том числе человеческими) жертвами, ритуальной пиршественной посудой, оружием воссоздавал обстановку «воинского рая» наподобие Вальхаллы<sup>12</sup>. Сам Святослав погиб в битве с печенегами, следуя своей максиме — «мертвые сраму не имут», как языческий герой, достойный воинского рая.

Его наследник Владимир Святославич, расправившийся со старшим братом Ярополком после убоицы внутри княжеского рода и достигший единовластия в Русской земле, завершает борьбу за власть государственной реформой. Владимир совершает попытку «реформировать» язычество. Утвердившись в Киеве, Владимир учреждает «пантеон»: «постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Симаргла и Мокошь. И жряху им, нарююще я боги, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьюми земля Руска и холмо-тъ»<sup>13</sup>.

Исследователи давно обратили внимание на то, что в пантеоне нет «варяжских» божеств: варяжская русь, как и словене, судя по договорам с греками, начиная с Олега клялась славянским громовником Перуном и «скотьим богом» Волосом по «русскому закону» (так клялись и воины Святослава). Дело здесь не только в известной восприимчивости варягов, как и «язычников» вообще, к местным культам — именно от местных богов зависела удача, — но и во вполне «прагматической» ориентации на славянские обычаи и язык, необходимые в отношениях как с данниками-славянами, так и с Византией и Халифатом (ср. данные Ибн Хордадбеха о том, что переводчиками *ар-рус* уже в IX в. были славяне). Вместе с тем особое значение придается в последнее время тому, что летописный список Владимировых богов лишь «окаймлен» собственно славянскими божествами (Перун и Мокошь), прочие же, по наблюдениям В. Н. Топорова<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Петрухин В. Я. К дохристианским истокам древнерусского княжеского культа // ПОЛУТРОПОН: К 70-летию В. Н. Топорова. М., 1999. С. 882—892.

<sup>13</sup> ПВА. С. 37. Описание идольских жертв в летописи — цитата из Псалтири: в Псалме 105 (35—38) избранный народ обличается в том, что смешался с язычниками в Ханаане и служил «истуканам их» (ср. о почитании идолов на «высотах» — холмах — Пс 77: 58). Ту же цитату в описании языческих обычаев содержит летописная «Речь Философа», поэтому предположение Е. В. Аничкова (Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 264—265) о том, что описание жертвоприношений на киевском холме отражает «живую традицию», представляется не вполне обоснованным.

<sup>14</sup> Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 526 и сл.

5. Зак. 7734



и других исследователей, относятся к иранским (Хорс) или могут рассматриваться как славянские «кальки» с индоиранского (дающие — простирающие — благо Дажьбог и Стрибог; ср. также давнее сопоставление Симаргла с иранским Сэнмурвом / Симургом<sup>15</sup>). В этом нет ничего удивительного — иранский этнокультурный компонент был достаточно силен если не в самом Киеве, то в Северной земле, само название которой, очевидно, имеет иранское происхождение, и в салтовской — хазарской культуре, непосредственно влиявшей на развитие Русской земли в Среднем Поднепровье, с которой хазары некогда брали дань<sup>16</sup>. Включение в древнерусский пантеон иранских (славяно-иранских) божеств связано с этим воздействием и, не в последнюю очередь, с хазарским наследием: под контролем Руси оставались занятые Святославом Саркел — Белая Вежа и Тмутаракань — в последней князь Владимир, носивший, по свидетельству Илариона, хазарский титул кагана, посадил своего сына Мстислава.

В большей мере бросается в глаза отсутствие в летописном пантеоне, возглавляемом Перуном, Волоса. Эту недостачу стремились восполнить другие (более поздние) средневековые авторы. А. А. Шахматов<sup>17</sup> считал сведения проложного «Жития» князя Владимира о низвержении идола Волоса в Почайну, где затем были крещены все киевляне, достойными доверия (ср. позднейшие легенды о Волосовом капище на Оболони — месте выпаса скота, где в христианские времена была поставлена церковь Власия, и т. п.), а Е. В. Аничков, в свою очередь, предположил, что идол Волоса стоял на Подоле, а не на холме (Горе) с прочими богами и поэтому не попал в их летописный список<sup>18</sup>. В «Житии» Волос, сброшенный во время крещения киевлян прямо в Почайну, опять-таки противопоставляется Перуну, которого велено было с особыми ритуалами «транспортировать» за пороги.

В языческом культе древней Руси громовержец Перун оказывался богом княжеской дружины — руси, Волос — покровителем «близкого к земле» рядового населения, а возможно, в еще более узком смысле, племенным богом словен: следы его культа, сниженного в фольклоре до демонического уровня, характерны для севера восточнославянской территории<sup>19</sup>. Вероятно, поэтому стремящийся к единовластию Владимир, ут-

<sup>15</sup> Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999. С. 97 и сл.

<sup>16</sup> Петрухин В. Я. Начало... С. 85 и сл.

<sup>17</sup> Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 1143.

<sup>18</sup> Аничков Е. В. Указ. соч. СПб., 1914. С. 311—312.

<sup>19</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 53 и сл.

вердившийся в Киеве при поддержке тех же словен, посылает своего дядьку Добрыню в Новгород, где тот ставит одного кумира над Волховом — идол Перуна. Княжеский культ, казалось бы, торжествует над племенным, но торжество это не могло быть полным — ведь «скотий бог» Волос «функционально» не мог быть вытеснен громовником Перуном.

При этом учрежденный Владимиром в Киеве пантеон едва ли мог представлять собой реальное средоточие религиозного культа, собрание богов с дифференцированными функциями. Действительно, судя по лингвистическим реконструкциям, основанным на значении теонимов, функции божеств этого синкретического пантеона дублировались и пересекались — Хорс и Дажьбог воплощали солнце, Дажьбог и Стрибог давали и «простирали» благо (*бог* — праслав. заимствование из иранского со значением «доля, благо» — ср. *богатство* и т. п.). Симаргл, если сопоставлять его с Сэнмурвом, вообще «выпадал» из высшего «божественного» уровня, будучи химерическим существом, собакой с птичьими крыльями, вестником богов, но не персонажем одного с ними «ранга». Показательно вместе с тем, что Симаргл замыкает список мужских «божеств» — далее следует единственный женский персонаж пантеона, Мокошь, чье имя определенно связано с представлениями о плодородной влаге, «матери сырой земле»; таким образом, находит себе объяснение и место «посредника» Симаргла между небесными богами и богиней земли. Летописный список богов, очевидно, не был конструкцией древнерусского книжника — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа и т. д.<sup>20</sup>

Несмотря на синкретический характер, пантеон призван был служить средоточием государственного культа, причем в его самых крайних и жестоких проявлениях, свойственных культу варварских государств: успехи этих государств, в первую очередь воинские победы, отмечались кровавыми жертвоприношениями, что должно было происходить и в Киеве. Под 988 г. летопись упоминает победу Владимира над ятвягами. Князь «иде Киеву и творяше потребу кумиром с людьми своими («с бояры о

---

<sup>20</sup> *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие системы. С. М., 1965. Ср. о функциях богов в словаре «Славянская мифология» (М., 1995). Показательно, что в большинстве памятников, упоминающих имена языческих богов, в том числе в «Памяти и похвале князю Владимиру», приводятся лишь первые два имени — Перун и Хорс, что очевидно указывает на их зависимость от летописного списка богов (ср. также усеченный, по сравнению с летописью, список в «Проложном житии князя Владимира» — «Перун, Хорс, Дажьбог и Мокошь»: *Картов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 428).

победе» — более определенно говорится в проложном житии варягов-мучеников, тексте, как считают, более раннем, чем летопись<sup>21</sup>). И реша старцы и бояре: «Мечем жребий на отрока и девицу; на него же падеть, того зарежем богом». Жребий, видимо, не случайно выпал на «чужого» — сына варяга, вернувшегося на свой киевский двор из Царьграда и тайно исповедовавшего христианство: варяг был чужим уже и в этническом, и в конфессиональном смысле (ср. информацию Гельмольда, I, гл. 52, о ежегодном принесении в жертву Свентовиту христианина, на которого укажет жребий, у полабских славян). Варяг, естественно, воспротивился языческому обычаю, но государственная «треба» должна была быть сотворена: отец и сын — варяги-христиане — стали первыми русскими мучениками, убитыми язычниками. Летопись помещает двор варяга на том месте, где Владимир, крестившись, воздвигнет Десятинную церковь Богородицы: с точки зрения исторической топографии Киева летописец был неточен — Десятинная церковь была построена на месте раннего киевского некрополя; но с точки зрения канона такая конструкция летописца понятна — церковь была заложена на крови мучеников.

Конечно, повествование о мученической смерти варягов-христиан принадлежит раннему агиографу и христианину-летописцу, составлявшему еще Начальный свод 1095 г. (или вообще относится к самым ранним пластам русского летописания — предполагаемому Д. С. Лихачевым «Сказанию о распространении христианства на Руси»<sup>22</sup>). Слова варяга о Владимирowych богах — «не суть то боги, но древо», самый традиционный для полемики против язычников мотив, — имели особый смысл в отношении к синкретическому киевскому пантеону. Смысл этот был понятен не только киевской христианской общине — разноплеменной пантеон как целое, очевидно, был чужд и для славян-язычников, ориентированных на культ «своего» племени и не принимавших «чужих» богов; это способствовало скорому падению Владимирова пантеона.

Во всяком случае, когда через два года Владимир совершил очередной поход уже на болгар-мусульман, князю, по летописи, пришлось не праздновать победу, а обратиться к поискам новой веры.

<sup>21</sup> Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 145; Насонов А. Н. История русского летописания. М., 1969. С. 23 и сл. См. о ранних списках жития варягов-мучеников (и предположение об их греческом протографе): Турилов А. А. «Человек Божий именем» (об имени старшего варяга мученика) // Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество, христианство, церковь: Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто: Тезисы докладов. М., 1995. С. 83—84.

<sup>22</sup> Лихачев Д. С. Русские летописи. М.; Л., 1947. С. 58 и сл.

\*\*\*

«Выбор веры» в племенном обществе был невозможен. В отличие от христиан «язычники» — последователи племенных культов — не сомневались в «реальности» иноплеменных богов, но они были заведомо враждебны, покровительствовали «чужим» народам и землям. Варяги Олега и Игоря могли клясться Перуном, но не в силу «выбора» и не в силу предпочтения его Одину и Тору, а потому, что он был богом той славянской земли, где они жили, и богом славянского войска, которое возглавляла русская княжеская дружина. Выбор веры стал возможен тогда, когда Русская земля «стала есть» — Русское государство обрело свое место в мире раннесредневековой цивилизации.

Сказание о выборе веры князем Владимиром — прениях с болгарами-мусульманами, немцами-латинянами, хазарскими иудеями, помещенное в Повести временных лет под 986 г., по-разному и не без противоречий трактуется в историографии. Естественно, первым делом исследователи учитывают то очевидное обстоятельство, что «выбор веры» или, в более широком смысле, диспут о вере — это распространенный средневековый книжный сюжет с достаточно явными византийскими истоками (обнаруженными еще Е. Е. Голубинским<sup>23</sup>) и даже предполагаемым иудейским влиянием (см. сопоставление летописного сюжета с «выбором веры» хазарским каганом в еврейско-хазарской переписке — прениями с мусульманами и греками<sup>24</sup>).

В этом отношении более существенной для древнерусской книжности была, конечно, кирилло-мефодиевская традиция, в данном случае прения о вере Константина Философа с представителями тех же конфессий: мусульманами-агарянами, иудеями в Хазарии, латинянами в Венеции; недаром произносящий при дворе Владимира завершающую вероучительную речь грек именуется Философом: еще поздними русскими летописцами XV в. он был отождествлен с самим Константином<sup>25</sup>. Было бы,

<sup>23</sup> Ср. Лихачев Д. С. Указ. соч. С. 72—75; из последних исследований, в частности, «Речи Философа» — см. Franklin S. Some apocryphal sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. Vol. 15. 1982. P. 1—27; Шварцбанд С. К вопросу об источниках «Сказания о крещении Руси» // Russian Literature and History: in honor of prof. Иуа Serman. Иерусалим, 1989. С. 132—145.

<sup>24</sup> Ср. Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1997. Т. 1. С. 141 и сл.; Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках русской письменности. Т. 1. Берлин, 1926. С. 585 и сл.; Архипов А. По ту сторону Самбатона: Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X—XVI вв. Berkeley, 1995. С. 17 и сл.

<sup>25</sup> Ср.: ПВА. С. 454. В меньшей мере обращали внимание на то обстоятельство, что и славянские князья, призывавшие Константина и Мефодия, также стояли



однако, поспешным сводить сам летописный сюжет «выбора веры» только к византийскому, древнеславянскому или хазарскому литературному контексту.

Дело в том, что сам сюжет вводится летописцем в реальный исторический контекст. Под 985 годом рассказывается о походе Владимира с Добрыней на волжских болгар. Поход рисуется победным, Владимир заключает мир с болгарами и возвращается в Киев. И здесь вместо положенных жертв по случаю победы описывается приход болгарских послов: «Придоша болгары веры бохъмиче, глаголюще, яко: «ты князь еси мудр и смысен, не веси закона; но веруй в закон нашъ и поклонися Бохъмиту». Установление договорных отношений с Болгарией Волжско-Камской имеет свое продолжение: болгарские послы проповедуют ислам. Владимир для них действительно не ведает «закона», ибо закон — это Священное Писание, строго регламентированный религиозный культ: только с «людьми писания» (к каковым относились в исламе иудеи и христиане) возможны были правовые договорные отношения — язычники подлежали обращению в «истинную веру».

Вопросы Владимира к болгарским послам об их законе соответствуют контексту летописи: язычник Владимир рисуется «побежденным женской похотью» — помимо многочисленных жен ему приписываются сотни наложниц (в этом он уподобляется летописцем библейскому Соломону). Князя прельщает картина мусульманского рая с гуриями, но отвращают обрезание, запрет есть свинину и особенно пить вино. Он ссылается на обычай пировать с дружиной: «Руси есть веселие пити...» Ссылка на этот обычай отнюдь не риторическая фигура: пиры с дружиной действительно были важной чертой государственного быта и формой распределения доходов («корма») — недаром урегулированию конфликтов на пирах посвящены и отдельные статьи древнейшего законодательства, Русской Правды.

Само посольство болгар соответствует и общеисторическому контексту — контексту традиционных исторических связей Киева в X в.: через г. Болгар, в частности, поступает на Русь (в обход Хазарии) восточное серебро и осуществляются связи с исламским Востоком, державой Самани-

---

перед выбором веры, правда, внутри еще относительно единой христианской конфессии: ср. формулу призвания учителей в «Пространном житии Мефодия» (гл. V) — «и суть в ны въшли учителя мнози, крѣстьяни из влахъ и из грѣкъ, и из немѣць, учаще ны различь, а мы словени проста чадъ и не имамъ, иже бы ны наставлял на истину и разум съказалъ. То, добрееи владыко (Михаил III. — В. П.), посъли такъ мужь, иже ны исправить всьяку правду» (БДР. Т. 2. СПб., 1999. С. 72).

дов и Хорезмом<sup>26</sup>. Характерно для летописных прений о вере, что посольство приписывается не неким «абстрактным» агарянам или измаильтянам, но имеет конкретный этноконфессиональный адрес<sup>27</sup> — как и последующие посольства в исследуемом сюжете.

«Потом же, — продолжает летописец, — придоша немьци от Рима, глаголюще: “Придохом послании от папежа”. И реша ему (Владимиру. — В. П.): “Рекл ти тако папежь. Земля твоя яко и земля наша, а вера ваша не яко вера наша. Вера бо наша свет есть. Кланяемся Богу, иже створил небо, и землю, звезды, месяц, и всяко дыханье, а бози ваши — древо суть”. Володимер же рече: “Кака заповедь ваша?” Они же реша: “Пощенье по силе”. “Аще кто пьеть или ясть, то все в славу Божию”, — рече учитель нашъ Павел. Рече же Володимер немцем: “Идите опять, яко отци наши сего не прияли суть”».

Вероятно, что слова «немцы от Рима» отражают ту реальную историческую обстановку, которая сопутствовала времени выбора веры и крещения Руси, когда германские императоры, начиная с Оттона I (962 г.), овладели Римом, подчинили своему влиянию пап (немцы пришли из Рима «от папежа») и вступили в конфликт с Византией: в этом конфликте они стремились заручиться поддержкой Руси<sup>28</sup>. А. В. Назаренко усматривает в летописном известии о немцах из Рима отражение сведений о посольстве от Оттона II (которое датирует 982/983 г.) и даже в самом летописном диалоге с немцами видит намек на неудачную миссию Адальберта, присланного епископом на Русь еще при Ольге в 961 г., — недаром Владимир отсылает послов со словами, что «отци наши сего не прияли суть». Едва ли можно, впрочем, рассматривать лето-

<sup>26</sup> Моця А. П., Халиков А. Х. Булгар — Киев: Пути, связи, судьбы. Киев, 1997.

<sup>27</sup> Первое ответное посольство для «испытания веры» Владимир, по летописи, также посылает «в болгары», и послы наблюдают «скверные дела» при богослужении в мечети. Этому летописному известию есть, казалось бы, параллель в собственно исламских источниках: у арабского автора XI в. ал-Марвази (и у более позднего персидского писателя XIII в. ал-Ауфи) рассказывается о посольстве русского князя к хорезмшаху. Правда, в описании мусульман русские, конечно, избрали ислам; более того, ал-Марвази сообщает, что до того русы обратились в христианство (300 г. хиджры — 912/913 гг.), но эта религия лишила их воинственного духа, и они обратились к исламу, чтобы вести священную войну (см. *Новосельцев А. П. Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 68 и сл.*). Естественно, что восточные авторы должны были свидетельствовать об успехах ислама в отношении языческой Руси так же, как христианские — начиная с патриарха Фотия — об успехах христианства. Прямое перенесение этих известий в область исторических реалий неправомерно.

<sup>28</sup> Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 422 и сл.

писный сюжет вне греко-латинской, греко-мусульманской и греко-иудейской полемики, которая представлена в последующей речи греческого посла — Философа: Философ упрекает латинян, что они «не исправили веры» — причащаются опресноками, а не хлебом и не творят причастия вином.

Не вполне ясно из летописного текста, чего именно «не прияли» предки Владимира — «заповеди» в целом или «пощенья». В недавних комментариях к этому мотиву А. С. Демин предположил даже, что речь в первоначальном летописном тексте («Древнейшем своде») вообще не шла о посте, а имелось ввиду «потщенье» — посильное усердие в служении Богу, цитата же из Павла была приведена редактором Начального свода, переиначившим исходный смысл фразы<sup>29</sup>. Однако структура самих прений о вере — слов, произносимых послами, — предполагает описание пищевых запретов: они приводятся в речах болгар и иудеев и относятся к числу обязательных объектов полемики с иноверцами в древнерусской литературе. В полемике с латинянами наиболее остро переживались как раз расхождения в области пищевых запретов и поста (ср. «Слово о вере христианской и латинской Феодосия Печерского»<sup>30</sup>). Вообще требование ритуальной чистоты было свойственно начальному русскому христианству<sup>31</sup>, в том числе княжеским церковным уставам — вопрос о сути Божества, равно как о добре и зле, по летописи, не затрагивался в прениях о вере при дворе Владимира. Но, скорее, речь в ответе князя немцам идет все же о латинском «законе» в целом: летописец, естественно, не мог приписать язычнику Владимиру антилатинские аргументы, употреблявшиеся в Речи Философа, поэтому вынужден был глухо сослаться на неприятие латинской веры «отцами». Ответные посольства князя к болгарам, немцам и грекам призваны испытать их «закон», и отсутствие «красоты» в богослужении отвращает послов, пришедших «в Немци». Тогда послы идут далее «в Греки» и возвращаются на Русь, пораженные красотой греческого богослужения: «не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли».

Показательно, что летописный маршрут русского посольства не включает Рим — послы не следуют по пути из варяг в греки, а идут напрямую

<sup>29</sup> Демин А. С. «Повесть временных лет» // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI—XIV вв. М., 1996. С. 114 и сл.

<sup>30</sup> Ср. Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI—XIV вв. М., 1996. С. 51—93; Понтырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI—XIII: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 6 и сл.

<sup>31</sup> Ср. Смирнов С. Древнерусский духовник. СПб., 1913; Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X—XIII вв. // Федотов Г. П. Собрание сочинений: В 12 т. Т. X. М., 2001. С. 164 и сл.

«в Немци», а затем в Царьград, в чем также можно усматривать в летописи отражение исторических реалий второй половины X в. — они следуют путем немецких миссионеров. Как уже говорилось, эти реалии погружены в контекст традиционной полемики (доходящей в «Речи Философа» и последующей «Корсунской легенде» до религиозных наветов в отношении как мусульман, так и латинян<sup>32</sup>), но историческая актуальность самого выбора веры — греческого или латинского обряда, «обретение» веры в Византии или крещение от немецких миссионеров — в начальной истории христианства на Руси и в начале княжения Владимира представляется достаточно очевидной.

Пристального внимания заслуживает и конкретно-историческая характеристика иудейского посольства — «жидове козарьстии»: характерно, что это едва ли не единственный случай в древнерусской (и византийской) литературе, когда говорится об иудаизме хазар. Испытание Владимиром их веры сводится в летописи к риторическому и, вместе с тем, важному для выбирающего государственную религию князя вопросу: «То где есть земля ваша»? Князь (и летописец) не мог не знать, что земля хазар разгромлена его отцом Святославом. Попытка хазарских иудеев объявить, что земля их — «в Ерусалиме», была немедленно разоблачена, и когда те признали, что за грехи Бог «расточи» их по странам, Владимир обвинил их посольство в злонамеренности: «Еда и нам тоже

---

<sup>32</sup> Ср.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 12 и сл.; ср. там же об употреблении греч. обозначения мечети — *ропата* — в летописи, а также характерное для греков представление о соединении неба и земли во время литургии и т. п. Б. Н. Флоря обратил мое внимание на отсутствие жесткого ригоризма в отношении к латинянам в текстах «прений о вере» в сравнении с характеристиками «Корсунской легенды» — обвинениями в непочитании икон, изображении на земле и попирании креста, брачной неводержанности и т. п. (ср. Шахматов А. А. Разыскания... С. 155—157). Можно предположить, что «прения» восходят к традиции, сложившейся до схизмы 1054 г., которая привела к ожесточенной греко-латинской полемике: ср. «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского (Поньрко Н. В. Указ. соч. С. 71), а также упреки митрополита Никифора латинянам, что свои обычаи они не могут объяснить Писанием и Преданием, «но от немец прияли суть» (Там же. С. 74) и даже традиционное для полемики с латинянами сближение их с иудеями (в «Стязании с латиною» митрополита Георгия говорится, что «молодии» жители старого Рима, оказавшиеся под властью немцев, в «жидовство явлени впадоша», ибо употребляют опресноки — см. Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 558). См. также Бармин А. В. Греко-латинская полемика XI—XII вв.: (Опыт сравнительного рассмотрения и классификации) // Византийские очерки. М., 1996. С. 101—115.



мыслете прияти?» (мотив злонамеренности иудеев характерен для византийской и древнерусской литературы).

Признание иудеев о том, что «их земля» — Иерусалим — «предана хрестеянном», было воспринято исследователями как свидетельство позднего происхождения всего мотива иудейского посольства: действительно, Иерусалим был захвачен христианами-крестоносцами в результате Первого крестового похода в 1099 г.<sup>33</sup> Это соображение, однако, не может быть принято по двум причинам. Во-первых, прения о вере включены не только в ПВЛ, но и в Новгородскую первую летопись и, стало быть, имелись уже в Начальном своде 1095 г. Во-вторых, город был отвоеван не у иудеев, а у мусульман. Скорее, в летописных прениях о вере речь идет о традиционных «имперских» притязаниях Византии на Святую землю: в «Речи Философа» (равно как и в идейно близком Речи «Слове о Законе и Благодати» Илариона<sup>34</sup>) и говорится о том, что иудейской землей завладели «римляне» — ромеи. Значит, в мотиве о хазарских иудеях летопись следует ранней традиции, а не конструкции начала XII в.

Ныне, после открытия письма еврейско-хазарской общины г. Киева, датируемого X в.<sup>35</sup>, представляются очевидными местные киевские истоки летописной традиции о посольстве хазарских иудеев. Иногда считаются даже неслучайными слова летописца об иудеях, которые заявляют, что сами слышали о приходе болгар и немцев к Владимиру. Это, конечно, свойственный летописным прениям о вере риторический прием, ибо по летописи следом за иудеями является Философ, которого присылают греки, и также говорит о дошедших до них слухах: правда, Философ «слышал» лишь о немецком и болгарском посольствах — тогда Владимир сообщает ему о посольстве иудеев и в ответ выслушивает «Речь Философа», содержащую антииудейскую полемику. Вопреки распространенному мнению<sup>36</sup>, активность иудеев не могла сравниться с миссионерской деятельностью латинян и мусульман уже потому, что миссионерство не было свойственно иудейской традиции (что верно отмечал еще Татищев<sup>37</sup>), а

<sup>33</sup> ПВЛ. С. 454; ср. Берлин И. Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919. С. 134—135.

<sup>34</sup> Ср. Шварцбанд С. Указ. соч. С. 140—141. Сходный текст, как показал Шахматов (Корсунская легенда... С. 77), читается в Толковой Палее. Ср. Карпов А. Ю. Указ. соч. С. 387, прим. 32.

<sup>35</sup> Голб Н., Прицак О. Указ. соч.

<sup>36</sup> Ср. Макарий. Указ. соч. С. 230 и сл.; Топоров В. Н. Указ. соч. С. 517 и сл.; Настасе Д. Заметки об имперской идее на Руси до 1453 г. // Рим, Константинополь, Москва. М., 1997. С. 256—260.

<sup>37</sup> Татищев В. Н. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 2. М., 1995. С. 231.

желающих обратиться в иудаизм необходимо было первым делом предупредить о гонениях, которым подвергается за веру еврейский народ (а не выдавать желаемое за действительное) — ср. мотив рассеяния евреев за грехи в еврейско-хазарской переписке. При этом евреи могли (и даже были обязаны) способствовать распространению т. н. заповедей сыновей Ноя, которым должны были следовать «языки» — потомки библейского праотца (запреты идолопоклонства, богохульства, кровопролития, воровства, прелюбодеяния и т. д.), но в число этих заповедей не входили собственно иудейские Моисеевы законы, в том числе обрезание и соблюдение субботы. К историческим «реалиям» X в., таким образом, можно относить упоминание самих «жидов козарьстих», даже их участие в «диспуте» при дворе Владимира, но едва ли их посольство — «миссию».

Речь не идет, конечно, об исторической реальности прений о вере в Киеве накануне крещения Руси (хотя и отрицать возможность такого диспута также нет прямых оснований). Можно, однако, утверждать, что «прения о вере» относятся к раннему пласту русской летописной традиции: ср. реконструируемое Д. С. Лихачевым «Сказание о начальном христианстве на Руси» и шахматовскую гипотезу о Древнейшем своде 1039 г.

В целом, историческая информация, содержащаяся в прениях о вере, достаточно достоверно характеризует геополитическую позицию Древней Руси в конце X в., ее положение между Византийской и Германской империями, отношения с Волжской Болгарией и представляемым ею мусульманским Востоком, хазарское наследие и преобладающую ориентацию на Византию. Отношение к различным конфессиям, явленное в летописных речах Владимира, конечно, определялось взглядами летописца и предшествовавших ему русских книжников, основанными на традициях византийской книжности.

В контексте летописи самая пространная из речей послов — греческая «Речь Философа», завершающая прения о вере, являет не только «катехизис», проповедь, излагающую основы христианского вероучения для «оглашаемого» — готовящегося принять христианство, но и методологию истории. Ветхозаветные «исторические» события — события «временных лет» — есть прообраз событий новозаветных, когда «исторический» первородный грех человечества был искуплен жертвой Христа, и смысл истории стал заключаться в восприятии всем человечеством — «языцами» — этой спасительной Благой вести (в конкретном историческом воплощении — христианского учения, распространяемого греками). В этом отношении сюжет «выбора веры» составил основу не только начальной истории русского христианства, но и древнерусской истории вообще.

\* \* \*

Выбор Руси, как уже отмечалось, был в общем предreshen — столетие регулярных межгосударственных отношений Руси с Византией на пути «из варяг в греки», осевой магистрали Руси, и крещение в Константинополе «росов» и их архонтысы Ольги во многом предопределяли «выбор веры», культурную и государственную ориентацию Руси в целом. Очевидно, что русских князей (как и крестителя болгар Бориса) устраивала византийская традиция главенства «светского» правителя над церковным владыкой при видимой взаимной дополнительности двух властей в Византии<sup>38</sup>. Но в самом акте принятия крещения обращают на себя внимание собственно русские традиции: князь принимает решение, созвав «бояр своих и старцев градских»<sup>39</sup> — дружину; по летописи, бояре, побывавшие сначала у болгар-мусульман и немцев-латинян, а затем у греков и пораженные красотой их церковной службы, советуют князю принять «закон греческий», как сделала его бабка Ольга. Тогда Владимир спрашивает бояр: «Где крещение приемем?» и получает ответ: «Где ти любо»<sup>40</sup>. Это совещание с дружиной (старшей дружиной — боярами) и «старцами градскими» предшествует «Корсунской легенде» — повествованию, приведенному под 988 г., о походе Владимира на Херсонес и крещении в этом греческом городе. Вопрос о том, где следует принять крещение, обычно связывают с последующим летописным известием о противоречивых преданиях: «не сведуща право» говорят, что князь крестился в Киеве, Василеве или других местах; Василев — один из городов на Стугне, в системе крепостей, построенных Владимиром после крещения Руси: город носит крещальное имя самого князя — очевидно, это и повлияло на сложение самого предания о крещении там Владимира<sup>41</sup>.

Сложнее обстоит дело с «Корсунской легендой» о крещении Владимира. Повести временных лет противоречит «Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха, который (без достаточных оснований) отождествляется иногда с монахом Киево-Печерской лавры, упомянутым в летописи под 1074 г. Датировка этого произведения и его соотношение с летописным текстом неясны (предполагается, что в житийной части «Памяти» Иаков использовал летопись; упомянутые там же Перун и

<sup>38</sup> Ср. Принятие христианства... С. 240—241; Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1990.

<sup>39</sup> Ср. Насонов А. Н. Указ. соч. С. 24—25. Завадская С. В. Термин «боярин» в Изборниках 1073 и 1076 годов // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 79—83.

<sup>40</sup> ПВЛ. С. 48—49.

<sup>41</sup> Ср. Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 133.

Хорс представляют лишь начало летописного списка Владимировых богов)<sup>42</sup>. Вместе с тем «Память» предлагает несколько отличную от летописи последовательность и хронологию событий, отчасти подтверждаемую иными источниками: так, Владимир действительно вокняжился в Киеве не в 980 г. (по летописи), а в 978 г. Согласно этой хронологии, князь принял крещение в самом Киеве в 987 г., на следующее лето ходил на днепровские пороги, на третье лето (989 г.) взял Корсунь.

Можно присоединиться к тем исследователям, которые считают, что предание о крещении князя в Киеве отражало практику упомянутого *prima signatio*, «оглашения» — готовности принять христианство, которую «огласил» Владимир в Киеве после прений о вере и катехизации («Речь Философа»)<sup>43</sup>. Более того, учитывая, что эта практика была принята у скандинавов и ей последовал, согласно исландской саге, норвежский конунг Олав Трюггвасон, принявший оглашение в Константинополе<sup>44</sup>, исследователи летописного сюжета (начиная с Е. Е. Голубинского<sup>45</sup>) предположили, что и Владимир принял оглашение под влиянием варягов — христиан, община которых была известна в Киеве с середины X в., до похода на Корсунь: саги об Олаве повествуют о том, как этот норвежский конунг склонил и «конунга Гардарики» — Владимира — к крещению.

И вместе с тем вопрос Владимира к дружине о месте, где следует принять крещение, в летописном контексте мог одновременно означать и иное: Ольга, согласно Повести временных лет (и «Памяти и похвале князю Владимиру»), приняла крещение в самом Царьграде. Здесь нельзя не вспомнить о летописном известии, относящемся именно к этому эпизоду: Ольга, в соответствии с этим известием, была недовольна приемом в Царьграде, как унижительным для нее. Не суть важно, насколько была унижена княгиня в действительности; ясно, что крещение в Константинополе так или иначе демонстрировало зависимость вновь обращенного от Византии (на что справедливо указывал еще митрополит Макарий<sup>46</sup>).

<sup>42</sup> БЛДР. Т. 1. С. 316—327.

<sup>43</sup> Ср. Оболенский Д. Указ. соч. С. 208; о. Арранц М. О крещении князя Владимира // Тысячелетие введения христианства на Руси. М., 1993. С. 62; Водофф В. Крещение Руси как тема международного исторического исследования // Там же. С. 90. Эта практика «оглашения» с последующим крещением может объяснить и очевидную двойственность летописного сюжета, сочетающего «киевскую» и «корсунскую» легенды: ср. Мюллер Л. Указ. соч. М., 2000. С. 60 и сл.

<sup>44</sup> См. Джаксон Т. Н. Указ. соч. Вып. 1. С. 147 и сл.

<sup>45</sup> Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 128 и сл.; ср. Оболенский Д. Указ. соч. С. 208; Водофф В. Указ. соч. С. 90.

<sup>46</sup> Макарий. Указ. соч. С. 240. Ср. Kazhdan A. Op. cit. P. 16—17.



По древнерусским памятникам, Владимир выбрал иной — традиционный для Руси — путь: военную кампанию. Он захватывает Корсунь — крупнейший византийский город в Крыму. В «Памяти и похвале князю Владимиру» приводится его молитва: «Господи Боже Владыко всех, сего у тебе прошю: даси ми град, да приму и да приведу люди кристианы и попы на всю землю, и да научать люди закону кристианскому»<sup>47</sup>. В захваченном городе князь берет церковную утварь, иконы, мощи священномученика Климента и иных святых, затем просит у царей Константина и Василия сестру в жены, «да бы ся болма на кристианский закон направил»; императоры дают князю сестру с многими дарами и мощами святых.

В летописном повествовании князь гораздо более агрессивен: он требует у царей сестру Анну в жены, иначе, грозит Владимир, он захватит и Царьград. Эти действия соответствуют принципам русской военной дипломатии X — первой половины XI в.: так и Игорь во время реванша 944 г., и Святослав во время вторжения в Болгарию, угрожали грекам походом на Царьград. В «Корсунской легенде» и проложном житии Владимира, взяв Корсунь, обращается к «цесарю гречьскому» теми же словами, что некогда его отец Святослав: «Дай за мя сестру свою. Аще ли не даси, то створю граду твоему, якоже и сему створих»<sup>48</sup>. Но требование руки багрянородной принцессы было беспрецедентным для Руси (предположение о попытках сватовства, якобы предпринятых Ольгой, стремившейся женить своего сына Святослава на византийской принцессе, остаются весьма гипотетическими); у греков был готов ответ на подобного рода претензии, и Константин Багрянородный поучал своих наследников: «Если когда-либо народ какой-нибудь из этих неверных и нечестивых северных племен попросит о родстве через брак, т. е. либо дочь его получить в жены, либо выдать свою дочь, василевсу ли в жены или сыну василевса, должно тебе отклонить и эту их неразумную просьбу, говоря такие слова: “Об этом деле также страшное заклание и нерушимый приказ великого и святого Константина начертаны на престоле вселенской церкви христиан святой Софии: никогда василевс ромеев не породнится через брак с народом, приверженным к особым и чуждым обычаям, по сравнению с ромейским устроением, особенно же с иноверным и некрещеным, разве что с одними франками”»<sup>49</sup>.

Видимо, военно-дипломатические аргументы Владимира были достаточно сильны, чтобы разрушить ромейскую предубежденность. Цари

---

<sup>47</sup> БЛДР. Т. 1. С. 324.

<sup>48</sup> БЛДР. Т. 2. С. 402.

<sup>49</sup> *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1991. Гл. 13. С. 59.

требуют, чтобы Владимир крестился в обмен на руку их сестры, и князь добивается, таким образом, сразу двух преимуществ: он становится собственником царей и получает крещение как победитель, а не как проситель. В историографии давно было предложено объяснение такому экстраординарному шагу в политике Византии, наиболее последовательно аргументированное А. Поппэ<sup>50</sup>: власть Василия II (и его соправителя Константина) оказалась под угрозой после мятежа Варды Фоки, который в 987 г. овладел Малой Азией, а к лету 988 г. подошел к Константинополю. Мятежников удалось разбить лишь при помощи шеститысячного «росского» корпуса 13 апреля 989 г. Из скудных сообщений ближайших современников событий — армянского историка Степана Таронита (Асохика) и арабского христианского автора Яхьи Антиохийского (ок. 1066 г.) следовало, что военную помощь Византия получила после соглашения о браке между Владимиром и Анной и крещения Руси. Согласно Яхье<sup>51</sup>, мятеж Варды Фоки привел к тому, что Василий II вынужден был «послать к царю русов, — а они его враги, — чтобы просить их помочь ему в настоящем положении. И согласился он на это. И заключили они между собой договор о свойстве, и женился царь русов на сестре царя Василия, после того как он поставил ему условие, чтобы он крестился и весь народ его страны, а они народ великий. И не причисляли себя русы тогда ни к какому закону и не признавали никакой веры. И послал к нему царь Василий впоследствии митрополитов и епископов, и они окрестили царя и всех, кого обнимали его земли, и отправил к нему сестру свою, и она построила многие церкви в земле русов».

Предполагается, что уже летом 987 г. в Киев должно было явиться посольство во главе с митрополитом Феофилактом (вынужденным до того оставить мятежную Севастию) с предложением Владимиру руки принцессы Анны в обмен на крещение и предоставление военной помощи империи. Крещение Владимир мог принять в Киеве на рождественские праздники, включавшие и день Василия Великого (1 января) — святого покровителя императора и новокрещеного князя, принявшего царственное имя «Василий», до прибытия Анны: предлагаемая Поппэ дата (6495 мартовский год) соответствует дате, содержащейся в

<sup>50</sup> Поппэ А. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986—989 годах) // Как была крещена Русь. М., 1989. С. 202—240; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237). СПб., 1996. С. 29 и сл.; ср. о проблемах, связанных с гипотезой Поппэ: Оболенский Д. Д. Херсон и крещение Руси: против пересмотра традиционной точки зрения // ВВ. 1994. Т. 55. Ч. 1.; см. также: Карнов А. Ю. Указ. соч. С. 231—251.

<sup>51</sup> Коновалова И. Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 1999. С. 232.

«Памяти и похвале князю Владимиру»; киевлян могли крестить на Пятидесятницу, что соответствует и традиционной летописной дате крещения Руси в 988 г.

Проблема заключается в том, что во время военной кампании в Малой Азии другое русское войско — во главе с Владимиром — должно было осаждать византийский Херсонес, взятый летом 989 г. Поппэ предложил гипотезу, согласно которой акция русского князя была направлена не против византийских императоров, а против мятежного города — такой прецедент предполагался еще договором руси с греками 944 г. Может быть, ситуацию с двумя параллельными русскими кампаниями до определенной степени проясняют известия упомянутых саг об Олаве Трюггвасоне: норвежский конунг, вдохновленный видением загробного мира и повелением ангела, рассказывает о видении Владимиру (Вальдамару саги), отправляется из Руси (Гардарики) в Грецию со своим флотом и там принимает оглашение<sup>52</sup>. Варяги и росы не различались в византийской книжности до начала XI в. — возможно, именно этот конунг-викинг и участвовал в подавлении мятежа. Согласно «Большой саге об Олаве Трюггвасоне», сам конунг на обратном пути убедил князя креститься и даже призвал из Греции некоего епископа Павла (Палла), но это — традиционное для поэтики саг преувеличение роли главного героя, оказывавшегося центральной фигурой всех основных событий.

Как уже говорилось, собственно древнерусские источники содержат отличную от «внешних» интерпретацию событий: инициатива там принадлежит самому Владимиру. А. А. Шахматов<sup>53</sup> справедливо писал, что Корсунь заменил для Владимира недостижимую (идеальную) цель военных предприятий первых русских князей — сам Царьград. Зачин летописного описания похода Владимира на Корсунь дословно совпадает с началом описания легендарного похода Олега на Царьград. Мотив женитьбы на царевне в покоренном городе также можно считать «архетипическим» для древнерусской традиции, особенно для преданий о Владимире — ср. его женитьбу на княжне Рогнеде в покоренном Полоцке. Власть над правительницей воплощает власть над покоренной землей, но Владимир добивается от греков иных благ. Согласно летописной «Корсунской легенде», женившись на прибывшей в город Анне, князь возвращает Корсунь Византии в качестве свадебного дара — вена. Конечно,

<sup>52</sup> Джаксон Т. Н. Указ. соч. С. 139, 148, 179—182; Петрухин В. Я. Олав Трюггвасон и проблемы русско-византийских отношений в период крещения Руси // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Сб. тезисов. М., 2001. С. 91—93.

<sup>53</sup> Шахматов А. А. Корсунская легенда... СПб., 1908. Т. 2. С. 1029—1153.

политическая реальность была более сложной, чем это изображалось летописцем, следующим собственным установкам христианского просвещения. Так, в Повести временных лет использован и традиционный агиографический мотив крещения после чуда — сомневающийся Владимир слепнет и прозревает лишь после принятия христианства по настоянию царевны Анны: ср. вероятный источник летописного рассказа (помимо «архетипического» для всех подобных мотивов рассказа о слепоте и чудесном исцелении после крещения апостола Павла) — мотив болезни Константина Великого, от которой тот избавился благодаря крещению, у Георгия Амартола, а также книжные мотивы иного происхождения, где князь склоняется к христианству благодаря увещаниям благочестивой жены — в Саге об Олаве Трюггвассоне и сообщении миссионера Бруно Кверфуртского, посетившего печенегов в 1008 г.<sup>54</sup>

Вместе с тем сама «Корсунская легенда» основывается, конечно, на исторической традиции — предании: в Херсонесе, по свидетельству летописца, сохранились церковь Василия, в которой князь принял крещение, «палаты», в которых пребывали Владимир и Анна; с собой и царицей из Корсуни князь взял Настаса Корсунянина, предавшего ему город во время осады и игравшего затем значительную роль при княжеском дворе, корсунских попов с мощами Климента и его ученика Фифа, даже бронзовые статуи и квадригу — трофеи, стоявшие во времена составления летописи за построенной Владимиром церковью Богородицы (Десятинной)<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Ср. Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 153; Рогов А. И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период христианизации // Принятие христианства... С. 156; Ранчин А. М. Хроника Георгия Амартола и «Повесть временных лет»: Константин равноапостольный и князь Владимир Святославич // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000. С. 52—69. По мнению А. А. Турилова, в XI в. на Руси было известно и «Житие Константина». Следует привести еще одну параллель — источник, не раз упоминавшийся в связи с крещением Владимира: Олав Трюггвассон, согласно сагам, принял оглашение в Греции, но крестился лишь после того, как чудесным образом исцелился от смертельной раны, в соответствии с пророчеством некоего отшельника (*Сноффи Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980. С. 116). Сходный мотив присутствует и в «Житии Стефана Сурожского», где новгородский князь «Бравлин» принимает крещение после страшного недуга, поразившего этого окочернителя святых в Сурожь (ср. *Карпов А. Ю.* Указ. соч. С. 238 и сл.).

<sup>55</sup> ПВА. С. 52. Предполагают (*Беляев С. А.* «Базилика на холме» в Херсонесе и «церковь на горе» в Корсунь, построенная князем Владимиром // *Byzantinorussica*. 1994. № 1), что и церковь, построенная, по летописи, самим Владимиром в Корсунь «на горе», тождественна остаткам «базилики на холме», открытой раскопками.



Исследователи, начиная с А. А. Шахматова, полагают, что сама «Корсунская легенда», предание об основании Десятинной церкви и др. были составлены клиром Десятинной церкви<sup>56</sup>. Христианские святыни, клир, а возможно, и славянские книги, которые Василий II мог прислать с Анной из завоеванной Болгарии, были необходимы для основания новой церковной организации. Как бы то ни было — древнерусское представление о крещении как о политическом (и культурном) завоевании Руси имело глубокий исторический смысл.

Заслуживает особого внимания еще один летописный рассказ, который также традиционно относится к литературным стереотипам. Когда, согласно тому же летописному повествованию, приводимому под тем же 988 г., Владимир вернулся с царицей и греческими попами в Киев и велел креститься в реке всему народу, «людье с радостью идяху, радующееся и глаголюще: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояре приняли»<sup>57</sup>. Летописи вторит «Похвала Владимиру» в «Слове о Законе и Благодати» Илариона: «И не бе ни единого же противящася благочестивому его повелению, да аще кто и не любовию, нъ страхом повелевашаго крещаахуся, понеже бе благоверие его с властью съпряжено»<sup>58</sup>. Естественно предполагать, что христианство было принято прежде всего в интересах и по настоянию правящих верхов Русского государства, и радость по этому поводу «людей» — риторическое преувеличение. Но два обстоятельства заставляют понимать взгляды русских книжников как конкретно-исторические, а не просто «книжные».

Во-первых, отказ князя и бояр от языческих культов — разрушение капища и низвержение кумиров — практически лишил эти культы смысла, т. к. князь в славянской дохристианской религии был и верховным жрецом<sup>59</sup>. Владимир сам «учредил» пантеон, который затем ниспроверг. Очередное обращение социальных верхов к новому культу, очевидно, было не столь уж необычным для киевлян (тем более, что христианская община уже с середины X в. существовала в Киеве). Низвержение кумиров, однако, описывается в летописи как церемониальный государственный акт, символизирующий отказ от прошлого. Когда князь вернулся в Киев из Корсуни, «повеле кумиры испроврещи, овы исеци, а другие огневи предати. Перуна же повеле привязати коневу к хвосту и влещи с

---

<sup>56</sup> Ср.: Шахматов А. А. Корсунская легенда... Он же. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 133—166.

<sup>57</sup> ПВЛ. С. 53.

<sup>58</sup> БДР. Т. 1. С. 44.

<sup>59</sup> Ср. значение праславянского слова \**кѣпезо*: Этимологический словарь славянских языков. М., 1987. Вып. 13. С. 200.

горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемъ. Се же не яко древу чююще, но на поруганье бесу (...) Влекому же ему по Ручаю к Днепру, плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святого крещенья». Владимир повелевает спустить Перуна вниз по Днепру и не давать идолу пристать к берегу, пока он не достигнет порогов — покинет пределы Русской земли. В историографии<sup>60</sup> это действие сравнивается с уничтожением календарных чучел типа масленицы и костромы — в таком случае, последние «погребальные» почести воздавались Перуну, вопреки интерпретации летописца, не как обрубку дерева, а как божеству. Действительно, «пускать по воде» в фольклорной традиции означало отправить на «тот свет», но едва ли плач «неверных» по Перуну можно сравнивать с карнавальным оплакиванием фольклорного Кострубоньки. Трудно сказать, сохранила ли летопись свидетельство первобытного фетишизма в рассказе о наказании Перуна (пережитки подобного фетишизма сохранялись в восточнославянском быту и в отношении к иконописным образам святых покровителей скота и т. п., если они не справлялись со своими обязанностями покровителей<sup>61</sup>): скорее, описанное в летописи действие следует сопоставлять с традиционными демонстративными актами христианизаторов: Гельмольд (II, 12) рассказывает (под 1168 г.), как датский король, захвативший Рюген, велел вытащить «древний идол Святовита, который почитался всем народом славянским, и приказал накинуть ему на шею веревку и тащить его посреди войска на глазах славян и, разломав на куски, бросить в огонь»<sup>62</sup>. Это была демонстрация бессилия деревянного истукана перед идолопоклонниками.

В целом источник летописи и, стало быть, того пафоса, с которым низвергал кумиров Владимир (и датский конунг), очевиден: это Священная история, Ветхий Завет, деяния пророков и праведных царей. Ср. с летописным зачином деяния праведного царя Асы: «И изрубил Аса истукан ее, и сжег у потока Кедрона» (3 Цар 15: 13) и т. п. 12 мужей, бьющих жезлами кумира, напоминают о двенадцати апостолах — равноапостольной считалась и миссия Владимира, «апостола среди князей»<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Ср. Карпов А. Ю. Указ. соч. С. 253 и сл.; Васильев М. А. Указ. соч. С. 201 и сл.

<sup>61</sup> Белова О. В. Иконы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 399—402.

<sup>62</sup> Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 235. См. о «зрелищности» актов уничтожения языческих святынь миссионерами: Иванов С. А. Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов // Славяне и их соседи. Вып. 10. М., 2001. С. 24.

<sup>63</sup> Ср. ПВА. С. 53.

Этот акт — очередная государственная реформа — естественно должен был сопровождаться распространением новой государственной религии. Владимир ставит церковь святого Василия на месте киевского капища на холме. «И нача ставити по градом церкви и попы, и люди на крещение приводити по всем градом и селом»<sup>64</sup>. Князь опирается при христианизации населения именно на грады — центры государственной власти. Не случайно политическая реформа была осуществлена Владимиром, согласно летописи, сразу после крещения Киева. Он сажает 12 своих сыновей, «просвещенных крещением», в подвластных ему городах и волостях всей Русской земли. Историчность всех двенадцати сыновей вызывала оправданные сомнения у историков, тем более что двое из них — Станислав и Позвизд — не получили волостей и не названы ранее среди потомков Владимира при перечислении жен князя (вместо них упомянуты две дочери). Очевидно, что летописец стремился соотнести число сыновей равноапостольного князя с числом самих апостолов; более того, в контексте самой Повести временных лет, где начало славянской истории связано с расселением после вавилонского столпотворения, а начало русской истории — с избавлением от хазарской дани как от египетского плена (в библейской книге Исход), число славянских племен, расселившихся в Русской земле, также соотносится с двенадцатью библейскими коленами. В исторической реальности сыновья Владимира действительно заняли волости, некогда относившиеся к «племенным» княжениям (и далекую Тмутаракань): контролировать обширные земли — в том числе и процесс их христианизации (о чем ниже) — можно было, лишь опираясь на власть целого княжеского рода.

В Повести временных лет отсутствуют сведения о крещении первоначальной «столицы» Руси — Новгорода: их восполняет, с ориентацией на ПВЛ (а может быть, как считал Шахматов, и на предшествующие своды), новгородская традиция. Под 989 г. Новгородская первая летопись повествует: «Крестися Володимер и вся земля Руская; и постави в Киеве митрополита, а Новуграду архиепископа, а по иным градом епископы и попы и диаконы; и бысть радость всюду. И прииде к Новуграду архиепископ Аким Корсунянин, и требища разруши, и Перуна посече, и повеле влещи в Волхово; и поверзъше ужи, влечаху его по калу, биюще жезлеем; и заповеда никому же нигде же его не прияти. И иде пидьблянин рано на реку, хотя горьнци вести в город; сие Перун приплы к берви <бревенчатому плоту. — В. П.>, и отрину и шистом: “ты, рече, Перушице, досыти еси пил и ял, а ныне попллови прочь”»<sup>65</sup>. Отнести текст в

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> НПЛ. С. 159—160. В Новгородской IV (и Софийской I) летописи в этот текст включена вставка, повествующая о стенаниях беса, вошедшего в истукан, и

целом к начальному летописанию затруднительно; время учреждения архиепископии в Новгороде неясно, тем более, что эта единственная древнерусская архиепископия оставалась титулярной — почетной: новгородский архиепископ подчинялся не прямо константинопольскому патриарху, а киевскому митрополиту<sup>66</sup>. Тем не менее имя первого архиепископа Аким и его корсунское происхождение (отнесение к тем священникам, которых вывел Владимир из Херсонеса) едва ли могли быть вымышлены. Интересно и местное предание о гончаре из новгородского пригорода: в его словах можно усматривать отражение непопулярности насажденного в Новгороде киевским князем культа Перуна (которого должны были «до сыта» кормить — содержать служителей культа — новгородцы).

С именем Акима (Иоакима) связана приводимая у В. Н. Татищева и составленная в духе позднейших летописных сводов XVII в. Иоакимовская летопись, подробно повествующая о сопротивлении новгородцев крещению, которое было навязано Добрыней и киевским тысяцким Путятый: по приводимой там поговорке новгородцев «Путята крести мечем, а Добрыня огнем»<sup>67</sup>. Действительно, в новгородских слоях, соответствующих времени крещения, обнаружены следы пожара, что наводит на мысль об исторической основе позднейшего предания; не менее существенны для изучения процессов христианизации находки ранних крестов-тельников в тех же слоях<sup>68</sup>. На рубеже X—XI вв. возникает христианский могильник в Ладоге — «пригороде» Новгорода; полагают, что рядом с кладбищем располагалась деревянная церковь Климента (культ которого на Руси имеет корсунские истоки; каменный собор был построен здесь в 1153 г.): по данным антропологии, большая часть погребенных имеет скандинавские черты — вероятно, могильник принадлежал варяжским дружинникам и их семьям<sup>69</sup>.

---

последнем злодеянии Перуна, выбросившего из Волхова на Великий мост (заменивший помост-плот исходного текста) свою палицу: ею «безумные» бьются на потеху бесам (ПСРА. Т. IV. Ч. 1. М., 2000. С. 90—91).

<sup>66</sup> Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси. X—XIII вв. М., 1989. С. 62—63.

<sup>67</sup> Татищев В. Н. История Российская. Т. 1. М., 1995. С. 112—113.

<sup>68</sup> Ср.: Янин В. А. Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) // Русский город. Вып. 7. М., 1984. С. 40—56.

<sup>69</sup> Платонова Н. И. Средневековый могильник на Земляном городище Старой Ладоги // Современность и археология: Международные чтения, посвященные 25-летию Староладожской археологической экспедиции. СПб., 1997. С. 67—71. Между 986 и 991 г. на Варяжской улице в Ладоге была разрушена и большая культовая постройка (Богуславский О. И. Южное Приладожье в системе трансевразийских связей // Древности Северо-Запада. СПб., 1993. С. 149).



Не менее важной задачей, чем низвержение кумиров и распространение власти просвещенного крещением княжеского рода на всю Русскую землю, была подготовка клира для проведения службы. Летопись свидетельствует под тем же 988 г., что когда Владимир «нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на ученье книжное», матери «чад сих плакахуся по них, еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахся»<sup>70</sup>. Ситуация с уходом из мирской жизни представителей «нарочитой чади», видимо, остается достаточно драматической и в середине XI в.: в составленном Нестором «Житии Феодосия Печерского» говорится, как увлеченный рассказами паломников мальчик стремится к христианским святыням и вынужден терпеть побои матери, желающей, чтобы ее сын продолжил отцовскую карьеру княжеского дружинника<sup>71</sup>. Дело здесь не только в нетвердости веры первых русских христиан и тем более не в «языческой реакции» — дети нарочитой чади действительно должны были *уйти из мира*, стать священниками: в «народном православии» всегда сохранялось отношение к клиру как к существам иного мира; А. М. Панченко<sup>72</sup> сравнивает оплакивание детей нарочитой чади с традиционными в народной культуре плачами по рекрутам и т. п. Свидетельством «книжного учения» в первой четверти XI в. стала сенсационная находка в Новгороде церы — навощенных дощечек, на которых читаются, судя по предварительным сообщениям<sup>73</sup>, не только канонические псалмы, но и апокрифические тексты: эта древнейшая «хрестоматия» дает представление о разнообразных источниках, которыми питалась начальная русская христианская книжность.

Результатом общегосударственного акта крещения Руси на рубеже X и XI веков стал своеобразный «культурный переворот». На всей территории государства развернулся процесс трансформации традиционной языческой культуры. Этот процесс затрагивал не только естественные центры христианизации — города, но и сельскую глубинку, о чем свидетельствует прежде всего изменение погребального обряда. На смену древнему обычаю трупосожжения приходит христианский обряд ингумации покойного головой на запад, лицом — на восток. Конечно, столь быстрая трансформация не могла произойти лишь благодаря проповеди заходящих миссионеров — погребальный обряд было легко контролировать государственным

<sup>70</sup> ПВА. С. 53

<sup>71</sup> БЛДР. Т. 1. С. 356—358.

<sup>72</sup> *Panchenko A.* Крещение Руси: мировоззренческие и эстетические аспекты // *Christianity and the Eastern Slavs*. Berkeley; Los Angeles, 1993. С. 30—40.

<sup>73</sup> *Зализняк А. А., Янин В. А.* Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси // *Вопр. языкознания*. 2001. № 5. С. 3—25.

властям (дружине), так как дым погребального костра служил для них хорошим сигналом, обнаруживающим отправление языческого культа. На протяжении XI—XII вв. в сельских некрополях усиливаются христианские нормы обряда: первоначально умерших хоронят не в могиле, а на поверхности земли (на горизонте) под курганом, позднее появляются неглубокие могильные ямы, наконец — настоящие могилы. Очевидно, случаи крещения «огнем и мечом» имели место не только в самом начале христианизации; они зафиксированы и археологически: так, интерпретируются скелеты со следами рубленых ран, обнаруженные при раскопках кривичской курганный группы в с. Каблуково (Подмосковье); после расправы, произведенной над «язычниками», местные жители стали хоронить своих умерших не на горизонте, а в могильной яме, по-христиански. Но в принципе «спланировать» эволюцию обряда с нарастанием христианских черт насильственными методами было невозможно.

Очевидно, что неофитами достаточно активно воспринимались обряды, связанные с индивидуальной эсхатологией, спасением души, Страшным судом и т. п.: впечатление, произведенное сценами Страшного суда, — традиционный мотив, связанный с обращением языческих князей, в том числе Владимира, которому грек Философ продемонстрировал некую «запону» со сценой Страшного суда. Ближайшей параллелью летописному рассказу оказывается повествование Продолжателя Феофана<sup>74</sup>, относящееся к середине X в., о крещении болгарского князя Бориса: византийский монах-художник Мефодий создал «картину» Страшного суда, после чего Борис «воспринял в душу страх Божий». Можно лишь гадать, какие «наглядные пособия» использовались при катехизации: с IX в. известны были шитые иконы, в частности, с изображениями страстей и воскресения, вплотную подводящих к сюжету Страшного суда. В уже упоминавшихся исландских сагах об Олаве Трюггвасоне этот норвежский конунг также принял крещение (оглашение) после того, как ему явилось видение Страшного суда; согласно саге, именно он уговаривал Владимира креститься<sup>75</sup>. Оба мотива — древнерусский и скандинавский — восходят к византийским реалиям: для оглашенных отводилось место в западной части храма, где росписи воспроизводили сцены Страшного суда и адских мук<sup>76</sup>. Хотя иконография Страшного суда еще не была разработана в X в., крещение Руси (равно как и Норвегии) происходило в знаменательном для средневековой эпохи историческом контексте — на рубеже

<sup>74</sup> Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей (IV.15). СПб., 1992. С. 73. Ср. Шахматов А. А. Разыскания... С. 152—153.

<sup>75</sup> См.: Джаксон Т. Н. Указ. соч. С. 138—139.

<sup>76</sup> Каждан А. П. Византийская культура. М., 1968. С. 117.

первого и второго тысячелетия христианской эры повсеместным стало ожидание Второго пришествия<sup>77</sup>; интересно, что в самой Византии на рубеже тысячелетий актуализировались старые ассоциации Руси с народом «рос» Иезекииля, который в конце времен должен разрушить Святой Город<sup>78</sup> (Константинополь — Новый Иерусалим). Эсхатологические ожидания, видимо, активизировали миссионерскую деятельность и церковных, и светских властей как в Византии, так и на Руси.

Как уже говорилось, после крещения киевлян князь Владимир и его сыновья должны были предпринять миссионерские усилия по обращению всей Русской земли. По археологическим данным прослеживаются регионы, где эти усилия оказываются наиболее очевидными. Помимо Русской земли в Среднем Поднепровье, где вокруг Киева и Чернигова распространение христианского погребального обряда прослеживается уже во второй половине X в., погребения с ранними крестами-тельниками встречаются в ареалах, связанных с процессами «окняжения» и древнерусской колонизации в конце X — начале XI в. Тельники, неточно названные «крестами скандинавского типа», в действительности имеют вполне очевидные византийские аналогии (рис. 1, 12—13); самые ранние из них обнаружены в самом Киеве, Гнездове и Тимереве, к началу XI в. относятся находки из дружинных погребений в Плеснеске на Волыни и Гочеве на северо-восточном рубеже Русской земли в узком смысле. Скопления же этих крестов «отмечают» землю радимичей за пределами этой «Русской земли», окняженную при Владимире Святославиче (в 984 г., согласно ПВЛ), и Владимирское ополье, зону интенсивной колонизации XI в. с центрами в Ростове и Суздале, будущую Ростово-Суздальскую землю<sup>79</sup>. Можно предполагать, что в XI в. здесь завершился процесс этнической и конфессиональной ассимиляции иноплеменников-автохтонов — финно-угорских племен мери<sup>80</sup>; в меньшей степени это коснулось веси и

<sup>77</sup> См. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 133, 158; Петрухин В. Я. «Запона» с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции: Тезисы докладов международной конференции. СПб., 2000. С. 57—59; ср., впрочем, критический анализ увлечений современной историографии «ужасами 1000 г.»: Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 г. М., 1999. С. 18 и сл.

<sup>78</sup> Поньон А. Указ. соч. С. 218—219.

<sup>79</sup> Петрухин В. Я. Начало... С. 238—239. Ср. о предметах языческого и христианского культов в древнем Суздале — Седова М. В. Суздаль в X—XIV вв. М., 1997. С. 195 и сл.

<sup>80</sup> Леонтьев А. Е., Рябинин Е. А. Этапы и формы ассимиляции летописной мери // Сов. археология. 1980. № 2. С. 78—79.

муромы. В восточных землях чуди — эстов — в XI в. под предполагаемым русским влиянием распространилась христианская обрядность и предметы культа<sup>81</sup>. В прибалтийских землях — на территории Финляндии, Эстонии, куршей, ливов, земгалов (по летописи, плативших дань Руси) — с XI в. христианское влияние распространяется как с Востока, так и с Запада<sup>82</sup>. Сложнее обстояло дело с христианизацией финно-угорских племен на севере (водь, ижора) и на востоке, не включенных непосредственно в состав Древнерусского государства, а платящих дань Руси (летописные черемись, пермь, мордва и др.), — их традиционная культура практически не была затронута христианским влиянием в XI в.<sup>83</sup>

Процесс христианизации в отдаленных от Киева Ростовской и Муромской землях, наконец, у вятичей (после походов на них Владимира Мономаха<sup>84</sup>) не был бесконфликтным, о чем свидетельствуют, помимо упоминаемых в летописи «восстаний волхвов» (см. ниже), гибель миссионеров — епископа Леонтия Ростовского, Кукши (у вятичей). Характерно, что в ближней к Киеву земле печенегов миссионерскую деятельность продолжили «немцы»: дело здесь, видимо, не только в предполагаемой веротерпимости Владимира, и после выбора веры разрешившего эту деятельность у своих границ, и не только в том, что епископ Бруно Кверфуртский, получивший разрешение на нее у князя в 1008 г., мог рассматриваться как представитель Руси и подчиняться киевскому митрополиту. Миссионерская деятельность у кочевников значительно осложнялась их бытом, что, очевидно, осознавал Владимир. Бруно изумлялся тому упорству, с которым Владимир отговаривал его от безуспешного, с точки зрения крестителя Руси, предприятия: «Государь Руси <...> в течение месяца удерживал меня против <моей> воли, как будто я по собственному почину хотел погубить себя, и постоянно убеждал меня не ходить к столь безумному народу, где, по его словам, я не обрел бы новых душ, но одну только смерть, да и то постыднейшую»<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> *Selirand J.* Von der Verbreitung der ersten Elemente des Christentums bei den Esten // *Rapports du III<sup>e</sup> Congrès International d'Archéologie Slave*. Т. 1. Bratislava, 1979. С. 713—720.

<sup>82</sup> См. Материалы конференции: *Rom und Byzanz im Norden*. Bd. 2. Stuttgart, 1999.

<sup>83</sup> *Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси. СПб., 1997. С. 41 и сл.

<sup>84</sup> *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. Т. 1. С. 199 и сл.; *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 33 и сл.

<sup>85</sup> *Назаренко А. В.* Западноевропейские источники... С. 316. Сложность проповеди у кочевников осознавали и византийские миссионеры (*Иванов С. А.* Указ. соч. С. 30 и сл.): показательно, что лишь после окончательного разгрома пече-



Зато в границах собственного государства у княжеской власти были все возможности продемонстрировать актуальность христианских, в том числе эсхатологических, идей. При этом восприимчивость неофитов к эсхатологическим идеям, сценам и мотивам Страшного суда понятна не только в силу демонстраций со стороны государственной власти. Язычество, особенно первобытные племенные культы, было в принципе ориентировано на посюстороннее благополучие коллектива (племени), циклическое воспроизводство рода и природы, но с разрушением традиционного племенного быта, становлением государства, включением индивида в совершенно иные социальные связи, проблема индивидуальной судьбы, в том числе загробной, становилась все более актуальной. Ответ на вопрос об этой судьбе давали князь и его дружина, епископ и христианство, а не «волхвы» и язычество: недаром в летописном повествовании почитаемый «невегласными» язычниками Вещий Олег не мог предугадать своей судьбы. При этом погребальный культ воплощал те религиозные тенденции, которые были свойственны Русскому государству в дохристианский период, — поэтому важными государственными актами, наряду с основанием церквей, были перенесение останков Ольги (ок. 1000 г.), умерших в Полоцке Рогнеды и ее потомков в Десятинную церковь (1007 г.), где были похоронена Анна (1011) и сам Владимир (1015), описанное под 1044 г. христианское перезахоронение там же останков князей Ярополка и Олега при Ярославе Мудром и последующее (1072) перенесение в Вышгород останков (мощей) Бориса и Глеба — первых святых князей, покровителей Русской земли при Ярославичах и т. д. Традиционный «родовой» княжеский культ, известный по большим княжеским курганам, утверждался на новых, христианских, основаниях.

Само основание церквей в древнерусской книжности изображалось как воплощение победы над язычеством. Так, в зачине к Новгородской первой летописи говорится: «куда же древле погании жряху бесом на горах, ныне же паки туды святые церкви златьверхия каменнозданные стоят» и т. д. Считается, что речь здесь идет о Киеве, а не о Новгороде, расположенном не на горах, в отличие от Киева, а на плоской равнине. Но на упомянутом киевском «холме», где Владимир поставил свой языческий пантеон, он основал после крещения деревянную (?) церковь св. Василия. Скорее, в упоминании церквей на месте языческих капищ можно видеть общее место раннехристианской литературы: ср. у Козмы Пресвитера — «Кто ли не веселит ся, видя кр(е)сты на высоких местех

---

негов в Византии и пожалования их хану титула патрикия и крепостей на Дунае — включения в состав федератов империи (*Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций... С. 226 и сл.) — печенеги были крещены.

стояща, на них же прежде жряху бесом человеци»<sup>86</sup>. Показательно, что Десятинную церковь князь возвел на месте старого Киевского некрополя, как о том свидетельствует археология<sup>87</sup>, но «Слово на обновление Десятинной церкви» повторяет ту же фразу: «идеже бо жертвицы бесом беша, ту святыя церкви»<sup>88</sup>. В Повести временных лет это деяние князя Владимира ассоциируется со строительством иерусалимского Храма — летопись воспроизводит библейские тексты.

\* \* \*

Священное Писание являло для Древней Руси, как и для всякого формирующегося раннефеодального государства, те исторические образцы, на которые ориентировались создающие государственную идеологическую традицию книжники<sup>89</sup>. Это относится и к древнерусским текстам, описывающим деяния князя Владимира Святославича, в том числе в Повести временных лет. Там князь — основатель христианского государ-

---

<sup>86</sup> Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 308; ср.: Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 206 и т. п.

<sup>87</sup> См. полное издание материалов: Толочко П. П. (отв. ред.). Церква Богородиці Десятинна в Києві. Київ, 1996. Показательно в этом отношении археологическое исследование новгородского урочища Перынь, в поздних новгородских летописных сводах соотнесенное с капищем Перуна, учрежденным Добрыней: поиски капища начались внутри церкви Рождества Богородицы, так как учитывались книжные «известия» о возведении храмов на месте капищ. Под церковью капище обнаружено не было, зато рядом были открыты следы рва, внутри окружности которого располагалась столбовая яма, что и послужило основой для интерпретации самой конструкции как святилища со следами уничтоженного идола Перуна в центре. Открытие в процессе раскопок других рвов, вытянутых в цепочку и напоминающих расположение новгородских курганов — сопки, заставило исследователей предположить, что в действительности рвы представляют собой остатки сnivelированных погребальных памятников (Концевский В. Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология... С. 80—85). Возможно, уничтожение языческих курганов в ближайшей округе Новгорода произошло в период крещения новгородцев (Кузьмин С. А. Крещение и христианизация Новгородской земли: акт и процесс по данным археологии // Церковная археология. С. 87—90).

<sup>88</sup> Гладкова О. В. «Слово на обновление Десятинной церкви» // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 26.

<sup>89</sup> Ср. Picchio R. Models and Patterns in the literary tradition of medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. II. The Hague, 1973. P. 439—467; Мюллер Л. Указ. соч. С. 216 и сл.

ства прямо сопоставляется с Соломоном и одновременно противопоставляется ему: мотив женолюбия и идолопоклонства в летописи приурочен к началу княжения Владимира-язычника, Соломон же предался греху после совершения им главного подвига — строительства Храма. Соломон «мудр же бе, а наконец погibe»; Владимир же «бе невеголос, а наконец обрете спасенье»<sup>90</sup>.

Этому зачину христианского «жития» Владимира соответствует и описание последующих его деяний, где сопоставление деяний князя с деяниями библейского царя продолжается в связи со строительством первого соборного храма крещеной Руси — церкви Богородицы, или Десятинной, входившей в комплекс княжеского дворца. Монументальный храм, мало уступавший по размерам будущей Софии, естественно, не был предназначен лишь для нужд княжеского «двора»: он должен был вмещать значительное число недавно крещенных киевлян (рис. 2). Храм, заложенный, согласно ПВЛ, в 989 (в Ипатьевской летописи — 991 г.) и освященный в 996 г., не случайно был посвящен Богородице (вероятно, Успению) — Десятинная церковь была предшественницей Софийской и аналогом главного собора Константинополя — св. Софии<sup>91</sup>; одновременно Десятинная церковь оказалась «преемницей» христианских святынь покоренного Владимиром Херсонеса — туда были помещены захваченные князем мощи Климента Римского и другие реликвии<sup>92</sup>. Освящение произошло 12 мая — в воскресный день, связанный с предшествующим праздником «обновления Царьграда», освящения новой столицы империи — «второго Рима» — Константином Великим в 330 г.<sup>93</sup> В Повести

---

<sup>90</sup> Проблема греховности языческого периода жизни Владимира (среди его грехов есть и братоубийство!) остается весьма существенной для христианского самосознания Древней Руси: после смерти князя не были явлены чудеса, что препятствовало его канонизации, так что летописец сетовал даже, что князь не был достаточно почитаем на Руси — иначе Бог *прославил* бы его (ср. ПВЛ. С. 58; Петрухин В. Я. Владимир Святой и Соломон Премудрый: Грехи и добродетели в древнерусской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 72—86). Впрочем, как отметил А. А. Турилов (Турилов А. А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории // *Paleobulgarica*. 1999. XXIII, 1. С. 23), в странах Восточной и Центральной Европы крестители не были удостоены посмертного церковного почитания.

<sup>91</sup> Ср. Вагнер Г. К. От Десятинной церкви к Софийскому собору // *Byzantinorussica*. 1994. № 1. С. 151—156.

<sup>92</sup> Шапов Я. Н. Указ. соч. С. 31.

<sup>93</sup> Ср. Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 182; Лисовой Н. Н. Под знаком Софии (к предыстории идеи Третьего Рима) // Римско-Константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 58—64.

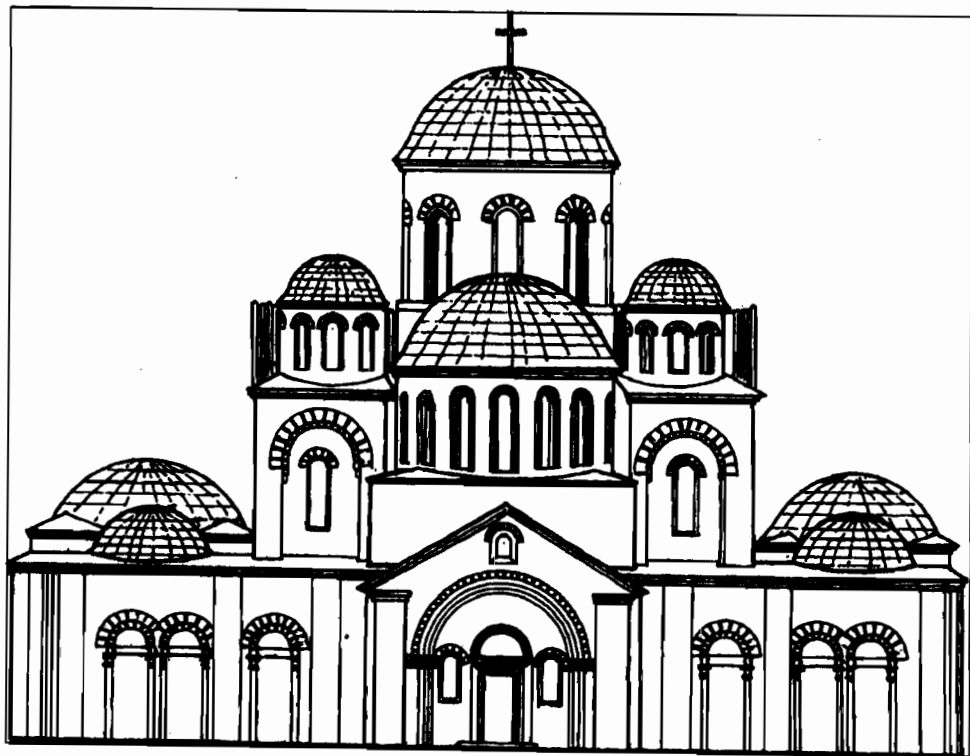


Рис. 2

Десятинная церковь. Реконструкция Н. А. Холостенко

временных лет строительство Десятинной церкви — как в свое время и строительство Св. Софии в Константинополе — естественно ассоциируется со строительством первого Храма в Иерусалиме<sup>94</sup>. На совпадение отдельных мотивов в описании этих деяний Владимира и Соломона давно (начиная с Н. И. Костомарова) обращали внимание многие исследователи.

Г. М. Барац<sup>95</sup> отметил совпадение определенной последовательности мотивов в сюжете строительства Храма в Ветхом Завете и русской летописи: призвание мастеров из Тира и «от грек», строительство храмов на горе, украшение и снабжение их обрядовой утварью<sup>96</sup>; время, отведен-

<sup>94</sup> Показательно также, что на 11 мая приходится совместное почитание Кирилла и Мефодия — «питомцев Софии Солунской» (Лисовой Н. Н. Указ. соч. С. 62).

<sup>95</sup> Барац Г. М. Указ. соч. Т. 1. С. 620 и сл.

<sup>96</sup> Следует отметить, что возведение трех храмов — Иерусалимского, константинопольской и киевской Софии (равно как и Десятинной) — сближают отнюдь не только «литературные» ассоциации: для реального строительства требовались мастера и материалы из разных земель — ливанский кедр поставляли в Иеруса-



ное на строительство (семь лет: обстоятельство, само по себе существенное для изучения летописной хронологии) и др. По освящении храма Владимир «створи праздник велик в ть день боляром и старцем градским»<sup>97</sup>, и убогим роздал имения много»<sup>98</sup>; ср.: 3 Цар 8: 65 — «и сделал Соломон в это время праздник и весь Израиль с ним» и т. д.<sup>99</sup> Показательно, однако, что при этом естественном для средневековой хронографии следовании библейскому образцу летописец избегает поминать самого Соломона, очевидно, памятуя его судьбу: тот не только «погиб» сам — погибло и его царство, распавшееся при его наследниках.

В библейском и летописном сюжетах строительства первого храма есть и еще одно существенное для нас различие: мотиву жертвы, принесенной Соломоном после освящения храма и молитвы, в летописи соответствует мотив десятины, пожертвованной храму. «Даю церкви сей святей Богородицы от имения моего и от град моих десятую часть», — говорит Владимир<sup>100</sup>; «И вдасть десятину Настасу Корсунянину». Поэтому сама церковь Богородицы была прозвана Десятинной.

Византийские истоки древнерусской церковной организации, равно как и византийское происхождение текстов, относящихся к сюжетам распространения христианства на Руси в летописи, традиционное и для Византии соотнесение Константина Великого с Соломоном, а для Руси — Владимира с Константином, на первый взгляд, делают очевидным происхождение и древнерусской десятины. Однако ни в Византии, ни в Западной Европе, где, как и во всем средневековом мире, была известна десятина<sup>101</sup>, этот налог не был централизованным, а в Византии десятина вообще не шла церкви<sup>102</sup>.

лим, колонны из Рима и Эфеса — в Константинополь, архитектурные детали и утварь из Херсонеса — в Киев.

<sup>97</sup> «Старцы градские» в этом «древнерусском» контексте также указывают на ветхозаветный источник самой лексики — старейшин Израиля собрал Соломон, чтобы перенести в Храм Ковчег Завета (3 Цар 8: 1) и т. п. (ср. *Завадская С. В.* О «старцах градских» и «старцах людских» в Древней Руси // *Восточная Европа в древности и средневековье: Тезисы докладов.* М., 1978. С. 101—104).

<sup>98</sup> ПВА. С. 56.

<sup>99</sup> См. также сравнительный анализ летописного и ветхозаветного текста: *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // *Отечественная история.* 1995. № 5. С. 101—110.

<sup>100</sup> ПВА. С. 55.

<sup>101</sup> *Дубровский И. В.* Церковная десятина в проповеди Цезария Арльского: язык эксплуатации деревни // *Одиссей* 1997. М., 1998. С. 31—46.

<sup>102</sup> *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций... С. 340; *Щапов Я. Н.* Церковь в системе государственной власти древней Руси // *Древнерусское государст-*

Ближайшие параллели десятины как централизованному налогу, идущему церкви от князя, как показал Б. Н. Флоря, известны в западнославянских землях<sup>103</sup>. Это позволяло исследователям предполагать общеславянское и даже языческое происхождение десятины — клиру полагалось то, что некогда шло на содержание «волхвов»<sup>104</sup>; языческое «наследие» кажется очевидным в описании Повестью временных лет того деяния Владимира, которое следовало сразу за крещением: «повеле рубити церкви и поставляти по местом, иде же стояху кумири. И постави церковь святаго Василья на холме, иде же стояше кумир Перун и прочии, иде же творяху потребы князь и людье». В Киеве церковь Василия действительно была построена на месте капища: князь стал отправлять новый культ. Однако, как уже говорилось, в контексте древнерусской христианской литературы строительство церквей на месте капищ — «общее место», «этикетное» прославление победы христианства над язычеством.

Собственно древнерусские тексты указывают на иной, отнюдь не языческий, источник традиции взимания десятины в пользу церкви. Во вся-

---

во и его международное значение. М., 1965. С. 315—316). Актуальным образцом для Владимира (и его советников) могли послужить трофеи, взятые Никифором Фокой в 965 г. после успешного похода на Тарс: он привез в Константинополь ворота Тарса, Святой же Софии как дар и «десятину» от войска император поднес честные кресты, отбитые у неприятеля (*Сырку П.* Византийская повесть об убиении императора Никифора Фоки в старинном болгарском пересказе. СПб., 1883. С. 33) — но это не была десятина «от имения и град». В Армении была известна церковная десятина, и А. Поппэ предположил, что эту традицию принес на Русь первый киевский митрополит Феофилакт (988 г.), занимавший до того Севастийскую кафедру в Армении. Но, как отметил Я. Н. Шапов, древнерусская десятина была учреждена до основания митрополии; если и продолжать поиски конкретных истоков этой традиции, то, скорее, следует обратиться к Великой Моравии, влияние которой на Русь остается мало исследованным (ср. из последних работ — Великая Моравия: ее историческое и культурное значение. М., 1985) и где церковь очевидно была также обеспечена десятиной от княжеских доходов (ср. *Шапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 86; *Havlik L.* Morava v 9.—10. století: K problematice politického postavení, sociálního a vládní struktury a organizace. Praha, 1978. S. 85). Во всяком случае в Чехии — наследнице Моравского государства — епископ Войтех (Адальберт) получил в 992 г. от князя «разрешение сооружать храмы в подходящих для этого местах и собирать десятину» (*Флоря Б. Н.* Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 139) практически одновременно со сходным деянием Владимира.

<sup>103</sup> *Флоря Б. Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М. 1992. С. 15 и сл.

<sup>104</sup> Ср. *Шапов Я. Н.* Церковь в системе государственной власти... С. 315—325.

ком случае, мотив передачи десятины Владимиром Настасу (Анастасу) Корсунянину соответствует тому ветхозаветному сюжету, где также впервые упоминается десятина: праотец Авраам дает Мелхиседеку, «первому священнику (иерею) Всевышнего», десятую часть «от всего» (Быт 14: 20: ср. также о десятине жреческому сословию — левитам, от которой десятая часть должна идти первосвященнику, — Числ 18: 21—32, в новозаветной традиции — Евр 7<sup>105</sup>). Может быть, этот мотив несколько проясняет загадочную роль Настаса Корсунянина, наделяемого «книжной» функцией первожреца, — не случайно в «Повести о Николе Заразском» он именуется епископом и крестит князя Владимира в Корсуне<sup>106</sup>, а в Новгородской летописи Настас назван «иереем»; едва ли, вопреки некоторым предположениям, он был первым русским митрополитом или даже епископом — приписываемые ему в источниках «хозяйственные функции» явно заслоняют предполагаемые «иерейские». Впрочем, экономическое обеспечение церкви должно было сопутствовать и даже предшествовать ее созданию<sup>107</sup> (о чем см. ниже).

Существенно, что древнерусские тексты, повествующие о пожертвовании князем десятины «от всего имения»<sup>108</sup> и т. п., ориентированы на ветхозаветный образец<sup>109</sup>. В полном виде предписание десятины дано во Второзаконии: «Егда же совершиши одесятити всю десятину плодов земли твоя в лето третье, вторую десятину да даси левиту и пришельцу и сироте и вдове, и ядят во градах твоих и насытятся» (14: 28). Передача Владимиром десятины «от имения моего и от град моих» тяготеет к тому же библейскому контексту. В «Памяти и похвале Владимиру» Иакова Мниха упоминание о десятине, данной церкви Богородицы, прямо продолжается цитатой из Второзакония: князь дал десятину для того, чтобы «тем попы набдети и сироты и вдовича и нищя»<sup>110</sup>. А. Поппэ<sup>111</sup> полагает, что первоначально Владимир следовал ветхозаветной заповеди и дал де-

<sup>105</sup> Ср. это сопоставление уже у Татищева. Указ. соч. Т. 2. С. 236.

<sup>106</sup> ПЛДР. XIII в. С. 176.

<sup>107</sup> Ср. *Porpe A.* Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968. S. 46—48; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 30; *Карпов А. Ю.* Указ. соч. С. 264—265; *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси. 750—1200. СПб., 2000. С. 328—329.

<sup>108</sup> Ср. *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 76 и сл.; *Флоря Б. Н.* Отношения государства... С. 17.

<sup>109</sup> Ср. *Porpe A.* Państwo i Kościół... S. 215—218; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 85.

<sup>110</sup> БЛДР. Т. 1. С. 318, ср. 322; *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. Вып. 37. М., 1963. С. 68.

<sup>111</sup> *Porpe A.* Państwo i Kościół... S. 215—218.

сятину только одной — княжеской — церкви. Еще Е. Е. Голубинский<sup>112</sup> подчеркивал, что и впоследствии десятина шла епископам<sup>113</sup>. При этом централизованная княжеская десятина, конечно, отличалась от ветхозаветной, которую должны были платить все праведные иудеи (к последней ближе десятина, взимавшаяся со всех свободных дворовладельцев в империи Каролингов<sup>114</sup>).

На Руси в X—XI вв. именно княжеская власть, в руках которой сосредоточивались государственные доходы, должна была обеспечивать содержание церкви. Но эта древнерусская специфика не снимает вопроса о том, насколько летописный дар Владимира был «историческим актом» и насколько — данью книжному «этикету»: действительно ли в десятину шла «десятая мера всякого произраждавшегося хлеба и десятая голова всякого прибывавшего скота»? Ведь и слова т. н. Устава Владимира Святославича, составленного не ранее рубежа XI—XII вв., о десятине, которую князь дал церкви «из домов на всякое лето десятое от всякого стада и от всякого жита»<sup>115</sup>, и т. п. древнерусские установления<sup>116</sup> нельзя рассматривать без учета нормативной библейской традиции (ср. о царской дани — десятой части от посевов и от мелкого скота: 1 Цар 8: 15 и т. п.). Эта естественная для Руси ориентация на Ветхий Завет создает дополнительные сложности для различения «книжного» и реального в ранней русской истории. На первый взгляд кажется, что сами древнерусские тексты такого рода не дают возможности, во всяком случае напрямую, обнаруживать связь с «реальной» историей и древнерусских книжников заботит больше соотношение русских реалий с историей «идеальной», чем сами эти реалии<sup>117</sup>. Но собственно акт наделения церкви Богородицы,

<sup>112</sup> Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 507 и сл.

<sup>113</sup> Ср. замечание Я. Н. Щапова о том, что десятина причиталась не всем вновь основанным церквям, а лишь соборным (Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 77). В Несторовом «Чтении о Борисе и Глебе» говорится о том, что Ярослав Мудрый «повеле властелину града» Вышгорода «даяти от дани церкви» Бориса и Глеба «десятую часть» (Абрамович Д. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 19).

<sup>114</sup> Ср. Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 506—507; Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 85.

<sup>115</sup> ДКУ. С. 18, 23 и др.

<sup>116</sup> Ср. Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 76—87; Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви... С. 21—35.

<sup>117</sup> Ср. из последних работ — Senderovich S. Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и Священная История евреев // Jews and Slavs. Vol. 2. Jerusalem, 1994. С. 38—39; Данилевский И. Н. Указ. соч.



прозванной Десятинной, десятиной и сведения о грамоте, которую дал князь церкви, относятся, конечно, к русским реалиям, а не к перенятым библейским цитатам — цитаты были «приспособлены» к этому акту, совершенному Владимиром. Историческая конкретизация этого акта — уточнение источников десятины в том же уставе Владимира, основой которого, возможно, и послужила грамота, данная Десятинной церкви. Там говорится, что князь «создах церковь святую Богородицю и дах десятину к ней во всей земли Руской ис княженья *от всего суда десятую векушу, ис торгу десятую неделю* (курсив мой. — В. П.), из домов на всякое лето десятое всякого стада и всякого жита»: это свидетельствует об исторической действенности ветхозаветной традиции на Руси, включении в десятину судебных и торговых пошлин. Соответственно, первоначальная летописная десятина, данная Владимиром «от имения и от *град моих* (курсив мой. — В. П.)», могла означать ту часть княжеских доходов, которые шли от княжеского хозяйства и из городов «Русской земли» в узком смысле (их князь не раздал своим сыновьям)<sup>118</sup>. Более того, десятина от княжеского «имения», видимо, освобождала от нового побора только что крещенное население Руси<sup>119</sup>.

Очевидно, библейский образец был действенным и влиял на реальную жизнь раннесредневековых правителей, особенно в эпоху «выбора веры», кардинальных перемен как в сфере культа, так и в сфере быта. Можно заметить, что Владимир был в этом отношении к «внешним требованиям» наиболее последовательным: таким его изображает летописец, но ему вторит сторонний и почти современный наблюдатель — Титмар Мерзебургский, писавший сразу после смерти князя. Упоминая «врожденную склонность» короля Владимира «к блуду», немецкий епископ заключал все же, что «услышав от своих проповедников о горящем светильнике (евангельская заповедь — Лк 12: 35), названный король смыл пятно содеянного греха, усердно (творя) щедрые милостыни»<sup>120</sup>. Ср. слова Иакова Мниха: «Князь же Володимер поревнова святых мужь делу и житию их, и възлюбил Аврамово житие и подража странолюбию его, Иаковлю истину, Моисееву кротость, Давыдово безлобие, Костянтьина, царя великого, первого царя крестиянского, того подражая правоверне, боле же всего бяше милостыню творя князь Володимер (<...> И в градах, и в селех, везде милостыню творяше, нагья одевая, алычныя кормя и жадныя напаяя, странныя покоя милостью; церковники чтя, и любя, и милуя,

<sup>118</sup> Ср. Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви... С. 16.

<sup>119</sup> Ср. Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 517.

<sup>120</sup> Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники... С. 141; ср. Он же. Древняя Русь... С. 435 и сл.; Каптов А. Ю. Указ. соч. С. 290—291.

подавая им требование, нищая и сироты, и вдовица, и слепая, и хромая, и трудоватая, вся милоу и одевая, и накормя, и напаяя»<sup>121</sup>. Летописное и житийное нищелюбие, равно как и былинные пиры Владимира оказываются не просто литературными и фольклорными стереотипами.

Естественная ориентация на библейский образец приводила к тому, что реалии русской истории подвергались христианской интерпретации без «насилия над фактами». Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе» обыгрывает языческое имя *Владимир*, противопоставляя его христианскому имени князя *Василий*: «Бысть бо, рече, князь в тыи годы, володый всею землею Рускою, именемь Владимир. Бе же муж правдив и милостив к нищим и к сиротам и ко вдовичам, Елин же верою». После обращения он стал «исполнь благодати: како вчера заповедаю всем требу принести подол, а днес повелеваеть хрститися (...) вчера Елин Владимир нарицаяся, днесь крстьян Василий наричется. Се второй Костянтин в Руси явися»<sup>122</sup>. Само византийское имя князя «вело» к ветхозаветному и параллельному византийскому образцу праведного царя: «василевс» Василий — Соломон — Константин; язычник Владимир оказывался «прообразом» христианина Василия, как «ветхий» Соломон был прообразом Константина Великого. Эта историософия, как уже говорилось, была явлена летописцу (и русской раннесредневековой культуре) в Речи Философа, где события ветхозаветной истории служили прообразом истории христианской — и русской. Парадигматическим для русской истории являлся и византийский христианский образец: в «Памяти и похвале князю Владимиру» говорится, что тот стал подражать «бабе своей Олзе, нареченей в святом крещении Елене, (...) также и святые царици Елены, матери великого царя Коньстантина житию ревнуя во всем»<sup>123</sup>.

Христианская история Руси составила основу («Сказание о распространении христианства на Руси», по Д. С. Лихачеву) начального летописания, но несмотря на внушительный объем «конфессиональных» сюжетов — крещения Руси, истории Печерского монастыря и др., о Несторе нельзя сказать (как сказано о других раннесредневековых историках<sup>124</sup>), что его «рассказы о мирских делах» представляют собой некие «добавления» — глоссы на полях церковной истории. История Руси и история русской христианской церкви объединены общим библейским всемирно-историческим контекстом и деяниями князей, строителей этой Церкви, как и отдельных церквей — храмов.

<sup>121</sup> БЛДР. Т. I. С. 322.

<sup>122</sup> *Абрамович Д. И.* Указ. соч. С. 4.

<sup>123</sup> БЛДР. Т. I. С. 318.

<sup>124</sup> Ср. *Бицилли П.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919. С. 132.

Для практики начального церковного строительства характерно описанное Повестью временных лет под тем же 996 г. основание Владимиром церкви Преображения в Василеве в память чудесной победы над печенегами. Церковь, очевидно, была обыденной — деревянной, построенной за один день; князь праздновал победу 8 дней после 6 августа, но к Успению св. Богородицы вернулся в Киев, чтобы продолжить празднование там: Богородица становилась покровительницей Русской земли и ее князей<sup>125</sup>. Полагают, что при Владимире была построена и деревянная кафедральная церковь св. Софии, сгоревшая во время пожара 1017 г., как о том сообщает Титмар Мерзебургский; тот же автор свидетельствует, что в Киеве имелось более четырехсот (!) церквей: число храмов в крупных городах часто подвергалось «эпическому» преувеличению в средневековых источниках, однако можно думать, что в начале XI в. в Киеве уже имелась сеть приходских и даже «домовых» церквей<sup>126</sup>. Сходные процессы церковного строительства должны были происходить и в других городах (Нестор в «Житии Феодосия Печерского» рассказывает, как юный подвижник заслужил покровительство некоего «властелина града», который позволил юноше «пребывать у него в церкви»<sup>127</sup>), хотя археология не располагает прямыми данными о приходских церквях в X—XI вв.

\* \* \*

Очередным актом государственной власти, необходимым после религиозной реформы — крещения Руси, была реформа правовая. Смещение северных и южных племен, характерное и для юга (Киев и пограничные крепости), и для севера (Новгород, Ростов и другие города, где стояли дружины сыновей киевского князя), создавало не только новые социально-экономические и этнические связи для нового — крещеного — русского народа. Очевидно, что это смещение создавало и новые проблемы, в том числе правовые. Летописное известие о разбоях, умножившихся в правление Владимира, выглядит парадоксальным в контексте того панегирического тона, в котором выдержаны летописные пассажи, посвященные христианскому периоду этого правления. Епископы советуют князю казнить разбойников, и тот сначала отказывается, так как «боится греха» — мотив, кажется, призван проиллюстрировать предшествующее

<sup>125</sup> ПВЛ. С. 55—56. Ср. деяние Мстислава Владимировича, княжившего в Тмутаракани, где он заложил в 1022 г. обетную церковь во имя Богородицы, молитва к которой помогла князю в битве с касогами (Там же. С. 64).

<sup>126</sup> Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники... С. 142—143, 199 и сл.

<sup>127</sup> БЛДР. Т. 1. С. 360—362.

утверждение летописца о том, что Владимир жил в «страхе Божиим». «Страх Божий» в данном случае имел, однако, определенный правовой контекст. Еще по нормам «закона русского», сохранившегося в договоре с греками 911 г., допускалась материальная компенсация «ближним» убитого в случае, если убийца скроется и не будет убит на месте; разбойников же, по византийскому праву, следовало казнить на месте преступления<sup>128</sup>. Князь уступает требованиям епископов, когда те говорят о «казни с испытанием» — судебным расследованием, — он отменяет виру, денежный выкуп, который платили князю за убийство свободного человека, и начинает казнить разбойников. Судебное новшество длится недолго — денежные поступления нужны для борьбы с печенегами, «на оружье и на коних» (коней), поэтому вира восстанавливается.

Сходная тенденция обнаруживается Д. Оболенским<sup>129</sup> уже в первом славянском законодательном памятнике, составленном во время моравской миссии Константина и Мефодия на основе византийской Эклоги. В «Законе судном людем» лица, повинные в тяжких преступлениях, не подвергались «казни» (ослепление, отрезание носа и т. п.) в соответствии с византийским законом, а подлежали продаже в рабство. Однако ближе к летописному тексту сентенция «Жития св. Вячеслава» (т. н. Легенда Никольского): чешский князь «и людем себе порученым противу съгрешению казнити стыдяшеся, аще ли достойнаго закона лютость не твори, любви греха в том блюдяшеся»<sup>130</sup>. Эта чешская житийная традиция оказала большое влияние на древнерусскую словесность — не только на «жития» Бориса и Глеба, но и на летопись<sup>131</sup>. Но нельзя не заметить, что те же проблемы волновали ранее крестителя Болгарии Бориса: позволяет ли требование любви к ближнему и милосердия карать и казнить преступников, — спрашивал тот у папы Николая. Папа отвечал, что правосудие необходимо смягчать милосердием<sup>132</sup>. Переход от традиционного (обычного) права к государственному и церковному законодательству порождал общие проблемы у правителей этих славянских государств.

Очевидно, что судебная реформа была необходима — обычное племенное право с вирой-откупом воспринималось уже как архаизм и, ви-

<sup>128</sup> *Малингуди Я.* Терминологическая лексика русско-византийских договоров // *Славяне и их соседи.* Вып. 6. М., 1996. С. 63—64.

<sup>129</sup> *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций... С. 337—338.

<sup>130</sup> *Рогов А. И.* (предисл., коммент. и пер.). Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970. С. 73.

<sup>131</sup> Ср. *Кралик О.* Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // *ТОДРА.* Т. 19. Л., 1963. С. 177—207.

<sup>132</sup> *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций... С. 100.



димо, было недейственным, если не сдерживало «разбоев»: это естественно, если учитывать интенсивное разрушение племенных структур, происходившее как раз в силу реформ Владимира и крещения Руси<sup>133</sup>. Но византийское право, которое рекомендовали ввести на Руси греческие епископы, не учитывало специфики русской государственности, прежде всего — княжеского суда и источников пополнения княжеской казны. Правовая реформа Владимира в этом отношении была обречена, и продолжатели государственного правотворчества — Ярослав Мудрый и Ярославичи — в Русской Правде стремились к тому синтезу традиционных и византийских правовых норм<sup>134</sup>, который был характерен уже для «прецедентного» права договоров руси с греками («закона русского»<sup>135</sup>).

Это творческое отношение к византийскому образцу становится характерным для древнерусской традиции и выглядит даже «дуалистичным», когда декларируемый образец остается далеким от живой реальности<sup>136</sup>. «Двойственным» оказывается и «имидж» самого Владимира: по летописи он — христианский просветитель, оказывающийся одновременно носителем традиционных для княжеской власти ценностей. Он творит пиры для своей дружины по воскресеньям («по вся неделя»), приспосабливая к христианским обычаям дружинный быт, раздает милостыню убогим, а дружине богатства: «бе бо Володимир любя дружину, и с ними думая о строем землею, и о ратех, и о уставе землею». В летописи не говорится, однако, о той коллизии, которая непременно должна была стать последствием неудавшейся правовой реформы Владимира: в первой же статье Русской Правды, данной уже Ярославом Владимировичем, сохраняется языческий обычай кровной мести, неприемлемый для

<sup>133</sup> См. о сходной ситуации в Болгарии: Там же. С. 95 и сл.

<sup>134</sup> Ср. *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978; *Милов А. В.* Легенда или реальность? (О неизвестной реформе Владимира и Правде Ярослава) // *Древнее право.* 1996. № 1. Ср. также предположение А. В. Милова о том, что «древнейший блок» церковного «Устава Владимира» — перечень преступлений, дела по которым передавались под юрисдикцию церковных судов, соотносится с византийской Эклогой: *Милов А. В.* К вопросу об истории церковного устава Владимира // *Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори.* М., 2000. С. 244—246.

<sup>135</sup> См. *Малингуди Я.* Терминологическая лексика... С. 63; *Никольский С. А.* Развитие права в эпоху становления государственности (Древняя Русь и Скандинавия): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2000.

<sup>136</sup> Ср. о русском средневековом праве: *Живов В. М.* История русского права как лингво-семиотическая проблема // *Semiotics and the History of Culture.* Columbus, 1988. С. 40—128.

церкви<sup>137</sup>. «И живяше Володимер по устроенью отню и дедню», — завершает традиционной фразой этот пассаж летописец. В действительности, однако, внутренняя и внешняя политика Владимира была далека от «отнего и деднего устроенья».

Уже говорилось, что его поход на Византию, точнее — на Корсунь, не ставил целью «придать» Руси новые владения. Поход ставил целью обречение христианского просвещения, а в политическом аспекте — женитьбу на багрянородной принцессе. Его христианская супруга Анна, именовавшаяся в летописи царицей (цесарицей), была сестрой Василия II, дочерью императора Романа и внучкой того самого Константина Багрянородного, который решительно отвергал в своем наставлении детям все претензии «варваров» на регалии и родство с императорским домом. Подобно Петру Болгарскому, русский князь мог претендовать на царский титул (каковым его наделяли поздние русские источники<sup>138</sup>). Введший византийское богослужение, построивший рядом с Десятинной церковью дворец по примеру императорского дворца с храмом в честь Богородицы в Константинополе Х в.<sup>139</sup>, Владимир увековечил свой официальный «имидж» еще одним нововведением, где он также, на первый взгляд, прямо следовал византийскому образцу. Князь стал чеканить собственную золотую и серебряную монету, где он изображался в императорском венце с нимбом и крестом в руке на престоле: легенды на монетах гласили — «Владимир на столе, а се его злато (сребро)», или «Владимире сребро, святого Василя», то есть упоминали княжеское и крещальное имя князя. Такая русская легенда, использующая старославянский язык «болгарского извода»<sup>140</sup>, явно опиравшаяся на местные, а не византийские традиции, призвана была продемонстрировать легитимность власти Владимира и его право на собственную чеканку монеты. На реверсе златников Владимира уже в соответствии с византийской традицией (свойственной, впрочем, императорским печатям, но не монетам) изображен Пантократор (рис. 3), на сребрениках (рис. 4) — традиционный «знак Рюриковичей»<sup>141</sup>, трезубец. Показательно, что первые русские

<sup>137</sup> Ср. Шапов Я. Н. Государство и церковь... С. 183.

<sup>138</sup> Ср. Оболенский Д. Византийское Содружество Наций... С. 214.

<sup>139</sup> Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. М., 1987. С. 176.

<sup>140</sup> Медынцева А. А. Грамотность в Древней Руси: По памятникам эпиграфики X — первой половины XIII в. М., 2000. С. 258—259.

<sup>141</sup> Янин В. А., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. 3. М., 1998. С. 17; Сотникова М. П., Спаский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Л., 1983. С. 60 и сл. Ср. Свердлов М. Б. Изображение княжеских регалий на монетах Владимира Святославича // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. IV. М., 1972. С. 151—159.



Рис. 3

Златник Владимира Святославича

монеты не были обычным средством платежа — чекан был «престижным», призванным продемонстрировать равенство русского княжеского дома византийскому императорскому.

Претензии Владимира очевидны — он считал себя принадлежавшим к семье византийских императоров. Из источников неясно, претендовал ли он на титул кесаря и получил ли из Царьграда тот венец, который был изображен на его монетах: показательно, что на монетах изображен венец не кесаря, но самого василевса, императора<sup>142</sup> — титул кесаря-«соправителя» едва ли мог устроить русского князя «единодержца». Но Владимир, видимо, носил титул кагана, традиционный для политических притязаний русских князей с IX в.: каганом и «единодержцем земли своей» именует Владимира Иларион в «Слове о Законе и Благодати», которое явно испытало влияние панегириков византийским императорам. Князь действительно имел право на этот хазарский титул, ибо сохранил под своей властью часть территории Хазарского каганата — Тмутаракань, но там сидел его сын Мстислав, а в других городах — прочие сыновья, и единодержавие Владимира было весьма относительным: кальки с греческих титулов «монарх» и «автократор» — «единодержец» и «самодержец» — не вполне соответствовали древнерусским реалиям, ибо византийский самодержец не делил власти с сыновьями, которые хоть и были посадниками киевского князя, но сидели со своими дружинами в собственных «волостях»<sup>143</sup>.

<sup>142</sup> Ср. Василевски Т. Указ. соч. С. 13—14; Оболенский Д. Д. Византийское Содружество Наций... С. 354—355.

<sup>143</sup> Ср. Пресняков А. Е. Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 31 и сл.; Литаврин Г. Г. Византия и славяне. СПб., 1999. С. 470 и сл.



Рис. 4

Сребреник Владимира Святославича

Г. Г. Литаврин<sup>144</sup> отметил, что при всех претензиях на «самодержавие» киевские князья не присвоили к своему титулу «автократора» императорский титул василевса — *царя*: только это сочетание могло бы свидетельствовать о настоящих имперских притязаниях Владимира. Вместе с тем титул «самодержец» означал независимость, суверенитет своей страны — в противоположность византийским представлениям о «содружестве» народов под эгидой императора ромеев<sup>145</sup>. Действительно, царем в древнерусской традиции именовался первоначально император ромеев; Иларион в «Слове» сравнивает Владимира с Константином: «он в елинех и римлянех царство Богу покори, ты же — в Руси: уже бо и в онех и в нас Христос царем зовется»<sup>146</sup>. Таким образом, царем на Руси и даже в Византии оказывается не земной правитель, а Царь Небесный: Владимир хотя и не именуется царем<sup>147</sup>, но оказывается равным императору Константину. В древнерусской книжности князья могли наделяться «царским» достоинством, но это был церковно-литературный, а не государственно-правовой этикет: «царями» князья именовались тогда, когда они совершали богоугодные деяния<sup>148</sup>.

<sup>144</sup> Литаврин Г. Г. Византия и славяне. С. 470 и сл.

<sup>145</sup> Ср. Оболенский Д. Д. Византийское Содружество Наций...; Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 338 и сл.

<sup>146</sup> БДР. Т. I. С. 48.

<sup>147</sup> Ср. Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДРА. Т. 49. СПб., 1996. С. 306—307.

<sup>148</sup> Ср. Vodoff W. Remarques sur le valeur du terme «tsar» appliqué aux princes russes avant le milieu du XV<sup>e</sup> siècle // Oxford Slavonic Papers. New series. Vol. XI. 1978. P. 1—41.





Рис. 5

Сребреник Святополка Изяславича

Тем не менее, сыновья Владимира унаследовали от отца его амбиции, ставшие государственной традицией, — свои монеты продолжали чеканить Святополк (рис. 5) и Ярослав, последний также именуется у Илариона каганом. Но иная, более древняя «родовая» княжеская традиция вкупе с активизирующейся позицией городов (волостей) препятствовала воплощению «имперских» амбиций и византийского образца на Руси.

\* \* \*

После смерти Владимира в 1015 г., отмеченной в летописи панегириком с именованием Владимира «новым Константином великого Рима», крестившим себя и свой народ, разразилась уособица между сыновьями, сидевшими в своих волостях. А. Поппэ<sup>149</sup> усматривает истоки этой уособицы (1015) также и в том, что князь назначил преемником законного сына от брака с Анной, каковым он считает Бориса, названного в крещении Романом, в честь византийского деда. Царское крещальное имя — Давид — носил и Глеб, другой предполагаемый сын Анны: Поппэ считает, что Борис и Глеб оказались в летописи сыновьями болгарыни в результате тенденциозного изложения их жития после победы Ярослава в уособице (ср., впрочем, болгарское имя Бориса). Уже говорилось, однако, что слова агнографа о том, что Борис-Роман «цесарьским венцем от уности украшен», едва ли можно переносить в область политических реалий — не случайно далее в той же службе о Борисе и Глебе говорится,

<sup>149</sup> Поппэ А. Феофана Новгородская // Новгородский исторический сборник. Вып. 6 (16). СПб., 1997. С. 102—121.

что они предпочли Царство Небесное: «крест в скипетра место в десную руку носяща, с Христом царствовать ныне сподобистася»<sup>150</sup>.

Согласно летописи, Борис был любим «отцем своим паче всех» и возглавлял отцовскую дружину в походе против печенегов — то есть мог считаться реальным соправителем<sup>151</sup>, подобно «кесарю» при византийском императоре — «василевсе» (в своих молитвах, приводимых в «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора, Борис, как и Глеб, именует Владимира его царским христианским именем — Василий). Но византийский образец сталкивается с русскими реалиями, и, когда Владимир умер, по старшинству киевский стол занял Святополк, оказавшийся, по «Сказанию о Борисе и Глебе», в Киеве и тайно похоронивший Владимира в Десятинной церкви. Более того, Святополк, продолживший «престижный чекан» Владимира и поместивший на монеты свое изображение (с императорскими инсигниями, в нимбе и с крестом в руке), на реверсе монет велел изобразить свой собственный княжеский знак — не трезубец, а двузубец с крестом, явно восходящий к знакам Святослава и Игоря и, стало быть, демонстрирующий принадлежность Святополка к старшей ветви княжеского рода (по монетам с этими знаками стало известно и христианское имя Святополка — Петр<sup>152</sup>).

Летопись, Несторово «Чтение» и «Сказание о Борисе и Глебе» едины в описании исторических событий, следующих после захвата Святополком престола<sup>153</sup>: Борис не внемлет призывам отней дружины следовать отцовскому замыслу и занять киевский стол, ибо не может поднять руки на старейшего брата. «Се да иду к брату моему и реку: “Ты ми буди отьць — ты ми брат и старей. Чьто ми велиши, господи мой?”»<sup>154</sup>. Традиции «братнего рода» возобновляются на новой идейной основе: Борис помнит о поступках отца «преже святого крещения», но для него эти деяния «славы ради и княжения мира сего (...) хуже паучины». Предвкушение мученической смерти противопоставляется здесь «мирской суете» Святополка — его стремлению к власти<sup>155</sup>. Захват власти Святополком завер-

<sup>150</sup> *Абрамович Д. И.* Указ. соч. С. 136—137.

<sup>151</sup> Ср. о его возможной «десигнации» — провозглашении наследником отцовского стола при жизни Владимира: *Назаренко А. В.* Порядок престолонаследия на Руси XI—XII вв.: наследственные разделы и попытки десигнации // Римско-Константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 85—86.

<sup>152</sup> *Сотникова М. П., Спасский И. Г.* Указ. соч. С. 82 и сл.

<sup>153</sup> Ср. *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 87 и сл.; *Абрамович Д. И.* Указ. соч.; *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

<sup>154</sup> БДР. Т. 1. С. 330.

<sup>155</sup> Ср. *Федотов Г. П.* Святые древней Руси. М., 1990. С. 44 и сл.; *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 504 и сл. Этот мотив отличает житийные памятники борисоглеб-

шается убийством оставленного дружиной Бориса на р. Лъте — там Ярослав позднее (1019) совершит отмщение и разгромит Святополка. Бориса тайно хоронят в Вышгороде — пригороде Киева — старом княжеском граде, поддерживавшем Святополка, в церкви святого Василия. Следом убивают Глеба, который также не посмел послушаться старшего брата и отправился на его зов: Глеб был погребен под Смоленском на Смядыни «меж двумя колодами» — оттуда его велел перенести в Вышгород уже вокняжившийся в Киеве Ярослав, и тело Глеба, согласно «Сказанию» и «Чтению», оказалось нетленным.

В противоположность княжеским могилам, окруженным, по летописи, почитанием (вне зависимости от последующей канонизации), о могиле Святополка, разгромленного Ярославом и бежавшего в «пустыню» между «чехами и ляхами», говорится, что она издает зловоние (Святополк «бес памяти погыбе», гласит церковная служба Борису и Глебу<sup>156</sup>). Сам Святополк, прозванный Окаянным, сопоставлялся агиографами с библейским Каином и Юлианом Отступником (также бесславно погибшим на чужбине), то есть изображался гонителем христиан, пришедшим на смену «второму Константину» — Владимиру.

Исследователь культа первых святых князей Г. П. Федотов<sup>157</sup> предостерегал против «увлечения ближайшей морально-политической идеей... послушания старшему брату», хотя сам Нестор заканчивает ею свое «Чтение». Он пишет о чудесах, явленных святыми: «Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стяжаста святая к старейшу брату. Си аще бо быста супротивилася ему, едва быста такому дару чудесному сподоблена от Бога. Мнози бо суть детескы князи, не покоряющиеся старейшим и супротивицася им, и убиваемы суть: ти не суть такой благодети сподоблены, яко же святая сия»<sup>158</sup>. По Федотову, Борис не вдохновлялся древней традицией старейшинства, но первым сформулировал ее на страницах летописи. Действительно, мы можем лишь предполагать глу-

---

ского культа от послужившего для них образцом Жития Вячеслава Чешского, где нет негативного отношения к власти «мира сего» (ср. *Ревелли Дж.* Старославянские легенды святого Вячеслава Чешского и древнерусские княжеские жития // *Герменевтика древнерусской литературы*. Вып. IX. М., 1998. С. 81—82).

<sup>156</sup> *Абрамович Д. И.* Указ. соч. С. 146.

<sup>157</sup> *Федотов Г. П.* Святые... С. 44.

<sup>158</sup> *Абрамович Д. И.* Указ. соч. С. 25. В этих словах видится обращение Нестора к историческим реалиям второй половины XI в. — усобицам внутри «братского» княжеского рода, но существенно и то обстоятельство, что мученического венца не сподобился третий убитый Святополком брат — Святослав: он пытался бежать к уграм, не дожидаясь мученического венца и не проявив покорности воле старшего брата.

бину этой традиции — предание, донесенное до летописцев киевскими князьями и их дружинниками, обходило проблему отношений внутри княжеского рода при Рюрике, Олеге и Игоре: киевский князь должен был быть единовластным на Руси — подобным кесарю (как на монетах Владимира, Святополка и Ярослава). С победы в княжеских распрях начинается правление Владимира, и он был младшим среди братьев. Тот же Федотов отмечает, что «династии, популярные на Руси, династии, создавшие единое государство, были все линиями младших сыновей: Всеволодовичи, Юрьевичи, Даниловичи»<sup>159</sup>. Р. Пиккио полагает, что мученичество Бориса и Глеба — это опыт христианизации политических обычаев Киевской Руси<sup>160</sup>.

Возможно, формирующаяся при Владимире традиция «десигнации» или даже минората, передача стола (и отцовской дружины) младшему, остающемуся при родителе сыну, вызвала протест прочих братьев, рассчитывавших на традицию «старейшинства» — ср., помимо открытого братоубийства в политике Святополка, то подозрительное (с точки зрения многих исследователей) поведение Ярослава, при котором «замалчивается» судьба Бориса и Глеба (в том числе в «Слове» Илариона). Их имена не становятся княжескими именами Ярославичей, напротив — именем Святополка («Окаянного») Изяслав Ярославич нарекает своего сына (в 1050 г. — при жизни отца<sup>161</sup>). Подозрения в отношении Яросла-

<sup>159</sup> Федотов Г. П. Святыне... С. 45; ср. Senderovich S. Начало восточнославянской историографии... С. 21—57.

<sup>160</sup> Picchio R. The function of Biblical thematic clues in the literary code of «Slavia orthodoxa» // Slavica Hierosolymitana. 1977. Vol. 1. 1977. В. П. Адрианова-Перетц (Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 103—104) обнаружила в «Сказании» о Борисе и Глебе характерную метонимию — перенос «воинских» религиозных метафор («забрало веры» и т. п.) в область исторических реалий: Борис и Глеб — «земля Руская забрало», которые после смерти должны заботиться о том, «да не приидеть на ны зло... глад же и озлобление отженити, всего меча браньска избавити нас, и усобные рати и напрасныя смерти и все грех паденья» (ср. БЛДР. Т. 1. С. 348—350). Правда, и эта молитва к праведникам напоминает молитву Соломона (3 Цар 8: 37), но древнерусская реальность — усобные рати — свидетельствует об актуальных «исторических» задачах начального русского христианства (ср. ниже о сходной молитве Илариона).

<sup>161</sup> М. Х. Алешковский, предполагавший, что в XI в. большим почитанием пользовался культ Глеба, который был «оттеснен» культом старшего брата только в эпоху Владимира Мономаха, отметил также, что Изяслав не смог бы дать имя Святополка своему сыну, если бы убийца канонизированных князей был предан анафеме, как о том свидетельствует служба Борису и Глебу, составленная русским митрополитом Иоанном. Значит, культ Бориса и Глеба сложился не ранее 1072 г., когда тот же Изяслав построил во имя святых новую церковь, а тело Бориса было помещено в



ва, однако, не вполне основательны: нет прямых оснований подвергать сомнению историчность традиции, донесенной «Чтением о Борисе и Глебе», согласно которой чудеса над могилами святых были явлены еще при митрополите Иоанне I — до 1039 г. (под которым в летописи упомянут уже другой киевский митрополит — Феопемпт)<sup>162</sup>.

Показательно при этом, что Ярослав называет одного из своих младших сыновей именем Вячеслава — Вацлава, первого чешского святого, культ которого был популярен на Руси. Это было антропонимическое новшество: Вацлав — не представитель русского княжеского рода, а чешский христианский князь, павший от руки родного брата; его «Житие» оказало непосредственное влияние на сложение агиографического цикла, прославляющего Бориса и Глеба, о чем прямо свидетельствует «Сказание»: Борис сопоставляется там с мучениками Никитой, Вячеславом и Варварой<sup>163</sup>.

Почему же Ярослав не назвал детей именами почитаемых братьев? Дело здесь, очевидно, в древнерусской антропонимической традиции: дети носили имена дедовского, а не «отнего» поколения<sup>164</sup>, недаром Ярослав назвал своего старшего сына именем *Владимир*. Здесь «родовая» традиция совмещается с христианской и имена даются детям вне прямой зависимости от того, чем прославился носитель того или иного имени: у следующего поколения князей распространяются «дедние» имена, в том

достойный святого каменный саркофаг, службу святым составил не Иоанн I, а Иоанн II (занимал кафедру в 1077—1089) и т. д. (Алешковский М. Х. Русские глебоборисовские энколпионы 1072—1150 гг. // Древнерусское искусство. М., 1972. С. 104—125). Действительно, Святополк Изяславич был последним князем — тезкой «Окаянного». Проблема, однако, в том, насколько «оцерковлен» был светский княжеский именослов и насколько княжеское имя ассоциировалось с его конкретным носителем: Святослав Игоревич — противник христианства — тем не менее почитался как предок княжеского рода, и его имя оставалось популярным в этом роду.

<sup>162</sup> Ср. полемику: Мюллер А. Указ. соч. С. 71 и сл.; Поппэ А. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // *Russia Mediaevalis*. 1995. Т. VIII, 1. Митрополиту Иоанну I большая часть исследователей приписывает и составление древнейшей службы Борису и Глебу: очевидна, однако, указанная А. Поппэ текстологическая зависимость службы от «Сказания». О политической подоплеке событий 1015—1019 гг. ср. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). М., 1986. С. 13 и сл.; Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 451 и сл.

<sup>163</sup> БДР. Т. 1. С. 334. Ср. Rogov A. И. Указ. соч.; из последних работ — Ревелли Дж. Указ. соч.

<sup>164</sup> Ср. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. 1. М., 1970. С. 23; Франчук В. Ю. Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 168 и сл.

числе Глеб (Святославич), рожденный при жизни Ярослава, и Борис (Вячеславич). Характерно, что сами Борис и Глеб были канонизированы под своими княжескими — «рускими» — именами (как впоследствии Ольга и Владимир), хотя вопрос о времени канонизации остается дискуссионным — не в последнюю очередь потому, что Восточная (греческая) церковь, в отличие от латинской, не имела формализованной процедуры канонизации, предполагавшей на Западе (с X в.) обязательную санкцию папы. Не случайно летописное сказание (под 1072 г.) о перенесении мощей Бориса и Глеба в новую церковь специально повествует о «нетвердости веры» митрополита Георгия в святость князей-мучеников: лишь после отверзания раки Бориса и благоухания, которым исполнилась церковь, митрополит признал их святость и отслужил литургию (что может считаться формальной канонизацией).

Существенно, что Борис в «Чтении» Нестора, едва ли не впервые в русской литературе, являет свой патриотизм: «Не отъиду, не отбежу от места сего, ни паки супротивлюся брату своему, старейшему сущю; но яко Богу годе, тако будеть. Уне ми есть сде умерети, неже во инои стране»<sup>165</sup>. Этот мотив важен для формирования культа «местных» святых — покровителей Русской земли. Чудеса, явленные при перезахоронении Глеба на Смядыни, на месте убийства Бориса на Лыте, наконец, в Вышгороде, где огненный столп был виден над местом погребения мучеников, и многие другие чудеса (в том числе традиционные для средневековой агиографии исцеление немощных, освобождение из темницы невинных), заставившие митрополита Иоанна переместить раку с мощами из недр земных в саму церковь, не просто демонстрировали святость князей-мучеников. Возникла целая «сеть» почитаемых в связи с деяниями и чудесами русских святых мест, главным из которых стала созданная Ярославом (согласно «Чтению») «во имя святых» деревянная церковь в Вышгороде (ее освящение сопровождалось праздником для «всех людей» и пожертвованием десятины от дани, которую должен был выплачивать по княжескому повелению «властелин града»). В «Сказании» Вышгород именуется вторым Солунем — сравнивается с Фессалониками, прославленными культом святого Дмитрия: но Дмитрий был покровителем лишь одного града, пишет агиограф, обращаясь к Борису и Глебу, «а вы не о единомъ бо граде, ни о дьву, ни о вси попечение и молитву въздае-та, нъ о всей земли Русьскей!»<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Абрамович Д. Указ. соч. С. 9.

<sup>166</sup> БЛДР. Т. 1. С. 348. К «национальной» специфике в описании чудес, сотворенных Борисом и Глебом (в целом следовавшем агиографической традиции, прежде всего — легендам о Вячеславе), можно отнести чудесное освобождение

Формирование культа Бориса и Глеба как покровителей Русской земли связано с видимым парадоксом. Борис был сыном Крестителя Руси, который упокоился с «праведными», и он избрал самый высокий для христианина сыновний образец. Его предсмертная молитва уподобляет его смерть жертве Христа: «Благодарю Тя, Владыко Господи, Боже мой, яко сподобил мя еси недостойного съобыщнику быти страсти Сына твоего, Господа нашего Иисуса Христа. Посла бо единачадного Сына своего в мир, его же беззаконнии предаша на смерть; а се аз послан бых от отца своего, да спасу люди от супротивящихся ему поган, и се ныне уязвен есмь от раб отца своего»<sup>167</sup>. По словам Федотова<sup>168</sup>, «подвиг непротivления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещеного народа». Но тот же исследователь отметил и парадокс культа страстотерпцев — святые «непротivленцы» по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю Русскую от врагов: «Вы нам оружие, земля Русская забрала и утверждение и меча обоюду остра, има же дерзость поганьскую низлагаем» («Сказание»). Этот парадокс свойствен христианской историософии в целом: человеческая «история», начинавшаяся с грехопадения, отменяется вольной жертвой Христа — грядет Царствие Божие; русское «княжение мира сего» хуже «паутины» для следующего Христу Бориса. Но земная история продолжается, и это объясняет актуальность для авторов житий и летописцев «ближайшей морально-политической идеи»: по смерти святые осуществляют те деяния, которые не смогли исполнить при жизни — ведь Борис должен был вернуться из похода против «поганых». Вместе с тем, святые — покровители княжеского рода. «Сказание» начинается с цитаты из Псалма 111: «Род <курсив мой. — В. П.> правых благословиться, и семя их в благословении будет» — и продолжается повествованием о русском княжеском роде: «самодержце» Владимире, просветившем крещением русскую землю, сыне Святослава, внуке Игоря, и о его 12 сыновьях<sup>169</sup>. Борис и Глеб — небесные воины — «вмешиваются» в земную русскую историю, приходят на помощь своим «сродникам»-князьям, первым из которых был их брат Ярослав. Борис и Глеб не оставили потомков —

---

узников от оков в «Чтении»: узникам являются в ночи два всадника (Абрамович Д. Указ. соч. С. 20) — представления о двух всадниках и «парных» культурных героях свойственны архаичному близнечному культу, в том числе славянскому (о вероятных дохристианских истоках культа Бориса и Глеба см. Топоров В. Н. Указ. соч. С. 500 и сл.).

<sup>167</sup> Абрамович Д. Указ. соч. С. 11

<sup>168</sup> Федотов Г. П. Святые... С. 49.

<sup>169</sup> БЛДР. Т. 1. С. 328.



Рис. 6

Сребреник Ярослава Владимировича

они были «сродниками», а не предками русских князей: им суждено было стать воплощением единства русского княжеского рода. При их брате Ярославе и его детях создавался культ святых князей, и традиционное наследование от брата к брату, которое признавал «законным» Борис, сам Ярослав заповедовал своим сыновьям.

Конечно, христианская русская агиография изначально была привержена ценностям Нового Завета: князья Борис и Глеб стали добровольной жертвой — жертвой братской любви, которую церковь Древней Руси хотела сделать государственной идеологией. Показательно при этом, что паремийные чтения о Борисе и Глебе включены в контекст чтения отрывков из Ветхого Завета — и здесь русская история соотносилась со Священной. Б. А. Успенский<sup>170</sup> обратил внимание на то, что паремийные чтения о Борисе и Глебе замещали сюжет о Каине и Авеле (с Канном сравнивали Святополка и агиографы) — начальная русская история соотносилась с началом Священной — всемирной истории.

\* \* \*

Ярослав унаследовал от Владимира ориентацию на византийский образец в сфере государственной эмблематики: он так же, как и отец, чеканит монету, причем, по некоторым предположениям<sup>171</sup>, выпуск «Ярослава сребра» он начал в Новгороде при жизни отца, заявляя таким образом о претензиях на самостоятельность (рис. 6). Показательно, что на монетах изображен уже не Пантократор, а святой покровитель Ярослава

<sup>170</sup> Успенский Б. А. Указ. соч. С. 40 и сл.

<sup>171</sup> Сотникова М. П., Спасский И. Г. Указ. соч. С. 80, 99.





Рис. 7

Печать Ярослава Владимировича

св. Георгий (рис. 7)<sup>172</sup>. Очевидно, что «этикетный» византийский образец просвечивает и в летописном тексте, повествующем о вокняжении Ярослава в Киеве: «Ярослав же седе Кыеве, утер пога с дружиною своею, показав победу и труд велик»<sup>173</sup>. «Золотой пот» государя, пролитый во благо своих подданных, — общее место в панегириках византийским императорам<sup>174</sup>. Но и здесь русская княжеская традиция не оставляла возможностей для утверждения византийского образца единовластия.

Младший брат Ярослава Мстислав, княживший в отдаленной Тмутаракани, в 1024 г. сел в Чернигове — втором по значению городе Русской земли в Среднем Поднепровье. Через два года, по летописи, братья заключили мир и «разделиста по Днепр Русьскую землю: Ярослав прия сю сторону (Правобережье с точки зрения киевского летописца. — В. П.), а Мьстислав ону». Напомним вслед за А. Н. Насоновым, что Русская земля — первоначальный домен киевских князей в Среднем Поднепровье — сформировалась на основе той территории, с которой брали дань хазары. Наследник хазарских владений Мстислав претендовал на традиционную податную территорию, будучи уже христианским правителем: в 1022 г. в Тмутаракани он построил церковь Богородицы, в Чернигове заложил Спасский собор, где и был погребен. Этот сохранившийся до наших дней (см. ниже рис. 11) четырехстолпный храм с обширными хорами для княжеской семьи, характерными для княжеского церковного строительства, так же воспроизводит константинопольские (корсунские и солунские) образцы, как и предшествовавшая ему Десятинная церковь<sup>175</sup>. Лишь после смерти Мстислава, не оставившего наследников, в 1036 г. «перяя власть его всю Ярослав и бысть самовластец в Русьстей земли».

<sup>172</sup> Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Указ. соч. С. 16—17, табл. 1, 2а.

<sup>173</sup> ПВЛ. С. 64.

<sup>174</sup> Каждан А. П. Византийская культура. М., 1968. С. 138; Успенский Б. А. Указ. соч. С. 40.

<sup>175</sup> Комеч А. И. Указ. соч. С. 133 и сл. Раскопками открыты остатки крещальни и серебряный ларец-мошеница, помещенный в алтаре при закладке

\* \* \*

Распри между князьями — потомками Владимира Святославича (равно как и дальнейшие княжеские усобицы) — не могли не сказаться на становлении церковной организации на Руси, в том числе единой русской митрополии. Яхья Антиохийский в цитированном сочинении писал, что Василий II послал к Владимиру «митрополитов и епископов» для крещения «царя» и всей его земли, но не сообщал прямо об учреждении митрополии. Есть лишь косвенные основания для предположений, что митрополия, подчиненная Константинопольскому патриархату, была основана в Киеве после 996 г., когда с основанием Десятинной церкви была создана материальная база для обеспечения церковной организации. В списке епископий Константинопольского патриархата митрополия России заняла свое место перед митрополией Алании до 997 г. В позднейшем (XIV в.) византийском трактате «О перемещении» говорится, что в царствование Василия II (976—1025) в Россию из Севастии был переведен митрополит Феофилакт; упомянутый устав князя Владимира, архетип которого восходит, видимо к рубежу XI—XII вв., и поздние русские летописи называют первыми митрополитами Михаила или Леона, но сведения о них апокрифичны — согласно им, первый митрополит был взят «на Киев и на всю Русь» при патриархе Фотии<sup>176</sup>. Предположительно, митрополичьей церковью стала не дворцовая Десятинная, а деревянная Св. София, сгоревшая, согласно Новгородской первой летописи<sup>177</sup>, в 1017 г. и возобновленная при Святополке в 1018<sup>178</sup>. Описывающий события этих лет Титмар Мерзебургский сообщает, что польский король Болеслав I послал для переговоров к разбитому Ярославу «архиепископа» захваченного поляками и Святополком Киева. Древнерусские «Чтение» и «Сказание» о Борисе и Глебе именуют архиепископом и митрополитом Иоанна I, занимавшего кафедру при вокняжении Ярослава в Киеве<sup>179</sup>. Однако, в «Сказании о перенесении мощей Бориса и Глеба» в Вышгород (1072 г.) упоминаются два митрополита — киевский и черниговский, что дает основания предполагать сосуществование двух митрополичьих ка-

---

храма, с именами святых Пантелеймона, Акакия и Макавея (*Медынцева А. А. Указ. соч. С. 123—124*).

<sup>176</sup> ДКУ. С. 14—15. Ср. *Потт А.* Политический фон... С. 207—208; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 26—27; 192; *Карпов А. Ю.* Указ. соч. С. 262—265.

<sup>177</sup> НПЛ. С. 15, 180.

<sup>178</sup> Ср. *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 23—32; *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники... С. 142, 188; латинский термин «monasterium» у Титмара Мерзебургского в данном случае означал кафедральный собор.

<sup>179</sup> *Абрамович Д. И.* Указ. соч. С. 17—19; 53—55.

федр в Среднем Поднепровье после того, как Ярослав и Мстислав поделили по Днепру Русскую землю<sup>180</sup>.

Далекой от ясности оказывается и начальная история епископских кафедр, хотя летописи и Иларион свидетельствуют о деятельности епископов на Руси и при Владимире, и при Ярославе. Цитированная Новгородская первая летопись, а за ней и более поздние летописные своды именуют первым новгородским епископом Акимом (Иоакимом) Корсунянина, привезенного Владимиром из Корсуни, — он умер в 1030 г.; есть основания полагать, что при нем была срублена первая новгородская София — по образцу деревянной киевской: он сгорела, согласно Новгородской первой летописи, в 1049 г., уже после закладки в 1045 г. на другом месте каменной Софии<sup>181</sup>.

Новгородская первая, а за ней Новгородская IV и Софийская I летописи говорят о рассылке Владимиром епископов и диаконов и «по иным градам», но конкретные кафедры не называются. Позднейшая Никоновская летопись<sup>182</sup> приписывает сменившему первого, якобы присланного Фотием, митрополита Михаила Леонту (Леону) поставление в 992 г. епископов Новгороду, Чернигову, Ростову, Владимиру (на Клязьме — его строительство тенденциозно приписывается Владимиру Святославичу) и Белгороду. В этой «реконструкции» церковной истории действительно перечислены древнейшие русские кафедры, но предполагать учреждение Владимиром Святославичем епископии можно лишь в Белгороде под Киевом: грамота об основании епископии в Турове (список XVII в.) относит это событие к 1005/06 г.<sup>183</sup> Вероятно, значительным церковным центром в середине XI в. стал Переяславль, где вокняжился (до 1054 г. — при жизни отца) Всеволод Ярославич.

Определенно можно говорить о ранней истории митрополии в Киеве после 1036 г. — достижения Ярославом единовластия в Русской земле. В Новгороде он сажает своего сына Владимира и ставит епископа — Луку Жидятю<sup>184</sup> (сочетание «языческого» славянского — Жидислав — и крестильного имен

<sup>180</sup> Успенский сборник. С. 62; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 37—38. А. В. Назаренко полагает, что в XI в. «титул “архиепископ” мог эпизодически употребляться для выделения киевского митрополита из числа его титулярных коллег» — черниговского и (после 1054?) переяславского: *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники... С. 191.

<sup>181</sup> *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 34.

<sup>182</sup> ПСРЛ. Т. 9. М., 2000. С. 65.

<sup>183</sup> *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 42—43. При раскопках в Белгороде была обнаружена одна из предполагаемых древнейших русских надписей на корчаге X в., содержащая христианское имя *Илия* (*Медынцева А. А.* Указ. соч. С. 33 и сл.).

<sup>184</sup> ПВЛ. С. 66.

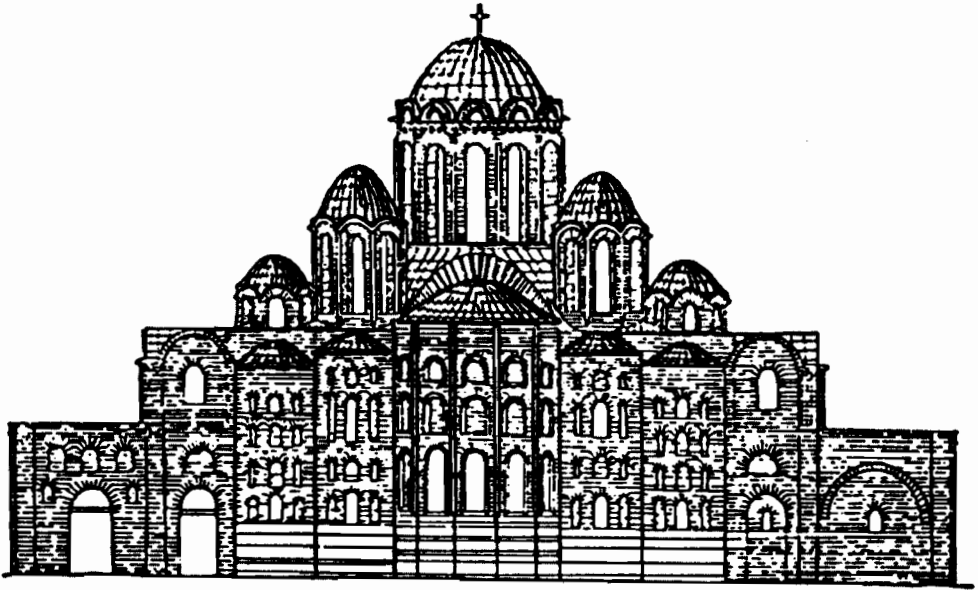


Рис. 8

Киев. Софийский собор. 1037—1044 гг. Реконструкция

сохраняется не только в княжеском роде, но и в среде высшего духовенства). Под 1039 г. ПВЛ повествует о вторичном (?) освящении Десятинной церкви греком-митрополитом Феопемптом: известны две его печати<sup>185</sup>. Видимо, не случайно Новгородская первая летопись именует первым митрополитом русским именно Феопемпта.

Укрепление единой государственной власти при Ярославе сопровождалось интенсивным церковным строительством. Под 1037 г. в ПВЛ говорится о заложении князем нового «великого» города в Киеве с Золотыми воротами и надвратной церковью Благовещения, монастырей святого Георгия и святой Ирины, носивших имена патронов князя и княгини Ингигерд-Ирины (здесь князь также следовал византийскому имперскому образцу), наконец, — Святой Софии — «русской митрополии». «Русская митрополия» — грандиозный храм Святой Софии не имеет аналогов в современной ему византийской архитектуре, но символически воспроизводит давний образец, Святую Софию в Царьграде (соответственно, устав Святой Софии был положен в основу богослужения в древней Руси<sup>186</sup>). Недаром прославляющий деяния Ярослава Иларион пишет, что Софии

<sup>185</sup> Янин В. А., Гайдуков П. Г. Указ. соч. С. 27.

<sup>186</sup> Лисицын М. Первоначальный славяно-русский типикон. СПб., 1911.



нет равных «во всем полунощи земнем, от востока дъ запада» — киевский собор сопоставим лишь с константинопольским. Двенадцать малых глав Софии с центральным куполом символизировали апостольскую миссию князей — крестителей Руси и основателей церкви (рис. 8): ср. летописное предание о двенадцати сыновьях Владимира. Как уже говорилось, монументальность ранней русской церковной архитектуры имела и вполне прагматический смысл — при отсутствии развитой сети приходских церквей приходилось строить вместительные здания. По летописи, Ярослав стремился решить и проблему приходских церквей: «и ины церкви ставляше по градом и по местом, поставляя попы и дая им от имения своего урок, веля им учить люди (...) и приходити часто к церквам. И умножишася прозвутери и людье хрестьяньстии»<sup>187</sup>.

Киев Ярослава воспроизводил на Днепре Константинополь — даже планировка города с пересекающимися перпендикулярно главными улицами соответствовала античной традиции<sup>188</sup>; кафедральный собор св. Софии с образом Богоматери-Оранты и надписью (на греческом) в апсиде над алтарем, именующей Богоматерь «Нерушимой стеной» — покровительницей города, Золотыми воротами с церковью, также посвященной Богородице, свидетельствовали о восприятии византийской идеи о Богородице как покровительнице города-митрополии («матери городов русских», как Киев именуется в летописи). Но строительная деятельность Ярослава, как уже говорилось, не ограничивалась одним Киевом: в 1045—1050 гг. «свершена бысть святая Софя в Новгороде, повелением князя Ярослава и сына его Володимера и архиепископа Луки»<sup>189</sup>. Уступающий размерами киевской Софии храм воспроизводил, однако, пятинефный киевский образец (рис. 9), очевидно, был построен теми же греческими мастерами. Более того, по тому же образцу был возведен и Софийский собор в Полоцке, построенный в середине XI в., хотя княжил там (с 1044 г.) соперник Ярослава и его потомков Всеслав: это обнаруживает единые тенденции в развитии христианской культуры разных древнерусских земель, вне зависимости от их политической ориентации<sup>190</sup>. Показательна в этом отношении и городская строительная деятельность Ярослава. Два города, основанные князем в крайних пределах Русской земли — Юрьев у подвластной Руси чуди и Юрьев на р. Рось, на границе со степью (Ярославль, получивший «княжеское»

<sup>187</sup> ПВЛ. С. 67.

<sup>188</sup> Ср. Асеев Ю. С. Архитектура древнего Киева. Киев, 1982. С. 43—45; о «Константинополе на Днепре» — Франклин С., Шепард Дж. Указ. соч. С. 304 и сл.

<sup>189</sup> НПА. С. 181.

<sup>190</sup> Комеч А. И. Указ. соч. С. 233 и сл.

имя, был основан в третьем важнейшем «пограничном» регионе — Верхнем Поволжье), как бы передавали всю Русь под покровительство святого Георгия.

Летопись содержит панегирик князю, любившему «церковные уставы», попов и черноризцев, о которых еще не было речи при Владимире Святославиче и которые стали «множиться» при Ярославе. Князь днем и ночью читал книги и собрал писцов, «прекладавших» книги «от грек на словенское письмо». Его отец Владимир «землю взора и умягчи, рекше крещеньем просветив. Съ



Рис. 9

Новгород. Софийский собор. Общий вид с юга

же насея книжными словесы сердца верных людей; а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное»<sup>191</sup>. Любовь Ярослава к книгам, в том числе покровительство деятельности переводчиков, — деяния, благодаря которым князь заслужил в позднейшей русской традиции прозвище «Мудрый», — не были, конечно, простыми проявлениями «библиофильства». Безусловно, потребность в книгах, и не только богослужебных, была насущной для Древнерусского государства.

Каковы бы ни были источники славянских (древнерусских?) переводов, о которых в современной литературе ведется обостренная полемика (ср. работы Н. А. Мещерского, А. А. Алексеева и др., призванные продемонстрировать наличие древнерусской школы переводов с греческого и еврейского, и работы Г. Ланта, Ф. Томсона, М. Таубе, скептически относящиеся к самой возможности переводов в Древней Руси<sup>192</sup>), очевидно, что древнерусская литература в первый век христианства интенсивно

<sup>191</sup> ПВА. С. 66.

<sup>192</sup> См. из последних работ: Алексеев А. А. Кое-что о переводах в Древней Руси // ТОДРА. Т. 49. СПб., 1996. С. 278—296; Лант Г. Г. Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси // ТОДРА. Т. 51. СПб., 1999. С. 435—441; Алексеев А. А. По поводу статьи Г. Г. Ланта «Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси» // Там же. С. 442—445.

впитывала и синтезировала самые разнообразные тексты. Этот процесс демонстрирует не только упомянутая находка в Новгороде церы с каноническими и апокрифическими текстами, но и начальное летописание, использовавшее, помимо «фольклорных» сказаний о первых русских князьях и церковных легенд о начале христианства, библейские тексты, византийские хроники, кирилло-мефодиевскую традицию, фрагменты еврейской книги «Иосиппон» и др.

При Ярославе, по гипотезе А. А. Шахматова, стал составляться Древнейший летописный свод, включавший сказания о первых русских князьях — историческое обоснование становящегося Русского государства (при этом включение в свод собственно княжеской исторической традиции не позволяет считать его «митрополичьим»<sup>193</sup>); тогда же, по предположению Д. С. Лихачева, формировалось летописное «Сказание о распространении христианства на Руси» — тексты о крещении и житии Ольги, крещении Владимира, объединенные стилистически и сюжетно<sup>194</sup>, составившие основу гипотетического Древнейшего свода. Видимо, при Ярославе переводятся или переписываются на Руси болгарские переводы византийских хроник, в том числе Хроника Георгия Амартола, положенная в основу начального русского летописания<sup>195</sup>, — деятельность русских книжников была организована Ярославом и направлена на создание государственной идеологии, отраженной Начальной летописью.

\* \* \*

Эти общегосударственные задачи, стоящие перед первыми русскими книжниками, явствуют уже из первого русского литературного произведения — «Слова о Законе и Благодати»<sup>196</sup>. Его составил будущий митрополит Иларион. До 1051 г. он был, видимо, пресвитером церкви св. Апостолов в княжеском селе Берестово; летопись характеризует его как книжника и постника — он первым «ископа пещерку» для уединенной

<sup>193</sup> Ср. *Щапов Я. Н.* Государство и церковь... С. 25.

<sup>194</sup> *Лихачев Д. С.* Русские летописи. М.; Л., 1947. С. 62—67.

<sup>195</sup> Ср. *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв. СПб., 1996. С. 61 и сл. Роль Болгарии в культурном «преображении» Руси (*Литаеврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 306 и сл.) остается недооцененной в современной отечественной историографии. Представляется очевидным (ср. Там же. С. 308 и сл.), что византийские императоры, заинтересованные в союзе с христианской Русью, должны были отправлять на Русь священников и книги из завоеванной Болгарии.

<sup>196</sup> Цит. по: БЛДР. Т. 1.

молитвы, где затем возник Киево-Печерский монастырь. Русский по происхождению, Иларион получил редкое для русских книжников риторическое образование и опирался в своем творчестве на образцы византийского красноречия<sup>197</sup>. Время (между 1037 и 1050 гг.) и повод, по которому было составлено и произнесено «Слово», даже самый его жанр остаются предметом дискуссии. Судя по последним наблюдениям<sup>198</sup>, «Слово» представляет собой гомилетическое произведение, трактуемое читаемый при богослужении пассаж из Послания к галатам апостола Павла (4: 22—25). Центральной идеей проповеди Илариона оказывается, однако, не просто комментарий к библейским богослужебным текстам: ведь благодати в «последние времена» сподобилась Русская земля, «яже ведома и слышима есть всеми четырьмя концами земли». Этой благодати Русь сподобилась благодаря просветительскому подвигу князей — Владимира и Ярослава.

Иларион наделяет Ярослава, как и его отца Владимира, традиционным для Восточной Европы высшим хазарским титулом — каган, отмечая при этом его «благоверие». Мотив «единодержавия» киевского князя оказывается одним из главных в проповеди Илариона. Именно «единодержец» князь, чье «благоверие» сопряжено с властью, обращается от «идольской лести» к познанию «единого Бога» и обращает весь народ не только «любовью», но и «страхом», подобно тому как покоряются князю другие страны — «овы миром, а непокоривыя мечем».

Иларион превозносит славу «нового народа» и вновь крещенной Русской земли, которая для него превышает славу древних, как новая Благодать выше ветхого Закона, ибо русские князья «не в худе...и неведоме земли владычествоваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьмя концами земли». «Все четыре конца земли» — это не просто метафора вселенской славы: Русь оказывается наследницей ушедшей славы древнего Израиля — ср. слова Иезекииля «Земли Израилеве конец прииде, конец прииде на четыре краи земли» (7: 2) — и даже преходящей

<sup>197</sup> См. из последних работ: Подскальски Г. Указ. соч. С. 148 и сл.; Молдован А. М., Юрченко А. И. «Слово о законе и благодати» Илариона и «Большой Апологетик» патриарха Никифора // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. XI—XVI вв. М., 1989. С. 5—18; А. Мюллер. Указ. соч. С. 88 и сл.; Чичуров И. С. Указ. соч. Византия и Русь. М., 1990. С. 127 и сл.; Франклин С., Шепард Дж. Указ. соч. С. 326 и сл.; Шапов Я. Н. Политические концепции о месте страны в мире в общественной мысли Руси XI—XIV вв. // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М., 1989. С. 160.

<sup>198</sup> Алексеев А. А. В времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // ТОДРА. Т. 51. СПб., 1999. С. 289—291; ср. Сендерович С. Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и Павлианская теология // Там же. С. 43—57.



славы Царьграда. Русский книжник унаследовал и продолжил эту традицию, но новым центром нового народа, откуда распространяется «благая весть», для него становится не Иерусалим и не Константинополь, а Киев: туда из Константинополя — нового Иерусалима переносят крест на Русь Владимир с бабкою своею Ольгою. Более того, из подтекста «Слова» следует, что внове призванный к Благодати русский народ — «работники одиннадцатого часа»<sup>199</sup> — выше не только ветхого (и хазарского) иудейства, которое «расточено по странам» (ср. соответствующий мотив летописного выбора веры), но и самих греков. При этом нет оснований усматривать в «Слове» антивизантийскую (равно как и антииудейскую) политическую направленность (против этих «общих мест» современной историографии справедливо возражает Л. Мюллер<sup>200</sup> и другие исследователи) — уже говорилось, что и сюжет, и риторика Илариона основываются на константинопольских образцах красноречия.

Кажется парадоксальным при этом замечание современного исследователя «Слова» Илариона<sup>201</sup> о том, что византийская «мысль о божественном происхождении княжеской власти не нашла у Илариона ни прямого, ни косвенного выражения». Впрочем, в «Слове», обращенном к крестителю Руси Владимиру, говорится о сыне его Ярославе-Георгии: «его же сътвори Господь наместника по тебе твоему владычеству не рушаща твоих устав, нъ утверждающа <...> Иже недоконьчаная твоя законьча, акы Соломон Давыдова, иже дом Божии великыи святыи его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему». Правда, здесь речь идет о наследовании и следовании ветхозаветному образцу: город Ярослава и Св. София сменяют город Владимира и дворцовую Десятинную церковь, как Храм Соломона — град Давида и скинию Завета. Не менее определенно о божественной санкции власти говорится в завершающем «Слово» обращении к Владимиру: «Паче же помолися о сыне твоємъ, благовернемъ кагане нашемъ Георгии <...> без блазна же Богом даныа ему люди управивша»<sup>202</sup>.

При этом отсутствие собственно византийской теории о божественном происхождении государственной власти представляется естественным и в контексте «Слова» — «похвал» Владимиру и Ярославу<sup>203</sup>, и в контексте

<sup>199</sup> Топоров В. Н. Указ. соч. С. 257 и сл.

<sup>200</sup> См. Мюллер Л. Указ. соч. С. 100 и сл.; ср. Литаверин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 323 и сл.

<sup>201</sup> Чичуров И. С. Указ. соч. С. 130—131.

<sup>202</sup> БЛДР. Т. 1. С. 52: ср. Литаверин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 327 и сл.

<sup>203</sup> Ср.: Чичуров И. С. Указ. соч. С. 131 и сл.

собственно русской истории. Действительно, власть, которую наследовал сам Владимир — от деда и отца, Игоря и Святослава, «мужеством и храбростью прослуша в странах многих», никак не могла быть божественной, ибо принадлежала язычникам и имела «земное» устройство — призвание варяжских князей: злополучный конец языческих князей в летописи противопоставлен тем панегирикам, которые заслужили там же Владимир и Ярослав, а также Борис и Глеб, вообще отказавшиеся от этой власти. Вместе с тем государственная власть, прежде всего — единое державие, имела для русских книжников провиденциальный смысл. Язычник Владимир «единодержец быв земли своей (...) И тако ему в дни свои живуцию и землю свою пасущю правдою, мужеством же и смыслом» еще до крещения (подобно Константину Великому); но земная правда и смысл противопоставлены Иларионом Божественному промыслу, которому приобщился единодержец Владимир, не видевший ни апостола, ни чудес (вопреки Корсунской легенде), но «токмо от благаго смысла и остроумия» (подобно библейскому Аврааму).

В «похвале» Илариона Владимир-Василий именуется «во владыках апостолом», учителем и наставником, повелевшим славить Святую Троицу «во всех градах», прославляется за нищелюбие и «милость на суде» (освобождение должников и «работных»<sup>204</sup>). Князь прямо уподобляется Константину Великому — «с епископы сънимаяся чясто, (...) съвещаваашеся, како в человецех сих ново познавших Господа закон уставити». Подобно Константину и Елене, Владимир с бабкою своею «Ольгою принесша крест от новаго Иерусалима, Константина града; и сего по всей земли своей поставивша, утвердиста веру». С этого момента, когда к мужеству и смыслу добавилось благоверие (сопряженное с властью), когда Владимир стал Василием, его образ приблизился к имперскому образу, а его власть обрела божественную санкцию<sup>205</sup>.

Действительно, титул кагана, которого добивались и, судя по всему, добились русские князья к концу X в., не предполагал «божественной» санкции с точки зрения Илариона: напротив, в соответствии с идейным замыслом «Слова», этот титул — титул главы иудейского государства — прямо отсылал к «ветхому» Закону, но не к новой Благодати. «Съвлече же ся убо каган нашъ (Владимир. — В. П.) и с ризами ветхого человека съложителнаа, отрясе прах неверия и вълезе в святую купель, и породися от Ду-

<sup>204</sup> Следует отметить, что подобные добродетели относились к обязанностям христиан вообще — ср. «Поучение к братии» новгородского епископа Луки Жидаты: «Помните и милуйте странные, и убогие, и темничники, и своим сиротам милостивы будете» (Красноречие Древней Руси. М., 1987. С. 40).

<sup>205</sup> Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 327 и сл.

ха и воды, в Христа крестився». Вместе с тем, и этот титул, и проводимая Иларионом генеалогическая линия — от деда Игоря Старого к внуку и правнуку — свидетельствовали о той тенденции, пути к единовластию, которая пробивала себе дорогу в русском княжеском роде начиная с того времени, когда русские князья стали претендовать на хазарский титул. Очевидно, что Иларион следует здесь той же княжеской традиции, которой следовал летописец, составлявший «сказания» о первых русских князьях (предполагается участие самого Илариона в начальном русском летописании<sup>206</sup>). В этом отношении он следует не только политическим амбициям русского княжеского рода, с языческих времен претендовавшего на этот титул, но и общей для древнейшей русской книжности тенденции: в начальном летописании избавление от хазарской дани со славян воспринималась как освобождение из египетского плена богоизбранного народа, призванного властвовать над другими: «володеють бо козары русьскіи князи и до днешнего дне», — заключает летописец<sup>207</sup>. Но в летописной традиции само призвание князей не есть «божественный акт», а связано с «земным» рядом. При этом упор делается на прямую генеалогическую линию — мотив князей-братьев, в том числе упоминание Бориса и Глеба, и братнего согласия внутри княжеского рода отсутствует у Илариона и остается периферийным в летописных — древнейших — сказаниях о первых русских князьях вплоть до рассказа о братьях Ярославичах. «Каганы» Владимир и Ярослав стремились всеми средствами утвердить идею «самовластия», в государственной идеологии осуществлялся синтез славяно-русской, хазарской и византийской традиций, но «родовая» традиция сопутствовала этой идее в том же «Слове о Законе и Благодати».

Иларион обращается к Владимиру: «Виждь чадѡ свое Георгия (...), виждь красящаго стол земли твоеи», — и продолжает: «виждь благоверную сноху твою Ерину, виждь вѣнцы твоа и правнукы...» Это обращение к покойному «кагану» как бы воспроизводит словесно знаменитую ктиторскую сцену на фреске Святой Софии (известной по рисунку А. Вестерфельда) — предполагалось даже, что само «Слово» было произнесено Иларионом при освящении Киевской Софии (ср., однако, предположение Л. Мюллера о том, что «Похвала» Владимиру была произнесена у его гроба в Десятинной церкви). Наблюдения современного филолога<sup>208</sup> выявляют глубинный смысл, связующий историософию Илариона с храмом и храмовой литургией: «Литургический цикл имеет трехслойный характер: он представляет события и формулы еврейской истории в качестве

<sup>206</sup> Ср.: Мюллер Л. Указ. соч. С. 141 и сл.

<sup>207</sup> ПВЛ. С. 12.

<sup>208</sup> Сендерович С. Слово о законе... С. 52.

*Рис. 10*

Киев. Софийский собор. Общий вид с востока

пророчеств о Христе, в центре его находится цикл жизни Иисуса, и третий его слой составляют службы святым пост-евангельским, т. е. самой новой истории. Этому соответствует и трехъярусный принцип декорирования храма. Д. С. Лихачев когда-то говорил о монументальном принципе древнерусской культуры. Это он и есть. Храм был центральным феноменом, воплощавшим этот монументальный принцип, определявший строительное религиозное сознание. Космологический план храма не должен заслонять его исторической основы. Можно сказать, что историческая парадигма Илариона — это проекция литургико-храмовой концептуальной структуры на историческую ось». Новая русская история у Илариона венчает историю христианскую, пришедшую на смену ветхозаветной, — княжеское семейство в ктиторской сцене Софии предстает Христу.

Там были изображены сам Владимир и Ярослав, подносящий храм Христу: он носит императорский венец — стемму, но показательно, что здесь же изображено все семейство Ярослава — жена Ирина, его сыновья и дочери, что не характерно для византийских ктиторских компози-



ций<sup>209</sup>. Огромные хоры Софийского собора были построены для того, чтобы вмещать это многочисленное княжеское семейство, а тринадцать глав Софии не только напоминали о Христе и его апостолах (рис. 10) — они призваны были освещать просторные хоры: архитектура Софии, как и других первых русских храмов, включая Десятинную церковь и Спасский собор, построенный Мстиславом в Чернигове, учитывала специальный «княжеский заказ» — размещение княжеского рода (рис. 11)<sup>210</sup>.

Как уже говорилось, «могилы» последних языческих князей были раскопаны в 1044 г. при Ярославе Мудром: «Выгребоша 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святыя Богородица» — Десятинной<sup>211</sup>. Неканоничность этого акта Ярослава Мудрого — крещение умерших было запрещено Карфагенским собором, нельзя было даже молиться за умерших в язычестве предков — до сих пор является предметом обсуждения: допускают, что Ярополк и Олег приняли «оглашение» при жизни их бабки Ольги<sup>212</sup>. Но возможно, задачи создания усыпальницы всего княжеского рода имели и более прагматический и специфически «древнерусский» характер: Ярополк и Олег, равно как Борис и Глеб, погибли в распрях между братьями — членами княжеского рода, тех распрях, главным участником (и даже инициатором) которых был победивший и добившийся единовластия в Русской земле Ярослав. Так или иначе он устранил своих соперников-братьев, но не отменил родового характера княжеской власти на Руси: единственное, что могло сохранять порядок и целостность Русской земли — это братняя любовь и подчинение старшему брату, киевскому князю; такой «завет» Ярослав, по летописи, оставил своим сыновьям-наследникам. Ярослав «объединил» в усыпальнице Десятинной церкви распадающийся княжеский род — инициаторов и жертв первой усьобицы. И последующие (в частности, в Киевском своде 1200 г.<sup>213</sup>) посмертные летописные панегирики говорят о кончине князей, используя ветхозаветный фразеологизм — «и приложися к отцем своим и дедом своим»: русский княжеский род уподоблялся роду праведных царей.

Повесть временных лет свидетельствует о еще одном акте «единодержавного» князя; под 1051 г. говорится: «Постави Ярослав Лариона ми-

<sup>209</sup> Ср. *Лазарев В. Н.* Новые данные о мозаиках и фресках Софии Киевской: групповой портрет семейства Ярослава // ВВ. 1959. Т. 15; *Комеч А. И.* Указ. соч. С. 180; *Толочко П. П.* Володимир Святий. Ярослав Мудрий. Київ, 1996. С. 168 и сл.

<sup>210</sup> *Комеч А. И.* Указ. соч. С. 138 и сл.

<sup>211</sup> ПВА. С. 67.

<sup>212</sup> Ср. *Макарий.* Указ. соч. С. 59.

<sup>213</sup> *Приселков М. Д.* Указ. соч. С. 88.



Рис. 11

Чернигов. Спасо-Преображенский собор. 1030—1040-е гг.

трополитомъ *русина* (курсив мой. — В. П.) в святей Софьи, собрав епископы». Уже в Никоновской летописи приводится каноническое обоснование этого акта избрания епископами, и сам Иларион в ставленнической записи, завершающей список полной редакции его Слова, свидетельствует, что он был «священ и настолован» «от богочестивых епископ»<sup>214</sup>. Из летописи очевидно при этом, что Ярослав стремился проводить независимую от Византии церковную политику, поставив (подобно византийскому императору) *русского* митрополита не в Константинополе, а в Киеве.

<sup>214</sup> БЛДР. Т. 1. С. 60.

Ярославу и митрополиту Илариону уже в древнерусский период приписывался «Устав о церковных судах» — сложный по составу памятник церковного права, формирование которого большая часть исследователей относит к домонгольской поре<sup>215</sup>. Существенно, что этот устав, определявший категории лиц и преступлений, неподсудных князю, его боярам и судьям, дополнял «государственное» (точнее, корпоративное — дружинное — и обычное, сохранявшее в «Правде Ярослава» даже неприемлемую для христианства кровную месть) право и изымал из сферы обычного (общинного) права регуляцию брачных норм, семейных отношений и конфликтов и т. п. Показательно также, что штрафные санкции за пережитки традиционных обычаев — умыкания (приравниваемого к изнасилованию), обрядовых «игрищ» и т. п. — включали не только (и не столько) каноническую (византийскую) епитимью, но и систему денежных штрафов, сходную с Русской Правдой, но идущих по преимуществу в пользу епископов, а не князя: тот лишь исполняет приговор — «казнит». Характерна в этом отношении статья Устава об убийстве, произошедшем во время свадебного обряда — видимо, увоза невесты и ритуального боя между свадебными дружинами родичей невесты и жениха: убийство это не считалось просто уголовным, и вира шла пополам — князю и епископу<sup>216</sup>.

Исследователи церковных уставов, приписываемых древнерусской традицией Владимиру и Ярославу, обратили внимание на то, что «усилия их составителей направлены почти исключительно на утверждение христианских норм семейно-брачных отношений. Здесь не названы такие актуальные для законодательства иных раннефеодальных государств меры, как санкции за совершение языческих обрядов, нет норм, направленных на принуждение населения к участию в христианской литургии и на выполнение других обязанностей в отношении церкви»<sup>217</sup>. Действительно, лишь в отдельных редакциях уставов можно обнаружить древнерусскую специфику — подсудность церкви тех, кто «молиться под овиномъ, или в рощеньи, или оу воды», наряду с «каноническими» преступлениями, к каковым относились в уставах (вслед за византийским правом) «ведьство (ведовство), зелииничьство (изготовление зелий), потвори (колдовство, отравы), чародеяния, волхования», магические узлы-«наузы» и т. п., равно как кощунственное поведение в церкви, воровство церковного имущества, общение (в том числе трапеза) с иноверцами и т. п.<sup>218</sup>

<sup>215</sup> ДКУ. С. 85 и сл.; Шапов Я. Н. Государство и церковь... С. 107 и сл.

<sup>216</sup> ДКУ. С. 113. Ср. Шапов Я. Н. Государство и церковь... С. 110.

<sup>217</sup> Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н. Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древней Руси // Принятие христианства... С. 249.

<sup>218</sup> ДКУ. С. 23, ср. С. 15, 18—19. Церковные запреты восходят здесь к Второзаконию (18: 10—11), но в древнерусских памятниках они действительно допол-

Участие государственной власти, наряду с церковью, в распространении христианских обычаев очевидно уже из приведенных данных о смене погребального обряда на всей контролируемой Древнерусским государством территории к началу XI в. Очевидно и существование на Руси княжеских установлений, обязывающих прихожан, в частности, «приходить часто к церквам», как это заповедовал, по летописи, Ярослав: сходные законы принимались Стефаном Венгерским и Бржетиславом Чешским (на что внимание автора обратил Б. Н. Флоря). Отсутствие подобных требований в церковных уставах, по-видимому, связано со спецификой древнерусской правовой традиции, ориентированной на воспроизведение норм византийского церковного права. Во всяком случае, новгородский епископ Лука Жидята в «Поучении к братии» также заповедал «не лениться к церкви ходити, и на заутреню, и на обедню, и на вечерню»<sup>219</sup>. Актуальность этой заповеди подтверждал летописец, составлявший *Повесть временных лет*: «Но сими дьявол лстит и другими нравы, всячьскими лестьми пребавляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гуслями и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людей много множество на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленого дела, а церкви стоять ⟨пусты. — В. П.⟩».

Направленность древнерусских церковных уставов на очеркование традиционных семейно-брачных отношений естественна: именно традиционная «семейная» обрядность, сохранявшая родоплеменные пережитки, была основой внецерковных как «семейных», так и «календарных» праздников. Отношение составителей «Устава о церковных судах», равно как и «Устава князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных» и русских книжников в целом — начиная с *Повести временных лет* — к народным обычаям как к языческим «игрищам» во многом повлияло на сложившиеся в древнерусской книжности и современной историографии представления о «двоеверии», парадоксальном сочетании языческого и христианского в древнерусской и традиционной народной культуре. Между тем христианская и традиционная культуры взаимно дополняли друг друга во всех европейских странах, включая и Византию: более то-

---

няются в соответствии с местными суеверными традициями: ср. «Тако бо глагола Бог в законе Моисеова: да не будет в Израили ни волхва, ни чяродея, ни потворника, ни наузьника, да не веруют ни чху ⟨чоху — чиханию. — В. П.⟩, ни встрячу ⟨воплощению судьбы, «встрече» в славянской традиции. — В. П.⟩» («Матица златая» — *Срезневский И. И.* *Материалы для словаря древнерусского языка*. Т. 3. СПб., 1903. Стб. 1580). Ср. также: *Щапов Я. Н.* *Византийское и южнославянское правовое наследие...* С. 196—197 и др.

<sup>219</sup> Красноречие Древней Руси. С. 39.



го, почитание христианских святых на Иванов, Ильин, Юрьев и другие «отмеченные» дни — то есть *структура* календаря, наряду с многими другими обычаями (в том числе упомянутыми русалиями) и суевериями, была воспринята на Руси из христианской Византии<sup>220</sup>.

Календарные и семейные праздники оставались, как показал еще Е. В. Аничков<sup>221</sup>, главным объектом непримиримой церковной полемики против «двоеверцев», которые «отай» якобы поклоняются идолам. Следует отметить вслед за большинством исследователей, что культы языческих божеств были вытеснены почитанием христианских покровителей — Перуна заместил Илья, Волоса — Власий и т. д.<sup>222</sup>; более того, усилия церковников, объявлявших языческих богов бесами, увенчались успехом — в русском фольклоре демон болезни *волосатик* или вредящий нерадивым пряхам злой дух *мокошка* лишь по имени напоминают богов древнерусского пантеона.

Свидетельством «языческой реакции» обычно считаются описанные в летописи под 1024 и 1071 г. «восстания волхвов». В 1024 г. во время голода «въсташа волъсви в Суждали, избиваху старую чадь по дьяволу наущенью и бесованью, глаголюще, яко си держать гобино (урожай — В. П.)». Можно усматривать в этой расправе социальные мотивы — «старая чадь» держала у себя запасы продуктов; вместе с тем, для традиционных верований характерно представление о ведьмах и т. п. персонажах, которые виновны в неурожае. Против этих представлений, по летописи, и ополчился расправившийся с волхвами Ярослав: «Бог наводит по грехом на куюжду землю голодом, или мором, ли ведромь, ли иною казнью, а человек не весть ничтоже». Волхвы, указывавшие на предполагаемых злодеев, отождествляются с языческими жрецами, чему находят подтверждение в Ипатьевском списке летописи: там некий волхв, чье явление в Киеве описано под 1071 г., пророчествует от имени *пяти богов*: через пять лет Днепр потечет вспять, а земля Русская «переступит» на землю Греческую<sup>223</sup>. Этих богов пытались соотнести с божествами древнерусского пантеона, для чего нет оснований ни в летописи (где богов шесть или семь), ни в русской книжности вообще: византийские истоки пророчества очевидны — пять богов, которых упоминал волхв, означали

<sup>220</sup> Толстой Н. И. Избранные труды. Т. II. М., 1998. С. 422 и сл.

<sup>221</sup> Аничков Е. В. Указ. соч. СПб., 1914.

<sup>222</sup> Ср. из последних работ: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1—2. М., 1995—1999.

<sup>223</sup> ПСРА. Т. 2. Стб. 164.

пять планет, названных именами античных божеств (русским книжникам они были известны по Хронике Амартола и Хронике Малалы<sup>224</sup>), — на их расположение и ссылался предсказатель-волхв. Еще меньше оснований соотносить с «языческой реакцией» движение волхвов во время очередного голода в Ростовской и Белозерской землях в 1071 г.: летописец приписывает волхвам дуалистическое мировоззрение, аналогичное дуалистическим ересям, распространившимся в Европе в XI в. (в том числе богомилству), но никак не славянскому язычеству. Следует напомнить, что «волхование» и в упомянутых церковных уставах не соотносилось с язычеством: оно было свидетельством суеверия, но не двоеверия.

Сам термин «двоеверие» возник (и продолжал существовать) в ином контексте и означал отнюдь не тайное идолопоклонство: Феодосий Печерский поименовал так (в соответствии с византийской традицией) тех, кто после разделения церквей (1054 г.) колебался между греческим и латинским обрядами. Не ранее XII в. этот термин был воспринят «Словами» (в основе заимствованными, опять-таки, из Византии), обличающими «язычников»: «двоеверие» этих поучений оказывается, скорее, риторической фигурой древнерусских «ригористов»<sup>225</sup>, чем отражением реальной «раздвоенности» древнерусской культуры.

Единству этой культуры, в том числе древнерусской церковной организации, казалось бы, угрожала грядущая после смерти Ярослава «феодалная раздробленность». Завещание Ярослава Мудрого — «ряд», оставленный князем сыновьям, между которыми он разделил всю Русскую землю, обнаружил, на взгляд современных английских исследователей<sup>226</sup>, то обстоятельство, что «фасад» единого государства, возведенный Ярославом, оказался с «трещинами». Ситуация не представляется столь однозначной: князь не мог остановить процессы разделения волостей, но эти процессы не были только процессами «распада». Летописец приписал Ярославу заповедь братней любви и подчинения старейшему брату — киевскому князю, который должен быть младшим «во отца место», хотя эта «борисоглебская» политическая идея сопровождалась в летописном изложении характерной исторической ремаркой, адресованной Ярославичам: «вы есте братья единого отца и матере». Однако единые

<sup>224</sup> *Истфин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994. С. 18.

<sup>225</sup> Ср. *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого*. М., 1993. С. 50—60; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // *Из истории русской культуры*. Т. 1. М., 2000. С. 235 и сл.

<sup>226</sup> Ср. *Франклин С., Шепард Дж.* Указ. соч. С. 302 и сл.; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь... С. 179 и сл.

тенденции развития пронизывали древнерусскую культуру вне зависимости от политических обстоятельств: как говорилось выше, уже в параллельном возведении в трех древнерусских городах — Киеве, Новгороде и Полоцке — одного и того же символа Благодати — соборов Софии Премудрости Божией — формирующаяся идея равноправия трех центров выражалась едиными символическими средствами<sup>227</sup>. Киевская митрополия (после короткого периода существования «титulyных» митрополий в Чернигове и, возможно, Переяславле) оставалась единым центром древнерусской церковной организации на протяжении всего домонгольского периода. В этнокультурном и конфессиональном отношении Русь даже не оставалась, а именно становилась единой, единой в большей мере, чем она была до Ярослава.

---

<sup>227</sup> Стилистическое единство трех пятинефных Софийских храмов кажется тем более парадоксальным, что в Полоцке София была построена Всеславом — главным врагом Ярославичей, который вывез в 1066 г. паникадило из разграбленной Софии Новгородской (ср. *Комеч А. И. Указ. соч.* С. 236 и сл.): впрочем, также и Владимир Святославич вывез церковную утварь из Корсуня.

Г. Г. ЛИТАВРИН

## ХРИСТИАНСТВО В БОЛГАРИИ В 927—1018 гг.

Как и в других странах, принимавших христианство в IX—XI вв., новая вера была введена в Болгарии в качестве официальной религии актом государственной власти. К 927 г. Болгария уже более полувека была христианской страной. Сеть церковных приходов охватывала уже всю территорию государства. Большинство священнослужителей были теперь славяноязычными, имевшими местное, болгарское происхождение. При активной поддержке верховной власти ширилось обучение славянской грамоте, которая находила употребление не только в конфессиональной сфере, но и в государственном обиходе и в быту<sup>1</sup>. Сложился не-

---

<sup>1</sup> Характерный пример: сохранилась датируемая X в. надгробная плита со славянской надписью, гласящей, что могила принадлежит «чергубилу Мостичу» («чергубиль» — славянская огласовка высокого титула протоболгарского происхождения ичиргу-боил. — *Бешевлиев В.* Първобългарски надписи. София, 1979. С. 226; *Он же.* Първобългарите: Бит и култура. София, 1981. С. 51; *Dujčev Iv.* Un haut dignitaire bulgare du X<sup>e</sup> siècle // *BS.* 1968. Т. 29. Р. 281). В связи с этим следует заметить, что в болгарской историографии в последнее время предпринимаются попытки утвердить концепцию, согласно которой Первое Болгарское царство было не южнославянским, а с самого начала до его падения в 1018 г. государством протоболгар, представлявших особую ветвь тюркского этноса (см. напр.: *Цветкова П.* Славяни ли са българите? София, 1998; *Добрев П.* История на българската държавност: По найстарите царски и церковни летописи. София, 1995). Д. И. Польшванский рассматривает эти тенденции как запоздалую реакцию на «усиленное подчеркивание славянского фактора в историографии социалистической Болгарии» (*Польшванский Д. И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX—XV вв. Иваново, 2000. С. 258, прим. 130). Ср. *Ангелов Д.* Образуване на българската народност. София, 1980; *Литаврин Г. Г.* Формирование этнического самосознания болгарской народности (VII — первая четверть X в.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982; *Он же.* Славяне и протоболгары: от хана Аспаруха до князя Бориса-Михаила // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир. М., 2001. Ср.: *Станилов С.* Славяни в първото царство. Варна, 1986.



обходимый духовенству круг церковно-служебной литературы. Завершался начатый в конце правления Бориса переход в церковнослужении с греческого на славянский язык. Уже во времена Климента отношение между понятиями «болгарский язык» и «славянский язык» стали воспринимать как отношение между частью и целым: в Пространном житии Климента говорится, что Евангелие было переведено «на здешний болгарский диалект»<sup>2</sup>.

Коротко — о внутреннем и внешнеполитическом положении Болгарии во время, рассматриваемое в данном очерке. Его сюжет ограничен хронологически примерно одним столетием, совпадающим с временем правления Петра (927—968) и Самуила (969—1014). Это время четко делится на два периода: период мира — от смерти царя Симеона до вторжения в страну войск русского князя Святослава (968 г.) и смерти Петра (970 г.), характеризующийся интенсивными дипломатическими и конфессиональными связями с Византией, и второй, почти равновеликий период непрерывных войн и церковного отчуждения, длившийся от столкновений византийцев с русами на территории Болгарии (971 г.) до ее завоевания Империей в 1018 г.

В правление Петра Болгария постепенно отступала перед давлением Империи. Правящий класс Болгарии оказался расколотым как раз в связи с вопросом о выборе внешнеполитического курса после смерти Симеона. Следование Петра в фарватере имперской политики вызвало недовольство, захватившее даже членов царской семьи. Получение Петром титула «василевса болгар», а главой болгарской церкви — титула патриарха не компенсировало, по мнению оппозиции, тех уступок в пользу Империи, которые были сделаны Петром. Его винили за заключенный им 8 октября 927 г. союз, скрепленный браком с внучкой Романа I Лакапина Марией. Вопреки новому имени царицы (ее называли Ириной в знак достигнутого наконец примирения между двумя странами: Ирина — по-гречески «мир»), именно этот брак и стал причиной раздоров. Петр допустил усиление при дворе в Преславе влияния византийских советников царицы. Он обязался охранять дунайскую границу, гарантируя Империи безопасность ее балканских провинций от вторжений печенегов и венгров, не имея для этого достаточных сил и не получая должной поддержки от Империи.

В 965 г. Петр заключил сепаратный мир с венграми — они обещали не разорять земли Болгарии при набегах на Империю, а он — не мешать их проходу. В 967/968 г. Никифор II Фока побудил Святослава к вторже-

---

<sup>2</sup> Флора Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 270 (см. также с. 166, 167, 172).

нию в Болгарию. Империя вновь готовилась к осуществлению давно вынашиваемого замысла ликвидации Болгарского государства.

С вторжением Святослава значительная часть болгарской знати выступила против внешнеполитического курса Петра. Западные и юго-западные провинции страны еще до похода Иоанна I Цимисхия (преемника Никифора II) против Святослава отложились от Болгарии (969 г.) во главе с Комитопулами, взявшими в свои руки дело борьбы против византийской агрессии. Под предлогом изгнания Святослава с Балкан<sup>3</sup> Цимисхий в 971 г. захватил Северо-Восточную Болгарию и публично низложил ее государя (Бориса II). Однако в 976 г. Самуил вернул отторгнутые Цимисхием земли. Снова они были захвачены византийцами в 1001 г. Печальный для болгар исход борьбы (завершение завоевания Болгарии Василием II в 1018 г.) объясняется в конечном итоге значительным превосходством материальных и людских ресурсов Империи.

Ход событий в 927—1018 гг. свидетельствовал прежде всего о том, что межгосударственные договоры с Империей в условиях непосредственного соседства с нею не могли быть равноправными, как и подлинно союзнические отношения. У правителей Империи неизбежно возникал соблазн «воссоединить под одним ярмом разделенное»<sup>4</sup> (так определил сам Василий Болгаробойца завоевание Болгарии), т. е. вернуть под свою власть балканские (включая болгарские) земли как свои бывшие провинции.

## 1. Степень христианизации к 930-м годам

Как уже сказано выше, к 927 г. христианство стало господствующей религией в Болгарии. Это, однако, не означало, что процесс христианизации в стране был полностью завершен<sup>5</sup>. Источники не содержат достаточных данных для суждения о том, каким было к началу 930-х годов

---

<sup>3</sup> Ж. Дагрон, говоря о захвате Северо-Восточной Болгарии Цимисхием, замечает, что он «освободил от русской угрозы Болгарию, опустошенную князем Святославом» (*Dagron G. Le temps des changements (fin X<sup>e</sup> — XI<sup>e</sup> siècle) // Histoire du christianisme des origines à nos jours. T. IV. Evêques, moines et empereurs. Desclée, 1993. P. 330 et n. 171*). Но не есть ли это lapsus linguae (изгнание одного агрессора другим вряд ли можно назвать освобождением)? Кроме того, из византийских источников известно, что победитель-язычник Святослав был более милостив в отношении к храмам Болгарии, чем Василий II и его воины в 1018 г. в захваченных ими Преспе и Охриде.

<sup>4</sup> Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1970 (репринт). С. 556.

<sup>5</sup> Ср.: *Hannick Chr. Les nouvelles chrétientés du monde byzantin: Russes, Bulgares et Serbes // Histoire du christianisme. T. IV. P. 909—939. Очерк о болгарях (P. 921—937) доведен до 927 г.*

примерное соотношение окончательно перешедших к христианству болгар и продолжавших втайне придерживаться язычества или принявших новую веру только из страха перед властями. Просвещенные болгарские книжники X в. говорили о пережитках язычества, распространенных «среди многоплодного славянского народа»<sup>6</sup>.

Открытые археологами некрополи с трупоположением не всегда позволяют уверенно заключать о захоронении по христианскому обряду<sup>7</sup>. Невозможно решить этот вопрос и с помощью подсчета числа церквей (а следовательно, и приходов) в Болгарии X в. Известно, что уже Борис возвел семь соборных храмов<sup>8</sup>. Но письменные известия на этот счет порой сомнительны и во всяком случае весьма неполны. Археология тоже не дает достоверных данных, хотя обследовано множество церквей (сохранившихся и пребывающих в развалинах) на территории страны. В X—XI вв. они имелись во всех сколько-нибудь значительных городах, а в некоторых из них было по несколько одновременно действующих церквей. Объективная трудность состоит в сложностях точной датировки многократно разрушавшихся, восстанавливавшихся и перестраивавшихся храмов (в том числе древних, византийских)<sup>9</sup>.

В целом есть основания говорить об относительно быстрых темпах христианизации Болгарии сравнительно с положением дел в других славянских странах. Ожесточение войн с «крестной матерью» болгар — Византией в X в. уже не приводило к распространению в болгарском обществе антихристианских настроений и к рецидивам язычества. Болгары уже через треть века после крещения не связывали напрямую принятие ими христианства с миссионерской деятельностью византийских священнослужителей и политическим давлением Империи. В исторической памяти народа крещение стало ассоциироваться с акцией Бориса-Михаила, с деятельностью св. царя Петра и с просветительским подвигом солунских братьев, которых болгары стали рассматривать как своих соплеменников, подобных другим болгарским святым — ученикам Кирилла и Мефодия (свв. Клименту и Науму Охридским). При Симеоне достигла апогея целенаправленно пропагандируемая слава просветителей славянства, сложив-

<sup>6</sup> *Климент Охридски. Събрани съчинения*. Т. 1. София, 1970. С. 439.

<sup>7</sup> Датироваемые X в. могилы даже знатных персон по-прежнему, как и в языческую эпоху, содержали разные предметы, в том числе драгоценные украшения (История на България. Т. 2. София, 1982. С. 427).

<sup>8</sup> По мнению Пириватрича, не исключено, что известия (они довольно поздние) об активном церковном строительстве Бориса являются легендой (*Пириватрич С. Самуилова држава*. Београд, 1998. С. 159). Ср. *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 273.

<sup>9</sup> История на България. Т. 2. С. 427—429.

лась кирилло-мефодиевская книжная традиция, пронизанная религиозно-нравственными и патриотическими мотивами общеславянского значения.

Огромное влияние оказывало, несомненно, ежедневное общение болгар с христианским (славянским и греческим) населением, включенным в пределы Болгарии в связи с расширением ее территории за счет Империи. Сыграло свою роль и частое общение болгарских монахов и паломников, совершенно свободно в правление Петра, не испытывая каких-либо языковых неудобств, посещавших Константинополь и другие города Империи (даже Никею в Малой Азии) с целью поклонения святыням и контактов с авторитетными духовными лидерами того времени; так, живший под Несебром болгарин заканчивал жизнь в Вифинии<sup>10</sup>. Трудно переоценить также значение проповедей на родном для болгар (славянском) языке<sup>11</sup>. Большую роль в процессе утверждения христианства играла внедрявшаяся при Симеоне и Петре литургия на славянском языке.

В течение 1-го периода (927—968 гг.), однако, знание догматики христианского учения оставалось недоступным большинству неофитов. Принятие новой веры сводилось нередко к акту крещения, посещению церкви и согласно соблюдать основные заповеди и христианскую обрядность<sup>12</sup>.

Сравнительно быстрое завершение процесса крещения Болгарии, как и последовавший взлет ее культуры, были характерны, впрочем, в основном (и не только в Болгарии) для поселений городского типа. К 927 г. книжная культура была мало связана с массой населения страны, большинство которого было воцерковлено лишь формально и овладело только внешней стороной христианского культа<sup>13</sup>. В обыденном сознании

<sup>10</sup> В «Сказании о железном кресте», возникновение которого ныне надежно датируется 907 г., рассказчик (Георгий Болгарин) сообщает, что когда его, пришедшего в Никею, игумен Петр спросил, учен ли он книгам и где научился греческому, тот ответил, что, крещенный уже женатым, книгам не учен (т. е. школу не посещал?), а греческий выучил, усердно слушая, как его старец читал наизусть псалтирь при богослужениях (*Ангелов Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Кн. 1. С. 89; *Турилов А. А.* К изучению Сказания инока Христодула: датировка цикла и имя автора // *Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори.* М., 2000. С. 415—420. Ср. *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1989. С. 199).

<sup>11</sup> Прямое свидетельство об эффективности этого фактора см. в житии Климента (*Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 166, 199, 201, 256).

<sup>12</sup> Недаром власти страны в честь великого и трудного акта утверждения христианства воздвигали колонны с надписями (см. о надписи в Кефалинии: Там же. С. 272).

<sup>13</sup> *Полывянный Д. И.* Указ. соч. С. 80. На рубеже IX—X вв. священники уже имелись в некоторых деревнях, но иногда необходимые религиозные обряды в



народа совершался сложный процесс синкретизации традиционных (языческих) представлений с основными догмами и заветами новой веры<sup>14</sup>. Происходило не умножение христианских божеств и святых за счет языческого пантеона, а приспособление языческих ценностей и обрядов к христианской доктрине и христианскому ритуалу.

Согласно житию Климента, только он на рубеже IX—X вв., прибыв в Охрид, «овладел умом всего народа», и люди уверовали добровольно. Из «неотесанного и непокорного рода болгар» он сделал новопросвещенный, отрешившись от богопротивных жертвоприношений. Основал он и монастырь и возвел храм «как общую и безвозмездную лечебницу»<sup>15</sup>.

С утверждением христианства среди просвещенных болгар крепло убеждение в достоинствах собственной книжной культуры. Южнославянский этнокультурный ареал стал равнополагаться и латинскому, и греческому<sup>16</sup>. Уже в столь раннем памятнике, как «Сказание о железном кресте», при полном умолчании о роли византийцев, утверждается, что Борис — царь новопросвещенного болгарского народа пригласил (не сказано — откуда) архиепископа Стефана для учительства, построил церкви и монастыри, поставил епископов, священников и игуменов, чтобы они учили народ, и утвердил его святыми книгами в христианской вере<sup>17</sup>. Читать святые книги значит, по заверениям Козмы Пресвитера, найти верный путь к духовному спасению. Зло, по его словам, происходит и от того, что верующие не читают священных книг<sup>18</sup>, а священнослужители и проповедники, не знающие ни Слова Божьего, ни закона, но за мзду поставленные, — те же язычники<sup>19</sup>.

---

сельской местности совершали бродячие иеромонахи или же приходилось приглашать священнослужителя из города (*Ангелов Б. Ст.* Из старата... С. 86, 90).

<sup>14</sup> Толстая С. М. Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия // Славяне и их соседи: Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2000. С. 120—126.

<sup>15</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 271—272. Архиепископ Стефан был поставлен в 870 г. VIII Константинопольским синодом (*Haninik Chr.* Op. cit. P. 934).

<sup>16</sup> Толстой Н. И. Этническое и культурное самосознание сербов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 118.

<sup>17</sup> Ангелов Б. Ст. Из старата... С. 84.

<sup>18</sup> Попруженко М. Н. Козма Пресвитер, болгарский писатель X века. София, 1936. С. 2.14—15; 74.7—8.

<sup>19</sup> Там же. С. 44.16—17.

Само распространение к середине X в. именно в Болгарии в силу ее тесных контактов с Империей первой дуалистической ереси в Европе (в форме богомилства) является свидетельством успехов христианизации. Ересь появилась не как особая религиозная система, а как сложившаяся в лоне самой восторжествовавшей ортодоксии ее оппозиционная реплика. Козма Пресвитер говорит, что еретики ходят в церковь, «боясь людского осуждения», «из страха перед людьми»<sup>20</sup>. С одной стороны, христианство уже настолько упрочилось, что не посещавшие церковь рисковали вызвать всеобщее осуждение. С другой стороны, имелись еще и неверующие и прикидывающиеся правоверными только из страха перед властями и осуждением общества. Даже во времена Козмы некоторые неофиты охотнее шли на игрища, чем в церковь, пели «бесовские песни, верили в приметы и гадали, приверженные сатанинским учениям»<sup>21</sup>. Церковь грозила анафемой не только еретикам, но и лжехристианам и колеблющимся: «да будет проклят тот, сказано в «Слове» Козмы, кто для вида, а не всем разумом принимает апостольские правила»<sup>22</sup>.

Иван Рильский (ум. ок. 946 г.) призывал в своих «Заветах» к искоренению пережитков язычества: «Новопросвещенных людей от единокровного нам народа утверждайте в вере и заставляйте отказываться от непристойных обычаев языческих, которые они и по принятии святой веры сохраняют»<sup>23</sup>.

Тем не менее к середине X в. можно, по-видимому, отнести в основном завершение процесса христианизации Болгарии.

## 2. Организация церкви

Нет сомнений в том, что создание церковной организации в Болгарии происходило с самого начала при решающем участии центральной власти, однако состояние болгарской церковной системы в 927—1018 гг. ос-

<sup>20</sup> Там же. С. 19.3—4; 31.14—15.

<sup>21</sup> Там же. С. 30 сл.

<sup>22</sup> Там же. С. 63.17—18.

<sup>23</sup> Дуйчев Ив. Рилският светец. София, 1947. С. 148 (в отличие от многих исследователей, автор считает «Заветы» подлинным сочинением отшельника). Житие же его было создано значительно позднее (или в Рильском монастыре или в его средеком подворье), но до перенесения мощей в Тырново (Спасова М. Народно ли Народното (Безименното) житие на св. Йоан Рилски? // Старобългаристика. 1998. № 4. С. 50—74. Ср.: Иванов Й. Жития на св. Ивана Рилски. С. 59—71.

тается в науке по-прежнему дискуссионной проблемой из-за крайней скудости источников<sup>24</sup>. Оформление этой системы заняло много времени и было начато, по-видимому, еще при участии латинских прелатов<sup>25</sup>. Мнения на этот счет в литературе порой диаметрально противоположны. Система епископий в Болгарии, создававшаяся по образцу «материнской» (византийской), в целом сложилась, по-видимому, к середине X в., уже при Петре, а в правление Комитопулов (976—1018), в условиях войн с Империей, она расширялась в основном за счет территориальных захватов, а не через создание новых епархий.

В источниках (а это в основном агиография и учительная литература) создание сети приходов и кадров духовенства неизменно связывается с возведением храмов, с книжностью и просвещением, а достижение этих целей — со всесторонней помощью верховной власти, под протекторатом которой церковь пребывала с начала и до конца (на что, кстати говоря, подражая византийскому примеру, и рассчитывал князь Борис, отдав предпочтение крещению от Империи).

Не разрешенной до конца остается, в частности, и проблема официального статуса болгарской церкви в эпоху Первого Болгарского царства. Одни исследователи считают, что болгарская церковь, будучи фактически автокефальной уже при Борисе<sup>26</sup>, а при Симеоне (с 915 или 919 г.) и во всяком случае при Петре (в 927 г.) став патриархией, сохраняла этот статус непрерывно до 1018 г., другие сомневаются в существовании не только патриархии, но и автокефалии болгарской церкви в 866—1018 гг.<sup>27</sup> Последний подробный обзор литературы сделан В. Тыпковой-Заимовой. Автор рассматривает отдельно, как и должно, вопрос об автокефальности Охридской архиепископии и вопрос о статусе болгарской

<sup>24</sup> Николова Б. Устройство и управление на Българската православна църква (IX—XIV в.). София, 1997. О спорах, касающихся судеб болгарской церкви в 971—1018 гг., см. также: *Пириватрић С.* Указ. соч. С. 152 и прим. 56.

<sup>25</sup> Инвективы против латинян («франков») как еретиков-триязычников у Феофилакта Охридского в житии св. Климента (в связи с мытарствами Мефодия и его учеников в Великой Моравии) не восходят скорее всего к славянскому прототипу жития, а сочинены, возможно, самим Феофилактом — автором антилатинского трактата (*Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 173—174, 189, 222—224).

<sup>26</sup> Согласно свидетельству Нила Доксопатра (1143 г.), болгарская церковь была автокефальной с самого начала и осталась вне юрисдикции Константинопольской патриархии и после завоевания Болгарии Василием II (*Иванов Й.* Указ. соч. С. 563).

<sup>27</sup> *Hannick Chr.* Op. cit. P. 928.

церкви в целом при Петре и Самуиле. Исследовательница считает несостоятельными попытки обосновать автокефальность Охрида либо как изначальную в качестве преемницы Justiniana Prima, родины Юстиниана I, получившей от императора этот статус (эта идея в источниках, включая т. н. «Дюканжев список болгарских архиепископов», восходит самое раннее к середине XII в.), либо как преемницы Болгарской патриархии после завоевания Иоанном I Цимисхием Северо-Восточной Болгарии и перенесения при Самуиле резиденции патриарха в Охрид. В. Тыпкова-Заимова считает наиболее основательной точку зрения, согласно которой автокефальная Охридская архиепископия была создана только Василием II<sup>28</sup>.

Ныне в болгарской и российской историографии в основном признано, что болгарская церковь при Борисе-Михаиле фактически имела статус автокефальной архиепископии, хотя этот ранг не был официально утвержден патриархом Константинополя. Приняв титул василевса, Симеон, следуя принципу «нет царства без патриарха», на поместном соборе 919 г. утвердил главу болгарской церкви в ранге патриарха. (В качестве первого патриарха в «Синодике царя Борила» 1211 г. упомянут Димитрий.) Но официально титул патриарха был признан Империей за главой болгарской церкви только при заключении договора 927 г. о вечном мире между Византией и Болгарией. Во всяком случае до похода Цимисхия в Болгарию в 971 г. титул патриарха у предстоятеля болгарской церкви признавался и в Империи. Согласно сигиллию Василия II Охридской архиепископии от 1020 г., титул архиепископа (так!) получил при Петре епископ Дристры (имя не названо), и во время войн с Самуилом резиденции архиепископов перемещались именно из Дристры в западные районы страны (в Триадицу-Софию, Воден, Моглены и, наконец, в Охрид)<sup>29</sup>. Согласно «Дюканжеву списку болгарских архиепископов», датруемому серединой XII в., по повелению Романа I Лакапина и императорского совета (в 927 г. или вскоре после этого) патриархом автокефальной церкви Болгарии был провозглашен епископ Дристры Дамиан, низложенный в 971 г. Цимисхием (была ли его резиденция как патриарха в Дристре или сначала в столице Болгарии Преславе и где он был низложен — не сказано). Имена первых патриархов Болгарии — предмет научной дискуссии. Среди них, кроме Димитрия, от времени Симеона известны Сергей и Григорий. Что же касается Дамиана, то он при Петре занял трон как первый официально признанный Империей пат-

<sup>28</sup> Тыпкова-Заимова В. Дюканжев списък // Старобългаристика. 2000. № 3. С. 21—35.

<sup>29</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 557.



риарх и занимал его, возможно, более 40 лет<sup>30</sup>. Дальнейшая его судьба неизвестна<sup>31</sup>.

Ряд историков считают приведенные свидетельства не дающими права на уверенный вывод, что при Петре официально признанному Империей патриарху с самого начала в качестве резиденции была определена не столица Болгарии (Преслав), а Дристра (Доростол) как древнейший раннехристианский центр на болгарской земле<sup>32</sup> (Дамиан мог искать там убежища после падения Преслава и пленения Цимисхием Бориса II?). Но в таком случае следует считать фальсификацией или поздней интерполяцией приведенный выше пассаж из сигиллия 1020 г.

В 971—976 гг., при Иоанне I Цимисхии, церковь Дристры подчинялась патриархии Константинополя, возможно, в ранге митрополии. После временного возвращения в состав Болгарии она снова в 1001—1003 гг., как и Видинская митрополия с 1003 г., оказалась под властью константинопольского владыки<sup>33</sup>.

Церковный центр Болгарии, т. е. резиденция ее патриарха, постепенно, как упоминалось, смещался на запад. Согласно сигиллиям Василия II, церковный центр из Дристры был переведен в Средец (Триадицу-Софию), затем в Воден, оттуда — в Моглены и, наконец, в Ох-

---

<sup>30</sup> Ср. Николаев В. Д. Значение договора 927 г. в истории болгаро-византийских отношений // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1982. С. 89—105.

<sup>31</sup> По мнению П. Петрова, Дамиан сумел бежать к Комитопулам и продолжал возглавлять болгарскую церковь (История на България. Т. 2. С. 398). По другим данным, Дамиан остался в Дристре и был похоронен в базилике у северной стены (Топкова-Заимова В. Указ. соч. С. 40, бел. 70).

<sup>32</sup> Дуйчев Ив. Дюканжов списък // К-МЕ. Т. 1. София, 1985. С. 628; Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 22; Топкова-Заимова В. Указ. соч. С. 40—41. Й. Иванов (Указ. соч. С. 564) называет Дамиана «преславско-доростольским болгарским патриархом».

<sup>33</sup> Византийские политики имели особые виды на данный регион. Василий II подчинил в 1020 г. Дристрский диоцез Охриду, но в административном отношении выделил Северо-Восточную Болгарию из состава завоеванных болгарских земель: уже в 1001 г., как и при Цимисхии, она составляла особую военно-административную единицу и никогда не была подчинена феме или дукатукатепанату «Болгария» (Литаврин Г. Г. Болгария и Византия в XI—XII вв. М., 1960. С. 263—264, 278—283). При ближайших преемниках Василия II Дристрская митрополия была переподчинена патриархии Константинополя: митрополит Дристры в 1054 г. присутствовал на соборе в столице Империи (Топкова-Заимова В. Превземането на Преслав в 971 г. и проблемите на българската църква // 1100 години Велики Преслав. Т. 1. Шумен, 1995. С. 180).

рид<sup>34</sup>. (В «Дюканжевом списке» в этом ряду не упомянуты Средец и Моглены, но названа Преспа<sup>35</sup>.)

Известны следующие патриархи Болгарии после Дамиана: Герман (Гавриил), имевший резиденцию в Водене и Преспе, Филипп, ставший патриархом на рубеже X—XI вв. (в 997 г.?) и находившийся уже в Охриде. В 1018 г. его сменил Давид, примыкавший к группировке знати, готовой покориться Василию II. Его судьба неизвестна, но известно, что в том же году церковь возглавил последний патриарх Первого Болгарского царства Иван Дебрский (бывший до этого игуменом монастыря в Дебре); в 1019 г. он был низведен Василием II в ранг архиепископа.

Точный порядок преемственности этих лиц на патриаршем троне дискуссионен, как и точные даты перемещений их резиденции, хотя скорее всего они сопутствовали ходу военных действий, следуя за сроками овладения византийцами названными городами<sup>36</sup>. Что же касается епископов, то они во время войн в Болгарии при Цимисхии и Василии II не покидали занимаемых ими кафедр. Сам Василий II свидетельствует, что после 8-месячной безуспешной осады Видина «прямой доступ в страну» открыл ему в 1003 г. сдачей города епископ Видина, заслуживший особую благодарность императора. Признательность Василия II только ему одному — доказательство того, что другие болгарские иерархи вели себя во время войны по-иному.

Политическая независимость государства при Самуиле определяла и церковную независимость. Специфика здесь состояла в том, что Самуил, имея во главе церкви своего государства патриарха, не принимал титул царя, так как хранил верность династической традиции Первого Болгарского царства: он короновался только в 997 г., после смерти в византийском плену Романа, законного наследника — сына царя Петра.

И. Снегаров допускал (вопреки тому факту, что Петр титуловался «*царем болгар*» вплоть до своей смерти в 970 г.), что болгарская патриархия сохраняла этот статус только до декабря 944 г., когда предоставивший болгарской церкви этот ранг император Роман I Лакапин был свергнут с престола<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 557.

<sup>35</sup> Там же. С. 566.

<sup>36</sup> С. Пириватрич предполагает, что Преспа стала столицей (и резиденцией патриарха) Болгарии во всяком случае в 985/986 г., так как именно сюда в это время Самуил перенес из Ларисы мощи св. Ахиллия. Археологи обнаружили в Преспе развалины этой церкви и четырех других (Пириватрич С. Указ. соч. С. 155, прим. 63).

<sup>37</sup> Снегаров И. История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. I. С. 16 и сл.

Г. Бакалов поддерживает<sup>38</sup> мнение Г. Гельцера, согласно которому патриарший титул мог быть утрачен только вместе с потерей государем титула царя, а и Петр в 927—970 гг. и Самуил в 997—1014 гг. и его наследники носили этот титул бесспорно; так что скорее всего до 1018 г. патриарший статус болгарской церкви не был утрачен<sup>39</sup>.

По мнению Ж. Дагрона, болгарскую патриархию ликвидировал только Василий II, подчинив ее в ранге архиепископии непосредственно своему трону<sup>40</sup>. Следовательно, по мысли и этого ученого, патриарший статус болгарская церковь сохранила и в правление Самуила<sup>41</sup>. Болгарские и российские исследователи не сомневаются в том, что центр патриархии находился в это время хотя и в разных городах, но всегда в столице государства, постепенно смещавшейся на запад. В статусе же автокефальной, согласно *Notitiae episcopatum*, Охридская архиепископия с 1018 г. заняла в иерархии византийской церкви место, непосредственно следующее за патриархией Константинополя<sup>42</sup>.

В качестве важнейших источников для уяснения этих вопросов до последнего времени использовались (использованы они и здесь) три сигиллия Василия II Охридской кафедре, выданные в 1019—1025 гг. и предоставлявшие ей статус автокефальной архиепископии. Сигиллии сохранились в рукописи XVI в., снятой с копии XIII в. Они содержатся в качестве вставки в хрисовуле Михаила VIII Палеолога, выданном Охридской архиепископии в 1263 г. Уже одно это дало некоторым ученым основания поставить под сомнение подлинность документов. Фальсификат усматривал в сигиллиях Василия II еще Р. Любинкович<sup>43</sup>. Особенно тщательно пыталась обосновать эту точку зрения Э. Тегу-Сергиа-

<sup>38</sup> Бакалов Г. Средновековният български владетел: (Титулатура и инсигнии). София, 1985. С. 113, 140 и прим. 236.

<sup>39</sup> Gelzer H. Der Patriarchat von Achrida. Leipzig, 1902. См. также: Златарски В. История на Българската държава през средните векове. Т. 1/2. София, 1971. С. 507—508.

<sup>40</sup> Dagron G. Op. cit. P. 339 et n. 209.

<sup>41</sup> Разделяет это мнение и Хр. Ханник (*Hannik Chr. Les nouvelles chrétientés*. P. 927 et n. 131).

<sup>42</sup> *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 93, 152—153. См. Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 22—24, 83.

<sup>43</sup> Ср. Любинкович Р. Традиције Приме Јустинијане у титулатури охридских архиепископа // Стариана. 1966. Т. XVII. С. 73—74; Ljubinković R. L'Illiricum et la question Romaine à la fin du X<sup>e</sup> et au début du XI<sup>e</sup> siècle: Autour de l'Eglise autocéphale de Samouel // La chiesa greca in Italia dall'VIII et XVI secolo. Padova, 1973.

ду<sup>44</sup>. Основная аргументация сводится при этом к тому, что в сигиллиях назван ряд епископий, никогда, вопреки заявлениям Василия II, не входивших в пределы Болгарской патриархии или архиепископии; мало того — некоторые епископии не упоминаются в епископальных списках (нотциях) времени Иоанна I Цимисхия, и само основание этих кафедр должно быть датировано только правлением преемников Василия II.

Оценивая эту аргументацию, В. Тыпкова-Заимова хотя и отказывается признать сигиллии фальсификатом, считает их показания малодостоверными из-за множества ошибок и явно поздних интерполяций. Поэтому она не рискует аргументировать данными сигиллиев наиболее ответственные выводы<sup>45</sup>. Разделяет в целом это мнение и С. Пириватрич<sup>46</sup>. Н. Икономидис, напротив, заявил о беспочвенности сомнений в аутентичности указов Василия II и даже не счел нужным подробнее остановиться на этом вопросе<sup>47</sup>.

В самом деле, точные границы завоеваний Самуила неизвестны, Василий II, преследуя политические цели<sup>48</sup>, расширил подчиненный архиепископу Охрида район за счет «ромейских» диоцезов, мог он и создать ряд новых кафедр (не входивших в составленные при Цимисхий нотиции). Кстати говоря, по сообщению Нила Доксопатра от 1143 г., т. е. сделанному за 118 лет до издания хрисовула Михаила VIII, число подвластных архиепископу епископий определено «более чем в 30»<sup>49</sup> — в полном согласии с данными сигиллиев Василия II (31 епископия).

Так что, с учетом всех этих мнений, мы рискуем все-таки использовать сигиллии как источник. В них адекватно отражены византийские реалии рубежа X—XI вв. Кроме того, мысли о фальсификате противоречат, на

<sup>44</sup> *Τέγου Σεργιάδου* Έ. Τα σχέτιχά με τήν ἀρχιεπισκοπή Αχρίδας τοῦ Βασιλείου β'. Θεσσαλονίκη, 1988.

<sup>45</sup> Тыпкова-Заимова В. Превземањето на Преслав... С. 172—181, особ. 177; Она же. Дюканжов списък. С. 34—35. Тыпковой-Заимовой принадлежит и комментарий к сигиллиям Василия II (в основном по проблемам топонимики): Гръцки извори за българската история. Т. VI. София, 1965. С. 40—47. Ср. Пoлывянный Д. И. Указ. соч. С. 95—97.

<sup>46</sup> *Πιριβατριχ* С. Указ. соч. С. 21, 148—151, 153, 160.

<sup>47</sup> *Oikonomidēs* N. Fiscalité et exemption à Byzance (IX<sup>e</sup>—XI<sup>e</sup> s.). Paris, 1996. P. 174—175, n. 94: «Мне кажется, что аутентичность этих документов не может быть оспорена».

<sup>48</sup> См.: Литаеврин Г. Г. Болгария и Византия. С. 264—288, 351—356; Д. И. Пoлывянный (Указ. соч. С. 94—97) считает необходимым специальное изучение особенностей политики Василия II в отношении болгарских земель, с учетом, разумеется, показаний сигиллиев.

<sup>49</sup> *Иванов* Ъ. Указ. соч. С. 564.



мой взгляд, тот факт, что главные идеи сигиллиев (преемственность политики императора в отношении болгарской церкви с политикой болгарских царей — Петра и Самуила) находят полное подтверждение в показаниях византийского хрониста Иоанна Скилицы<sup>50</sup>.

Сам Василий II выразительно и неоднократно заявляет в своих сигиллиях, что он ни в чем не нарушил прав Охридской кафедры (умалчивая, правда, о том, что она была до завоевания патриархией), какими она обладала при Петре и Самуиле. Самый текст сигиллиев свидетельствует о том, что при их составлении были использованы славяноязычные документы, касающиеся болгарской церкви (в том числе предшествовавшие византийскому завоеванию), о чем говорят особенности греческой транскрипции местных топонимов. Следовательно, эти официальные документы ретроспективно позволяют в значительной мере адекватно судить о положении болгарской церкви в 927—1018 гг. или по крайней мере в начале XI в.

Согласно данным всех трех сигиллиев, в болгарской автокефальной архиепископии насчитывалось к 1025 г. (вместе с архиепископской кафедрой) 32 епископии, подчиненные главе церкви Болгарии, видимо, в период наибольшего расширения Болгарии при Самуиле<sup>51</sup>. В первом сигиллии (от 1019 г.) названо, однако, только 17 епископий (и 73 относящихся к ним населенных пункта, являвшихся энориями-приходами<sup>52</sup>). Скорее всего, это были только те епископии, которые непосредственно входили в ядро царства Самуила, до его территориальных захватов в Сербии, Эпире и Южной Македонии.

В целом император даровал сигиллием 1019 г. налоговые льготы архиепископии на 442 парика (зависимого крестьянина) и 422 клирика. Разница в численности тех и других объяснялась тем, что двум диоцезам (самому Охриду с подчиненными ему непосредственно 4-мя кастрами и Кастории с 6-ю кастрами) было даровано по 40 париков и лишь по 30 клириков.

Чем же объяснить воистину дерзкое поведение Ивана Дебрского, потребовавшего уже в 1019 или в 1020 г. подчинить ему также и епископии, подвластные митрополитам Ларисскому, Диррахийскому (о нем во втором сигиллии сказано, что он должен довольствоваться тем, что имел издавна, и не смел бы впредь и «ногу поставить» в пределы епископий Болгарии) и Навпактскому, а также архиепископу Фессалоники? Вероят-

<sup>50</sup> *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum* / Ed. I. Thurn. Berolini et Novi Eboraci. 1973. P. 412. 68—72.

<sup>51</sup> См. об этом: Литаврин Г. Г. Болгария и Византия... С. 352—356.

<sup>52</sup> В сигиллиях термин «энория» многозначен. См. прим. 57.

но, митрополит Диррахия посягал на часть территории Охридской архиепископии, и особое строгое замечание о нем в сигиллии — результат жалобы Иоанна Дебрского.

По сигиллию от 1020 г. (в ответ на упомянутую просьбу Ивана Дебрского вернуть под его юрисдикцию те епископии, которые были «захвачены» соседними греческими митрополитами) Охридской архиепископии были переданы еще 13 епископий (знаменательно, что при этом крепости-приходы каждой из них уже не названы). Всем им вместе даровалось 258 париков и 258 клириков. Причем при упоминании первой из этих епископий — Дристрской (Доростольской), которой даровалось 40 париков и 40 клириков, сказано, что при Петре (он всюду назван василевсом, в отличие от Самуила) она была резиденцией архиепископа (не патриарха!) <sup>53</sup>, а о второй по порядку — Видинской епископии — замечено, что, поскольку она заслуживает награды (открыла императору путь в страну), ей даруется 40 париков и 40 клириков, но чтобы ее епископ «не возвысился» над охридским архиепископом, последнему к дарованным первым сигиллием 30-ти клирикам теперь добавляется еще 10 <sup>54</sup>.

По третьему сигиллию, выданному между 1020 и 1025 гг., Василий II (снова в ответ на ходатайство Ивана Дебрского) добавил к его диоцезу еще 2 епископии — Стаги и Верию (упомянута в перечне и 3-я — Сервия, но при этом замечено, что она, впрочем, уже была дана первым сигиллием. Причины повтора кроются в замечании, что никто не должен препятствовать супрематии архиепископа Болгарии над этой епископией. Скорее всего, на главенство над Сербией претендовал архиепископ Фессалоники, но Василий II и тут решил спор в пользу Охрида). Итак, двум этим епископиям вместе даровались 42 парика и 42 клирика (Стагам 12 и 12, Верии 30 и 30).

Всего по трем сигиллиям под архиепископом Болгарии, вместе с его собственной епархией, оказалось 32 епископии, которым разрешалось владеть пользующимися экскусией 742 париками и 732 клириками. По 40 париков и клириков было даровано 9-ти епископиям, 40 первых и 30 вторых в конечном счете были даны только одной Кастории. (Василий II и считался с прежними нормами, и исправлял их по своему усмотрению по отнюдь не всегда ясным мотивам: среди епископий, получивших по 40 париков и 40 клириков, были Главиница и Риги (Роги?) — города,

<sup>53</sup> Можно было бы ожидать, что и главу церкви Болгарии следовало бы в данной связи (Петр назван василевсом) обозначить как патриарха, но Василий II не делает этого.

<sup>54</sup> Видинская епископия с 1003 до 1019 г. была в подчинении или непосредственно патриарху Константинополя, или предстоятелю Дристрской кафедры.

вряд ли превосходившие по размерам Кастирию.) По 30 париков и 30 клириков получили 2 епископии, по 15 и 15 — 14, а по 12 и 12 — 6.

Вторым сигиллием Василий II (также по просьбе Ивана Дебрского) подчинил архиепископии и живущих по р. Вардару «турков» (венгров?) (они временно были подвластны и Самуилу) и влахов «по всей Болгарии», занятых перегонным скотоводством и ведших полукочевой образ жизни<sup>55</sup>.

Согласно сообщению Пространного жития Климента, Симеон поставил его епископом Древеницы (Велицы); в каждой энории у него было немало «избранных людей», а всего 3500. Из них он ставил служителей церкви (клириков сигиллиев Василия II): чтецов, иподиаконов, диаконов и священников<sup>56</sup>. В каждой энории<sup>57</sup> Климент имел 300 учеников, не считая мистиев, «которые ничего не платили князю»<sup>58</sup>. «Первый епископ болгарского языка» Климент оставил после себя в своей епархии 200 пресвитеров, диаконов и иподиаконов<sup>59</sup>. В Охриде он воздвиг 3 церкви: соборную (она сначала принадлежала основанному им монастырю<sup>60</sup>) и 2 церкви св. Климента<sup>61</sup>. Значит, можно допустить, что при 3500 учениках, в среднем по 300 в каждой энории, всего епископий в Болгарии при Клименте было, видимо, около 10—11, а число приходов не менее 300—350.

<sup>55</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 560.

<sup>56</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 197—198. Точное положение епархии Климента остается спорным (Там же. С. 255).

<sup>57</sup> Там же. С. 251—252. Отмечая, что обычно этот термин означает церковный приход, С. А. Иванов и Б. Н. Флоря склоняются к мысли, что в житии он равноценен понятию «область». О нечеткости и смешении понятий «энория» и «епархия» уже в эпоху Симеона см.: Косев Н. Sur la question de l'institution épiscopale dans l'église bulgare et serbe durant les IX<sup>e</sup>—XIV<sup>e</sup> siècles // Etudes balkaniques. 1978. 4. Р. 62—69. Я предпочитаю трактовать здесь данный термин в его техническом значении (см. ниже).

<sup>58</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 198—199. Данное понимание подкрепляется свидетельством сигиллиев Василия II о налоговой экскуссии, которой пользовалось духовенство Болгарии еще в период ее независимости. О возможности иного понимания этой фразы см.: Там же. С. 252.

<sup>59</sup> Там же. С. 178. Флоря и Иванов считают эту цифру вполне реальной (Там же. С. 233).

<sup>60</sup> Кафедральным (архиепископским) собором эта церковь стала, по мнению Иванова и Флоры, только в 1018 г. (Там же. С. 264). Авторы имеют в виду, конечно, утверждение Василием II архиепископской кафедры в Охриде. Но Охрид стал церковным центром страны раньше, вскоре после 997 г. Самуил перенес сюда из Преспы и столицу государства (История на България. Т. 2. С. 410).

<sup>61</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 202.

Чем дальше к югу (к византийским пределам) находились епископии, тем больше было их число на единицу площади и тем мельче они были по территориальным размерам. Здесь было больше городских поселений, значительно раньше утвердилось христианство и была большей численность приходов.

Что же касается затронутого выше трудного вопроса<sup>62</sup> о числе приходов в Болгарии в X в., то известия об этом (кроме приведенных выше данных жития Климента) практически отсутствуют. Из «Сказания о железном кресте» явствует, что и в сельской местности уже имелись священники, но иногда для совершения треб священника вызывали из города<sup>63</sup>. О положении дел к 1018 г., т. е. столетие спустя, некоторые предположения позволяют сделать те же сигиллии Василия II. По первому сигиллию на 17 епископий названы 73 населенных пункта, т. е. в среднем по 4,3 пункта на епископию. (Каждый из этих пунктов — несомненно, приход.) Если эту пропорцию признать действительной для территории всей архиепископии, то на 32 епархии пришлось бы почти 140 приходов. Учитывая же, что в городах (особенно крупных) имелось по несколько приходов, эту цифру следовало бы значительно увеличить, если не удвоить<sup>64</sup>. А если принять, что в среднем на скромный приход (на храм) было более чем достаточно трех клириков, то 732 клирика обслуживали бы около 250 приходов.

Среди новых явлений в духовной жизни болгарского общества и болгарской церкви во 2-й половине X в. заметное место заняло отшельничество. Ж. Дагрон считает, что от IX в. не сохранилось никаких следов монастырей в Болгарии и что первые достоверные известия о болгарских монастырях относятся только к X в.<sup>65</sup> Эту позицию разделяют многие исследователи, так как монастыри вообще были, как правило, полиэтничными и монашествующие болгары легко находили себе приют в обителях Империи; многие болгарские монастыри (включая Рильский) были

<sup>62</sup> Там же. С. 264—265.

<sup>63</sup> Ангелов Б. Ст. Указ. соч. С. 90.

<sup>64</sup> В Византии в то время числилось до 330 епископий, примерно на 15—20 миллионов населения (см. Литаврин Г. Г. Византийское общество и государство в X—XI вв. М., 1977. С. 160—162 и указ. там лит-ру). Нельзя ли из этого со всей осторожностью предположить, что население Болгарии в начале XI в. исчислялось в 1,5—2 миллиона человек?

<sup>65</sup> Dagron G. Op. cit. P. 925 et p. 114. Немало монастырей было основано и в горных, труднодоступных районах (Ср.: Ханджийский. Обители в скалах. София, 1985). Остатки монастыря, основанного Климентом, открыты археологами (Флорья Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 263).



в XI—XII вв. в значительной мере эллинизированы<sup>66</sup>. Я бы осмелился несколько скорректировать эту позицию. Необходимо учесть, что о женщинах — подданных государя Болгарии, принимающих постриг, упоминается уже в вопросах царя Бориса папе Николаю I<sup>67</sup>. Сам Борис постригся, отрекшись от престола в 885 г., и окончил в 907 г. свою жизнь в основанном им монастыре<sup>68</sup>. Что же касается X в., то в это время институт монашества был в стране уже достаточно известен<sup>69</sup>. Монастырь был воздвигнут и Климентом Охридским<sup>70</sup>, и его современником Наумом<sup>71</sup>. Козма Пресвитер, говоря о бродячих монахах, дискредитирующих своим поведением и монашеский чин и церковь, отнюдь не имеет в виду недостаток обителей на болгарской земле. Напротив, он пишет о том, что эти монахи бегут из монастырей, не желая соблюдать устав иноческой жизни и подчиняться игуменам<sup>72</sup>. О странствующих болгарских монахах в начале X в. (причем, в отличие от Козмы, в похвальном, а не осуждающем тоне) неоднократно говорится в «Сказании о железном кресте»<sup>73</sup>. Нельзя забывать и того, что в границы Болгарии было включено немало земель, принадлежавших ранее Империи, где было давно развито монашество<sup>74</sup>.

Монастыри в Болгарии основывались вскоре после крещения не только в Плиске, Преславе и других центрах (или поблизости от них — например, в местечке Патлейна под Преславом), но и в труднодоступных, горных или отдаленных от крупных центров районах. Так, теперь точно установлено болгарское происхождение скального монастыря, основанного на рубеже IX—X вв. в Северной Добрудже близ села Мурфатлар (Басараб): в кельях и церквях монастыря обнаружено много глаго-

<sup>66</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 132—133.

<sup>67</sup> ЛИБИ. Т. II. София, 1960. С. 116.

<sup>68</sup> Ангелов Б. Ст. Указ. соч. С. 85.

<sup>69</sup> К-МЕ. Т. 2. С. 601—606; Тотев Т. Старобългарските манастири в светлината на археологическите разкопки и проучвания // Старобългарска литература. Т. 22. София, 1990. С. 3—13.

<sup>70</sup> Остатки этого монастыря открыты и обследованы археологами (Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 263).

<sup>71</sup> Там же. С. 278—292.

<sup>72</sup> Попфуженко М. Н. Указ. соч. С. 49 и сл.

<sup>73</sup> Ангелов Б. Ст. Указ. соч. С. 80, 84, 88, 89.

<sup>74</sup> Самые монастырские уставы были до XII—XIII вв. греческими (Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 129—132. Ср.: Тотев Т. Преславските манастири — средища на художествен живот през IX—X в. // Векове. 1980. № 5. С. 46—521).

лических и кириллических надписей<sup>75</sup>. Возникали монастыри и на черноморском побережье (среди них обитель Аладжа и другие монастыри к северу от Варны), обнаруживающие типологическое сходство с монастырями Плиски и Преслава<sup>76</sup>.

В данное время хорошо исследован крупный монастырский комплекс в селе Равна в Северо-Восточной Болгарии; обнаруженные в нем предметы и эпиграфические славянские памятники позволяют надежно датировать его X веком<sup>77</sup>.

Уже в начале X в., как полагают, монахи монастыря Св. Пантелеймона в Охриде были болгарами, как и архиереи, имевшие здесь свою резиденцию<sup>78</sup>. И все-таки по крайней мере в течение полстолетия большинство священников в Болгарии были греками. Возможно, начатая Борисом политика замены греческого духовенства болгарским дала при нем еще весьма скромные результаты, хотя видные болгарские иерархи (Климент в Македонии и Константин в Преславе) активно действовали в этом направлении. Ситуация в конце IX — начале X в. была еще мало подходящей для повсеместной славянизации литургии. В правление Симеона сеть церковных приходов, во всяком случае в городах, уже успешно функционировала. Нельзя, однако, уверенно заключать о значительном преобладании болгар над греками среди священнослужителей и в это время<sup>79</sup>. Церковное право запрещало без весомых (строго канонических) причин отстранять священнослужителя от его пастырских обязанностей на том посту, на который он был поставлен. О том, какое огромное значение придавалось в правящих и образованных кругах Болгарии в X в. вопросу об этническом облике священнослужителей, свидетельствует житие Климента, где подчеркнуто, что он стал «первым епископом славянского языка» Древеницы (или Велицы)<sup>80</sup>; согласно житию Наума,

<sup>75</sup> *Михаила Г.* Старославянские надписи, открытые в с. Басараб (область Добруджа) // *Romanoslavica*. 1964. 9. № 2. Р. 152—155; *Barnea I., Ștefănescu S.* Din istoria Dobrogei, 3. București, 1971. Р. 180; *Овчаров Д.* За характера и принадлежността на средновековните рисунки от Басараб (Мурфатлар) // *Археология*. 1975. № 3. С. 1—11.

<sup>76</sup> История на България. Т. 2. София, 1981. С. 429.

<sup>77</sup> *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 107—108.

<sup>78</sup> Там же. С. 26.

<sup>79</sup> Курс на замену греческого клира славянским был взят скорее всего уже Борисом с перенесением столицы из Плиски в Преслав после попытки Владимира реставрировать язычество (893 г.) (*Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 253, 256). Хр. Ханник пишет, что, в отличие от положения дел на западе Болгарии, об этническом происхождении иерархов в Плиске не известно ничего (*Hannik Chr. Op. cit.* Р. 934).

<sup>80</sup> *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 199.

Марк в Деволе был «четвертым епископом из славянского народа»<sup>81</sup>, а Лев Пафлагонянин, как сообщает «Дюканжев список», после смерти Ивана Дебрского (1037 г.) стал «первым из ромеев» архиепископом Охрида<sup>82</sup>.

Возможно, только при Самуиле, во время ожесточенной войны с Империей, упомянутое преобладание было постепенно достигнуто прежде всего среди среднего и высшего духовенства. Для государя была весьма важна благоприятная политическая позиция церкви в период обострения у болгар чувства патриотизма. Принадлежность к славяноязычной церкви становилась для властей важным признаком лояльности подданных (напомним в связи с этим о предательстве видинского митрополита).

Нельзя, однако, заключать, что и в это время отношения между греческими и болгарскими священнослужителями в стране стали открыто враждебными и сопровождались какими-либо эксцессами, хотя трудно представить их и идиллическими. В очерке С. А. Иванова в данной книге уже приведены факты надменно-оскорбительного отношения греков к болгарам-единоверцам как к грубым и невежественным варварам и в X и даже в XI в.<sup>83</sup> Вряд ли и болгары, в особенности представители образованных и знатных кругов, не отвечали презрением на презрение, как свидетельствуют об этом сочинение Черноризца Храбра «О буквах» (где идет речь о преимуществах славянской грамоты над греческой) и «Солунская легенда» (где с сарказмом сказано о небылицах, измышляемых греками о болгарях)<sup>84</sup>. В связи с этим Б. Н. Флоря замечает, что еще в середине X в. была жива память о смене греческого духовенства славянским как знак определенной напряженности в отношениях греческого и славянского населения в Первом Болгарском царстве (автор, видимо датирует эту смену еще более ранним сроком)<sup>85</sup>.

Славянское происхождение священнослужителей отнюдь не означало, однако, что литургия совершалась ими только на славянском языке<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Там же. С. 288.

<sup>82</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 566.

<sup>83</sup> Иванов С. А. Византийская религиозная миссия VIII—XI вв. с точки зрения византийцев (с. 25—26, 33—34 наст. книги). Особенно ярко это отразилось в творчестве Феофиakta Охридского, причем не только в его письмах друзьям и официальным лицам Империи, но и в составленном им житии болгарского святого Климента (Литаврин Г. Г. Феофиакт Болгарский между Охридом и Константинополем // *Florilegium*: Сб. статей к 60-летию Б. Н. Флоры. М., 2000. С. 179—186).

<sup>84</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 57.

<sup>85</sup> Там же. С. 292.

<sup>86</sup> Vavřínek V. The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy // *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.—11. Jahrhundert*. Praha, 1979. S. 255—281; Вавжинец Вл. Культурные и церковно-политические

Мнения в литературе на этот счет весьма разнообразны: от уверенности, что греческий язык оставался языком литургии в течение существования всего Первого царства (не говоря уже об эпохе византийского господства)<sup>87</sup>, до убежденности, что переход на славянский был в основном, как уже сказано, завершен к середине X в.

В. Златарский думал, что уже при Симеоне болгарский синод и аристократия признали славянский язык языком литургии болгарской церкви<sup>88</sup>, но эта гипотеза не имеет достаточной опоры в источниках. Т. Василевски подчеркивает, что все печати Симеона и Петра имеют надписи на греческом<sup>89</sup>, как и другие надписи этих царей. Например, такова надпись о смерти Анны, сестры Симеона<sup>90</sup>. Немало греческих надписей, в том числе изучаемой здесь эпохи, открыты в монастырском комплексе Равна в Северо-Восточной Болгарии и в селе Мурфатлар<sup>91</sup>. Ф. Малингудис обращает в связи с этим внимание на учащение создания билингвистических памятников после 927 г.<sup>92</sup> Вместе с тем эти памятники, как, например, плиту несколько более позднего времени, найденную в Преславе, с надписью на греко-славянской билингве, содержащую 67-й псалом пасхальной литургии<sup>93</sup>, можно расценить амбивалентно: как свидетельство и об усилиях по славянизации церковной службы, и о сохранении греческой письменностью своих позиций в Болгарии.

---

предпосылки возникновения славянской литургии // Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. София, 1987. С. 130—137.

<sup>87</sup> *Hannick Chr.* Der Einfluss von Byzanz auf die Entwicklung der bulgarischen Kirchenmusik // *Kulturelle Traditionen in Bulgarien: Bericht über das Kolloquium des Südosteuropas Kommission* 16.—18. Juni 1987. Göttingen, 1989. S. 91—102.

<sup>88</sup> *Златарски В.* Указ. соч. Т. 1/2. С. 256 и сл.

<sup>89</sup> *Wasilewski T.* Bizantjum i Slowiane. Warszawa, 1972. S. 212. (Но печать Петра с греческой надписью единственная. Ср. *Бешевлиев В.* Първобългарски надписи. С. 74.)

<sup>90</sup> *Начев В.* Български надписи. София, 1994.

<sup>91</sup> *Попконстантинов К., Кронштайнер О.* Старобългарски надписи // *Die slawischen Sprachen*. 1994. 326 (критику см.: *Смядовски Ст.* Издание на старобългарски надписи // *Старобългаристика*. 1999. XXIII. 3. С. 115). См.: *Флоря Б. Н., Турпилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 107—108, 112.

<sup>92</sup> *Malingoudis Ph.* Die mittelalterlichen kyrillischen Inschriften des Hämus-Halbinsel, I: Die bulgarischen Inschriften. Thessalonique, 1979. S. 25 ff.

<sup>93</sup> *Totev T.* Un psaume de la Bible dans une inscription de Preslav en langue grecque // *Etudes balkaniques*. 1992. 28/2. P. 83—86. *Тончева Е.* The Bulgarian liturgical chant (9th—19th centuries) // *Rhythm in byzantine chant. Acts of the Congress Held at Hernen Castle in November 1986* / Ed. Ch. Hannick. Hernen, 1991. P. 143 ff.



В качестве доказательства спада литературно-книжной активности в Болгарии на рубеже X—XI вв. указывают на тот факт, что от этого времени из памятников славянской письменности сохранились лишь три надписи (Самуилова 993 г., Варошская 997 и Битольская 1015/1016 г. Ивана-Владислава — все они написаны кириллицей)<sup>94</sup>.

Всего этого достаточно, может быть, для вывода об ослаблении славянской книжной традиции и о сохранении в стране и греческой литургии и греческой письменности, но недостаточно для заключения о прекращении процесса славянизации церковной службы. Употребление греческого письма в официальной государственной символике и в престижных целях известно и в Древней Руси вплоть до XII в., когда говорить о господстве в стране литургии на греческом совершенно невозможно.

Полагают, что славяноязычный аналог византийской литургии и паралитургической литературы сложился при Симеоне, когда достигла расцвета церковная гимнография, связанная с церковной и политической программой царя, хотя известно, что и в то время и позднее (во всяком случае при Петре) в практике богослужения песнопения совершались на греческом языке<sup>95</sup>.

В Болгарии сложился по-славянски образованный круг людей, запросы которого удовлетворяли местные книжники, освоившие византийское литературное наследие (Иоанн Экзарх<sup>96</sup>), славянская книжность продолжала развиваться и при Петре<sup>97</sup>. Вместе с тем, сравнительно с эпохой Симеона, появились признаки ослабления литературной активности: от 2-й четверти — конца X в. известны всего 4 автора; расширение круга грамотных людей сопровождалось снижением уровня образованности,

<sup>94</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 87—88, 99; Христов Х. Батошевский надпис // Археология. 1976. № 4.

<sup>95</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 85—86, 128, 152—153. Ср.: *Hannik Chr. Les nouvelles chrétientés...* P. 932.

<sup>96</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 231 (Иоанн Экзарх. Шестоднев / Преvod от старобългарски, послеслов и коментар Н. Цв. Кочев. София, 1981).

<sup>97</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 15—16, 40. По мнению Д. И. Польшванного, при Петре происходило развитие христианской культуры вглубь; имел место возврат к кирилло-мефодиевской ойкуменической традиции, оттесненной при Симеоне на второй план; расширился репертуар переводной (с греческого) литературы, в основном за счет апокрифов (Польшванний Д. И. Указ. соч. С. 82—84). Ср.: Димитров П. Характер и значение на Следсимеоновата епоха // Димитров П. Черноризец Петър. Шумен, 1995. С. 7—16 (золотой век болгарской литературы продолжался и при Петре).

вульгаризацией авторских и переводных текстов; среди причин этого называют и изнурительные войны с Империей в X в., и влияние богомилства, сопровождавшееся «демократизацией» книжности<sup>98</sup>.

Тем не менее представляется справедливым вывод об окончательной в целом славянизации литургии в Болгарии к середине X в. Переход совершался постепенно, неравномерно в разных районах страны и, возможно, без официальных распоряжений царя в каждом конкретном случае. Была обозначена перспектива, а ее выполнение осуществляли церковные власти. На юге страны переход в церковнослужении на славянский язык мог действительно произойти только во Втором Болгарском царстве. Не исключено, что в ряде районов вопрос об отказе от греческой литургии не возникал вообще, в частности — на землях, временно захватывавшихся у Византии, где даже при преобладании славяноязычных жителей служба традиционно совершалась на греческом и в основном греческим духовенством<sup>99</sup>.

### 3. Материальное положение церкви

Специфической чертой всех «варварских» стран, принимавших христианство в IX—XI вв., являлись ускоренные темпы материального обеспечения церкви, осуществляемого в основном центральной властью. Уже Борис заботился о материальном обеспечении (приюте и питании) изгнанных из Болгарии учеников Кирилла и Мефодия, разместив их в домах знатных болгар в столице<sup>100</sup>. Клименту он пожаловал три дома в Охриде и благоустроенные поместья «для отдыха» в Охриде и Главинице<sup>101</sup>.

Проявляя попечение о благосостоянии церкви, государство, как и в Византии, стремилось часть этих забот переложить на плечи прихожан. Конечно, они должны были вознаграждать священнослужителей за требы (крещение, свадьба, соборование, панихида и т. п.). Делали состоятельные горожане и вклады и пожертвования «за спасение души» в церковь и монастыри перед уходом на войну, при избавлении от опасности,

<sup>98</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 84, 87, 119; Польшванский Д. И. Указ. соч. С. 80, 84, 86—87 и сл.

<sup>99</sup> Показательно, что в феме Фессалоники славянское население, принадлежавшее к грекоязычной церкви, спасалось бегством от совершавших в этот район рейды воинов Самуила как от опасных врагов (Actes d'Iviron / Ed. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, V. Kravari, H. Metreveli. Paris, 1985. T. I. № 10. P. 170.18—22).

<sup>100</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 194—195.

<sup>101</sup> Там же. С. 196.

перед постригом, перед смертью, о чем неоднократно говорится в «Сказании о железном кресте»<sup>102</sup>. В Византии уже при Иоанне I Цимисхиим взимавшиеся в силу обычая сборы в пользу церкви были узаконены как особый налог — каноникон, уплата которого обеспечивалась отныне государственным аппаратом. Каноникон взыскивали деньгами и натурой. О его характере можно ретроспективно судить по более позднему указу Исаака I Комнина (1056—1059), сославшегося на древнюю традицию. Император определил размеры каноникона, поставив их в зависимость от числа дворов в деревне (в указе в качестве эталонов названы деревни в 10, 20 и 30 дворов)<sup>103</sup>. Весьма вероятно, что каноникон стали взыскивать уже и на завоеванных Цимисхием болгарских землях<sup>104</sup>.

Сборы в пользу церкви, как позволяет догадываться второй сигиллий Василия II, в какой-то форме взыскивались в Болгарии и в правление Самуила, а может быть, и Петра. Образцом при этом служил, несомненно, принятый в Империи порядок. По прямому смыслу соответствующей фразы сигиллия, каноникон шел в пользу самого архиепископа, ибо император постановил, чтобы «всеми ими *ῥάστρα* 'городами'. — Г. Л.) владел святейший архиепископ и взимал каноникон со всех них, и с влахов по всей Болгарии, и с турок (венгров. — Г. Л.) у Вардара, сколько их находится в болгарских пределах»<sup>105</sup>, т. е. вlahи и «турки» платят церкви каноникон так же, как и прихожане всех прочих епископий.

В приведенной выше цитате слово «архиепископ», видимо, лишь символизирует болгарскую церковь в целом и весь ее причт. Вряд ли была возможна доставка со всей страны в Охрид таких натуральных продуктов, как ягнята, куры и яйца (а в Болгарии в то время весь каноникон собирался натурой, как вплоть до конца 1030-х годов только натурой —

<sup>102</sup> Любопытно, что при этом упоминаются либо десяток даруемых овец или свиней, либо же 10-я часть всего стада (Ангелов Б. Ст. Указ. соч. С. 83, 86, 88, 90).

<sup>103</sup> С деревни в 30 дворов взимали в качестве каноникона 1 золотую номисму, 2 серебряных (2 милиарисия) (всего 336 фоллов), барана, 6 модиев ячменя, 6 мер вина, 6 модиев (пшеничной) муки и 30 кур. С деревни в 20 дворов — половину золотой номисмы, 1 серебряную (милиарисий) (168 фоллов), молодого барашка (*μεσάρων*), 4 модия ячменя, 4 меры вина, 4 модия муки и 20 кур. С деревни в 10 дворов — 5 серебряных (милиарисиев) (120 фоллов), одного ягненка, 2 модия ячменя, 2 меры вина, 2 модия муки и 10 кур (Литаврин Г. Г. Болгария и Византия... С. 358—360).

<sup>103</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 560.

<sup>104</sup> Во всяком случае в конце X в. сборы в пользу церкви существовали в испытывавшем в это время влияние Византии королевстве Венгрия (DRMH, ser. 1 — Stefan II. 20. P. 11).

<sup>105</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 560—561.

зерном и вином — взимали и главные налоги в стране<sup>106</sup>), и эта (так сказать, не транспортируемая на большие расстояния) часть каноникона шла в пользу местного духовенства, которое обслуживало приход, включавший одно поселение или их группу. В пользу архиепископии в таком случае отделялась та часть каноникона, которая состояла из зерна, вина и мелкого скота, уже способного на дальние переходы.

Привлечение данных сигиллий Василия II для уяснения вопроса о материальном положении духовенства в Болгарии в исследуемый период оправдывается опять-таки тем фактом, что в них в целом фиксируются порядки, существовавшие в Болгарии до 1018 г.

Число дарованных архиепископии экскуссированных париков и клириков колебалось по разным городам и кастрам каждой епископии от 40 париков и 40 клириков до 12 париков и 12 клириков. Трудно сказать, в какой мере эти колебания зависели от числа приходов: епископ Главницы (Кефаллинии) в 3-х кастра получил 40 париков и 40 клириков, а епископ Моравизды в 7-ми кастра — только по 15 тех и других. Однако трафаретная формула пожалования — 4 разряда епископий (9 епископий, получивших льготы на 40 париков и клириков, 2 — на 30, 14 — на 15 и 6 — на 12 тех и других) говорит о том, что император исходил из какого-то единого принципа, дифференцируя свои милости и корректируя предоставленные до него Петром и Самуилом. Внутри каждого из 4-х разрядов все епископии получали совершенно одинаковую льготу.

Естественно полагать, что епископии, получавшие больше, имели или большее число приходов, или больше крупных храмов в относительно многолюдных поселениях городского типа (Охрид, София-Триадица, Ниш, Белград, Скопье, Видин и др.).

Что касается дарения париков и клириков, то сравнение с имперской практикой того времени не оставляет сомнений в том, что речь идет о т. н. «арифмосе», т. е. о числе освобожденных от налогов зависимых людей, и что выражение «даруем» париков и клириков означает не больше, чем «освобождаем» их в пользу церкви «от икомодия и прочих эпирий», как это было уже при Петре и Самуиле<sup>107</sup>. До дарения «арифмоса» эти парики и клирики жили обычно вне владений собственника земли<sup>108</sup> и считались «неплатежными, не имевшими своей земли и домохозяйств, а поэтому не учтенными в налоговых кадастрах»<sup>109</sup>. Обретший льготу по-

<sup>106</sup> Ио. Scyl. P. 412.68—72.

<sup>107</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 555, 559.

<sup>108</sup> Возможно, впрочем, их пребывание и в поместьях землевладельца в качестве наемных работников (мистиев), не имеющих собственного дома и двора (см. выше о мистиях св. Климента).

<sup>109</sup> Литаврин Г. Г. Византийское общество... С. 49—52.



лучал право приселить их в своем владении, превратить в состоятельных зависимых домохозяев, а затем просить снова об освобождении их (уже в качестве состоятельных земледельцев) от налогов (т. е. о праве взимать эти налоги для себя). Так нередко и обстояло дело в Империи. Здесь, однако, налицо примечательная деталь, приобретающая постепенно в дарениях императора все большее распространение, а именно, одновременное дарование и «арифмоса» париков, и экскуссии на них.

От всех ли налогов было дано освобождение, с уверенностью судить нельзя. Я думаю — от важнейших, во всяком случае от главного поземельного налога (димосия). Сам термин «икомодий» («мера с дома») предполагает определенную норму, как и димосий, — положенное число модиев зерна с домохозяинства, со стаси парика и клирика как с налогового тягла. Норма эта известна: по данным Иоанна Скилицы, Василий II после завоевания Болгарии пожелал «не вводить новшества вообще и не менять дела, а позволить им пребывать в том же положении, как их установил Самуил, а именно, болгарину, имеющему упряжку волов, вносить в казну один модий пшеницы, столько же ячменя и одну меру вина»<sup>110</sup>. Размер главного налога для болгар, установленный при Самуиле и признанный Василием II, был весьма льготным: византийцы платили в то время с упряжки волов не меньше одной номисмы (12 милиарисиев, или 288 фоллов), тогда как указанный Скилицей налог достигал (при цене одного модия пшеницы, равной одному милиарисию, меры проса едва в полмилиарисия и меры вина в 4—5 милиарисиев) едва полномисмы (6 милиарисиев)<sup>111</sup>.

Император говорит, что парики и клирики должны *ὑπερετεῖν* (служить) архиепископу и епископам. Упоминание о клириках (т. е. младших приходских священнослужителях) составляет специфику сигиллиев именно для болгарской церкви на фоне указов этого императора для других провинций Империи. Второй известный мне для болгарских земель примечательный случай — упоминание в акте Мануила I Комнина от 1152 г. «попов» среди париков казны близ Струмицы<sup>112</sup>.

Как уже мне доводилось говорить, указанное число париков и клириков для каждой епископии не абсолютно: это только число тех зависимых, на которое по милости императора дарована налоговая экскуссия. По моему мнению, каждая епископия и до завоевания, и после него располагала, конечно, гораздо большим числом зависимых людей, с большинства

<sup>110</sup> Io. Scyl. P. 412.68—72.

<sup>111</sup> О ценах в X в. см.: Литаврин Г. Г. Византийское общество... С. 234—236.

<sup>112</sup> *Petit L.* Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine // ИРАИК. 1900. VI (1). P. 44—45.

которых налог в казну взимался (арифмос означал право на владение точным числом не вообще зависимых людей, а только той их части, которая освобождалась от взносов в казну, шедших теперь в пользу хозяина).

Можно было бы допустить, что болгарская церковь располагала до 1018 г. не всеми указанными в сигиллиях льготами, т. е. что часть их Василий II добавил как знак своей милости, в частности льготы, касающиеся клириков. В сигиллиях Василия II очевидна политически рассчитанная акция на упрочение власти Империи в Болгарии с помощью ее духовенства, обласканного императором. Василий II не останавливался при этом перед ущемлением интересов Константинопольской патриархии и автокефальной архиепископии Фессалоники: он отдал Охрид 12 греческих епископий в Южной Македонии, Северной Греции и Южном Эпире, где у Петра вообще не было власти, а власть Самуила была временной и часто эфемерной. К тому же уже в 1001—1003 гг. по крайней мере 10 из них (Верия, Сервия, Химара, Дринополь, Вела, Ботрот, Янина, Кастория, Стаги, Петрос) были возвращены самим Василием II, и, следовательно, их епископы-греки были под супрематией болгарского патриарха совсем недолго. Не случайно во 2-й половине XI в. все эти 12 епископий (включая Доростол, вошедший в новую фему Паристрион) были отняты у Охридской архиепископии и переданы под супрематию соответствующих греческих митрополитов. Василий II отделил от архиепископии только находившуюся в руках болгар в 998—1005 гг. епископию Диррахия — этот город стал центром стратегически важной приморской фемы<sup>113</sup>. Церковные имущества болгарского духовенства и сами церкви сильно пострадали во время войн, резко сократилась численность причта, чем и было вызвано дарение клириков. Весьма интересно, что клирики даруются как зависимые люди, имеющие как будто одинаковый с париками социальный статус. Если теми же в основном привилегиями обладали болгарские епископы при Петре и Самуиле, то парики и клирики церкви были, конечно, уже не бесхозными и безземельными крестьянами. Это предположение подкрепляют, на мой взгляд, приведенные выше данные Пространного жития Климента о том, что его ученики, из которых он ставил священников, диаконов и иподиаконов, «ничего не платили князю», т. е., как и клирики сигиллиев Василия II, они были освобождены от налогов. В житии, правда, утверждается, что таких клириков приходилось до 300 на «энорию» — слишком много сравнительно с показаниями сигиллиев, даже если понимать под «энорией» не приход, а епископию.

Действительно, всего на 32 епископии число экскуссированных париков и клириков достигало 1474, т. е. в среднем по 46 на епископию. Не-

<sup>113</sup> Литаврин Г. Г. Болгария и Византия... С. 351—358.

когда, анализируя сигиллии, о которых идет речь, я пришел к выводу, что их свидетельства позволяют заключить о сравнительно слабом развитии в Болгарии к 1018 г. церковного землевладения<sup>114</sup>. Нет оснований у меня и теперь менять это заключение. Согласовать же данные жития Климента и сигиллиев о числе экскуссированных клириков можно, по видимому, предположив, что под «учениками» Климента надо усматривать более широкий круг церковных служек.

Состояние источников заставляет, однако, придерживаться вывода, что в большинстве случаев болгарские епископии получали от императора подтверждение тех же льгот, какие они имели при Самуиле<sup>115</sup>. Так, помимо приведенного случая с епископом Видина, о главе церкви Кастории в первом сигиллии сказано, что ему жалуются 40 париков и только 30 клириков, хотя «возможно, он имел раньше и больше», но император не хочет (следует тот же аргумент), чтобы он «по числу париков и клириков превзошел архиепископа»<sup>116</sup>. Принцип предоставления льготы восходил, видимо, или к давней традиции, учитывавшей исторические «заслуги» кафедр, или к их неформальной иерархии, установленной при болгарских правителях, или, наконец, к позиции, занимавшейся каждой из них во время войн Василия II с болгарями.

Гораздо меньше известно о материальном обеспечении болгарских монастырей. Можно только предполагать, что они — благодаря заботам государства и состоятельных горожан — находились никак не в худшем положении, чем церковь. В этом отношении, может быть, символичен тот факт, что Климент разделил поровну свое наследство между церковью и монастырем<sup>117</sup>.

Быстрый рост благосостояния болгарской церкви и привилегий духовенства неприятно поражал народ уже при Петре. Поэтому Козма Пресвитер с гневом пишет о нравственном падении праздных и корыстолюбивых служителей церкви и монахов, но считает при этом необходимым оправдать усилия светских и духовных властей по созданию разветвленной и обеспеченной всем необходимым церковной системы ссылкой на то, что уже сам апостол Павел установил среди христиан по всей земле «церкви, епископов, священников, весь священнический чин и самую ли-

---

<sup>114</sup> Там же. С. 77.

<sup>115</sup> Впрочем, маловероятно, что глава церкви независимой Болгарии имел меньше льгот, чем епископ Кастории и епископы еще 8-ми кафедр, для которых утверждается обладание одинаковыми льготами (владеть равным числом экскуссированных париков и клириков).

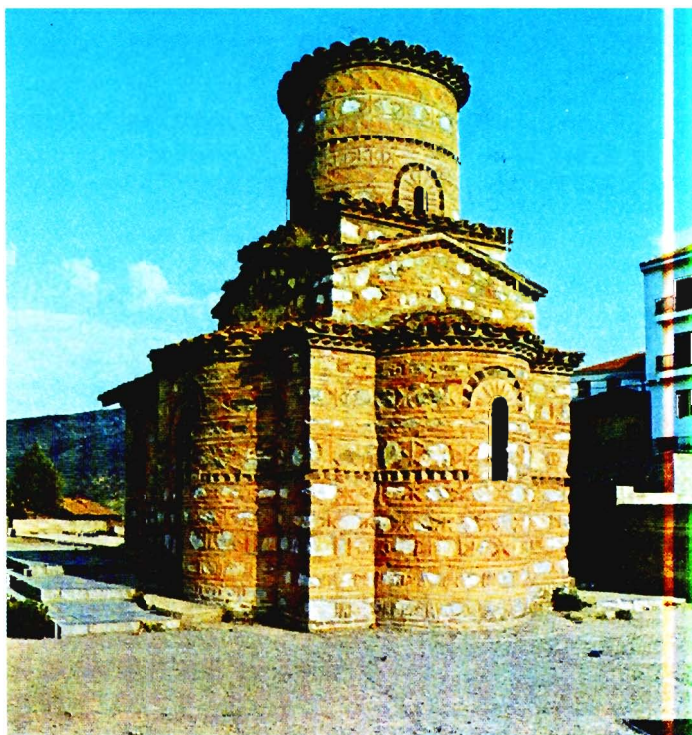
<sup>116</sup> Иванов Й. Указ. соч. С. 551.

<sup>117</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 208.





Церковь св. врачей  
Кастория, X—XI вв.



Церковь  
Богородицы  
Кубелетиссы  
Кастория,  
конец X —  
начало XI в.





Глаголическое Ассеманиево Евангелие  
Середина XI в. Инициал «П»

тургию»<sup>118</sup>. Иначе призрачны, пишет Козма далее, всякие надежды на отпущение грехов и духовное спасение. Как же можно, восклицал он, стать христианином, если нет священников, совершающих крещение?<sup>119</sup>

#### 4. Старые и новые (христианские) моральные ценности

Исследуемое время (927—1018 гг.) было периодом испытания на прочность христианской веры среди подданных болгарского государя. Важным критерием должны, видимо, служить при этом те моральные принципы (языческие или христианские), которыми болгары руководствовались в общественной и частной жизни. Только констатация фактов преимущественного следования неопитов заветам Евангелия позволила бы говорить, что христианство стало нравственной основой помыслов и поведения большинства населения.

Осуществить, однако, такой анализ невозможно по недостатку источников. Во-первых, мы слабо осведомлены об особенностях старых (языческих) моральных ценностей, которые господствовали среди жителей страны до принятия христианства. Общечеловеческие ценности им, конечно, не были абсолютно чужды. Еще Прокопий Кесарийский в VI в. восторгался высокими добродетелями варваров-славян. Следовало бы учесть также, что во время христианизации здесь сохранялись пережитки не только славянского, но и протоболгарского язычества. В предшествующий крещению период существенным фактором в жизни страны был языческий религиозный дуализм. Протоболгарская знать с ее в корне отличной вероисповедной системой в течение двух веков играла доминирующую роль в институтах центрального управления<sup>120</sup>.

Данные о язычестве болгарских славян и протоболгар восходят в основном к ранней эпохе (к VI—VIII вв.). Возможно ли в таких условиях выявление какой-либо специфики именно для территории Болгарии, куда и тот и другой народ пришел с религиозными представлениями, сложившимися вдали от Балкан?

Высокий уровень языческой культуры славян ученые считают одним из факторов, ускоривших принятие христианства. «Функционально» диф-

<sup>118</sup> Попфуженко М. Н. Указ. соч. С. 12.4—5.

<sup>119</sup> Там же. С. 11—13.

<sup>120</sup> Стойнев А. Митологията на българските славяни. София, 1988; Стойнев А. Светоглед на прабългарите. София, 1986; Венедиков И. Прабългарите и христианството. София, 1995; Николова Б. Ранното христианство в България преди покръстването: Теории и реалност // 1100 години Велики Преслав. София, 1995. Т. 1. С. 182—194.



ференцированный пантеон языческих божеств (сопоставимый с сонмом христианских святых), соответствующий корпус нравственных понятий и религиозная обрядность уже были разработаны в языческую эпоху. В известной мере были созданы даже предпосылки перехода к монотеизму: Перун являлся главным божеством дружины и князя, а Велес (Волос) богом всех его подданных<sup>121</sup>.

По мнению Б. Н. Флори, среди мотивов перехода к христианству мысль о его моральном превосходстве не имела значения (оно еще не осознавалось); важнее было постепенно созревшее убеждение, что Христос обладает гораздо большей магической силой, чем языческие идолы<sup>122</sup>. Признавая значение приведенного фактора, я думаю, что недооценено и знакомство язычников еще до крещения Болгарии с нравственными принципами новой религии.

Для разрешения этого вопроса надо определить принципиальное различие между двумя (старой и новой) системами ценностей. Можно, конечно, отметить очевидные, лежащие на поверхности отличия (обозначу их антитезами): многобожие — монотеизм, многоженство — единобрачие, кровосмешительство — запрет сношений между родственниками до 6—7 колена, кровавые жертвоприношения — «бескровная жертва», кровная месть — осуждение по суду в соответствии с писанным законом и др.

Имелось, однако, немало нравственных принципов, свойственных как христианам, так и язычникам-славянам (а в Болгарии также протоболгарам). Мы, в сущности, лишены возможности объективно оценить правила языческой морали, так как христианские авторы, сообщая о них, сознательно и весьма обобщенно представляют их в негативном свете. Тем не менее очевидно, что так называемые понятия чести, преданности, дружбы, уважения к старшим, любви к семье и к родине, заботы о попавших в беду и т. д. были присущи язычникам вряд ли в меньшей мере, чем христианам: у славян длительное время сохранялась община, без которой в языческую эпоху было вообще невозможно соблюдение принципов взаимопомощи; эти принципы были характерны и для язычников-протоболгар с их древними родоплеменными традициями.

---

<sup>121</sup> Иванов В. В. Выступление на конференции, посвященной 1000-летию христианства на Руси // Сов. славяноведение. 1988. № 6. С. 55; Седов В. В. // Там же. С. 54. Н. Ф. Котляру противопоставление язычества и христианства кажется некорректным вообще: имела место единая линия нравственно-идейного развития общества. Переход к христианству сопровождался синкретизацией элементов двух религий, совершавшейся и при помощи насилия, и мирным путем. Черты громовержца Перуна, в частности, были перенесены на св. Илию (Котляр Н. Ф. // Там же. С. 53).

<sup>122</sup> Флоря Б. Н. // Там же. С. 62.

Чувство патриотизма и воинской солидарности было свойственно болгарам и до принятия ими крещения, и после него. Недаром полководцы Империи ставили в бою наемников-язычников (в том числе болгар) вместе, зная об их взаимной воинской выручке. О прославлении предков-язычников говорят и протоболгарские надписи, и переведенный при «христианнейшем» Симеоне «Именник болгарских ханов». Согласно «Сказанию о железном кресте», Господь помогает не только ревностным христианам, но и всем взывающим к нему<sup>123</sup>. Болгарские женщины добровольно участвовали в обороне язычником Святославом Дристры от христианнейших византийцев<sup>124</sup>.

Тем не менее можно допустить, что широкие слои населения Болгарии не могли остаться равнодушными не только к проповедуемым христианской церковью идеалам добра, милосердия и помощи бедным, но и к существованию в Империи на счет казны приютов для сирот и старцев, больниц для бедных, убежищ для нищих, гостиниц для путников, лепрозориев для прокаженных и т. д. Думаю, и эти факторы, как примеры воплощения в практику евангельских заветов, влияли и на язычников, и на еще не твердых в вере неофитов. В «Сказании о железном кресте» восхваляются такие добродетели истинного христианина, как почтение к родителям, милость к бедным и униженным, больным и вдовам, освобождение рабов, умеренность в требованиях к зависимым («работным») людям<sup>125</sup>.

Внедрению христианской морали способствовало и введение в общественную и государственную жизнь страны официальных законодательных кодексов, составленных с использованием греческих номоканонов и официальных византийских правовых сводов. Болгария в 927—1018 гг. давно жила по христианским светским и церковным законам. Несомненно, существенную роль в утверждении христианства в Болгарии сыграло прямое или косвенное влияние «Закона судного людям», созданного Мефодием во время пребывания в Великой Моравии на основе византийской «Эклоги» в конце IX в. и распространявшегося как славяноязычный правовой кодекс<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Ангелов Б. Ст. Указ. соч. С. 97. См.: Турилов А. А. Византийский и славянский пласты в Сказании инока Христодула // Славяне и их соседи. Вып. 6. М., 1996. С. 88—91.

<sup>124</sup> Io. Scyl. P. 305.16—19.

<sup>125</sup> Ангелов Б. Ст. Указ. соч. С. 85, 87, 90, 93—95.

<sup>126</sup> Таким образом, один из создателей славянской письменности участвовал и в оформлении ее светской версии еще в Великой Моравии (Полынянский Д. И. Указ. соч. С. 250, прим. 119).



Начавшийся у славян переход к регулируемому писаным законом гражданскому суду с предварительным следствием и привлечением свидетелей<sup>127</sup> круто менял правовые отношения в обществе недавних язычников. «Закон» сурово карал нарушителей права частной собственности независимо от их социальной и этнической принадлежности и тем самым также содействовал торжеству христианской морали<sup>128</sup>.

Характерной и необычной для неофитов особенностью нового закона были вводимые им вместо некоторых наказаний альтернативные церковные (епитимы)<sup>129</sup>.

Статьи, трактующие о преступлениях против христианской этики, не дают права на вывод, что все деликты в этой сфере были непременно проявлениями старой, языческой морали. Но часть их была, несомненно, таковой. Отнюдь не случайно «Закон судный людем» открывает статья, направленная против пережитков язычества. Она устанавливает особенно суровые кары (конфискацию, передачу в собственность церкви или продажу в рабство) для жителей целых сел, а когда речь шла о зависп-ном селении, то и для его господина, если обнаружится, что там совершают языческие обряды<sup>130</sup>.

Не случайно и большое внимание в «Законе» к преступлениям на сексуальной почве, в том числе таким, которые по языческим меркам никакими деликтами не считались (например, сношение с рабыней, многоженство, кровосмешительство<sup>131</sup>), а поэтому были в обществе неофитов в X в. весьма актуальной проблемой и для церкви, и для светской власти.

О преступлениях, непосредственно задевавших интересы церкви и ее юрисдикцию, трактуется в статьях о нарушении права церковного убежища (что не исключало, впрочем, светского суда над искавшим убежища преступником<sup>132</sup>), об отрекшемся от веры во время пребывания в плену воине<sup>133</sup>, о дерзнувшем пробраться в алтарь и обворовать храм<sup>134</sup>.

<sup>127</sup> Ганев В. Законъ судный людѣмъ. София, 1959. Ст. 2. С. 184; Ст. 18. С. 470; Ст. 20. С. 504.

<sup>128</sup> Там же. Ст. 14, 15, 17, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30.

<sup>129</sup> Андреев М. Законъ судный людѣмъ // К-МЕ. Т. 1. София, 1985. С. 711—717.

<sup>130</sup> Ганев В. Указ. соч. С. 163.

<sup>131</sup> Там же. Ст. 12. С. 377; Ст. 13. С. 387. См. также: Ст. 4. С. 225; Ст. 5. С. 241; Ст. 6. С. 251; Ст. ст. 7—11.

<sup>132</sup> Там же. С. 435.

<sup>133</sup> Там же. С. 509. К воину обращена также статья 3, призывающая его соблюдать нормы христианской морали: остерегаться, особенно перед битвой, произнесения дурных слов и свершения дурных дел, обращать помыслы только к Богу (Там же. С. 204).

В эпоху становления христианского распорядка и христианской нравственности болгарское общество было весьма чувствительно ко всем расхождениям между теорией и практикой в действиях прежде всего имперских чиновников и духовных лиц — проповедников христианства; акцентировались нравственные аспекты в творчестве Черноризца Храбра (св. Петра?), Иеремии (современника Петра), Козмы Пресвитера и Ивана Рильского, как и богомильского идеолога попа Богомила. Показательно, что Козма уже умалчивает об угрозе правоверным от язычников (она потеряла актуальность). Остроту приобрела богомильская ересь. Отклонения в поведении духовенства от проповедуемых им идеалов болезненно воспринималось неопитами, чем, по словам Козмы Пресвитера, пользовались еретики, привлекая на свою сторону нестойких в вере. Козма в сущности признает, что еретики говорили правду о падении нравов духовенства и о социальных конфликтах, обострившихся в правление Петра. По выпадам еретиков против существующего режима можно судить и о том, какие моральные ценности признавались в обществе непреложными, и о том, пренебрежение какими из них со стороны самого духовенства возмущало рядовых христиан. Еретики обличали «попов» в том, что они «в лениости живут»<sup>135</sup>, погрязли в корыстолюбии (торгуют и стяжают нивы и села)<sup>136</sup>, обирают свою паству — «овец Божьих», вместо того чтобы беречь ее, как пастыри стерегут стадо<sup>137</sup>. Монахи праздны и жадны, злоупотребляют гостеприимством христиан (прикидываясь святыми подвижниками), покидают монастырь и бродяжничают, норовя без надзора игумена жить на чужой счет, тогда как чернец вне монастыря подобен рыбе, выброшенной на берег<sup>138</sup>; пренебрегают долгом перед близкими, оставляют их без средств, отправляясь в дальние паломничества<sup>139</sup>, привержены к «двоязычию»<sup>140</sup>, т. е. к лицемерию: хвалят одно, а творят противоположное, и т. д.

Сравнительно с положением дел в первой половине X в., к 970-м годам монастыри поразил нравственный недуг. Бродячие иноки, переполнявшие города и столичные монастыри, сами легко впадали в ересь и становились ее распространителями<sup>141</sup>.

<sup>134</sup> Там же. С. 558.

<sup>135</sup> Попруженко М. Г. Указ. соч. С. 12.8.

<sup>136</sup> Там же. С. 56.1—2.

<sup>137</sup> Там же. С. 75-77.

<sup>138</sup> Там же. С. 51.18—19.

<sup>139</sup> Там же. С. 99.

<sup>140</sup> Там же.

<sup>141</sup> Польшвинный Д. И. Указ. соч. С. 84.

Утверждалась также властями и церковью законопослушность как нравственный долг христианина. Великим грехом для сынов «церкви Христовой» объявлял Козма ропот против «властей земных», ибо «цари и бояре Богом учинены... и нет власти не от Бога»<sup>142</sup>. Столь же греховны были для прихожан и выражения недовольства своим духовенством: какими бы ни были священники и монахи — на них Божья Благодать и они не еретики<sup>143</sup>. Правило христианской морали состояло и в том, чтобы покорно работать на владык земных и молиться<sup>144</sup>, судить же священнослужителей — право и долг только высшего духовенства, но никак не прихожан<sup>145</sup>. Богатых и сильных Козма призывал лишь не возноситься над бедными, так как именно бедным благоволит сам Бог<sup>146</sup>.

## 5. Культ отечественных святых и идеал государя

Культ святых, и прежде всего отечественных, стал складываться в Болгарии, вероятно, особенно рано. Уже Константин Преславский ок. 893—894 г. в «Учительном евангелии» упоминает, не конкретизируя, о болгарских святых мучениках<sup>147</sup>. Об этом же свидетельствуют составленная Константином служба Мефодию и «Похвальное слово» Климента первоучителю Кирилу<sup>148</sup>. Считается бесспорным, что славянское житие Климента было написано одним из его учеников<sup>149</sup>. Предполагают, что вскоре после смерти царя Петра состоялась его официальная канонизация<sup>150</sup>. Почти одновременно была создана и анонимная служба царю Петру<sup>151</sup>.

<sup>142</sup> Попфуженко М. Г. Указ. соч. С. 6.11; 35.16—17. 37.13—18; 44.1—2.

<sup>143</sup> Там же. С. 12.8—9; 15.6—7.

<sup>144</sup> Там же. С. 38.1—3.

<sup>145</sup> Там же. С. 13.19—14.15.

<sup>146</sup> Там же. С. 14.8; 69.15—16.

<sup>147</sup> См. об этом: *Hannik Chr. Les nouvelles chrétientés...* Р. 931.

<sup>148</sup> Попов Г. Триодни произведения на Константин Преславски // Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. София, 1985; Флоря Б., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 17.

<sup>149</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 213 и сл.

<sup>150</sup> О почитании Петра см.: Георгиев Е. Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1966. С. 27—29.

<sup>151</sup> Иванов Й. Български старини... С. 383—391; Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 85, 91 и прим. 1. Примечательно, что во время восстаний против византийского господства в 1040—1041 и 1072 гг. вожди повстанцев Делян, а затем Константин Бодин оба принимали имя царя Петра (Бакалов Г. Указ. соч. С. 124—125).



Рис. 1

Феодор Стратилат. Керамическая икона из монастыря Патлейна (Преслав), X в.



Однако утверждение культа отечественных святых заняло целую эпоху. Западная Болгария при этом опережала Северо-Восточную<sup>152</sup>, что представляется естественным, учитывая, что колыбель болгарской государственности была захвачена византийцами уже в 1001 г. Даже почитание Бориса-Михаила не стало традиционным в болгарской книжности<sup>153</sup>, и культ самих солунских братьев утверждался постепенно, а Климент и Наум вплоть до XI в. оставались местными святыми — их чтили только в западных районах страны<sup>154</sup>.

Полагают, что при Самуиле, несмотря на то, что он отчетливо сознавал преемственность своего царства с царством Петра, не сложилось пантеона отечественных святых<sup>155</sup>. Новый этап в развитии их культов связан с почитанием подлинного основателя болгарского пустынножительства Ивана Рильского: его мощи вскоре после смерти были по приказу Петра перенесены в специально для этого построенный храм на родине святого (в Средец — Софию); через краткое время были созданы жития святого и, чтимый вначале как местный святой, Иван скоро стал общebolгарским святым<sup>156</sup>.

Болгарская агиографическая традиция, не обозначившая четко пантеон отечественных святых, обнаружила тенденцию к заимствованию популярных мучеников из византийского пантеона, подвергая их нередко при этом «национализации», присвоению, т. е. объявляя соотечественниками и небесными покровителями именно Болгарии<sup>157</sup>. Так, на ру-

<sup>152</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 89—90, 139.

<sup>153</sup> Гюзелев В. Борис I // К-МЕ. Т. 1. С. 232. Ср.: Георгиева Н. Към въпроса за почитанието на кнез Борис като светец // Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. София, 1991. С. 178—188.

<sup>154</sup> Кожухаров С. Наум // К-МЕ. Т. 2. София, 1995. С. 796; Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 94. (В Восточной Болгарии память Петра вообще не успела утвердиться в рукописной традиции и не была перенесена на Русь — Там же. С. 91, прим. 1.) Поэтому, видимо, по мнению Польшанного, возникла легенда о смерти Петра в Риме (Польшанний Д. И. Указ. соч. С. 82).

<sup>155</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 90.

<sup>156</sup> Там же. С. 65; ср.: Польшанний Д. И. Указ. соч. С. 85—87.

<sup>157</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 86—92; Tarkova-Zaimova V. Les légendes de St. Démétrius dans les textes byzantins et slaves // Славянские культуры и Балканы. IX—XVII вв. Ч. 1. София, 1975; Она же. Свети-Климентовити слова за св. Димитър и византийската книжовна традиция // Кирило-Методиевски студии. Кн. 13. София, 2000. С. 145—151; Polyvianniy D. Cults of Saints in the Political Ideology of the Bulgarian Empire // Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne: Approche comparative. Wrocław, 1998; Драгова Н. Старобългарските извори на Житието на Петнадесетте Тивериуполските мъченици от Тео-

беже X—XI вв. солунские братья предстают в болгарской книжности как несомненные болгары по рождению. Активно переводя с греческого памятники византийской агиографии, болгарские книжники делали вставки и добавления, как бы «заставляя» общеимперских святых действовать на болгарской земле и в интересах болгар. Так, образы святых вонтелей и защитников свв. Димитрия и Георгия стали особенно популярными у «присвоивших» их болгар. По свидетельству «Сказания о железном кресте», едва воин Георгий в своей молитве молвил, что он при крещении назван Георгием именно для того, чтобы обрести в одноименном святом защитника, как тот немедленно спас его от опасности<sup>158</sup>. Характерен при этом для болгарской агиографической и беллетристической литературы (как и для кирилло-мефодиевской книжной традиции вообще) общественно-политический славянский пафос, в чем также можно увидеть скрытые антигреческие (антивизантийские) мотивы.

Для раннеболгарской агиографии характерно, среди прочих, одно противоречие: с одной стороны, ее учительный пафос ориентирован на религиозно-нравственное воспитание рядовых прихожан, на массы христианского люда. (Подражать святому значит укрепляться в вере<sup>159</sup>.) Встречающиеся в житиях бытовые детали свидетельствуют о простоте людей, окружающих святого, о симпатии к бедным и обиженным; о предпочтении народного признания святости подвижника перед официальной канонизацией<sup>160</sup>. Подвижник раздает свое имущество бедным и «воздаст кесарево кесарю», рассчитываясь со всеми своими мирскими обязанностями прежде, чем употребить все силы на душевное спасение и получить возможность «отдавать Богу Богово»<sup>161</sup>. Более того, одобряется даже уклонение рядового подданного от участия в военном походе (правда, заранее обреченном): и мудра та мать, говорится в «Сказании пророка Исаии», которая удержит сына от ухода на войну<sup>162</sup>. Одобрение

---

филакт Охридски // Проучванията по случай Втория Международен Конгрес по балканистика. София, 1970. С. 195—131. (*Studia Balcanica*, 2); Каймакова М. Света Гора и българската духовна култура през Средновековието // Светогорска обител Зограф. Т. 2. София, 1991. Т. 2.

<sup>158</sup> Ангелов Б. Ст. Указ. соч. С. 85.

<sup>159</sup> Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 288.

<sup>160</sup> См. Иванов Й. Жития на св. Ивана Рилски // Годишник на Софийския университет, Ист-филос. ф-т. 1936. Т. 32. С. 69—70. (В житии осуждается позиция венгерского епископа, заявившего, что Иван Рильский, вопреки его популярности в народе, еще не причислен церковью официально к лику святых.)

<sup>161</sup> Там же. С. 59—71.

<sup>162</sup> Милтенова А., Каймакова М. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI в. // Старобългаристика. 1983. № 4. С. 69; Топкова-Заимова В., Милте-

вызывает и весьма спорная, отдающая крайним фанатизмом заслуга анахорета, вовлекшего в благочестивое пустынножительство мальчика (своего племянника) без ведома родителей, а когда отец явился за сыном, по молитве подвижника Бог как великую награду послал мальчику мгновенную смерть, оградив его тем самым от соблазнов жизни с родителями в миру<sup>163</sup>, ибо, согласно письму Ивана Рильского Петру, для праведника жизнь — это Христос, а смерть — приобретение<sup>164</sup>.

С другой стороны, обнаруживается тенденция к «аристократизации» описаний жизни святых. Родители святого объявляются людьми «не из худого рода»<sup>165</sup>. Со временем эта деталь становится топомосом в житийной литературе<sup>166</sup>. С одобрением упоминается о том, как упорно и смиренно сам царь добивается возможности встретиться со святым, явившись в места его подвигов. С восторгом повествуется о том, как прекрасна была кончина святого, как для его тела торопились построить специальный храм, чтобы сразу же после его смерти поместить в нем его останки. С пиететом рассказывается о торжественной встрече тела святого (доставляемого к месту его вечного успокоения) всем народом во главе с самим царем и иерархами<sup>167</sup>.

По самым общим данным можно заключить, что в Болгарии идея божественного происхождения верховного правителя была, как и во всем славянском мире, присуща и язычеству<sup>168</sup>. Со времени крещения идеал христианского правителя был в целом, в силу вероисповедного единства и схождения политической доктрины, общим в Болгарии и Византии (как это явствует из переписки Симеона с патриархом Николаем Мистиком). Религиозность государей обеих стран служила зачастую и основным мотивом их личной и общественной деятельности. Недаром болгарские правители (Симеон прежде всего) стремились уподобиться василевсу и присвоить себе не только его владения, но и титул. Образ идеального государя был одной из важнейших парадигм византийской общественной

нова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996. С. 151.

<sup>163</sup> *Иванов Й.* Жития на св. Ивана Рилски. С. 62—63.

<sup>164</sup> Там же. С. 66.

<sup>165</sup> *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности. София, 2000. С. 185.

<sup>166</sup> *Иванов Й.* Старобългарски разкази. София, 1935. С. 227 (Владислав Граматик — XV в.).

<sup>167</sup> *Иванов Й.* Жития на св. Ивана Рилски. С. 70—71.

<sup>168</sup> *Бакалов Г.* Указ. соч. С. 82 и сл. Как и на Руси, у болгарских славян Перун выступал как главный дружинный бог, покровитель княжеской династии. То же самое можно сказать и об обожении хана у протоболгар (Бешевлиев В. Първобългарски надписи. С. 72).

мысли, а одной из его главных добродетелей — защита веры и своих подданных, и в особенности сирых и убогих. Ревнуя к престижу императора, болгарские идеологи конструировали по аналогии и образ своего идеального правителя. Пропаганда этого образа, основанного на христианских добродетелях, несомненно, содействовала утверждению новой религии.

Однако представления об идеальном государе-христианине отмечены в Болгарии существенными особенностями сравнительно с культивировавшимися в Империи, где они были отягощены позднеантичными и римскими традициями. Так, например, очевиден сложившийся, несомненно, в языческую эпоху ярко патримониальный характер болгарского правителя, выражавшийся, в частности, в строгой наследственности верховной власти в пределах одной династии, хотя и не обязательно в соответствии с принципом майората. После смерти Петра и его сына Бориса II единственным мужским представителем правящей династии Болгарии оставался евнух Роман, и Самуил, казнивший родного брата за предательство, не принимал корону до тех пор, пока был жив Роман, находившийся в византийском плену. Этот факт свидетельствует и о другом значительном расхождении с представлениями о верховной власти и правах на престол в Империи, где согласно укоренившейся традиции евнух терял всякое право на трон. Согласно ранней болгарской легенде о корчмарке Феофании (об убийстве Никифора II Фоки в декабре 968 г.), подданные государя мечтали о том, чтобы добрый царь непременно имел сына-наследника как гарантию процветания страны<sup>169</sup>.

Для изучаемого периода мы не обнаружили таких особенностей идеала правителя, которые можно было бы уверенно считать унаследованными от протоболгарской идеи высшей власти. Черты древней протоболгарской традиции были еще присущи в X—XI вв. некоторым государственным институтам, но не официальной теории верховной власти. Остатки тюркского самосознания в узком кругу протоболгарской знати померкли окончательно на рубеже X—XI вв.

Пропагандируя культ святого идеального государя, церковь прежде всего превозносила его как благочестивого, исполненного страха Божия, покровителя и защитника веры<sup>170</sup>. Канонизация Петра состоялась, по видимому, в правление Самуила в западной части страны. Примечатель-

<sup>169</sup> Сырку П. Византийская повесть об убиении императора Никифора Фоки в старинном болгарском переводе. СПб., 1883. С. 111—113.

<sup>170</sup> Согласно житию Ивана Рильского, святой в письме к Петру подавал ему совет в весьма выразительной форме: «Валяйся в ногах твоей матери церкви» (*Иванов Й. Жития на св. Ивана Рилски*. С. 66—68).



но в таком случае, что, во-первых, если не официальная канонизация, то утверждение культа Петра в народе происходило при правителе, который еще при жизни Петра отказал ему в повиновении, т. е. принадлежал к тому крылу болгарской высшей знати, которая находилась в оппозиции к Петру. Во-вторых, почитание св. Петра как божественного покровителя болгарского народа и его государей свидетельствовало о стремлении утвердить среди подданных представление о прямой преемственности власти между старой династией и новой — комитопуловской. Не раз подчеркивалось, что Петр — святой царь, внук Бориса (крестителя болгар) <sup>171</sup>.

Парадоксальной особенностью организации власти в Болгарии в сравнении с Византией представляется тот факт, что в Империи, в которой власть императора не была в сущности наследственной и история которой столь богата дворцовыми переворотами, весьма редкими до XIII—XIV вв. были случаи междоусобий среди членов одной династии. В Болгарии же, напротив, были редкостью в христианский период, в частности в X—XI вв., дворцовые перевороты, тогда как случаи династической борьбы имели место уже при Петре.

В качестве важных добродетелей государя восхваляются его труды на благо народа <sup>172</sup>. В полулегендарной переписке Ивана Рильского и Петра утверждается мысль о тяжести бремени царства, так как множество мирских бурь потрясает царское сердце, долг же государя состоит в том, чтобы заселять землю, строить города и крепости, обеспечивать безопасность и благосостояние народа, воздвигать храмы <sup>173</sup>. Располагая богатством, царь должен не прикипать к нему сердцем, а употреблять имеющиеся у него средства для приобретения оружия и укрепления войска. Царь должен быть щедр, справедлив, кроток и благочестив, молясь и припадая к церкви <sup>174</sup>. Благочестивый царь Петр, по мысли агиографа, отвечал этому идеалу. Его добродетелям приписывались при этом и низкие налоги, и изобилие в стране всего необходимого <sup>175</sup>. Праведный Петр был царем болгар, а еще и греков — говорится там с явной гордостью <sup>176</sup>. Легенда о том, что Петр, когда в болгарскую землю вторглись «русобородые»

<sup>171</sup> Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1970. С. 286—287.

<sup>172</sup> См.: Заимов Й. Битолски надпис на Иван Владислав, самодържец български. София, 1970. С. 33—34; Иванов Й. Богомилски книги... С. 280—287.

<sup>173</sup> В «Охридской легенде» и в апокрифической болгарской летописи строительство церквей «для всех жаждущих» превозносится как великая добродетель христианина вообще, а болгарского царя — в особенности (Иванов Й. Български старини... С. 327; Он же. Богомилски книги... С. 282—283).

<sup>174</sup> Иванов Й. Жития на св. Ивана Рилски. С. 69.

<sup>175</sup> Иванов Й. Богомилски книги... С. 283.

<sup>176</sup> Там же. С. 281—283.

(русские Святослава)<sup>177</sup>, бежал в Рим, где и умер, отразила, конечно, враждебные Константинополю настроения: зять самого василевса ищет спасения от язычников-русов не в Империи, а у ее соперников-латинян<sup>178</sup>.

При царе Симеоне, согласно данным апокрифов, будто бы также собирались небольшие, почти символические налоги<sup>179</sup>. Однако в данном случае, наряду с восторженными, панегирическими отзывами, были и иные оценки: этот царь был злочестив и жесток к людям. Люто страдали они от него, и погубил он не только землю болгар (но, разумеется, и греков)<sup>180</sup>. В грядущем, сказано далее, при добром царе, мечи перекуют на орала, будут убогие подобны боярам, бояре — воеводам, а воеводы — царям. И воистину сказочными будут урожаи. Не будет тогда смерти, женитьбы, старости, зависти и насилия, последние станут первыми, а первые последними<sup>181</sup>.

## 6. Проблема болгарского миссионерства

Скорее всего, вместе с официальным крещением, правящими кругами страны-неофита была усвоена и церковно-политическая теория, согласно которой новая христианская держава не могла не быть исполнительницей христианской миссии (она являлась и непременной добродетелью

---

<sup>177</sup> См.: *Иванов С. А.* «Болгарская апокрифическая летопись» как памятник этнического самосознания болгар // Развитие славянского этнического самосознания в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 70—77.

<sup>178</sup> *Иванов Й.* Богомилски книги... С. 282—285. Антивизантийскими настроениями в болгарском обществе, восходившими, несомненно, к эпохе войн при Самуиле, проникнуты также сочинения, где в образе идеального государя выступает вождь восставших в 1040—1041 гг. болгар (Петр) Оделян (Гаген-Делян), который может вернуться и защитить народ, хотя при первом приходе этого «зело» прекрасного царя убили иноплеменники (разумеются, конечно, византийцы). Придет он, говорится в «Пророчестве Исаии», с воинами, и явятся к нему епископы, монахи и пресвитеры, и все с ним пойдут на гору Витоша, где живут святые отцы земли болгарской. В сказании выражается надежда, что Делян укротит наконец русобородых. Не возник ли этот мотив и не был ли он зафиксирован письменно еще во время пребывания Святослава в Болгарии? Или здесь отразился тот факт, что крупную роль в завоевании Болгарии сыграл русско-варяжский союзный корпус в армии Империи? (*Милтенова А., Каймакамова М.* Неизвестно старобългарско летописно съчинение... С. 68—70; *Топкова-Заимова В., Милтенова А.* Указ. соч. С. 150—151).

<sup>179</sup> *Иванов Й.* Богомилски книги... С. 280—287 (182).

<sup>180</sup> Там же. С. 280—287 (184).

<sup>181</sup> Там же. С. 269—272.

самого государя). Болгария не была в этом отношении исключением. Святой-миссионер — частый мотив в житиях начиная с раннехристианской эпохи. Болгарские священнослужители уже со времени официально-го крещения, несомненно, проповедовали и внутри границ своей страны, в частности, среди владов, ведших полукочевой образ жизни и особенно долго остававшихся приверженными язычеству<sup>182</sup> (подобным образом обстоит дело, вероятно, и с вардарскими «турками»), и вне ее — прежде всего в Приднестровье и на Руси.

Вопреки угрозе от язычников и неверных, говорится в житии Климента, Бог дал христианскому царю совершенную мудрость и власть над всеми народами, а значит, и такую победоносную силу (разумеется, для утверждения правой веры), без которой никто не войдет в Царство Небесное<sup>183</sup>.

О возросшей интенсивности процесса проникновения на Русь христианства в первые десятилетия X в. свидетельствует русско-византийский договор 944 г.: приверженцы новой религии появились даже в среде высшей знати русов, исповедуя при этом христианство совершенно легально и открыто. Закономерно полагать, что наибольших успехов достигали здесь проповедующие на славянском языке болгарские миссионеры, направляемые сюда молодой болгарской церковью. Были среди них, разумеется, и проповедники, отправлявшиеся к язычникам на свой страх и риск в стремлении к благочестивому подвигу<sup>184</sup>. Спасая души своих слушателей, говорится в житии Ивана Рильского, проповедники спасались и сами, так как тогда духовная пища дается всем во славу Божию<sup>185</sup>.

В доказательство ведущей роли болгар в миссионерской деятельности на Руси можно было бы указать и на тот факт, что в эпоху войн при Симеоне испытывавший огромные трудности византийский двор прилагал все свои дипломатические усилия прежде всего для достижения военного союза с печенегами, венграми и русами, а не для их крещения. Болгария была ближе к Руси и географически. Она обладала тогда и крупными материальными ресурсами, и высоким престижем среди христианских стран Центральной и Западной Европы. Да и царицей в Болгарии с

---

<sup>182</sup> Когда Василий II утверждал право церковного надзора над владов за архиепископом Охрида, он не упомянул об особой епископии для них — она возникла во Вранье только в середине — второй половине XI в. (Литаврин Г. Г. Болгария и Византия... С. 353).

<sup>183</sup> Климента Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. София, 1970. С. 119.

<sup>184</sup> Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 306—317.

<sup>185</sup> Иванов Й. Жития на св. Иван Рилски. С. 59—61.

927 г. была носительница имперских традиций — внучка Романа I Лакапина Ирина-Мария. То же самое можно сказать и о Приднестровье — территории, непосредственно прилегающей к Болгарии, где ее влияние было традиционно высоко в VIII—X вв.: Константин Багрянородный говорит о крестах, высеченных там на скалах близ развалин покинутых к середине X в. поселений<sup>186</sup>.

Во всяком случае в полуофициальной литературе Болгарии проводилась мысль о том, что христианская миссия, осуществляемая даже насильственным путем, является долгом христианского государя: будущий царь, говорится там, обязан сесть на коня, шествовать по (языческому) миру и устанавливать мечом веру и закон<sup>187</sup>. Примеров такого поведения болгарских государей вне своей страны в 866—1018 гг. мы не знаем. Возможно, они имели место в первое столетие после крещения в горных, труднодоступных районах страны на западе и юго-западе Болгарии, в Эпире и в сербских землях. Во всяком случае, высшие церковные круги и светские власти стремились, конечно, держать под контролем процесс распространения и утверждения христианства внутри страны. Об этом позволяет догадываться жестко высказанное Козмой Пресвитером требование пресекать деятельность самозванных миссионеров и проповедников. По его словам, они честолюбивы и корыстолюбивы, смеют рассылать записи своих отнюдь не безупречного содержания проповедей и книги, становящиеся, надо думать, одним из источников еретичества. (Вознося хвалу грамоте и священным книгам, он призывает сжечь дурные из них<sup>188</sup>.) Согласно этому автору, некоторые бродячие проповедники уходили за пределы Болгарии, в том числе даже в Рим и Константинополь<sup>189</sup>.

Вопреки крайнему ригоризму высказываний Козмы на этот счет, не исключено, что какие-то из них действовали искренне во славу Божию, не впадая в грех гордыни и честолюбия. Если эти миссионеры отправлялись в Рим и столицу Империи, то из числа «других стран» вряд ли допустимо исключать именно Русь<sup>190</sup>. Скорее всего, именно после заключения мира и союза с Империей в 927 г., т. е. между 927—966 гг., в особенности в правление княгини Ольги, болгарских миссионеров, включая

---

<sup>186</sup> *Константин Багрянородный*. Об управлении империей / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991. С. 156.64—67.

<sup>187</sup> *Милтенова А., Каймакова М.* Неизвестно старобългарско летописно съчинение... С. 68—69; *Гънкова-Заимова В., Милтенова М.* Указ. соч. С. 150—151.

<sup>188</sup> *Попруженко М. Г.* Указ. соч. С. 72.12.

<sup>189</sup> Там же. С. 47.12—48.9; 51.8—9

<sup>190</sup> Там же. С. 99.



священников появившейся в Киеве христианской церкви, хорошо знали в столице Руси. Непременным долгом проповедника являлось и обучение неофитов нормам подобающего христианину поведения и простейшим молитвам. Посланные к Ростиславу солунские братья перевели весь церковный чин и учили прихожан совершать заутреню, вечерню, малую вечерню и тайную молитву<sup>191</sup>.

## 7. Отношение к языческому прошлому

Об отношении образованных болгар и правящих кругов к языческому и раннехристианскому прошлому своей страны свидетельствуют прежде всего мемориальные надписи на камне, имевшие значение официальных документов. Традиция поминальных надписей-мемориалов известна у многих народов и уходит в глубокую древность. Известна она была и протоболгарам. Оставшиеся от них надписи собраны, изучены и прокомментированы В. Бешевлиевым<sup>192</sup>. Целым комплексом, объединившим и языческое (впоследствии христианское) святилище и «каменную летопись» деяний протоболгарских ханов, представляет Мадара.

Для данного периода важно подчеркнуть, что языческие официальные памятные стелы, и в частности Мадара, с торжеством христианства не только не подверглись уничтожению как памятники язычества, но им не было нанесено самими болгарами в течение веков никакого сознательного ущерба. Берегли они и надписи христианской эпохи. Если надпись Самуила и оказалась разбитой и подверглась вторичному использованию как строительный материал, то сделано это было не болгарами, а греками. Наиболее известны три надписи X — начала XI в. (о них уже речь шла выше).

Весьма примечательно, что именно при Симеоне, выступавшем как христианский государь, оспаривавший пальму первенства в восточнохристианском мире у самого императора Константинополя, был переведен «Именник болгарских ханов», пронизанный идеей патриотизма и гордостью за деяния языческих иноязычных (тюркских) правителей Болгарии (протоболгарских ханов)<sup>193</sup>.

<sup>191</sup> Флоря Б. Н. Сказания о начале... С. 168.

<sup>192</sup> Бешевлиев В. Първобългарски надписи.

<sup>193</sup> Каймакова М. Българска средновековна историопис. София, 1990. С. 59—65. Ср. Москов М. Именник на българските ханове: Ново тълкуване. София, 1988. Горина Л. В. Проблемы «Именника болгарских ханов» как части Еллинского летописца // Bulgarian Historical Review. 1995. № 5. Р. 10—29. Представляется опрометчивым утверждение, что презрительное отношение к языческим предкам

## 8. Богомилство

Приняв первой среди европейских стран христианство от Византии, Болгария первой же в Европе едва через полвека после крещения стала очагом богословской ереси. Многовековые антивизантийские традиции среди болгар были здесь, однако, ни при чем. Скорее наоборот, ересь появилась в Болгарии в результате ее тесных контактов именно с Византией, где восточные дуалистические ереси сопровождали ортодоксальное христианство в качестве его оппозиционных версий почти с начала утверждения христианского вероучения. Распространение ереси в Болгарии не сопровождалось отречением от религии, принятой от Империи.

Богомилство хорошо изучено в мировой историографии<sup>194</sup>. Нет необходимости подробно излагать здесь историю появления и развития ереси, ее догматику и данные об организации богомилских общин. Основное внимание будет уделено позиции еретиков в отношении церковных и светских властей и вопросу о возможной степени влияния богомилов на рядовых болгар-христиан.

Главными источниками о богомилстве в Болгарии являются три памятника: ответы константинопольского патриарха Феофиakta (ок. середины X в.) на запрос царя Петра (само его письмо не сохранилось), составленное вскоре после этого «Слово»<sup>195</sup> против еретиков Козмы Пресвитера<sup>196</sup> и одна из «отреченных» (осужденных официальной церковью) книг — т. н. «Тайная (или Иоаннова) книга» богомилов, повествующая об основах их учения (из подобных книг избежала уничтожения только она, будучи переведена на латинский: книги еретиков сжигались по приказу светских и духовных властей<sup>197</sup>). Элементы доктрины богомилов

---

характерно для всех славян-неофитов (Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 256, прим. 1).

<sup>194</sup> См., например: Ангелов Д. Богомилството в България. София, 1969; Литаврин Г. Г. О социальных воззрениях богомилов: Некоторые итоги изучения начального периода истории ереси // Богомилство на Балканот в светлината на најновите истражувања. Скопје, 1982. С. 31—39 и указ. там литература; Fine J. V. A. Jr. The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century. Ann Arbor, 1985. P. 178—179.

<sup>195</sup> Датировка составления «Слова» обычно колеблется между 969—972 гг. (Dagron G. Bogomiles et Phundagiagites: l'approche ethnographique // Histoire du christianisme. T. IV. Desclee, 1993. P. 329 et n. 167; Dujčev I. Zur Datierung der Homilie des Kosmas // Die Welt der Slaven. 1963. S. 1—4).

<sup>196</sup> О духовном звании Козмы высказано много предположений, достоверно же одно — его прозвище «пресвитер» (священник) (ср. Dagron G. Le temps... P. 330).

<sup>197</sup> Попфуженко М. Г. Указ. соч. С. 72.12.

отразились также в апокрифах и легендах<sup>198</sup>. При несомненных следах богомильского влияния их, однако, никак нельзя отнести к богомильской литературе.

Основная проблема изучения ереси состоит в раскрытии не столько соотношения ортодоксального и богомильского вероучений, сколько особенностей проникновения ереси в народную среду<sup>199</sup>. Богомилы не создали своей устойчивой книжности. Спорен и расхожий тезис, что они содействовали распространению грамоты. Народные апокрифы порой даже противостояли догматам богомилов<sup>200</sup>. Как уже давно установлено, богомилство генетически является, в сущности, вариантом павликианства (фундагиагитства), проникавшего в Болгарию, по-видимому, в середине IX — X в.<sup>201</sup> Вполне вероятно, что письмо Феофилакта фиксирует первую фазу выделения богомилства в особый вид ереси, а «Слово» Козмы — вторую<sup>202</sup>. Далеко не бесспорен тезис, что все первые источники связывают богомилство только с Македонией (с территорией между Охридом, Могленами, Фессалоникой и Ларисой)<sup>203</sup>. В «Тайной (или Ио-

<sup>198</sup> *Полывинный Д. И.* Указ. соч. С. 99.

<sup>199</sup> Там же. С. 91.

<sup>200</sup> Там же. С. 90—93. Ср.: *Милтенова А.* Апокрифни моменти в творчеството на Климент Охридски // Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. София, 1991. С. 11—021; *Она же.* Апокрифни произведения в манастирските сборници: (Постановка на въпроса) // Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. София, 1986. С. 262—264; *Стойнев А.* Св. Иван Рилски, официалното християнство и богомилството. София, 1991; *Иванов С. А.* К вопросу об элементах этнополитического сознания в «Болгарской апокрифической летописи» // Раннефеодальные славянские государства и народности: (Проблемы идеологии и культуры). София, 1991.

<sup>201</sup> Первым свидетельством о богомилах считают сообщение о местном синоде при патриархе Николае Мистике между 912—923 гг., анафемствовавшем дуалистические ереси и среди них богомилство (*Драгојловић Д.* Богомилство на Балкану и у Малој Азији. II. Богомилство на православном истоку. Београд, 1982. С. 209). Примерно тогда же Иоанн Экзарх обличал еретиков в его «Шестоднев» (Иоанн Экзарх. Шестоднев. София, 1981. С. 45, 48, 52 *passim*); упоминаются еретики в районе Охрида и в Житии св. Климента: после его смерти они погубили благоустроенный им монастырь (*Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Указ. соч. С. 211).

<sup>202</sup> *Драгојловић Д.* Указ. соч. С. 35, 47. Дагрон считает первые этапы развития ереси неизвестными. Говоря о несомненном влиянии на богомилов павликиан (фундагиагитов), он пишет, что неясно, осуществлялось ли оно через поселенных во Фракии крестьян и воинов из Малой Азии или через проповедников-павликиан, хлынувших в Болгарию во время ее крещения (*Dagron G.* Le temps... Р. 329).

<sup>203</sup> *Драгојловић Д.* Указ. соч. С. 28; *Полывинный Д. И.* Указ. соч. С. 93. С. Пириватрич, напротив, считает, что о деятельности богомильской секты при

анновой) книге» изложена суть учения богомилов<sup>204</sup>. Согласно их взглядам, весь видимый, материальный мир, неживой и живой (включая тело самого человека), создан дьяволом<sup>205</sup>, Мария, родившая Сына Божия, была не девой, а ангелом<sup>206</sup>, причастие — не таинство, а лишенный здравого смысла ритуал, как и почитание мощей, икон и креста (орудия смерти Христовой)<sup>207</sup>. Богомилы верили в Бога Добра, который, в конце концов, на Страшном суде, одолеет сатану (силы Зла). Они отвергали официальную церковь и весь ее церковный чин, создав собственную церковную организацию и сами себе отпуская грехи<sup>208</sup>.

Сама доктрина богомилов не содержала идей справедливого переустройства мира<sup>209</sup> — достижение такой цели было в принципе невозможно: созданный дьяволом видимый мир принципиально не мог быть улучшен. Их идеал состоял в отречении от всего мирского как гарантии обретения рая. Возможно, демонстрируемый еретиками аскетизм имитировал подвиги апостолов Христа (а вожди богомилов и именовали себя «апостолами»), но вряд ли из этого факта можно уверенно заключить, что они вообще разделяли идеалы раннего христианства.

Ответы Феофилакта (а следовательно, уже сами вопросы Петра) свидетельствовали еще об интересе по преимуществу к догматике еретиков. Положение резко изменилось через 10—15 лет: Козма Пресвитер пишет в основном уже о социальных и антицерковных аспектах учения богомилов. В связи с этим в литературе идет не прекращающийся более ста лет спор — в какой мере ересь (в том числе богомильство) может быть определена как социальное движение угнетенных. Мнения на этот счет почти диаметрально противоположны: от объявления ее историками-марксистами формой классовой (порой — вооруженной) борьбы против феодализма до признания ее незначительной богословской, гонимой церковью сектой. Первая точка зрения наиболее ярко выражена Д. Ангеловым<sup>210</sup>,

---

Петре в Самуиле именно в Македонии не известно ничего (*Пириватрѣн С. Указ. соч. С. 160*).

<sup>204</sup> Иванов Й. Богомилски книги... С. 73—87.

<sup>205</sup> Там же. С. 242, 253.

<sup>206</sup> Там же. С. 248—250.

<sup>207</sup> Там же. С. 73—87. Вопреки мнению Драгойловича (*Драгојловић Д. Указ. соч. С. 99*), определение в источниках богомильства как «новоявленной ереси» сплошь и рядом подразумевает не ее специфику, а лишь факт ее внезапного для властей и церкви появления.

<sup>208</sup> Попруженко М. Г. Указ. соч. С. 39.15—21.

<sup>209</sup> Ср.: История на България. Т. 2. С. 384—386.

<sup>210</sup> Ангелов Д. Богомилството в България. Крайне радикальные взгляды (под маркой марксистских) высказаны Д. Ташковским. Богомильство он объявил по-



последняя — Д. И. Польшанский<sup>211</sup>. По мнению Ж. Дагрона, дуалистическая богомилская ересь как «христианская субверсия, религиозная и социальная», из латентной фазы переходила в открытое восстание против византийской аккультурации, против прямой опеки Константинополя, против роскоши аристократии и высшего скомпрометированного клира и против безнравственности праздного монашества<sup>212</sup>. Утверждая, что ересь быстро обрела социальный и политический характер, Ж. Дагрон тем не менее отмежевывается от марксистской трактовки Д. Ангелова<sup>213</sup>.

Я занимал некогда среднюю позицию, полагая, что у богомилов не было собственной социальной программы и что в социальных движениях, в том числе в вооруженных бунтах и в эксцессах, принимали участие не собственно богомилы, а простые труженики (по преимуществу свободные крестьяне), испытывавшие влияние социальных идей в разоблачительных проповедях истинных богомилов<sup>214</sup>.

Говоря о социальном аспекте богомилства, Д. И. Польшанский полагает, что в литературе долго преувеличивали социальную и антивизантийскую направленность богомилства, излишне доверяя тому, что приписывали им их противники. Утверждение богомилов, что сатана имеет резиденцию в Св. Софии в Константинополе, попросту означает, по их догматике, что он занял место Христа в одном из двух главных христианских центров, и здесь нет никакой антивизантийской направленности. Богомилы были весьма скрытны и внешне не менее благочестивы, чем прочие прихожане. Свое учение они формулировали на том же языке, что и официальная книжность и апокрифы. Влияние их богословской доктрины на массы населения было ограниченным, и в целом они остались в обществе христиан узкой сектой, вытесненной

---

литико-экономической доктриной, возникшей в Македонии. Как идеологическое оружие угнетенных ересь являлась формой борьбы славян Македонии против господ во главе с их болгарско-преславским царем, установившим свою власть при опоре на греческих клириков, стремившихся утвердить в Македонии византизм, т. е. феодальный режим, но македонцы во главе с Комитопулами освободились от власти Преслава в 969 г. (*Ташковски Д.* Класниот и социалниот характер на богомилството // *Богомилство на Балканот в светлината на најновите истражувања*. Скопје, 1982. С. 41—54).

<sup>211</sup> Польшанский Д. И. Указ. соч. С. 89—93.

<sup>212</sup> Dagron G. Les temps... Р. 330—331.

<sup>213</sup> Ibid. Р. 330, n. 171.

<sup>214</sup> Литаврин Г. Г. О социальных воззрениях богомилов... С. 31—39; *Он же*. Социальные и классовые движения в южнославянском обществе IX—XII вв. // *Typologie ranů feudálních slovanských států*. Praha, 1987.

впоследствии на периферию восточнохристианского мира (в Сербию и на Русь)<sup>215</sup>.

В этой характеристике значения богомилства вызывают сомнение три тезиса. Во-первых, при слабом влиянии на общество богословской доктрины богомилов их социальные идеи вызвали широкий отклик и в верхах и в низах болгарского (и не только болгарского) народа. Во-вторых, они объявили пристанищем сатаны именно Св. Софию в Константинополе, признавая себя представителями не западного, а восточнохристианского, византийского мира. В-третьих, наконец, обнаруживаемые в русской книжности XI—XII вв. следы влияния богомилства являются слабыми и спорными<sup>216</sup>.

Во всяком случае, богомилская ересь привлекла к себе внимание церкви и светской высшей власти уже в первой трети X в. К середине этого столетия ересь была осознана верховной властью страны как серьезная общественная опасность. Еретики не оправдывали, как это делала официальная церковь, существующие социальные порядки, а объявляли их порождением дьявола, и в этом состояла главная причина привлекательности идей богомилов для широких масс населения страны и последующего распространения ереси в Сербии, Боснии, Италии и Южной Франции. Богомилы укрепляли дух своих приверженцев перед угрозами церкви и властей и избавляли их от «страха Божия» за нарушение некоторых догм христианской ортодоксии. Они уже учили не повиноваться господам, хулили богатых, царя ненавидели, ругали старейшин, укоряли бояр, считали богопротивными слуг царевых и всякому рабу не велели работать на своего господина<sup>217</sup>.

Внешне, предупреждал Козма, богомилы — праведники, внутри же — истинные волки<sup>218</sup>; скорее можно скотину обратить в правую

---

<sup>215</sup> *Полывянный Д. И.* Указ. соч. С. 90—93. Как на явно социальный мотив автор указывает на метафору в древнейшей рукописи сочинения Иеримии: на ниве, вспаханной Христом, говорит он, «некто из сильных» устроил загон для скота, совершив тем самым святотатство. Метафора метит не в еретиков, а в имеющих власть и богатство (Там же. С. 89, 257 и прим. 117).

<sup>216</sup> Отрицая тезис о проникновении богомилства на Русь, Ж.-П. Ариньон полагает, что путь болгарским книгам на Русь был сознательно перекрыт именно для того, чтобы не допустить распространения «богомилской заразы» (*Arignon J.-P.* La Rus' entre la Bulgarie et l'Empire byzantin de la fin du X<sup>e</sup> au début du XII<sup>e</sup> siècle // *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'—Ukraine.* N. Y., 1988/1989. P. 702—713. (Harvard Ukrainian Studies. Vol. XII/XIII). Ср.: *Литаеврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 306—317.

<sup>217</sup> *Попфуженко М. Г.* Указ. соч. С. 35.11—14.

<sup>218</sup> Там же. С. 3.1—5; 8.9.

веру, чем еретика, если сам при этом не свихнешься по слабости ума<sup>219</sup>.

Богомилы соблазняли простых и доверчивых людей, чаще всего крестьян<sup>220</sup>. «Неокрепшие и нездравые рассудком», те обычно не подозревали, что перед ними еретик<sup>221</sup>.

Среди богомилов различались три разряда по степени посвящения в ересь: высший составляли т. н. «совершенные» — учителя и идеологи еретического движения (среди них находились и вожди-«апостолы»), аскеты-подвижники, совершающие еретическую обрядность и соблюдающие соответствующие нормы поведения в быту. Далее следовали т. н. «верующие» — члены законспирированных богомильских общин во главе с их «дедцами». Они могли жить в миру и были свободны в выборе своего образа жизни. Третий разряд, наконец, составляли «слушатели» — рядовые прихожане церкви, симпатизирующие богомилам. «Апостолы» и «совершенные» производили сильное впечатление личным примером аскетической жизни и превосходным знанием Евангелия. Видя, как власти карали еретика, простые люди считали, что тот пострадал за правду<sup>222</sup>.

Завоевать симпатии рядовых христиан было тем проще, чем больше они теряли доверие к своим духовным пастырям. Очевидное противоречие проповедуемых церковью идеалов христианства с реальностью в немалой степени служило питательной средой для распространения идей еретиков в широких слоях населения. Обвинения в адрес духовенства, зараженного корыстолюбием, высказывались и самими священнослужителями, в частности Козмой Пресвитером, показавшим глубину нравственного падения церкви и монашества. Миряне видели соответствие евангельского учения и образа жизни в поведении богомилов, а не представителей официальной церкви.

Говоря о недостойном поведении священников и монахов как о факторе, способствующем победе еретиков, Козма спрашивает, каким же должен быть епископ или диакон. И отвечает: непорочным, единожды женатым, трезвенником, целомудренным, честным, благочинным, стран-

<sup>219</sup> Там же. С. 2.11—12, 5.1, 34.22—23.

<sup>220</sup> Как пример происков дьявола в «Тайной книге» представлена сцена из крестьянской жизни той эпохи: дьявол, совращая ангелов, соблазнял их перспективой снижения натуральных налогов в пользу Бога в случае его победы с их помощью (Иванов Й. Богомилски книги... С. 73—87). Среди свободных крестьян в это время происходил мучительный процесс быстрой социальной эрозии. Как и в Византии, он был ускорен последовавшим зимой 927/928 г. жестоким голодом, вызвавшим разорение и потерю крестьянами своей земли.

<sup>221</sup> Попруженко М. Г. Указ. соч. С. 22.15—22; 25.1—4.

<sup>222</sup> Там же. С. 22.15—16.

нолюбивым, учительным, не сварливым, миролюбивым, не сребролюбивым, домовитым, не двуязычным<sup>223</sup>. На деле же, заключает он, священнослужители «все противное творят»<sup>224</sup>.

Чрезвычайно показательно, что, осуждая еретиков даже за то, что они хулят за потребление мяса и (в меру) вина, Козма далек от того, чтобы анафемствовать морально разложившихся духовных лиц за гораздо более тяжкие грехи<sup>225</sup>. По Козме, любые их грехи — ничто по сравнению с еретичеством<sup>226</sup>.

В исторической литературе в недавнем прошлом заключения о распространении богомильской ереси в Болгарии и о ее влиянии на широкие массы населения действительно страдали, как отметил Д. И. Польшанский, значительными преувеличениями. Подлинно еретиками являлись только учителя ереси («апостолы» и «совершенные» и их приверженцы — «верующие»), составлявшие, в сущности, узкий круг лиц<sup>227</sup>. Массы же, внимавшие проповедям еретиков («слушатели»), воспринимали только идеи социального протеста, но ни разу в пределах Болгарии этот протест не выразился в каких-либо актах коллективного сопротивления властям. Подавляющее большинство подданных оставалось усердными прихожанами своей церкви. Не только довольно сложная космогония и теология еретиков, но и ряд пропагандируемых ими правил поведения вряд ли могли найти почитателей среди широких слоев народа. Например, еретики выступали против брака, объявляли женатых христиан «мамонищами»<sup>228</sup>, как и их детей, общения с которыми старались избегать<sup>229</sup>. Они учили не утруждать себя земными делами, что было абсолютно нереалистично и свидетельствовало об откровенном расчете «совершенных» жить на чужой счет<sup>230</sup>.

<sup>223</sup> Там же. С. 13.5—11; 44.9—13; 76.4—11. Козма имеет в виду не собственные языки (например, славянский и греческий), а лицемерные речи недостойных священнослужителей.

<sup>224</sup> Там же. С. 13.14.

<sup>225</sup> Там же. С. 26.11; 28.13.

<sup>226</sup> Там же. С. 1.4—5; 15.7 и др.

<sup>227</sup> Между учением «совершенных» и тем, что от них восприняли массы, нет, по словам Д. Ангелова, полного соответствия (я бы сказал, оно весьма невелико). Автор полагает, что хотя идеалы богомилов восходили к раннему христианству, ряд черт их учения свидетельствовал о рационализме (отрицание христианского предания) и гуманизме (уважительное отношение к женщине как к равной) (Ангелов Д. Богомилство... С. 285, 303—305).

<sup>228</sup> Попфуженко М. Г. Указ. соч. С. 26.10—13.

<sup>229</sup> Там же. С. 31.20—25. См. также (о труде) с. 35.3—5; 47.2; 56.9.

<sup>230</sup> Д. Ангелов (Богомилство... С. 283) в связи с этим пишет о «разрыве» между теорией «апостолов и совершенных» и фундаментальными нравственными ценностями.



Отнюдь не богомилство лежало в основе обособления, к концу правления Петра, западных и юго-западных районов страны. Перехватив у рухнувшего Преслава власть и инициативу, Комитопулы опирались на идеи патриотизма, встав во главе сил, начавших вооруженную борьбу против византийских войск. Нет достоверных данных о какой-либо активной деятельности богомилов во время борьбы болгар за независимость. Учение богомилов запрещало пролитие крови<sup>231</sup>, и эта позиция не могла найти тогда сочувствие даже среди крестьян, добровольно участвовавших в сражениях с завоевателями<sup>232</sup>. Не случайно в эпоху борьбы за независимость богомилство временно сошло со сцены<sup>233</sup>.

Ортодоксальное христианство в Болгарии в 927—1018 гг. осталось господствующим вероисповеданием, и богомилство оказалось не в состоянии направить духовную жизнь общества по иному пути.

\* \* \*

Особенность положения Болгарии в рассматриваемое время — ее одновременная причастность в международном плане к двум мирам: к миру христианских европейских держав в целом и к т. н. «содружеству восточнохристианских государств (или народов)», центром которого была Империя и в которое в Европе, помимо Византии и Болгарии, вошли также Сербия и Древняя Русь. С первым миром Болгария в 927—1018 гг. практически не сталкивалась, вступая лишь изредка с некоторыми странами этого мира в дипломатические сношения. Из стран второго мира контакты Болгарии еще замыкались в основном странами Балканского полуострова: из единоверных государств она находилась в постоянном общении с Сербией и Византией и лишь эпизодически — с Русью (мы имеем в виду болгарских миссионеров и книжников на Руси, русских купцов в Болгарии, походы Святослава на Балканы)<sup>234</sup>.

<sup>231</sup> С. Пириватрич называет мнение об участии богомилов в войнах с Византией чистой спекуляцией (*Пириватрич С. Указ. соч.* С. 160).

<sup>232</sup> Io. Scyl. P. 462.22—24.

<sup>233</sup> Некоторые перемены в их позиции произошли, вероятно, в эпоху византийского господства, когда Анна Комнина прямо обвиняла богомилов в приверженности к восстаниям (*Anne Comnène. Alexiade / Ed. par B. Leib. T. III. Paris, 1945. P. 181.3—6*).

<sup>234</sup> Возможно, в 968—971 гг. имело место какое-то соглашение Самуила с князем Святославом — он карал только тех болгар, которые тяготели к Византии (и репрессии Святослава были на руку Самуилу); часть болгар при этом сражалась на стороне русов. Византийский хронист-современник Лев Диакон объяснял парадоксальный для него факт, что единоверные ромеям болгары выступали в бо-

Освещение внешнеполитических связей Болгарии в изучаемое время не входит в наши задачи<sup>235</sup>. Наша цель — коротко (в заключение очерка) оценить реальное положение христианской Болгарии в современном ей мире и — по возможности — уяснить ее образ в глазах соседей и, напротив, представления самих болгар о соседях.

Прежде всего — о латинянах. Стоявшая некогда перед Болгарией альтернатива (от Рима или от Константинополя принять крещение), будучи окончательно решена еще при Борисе, утратила актуальность и до XIII в. не возрождалась в практических внешнеполитических акциях. С распространением славянской письменности и утверждением богослужения на славянском языке Рим терял надежды на упрочение своего влияния в Болгарии. Что же касается теоретических размышлений болгарских книжников о «латинянах», то они определялись негативной литературной традицией, созданной учениками солунских братьев. В отличие от антилатинской полемики византийцев, трактовавших в этой связи в основном проблемы христианской догматики, церковной обрядности и масштабов юрисдикции двух главных центров христианства, разделяющие Западную и Восточную церкви, в раннеболгарской книжности главное внимание уделялось истории преследований Мефодия и гонений на его учеников со стороны немецкого духовенства в Великой Моравии и так называемой догме «триязычия» латинян, признававших священными только древнееврейский, греческий и латинский языки и отказывавших в равноправии с ними церковнославянскому.

Колеблящаяся позиция папства по вопросу о триязычии и гонения латинян на учеников Кирилла и Мефодия дискредитировали Западную церковь в глазах болгарской знати, светской и особенно духовной. Приверженность «триязычию» постепенно приобретала в глазах болгар значение очевидного признака еретичества, за которое Великую Моравию будто бы и постигла месть Божия<sup>236</sup>.

---

ях вместе с язычниками — русами против войск Цимисхия, тем, что болгары, по его словам, считали ромеев виновниками нашествия русов (Никифор II Фока пригласил Святослава для войны с болгарами) (*Leonis Diaconi Historiae libri decem*. Вонпае, 1828. Р. 137.21—23). Апокрифическая болгарская летопись, составленная во второй половине XI в., сохранила данные о болгарах, занимавших позицию, враждебную Святославу и его войнам («русобородам» насильникам) (см. об этом подробно: *Иванов С. А. Болгарская апокрифическая летопись... С. 70—77*).

<sup>235</sup> См. их краткий очерк: *Литафин Г. Г., Наумов Е. П. Межэтнические связи и межгосударственные отношения на Балканах в VI—XII вв. // Раннефеодальные государства на Балканах. VI—XII вв. М., 1985. С. 296—303.*

<sup>236</sup> *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 173—188; 132, 140, 141, 146; Кувев К. Черноризец Храбр. София, 1967.*

Скорее в силу этих противоречий, чем в силу догматических расхождений с латинянами болгары осознавали себя до начала XI в. причастными к восточнохристианскому, византийскому миру. Что же касается дипломатических отношений Петра и Самуила с принадлежавшими к Западной церкви Королевством Венгрия и Германской империей, то источники не позволяют говорить о какой-либо заметной роли конфессионального фактора в этих контактах.

Авторитет Болгарии на международной арене в X в. был достаточно высок. В Европе знали о победах Симеона и Самуила в войнах с Византией и о родстве царя Петра с правящим императорским домом. По свидетельствам некоторых западных хроник и по сообщению арабского автора-современника Ибн Якуба, в 973 г. при дворе Оттона II были приняты послы могущественного болгарского государя. Якуб в связи с этим пишет, что Болгария известна как благоустроенное государство с развитой системой управления и высокой культурой<sup>237</sup>.

Второстепенное значение имел фактор единоверия и в отношениях с сербами и византийцами. Решающую роль в оформлении взаимных этнополитических стереотипов играли многовековые конфликты: сербы в X — начале XI в. стремились не допустить болгарского господства над их землями или освободиться от него, а болгары — противостоять византийской агрессии.

В очерке С. А. Иванова уже приведены многочисленные свидетельства о созданном византийцами ярко выраженном негативном образе болгар<sup>238</sup>. Подробно эта проблема недавно рассмотрена в монографии П. Ангелова, который показал, что отрицательный византийский стереотип болгар, оформившийся еще в языческое время, оказался необычайно устойчивым в византийской литературе, претерпев лишь весьма незначительную эволюцию во время, последовавшее за принятием Болгарией крещения от Византии, и оставаясь по-прежнему весьма далеким от действительности<sup>239</sup>, даже в правление Петра, признанного с 927 г. членом императорской семьи. Дружба с союзной Болгарией при Петре оказалась лицемерной со стороны Империи. Достаточно отчетливо проявилось это и в сербской политике имперского двора. Сербский князь Че-

---

<sup>237</sup> Петров П., Гюзелев В. Христоматия по история на България. Т. 1. София, 1978. С. 169; Латински извори за българската история. Т. 3. София, 1965. С. 113, 114, 200.

<sup>238</sup> Иванов С. А. Византийская религиозная миссия VIII—XI вв. с точки зрения византийцев (с. 9—34 наст. изд.).

<sup>239</sup> Ангелов П. България и българите в представите на византийците. София, 1999. С. 199—212, 261—265.

слав проиграл в войне с болгарами и находился в плену в Преславе. Когда же ему удалось бежать, Империя всеми средствами помогла ему обосноваться в Рашке и восстановить независимое от Болгарии и враждебное ей Сербское княжество.

Известным исключением является сочинение византийского военачальника Кекавмена (его матерью была болгарка), который, рассказывая об эпизодах болгаро-византийских войн X—XI вв., отдает должное храбрости и стойкости болгарских воинов, а Самуила называет «опытнейшим в стратегии»<sup>240</sup>.

Византийцы неизменно претендовали на господство над болгарами. Они считали своим законным правом вернуть под свою власть территории, отторгнутые от Империи славянами и болгарами, которые не только образовали здесь свое государство, но и осмелились соперничать с Империей за гегемонию на Балканах. Государей Болгарии византийцы нередко называли «тиранами», т. е. противозаконно, через насилье захватившими власть. Принятие крещения от Империи и упомянутое родство с императорским домом давали Империи, по мнению ее политиков, непререкаемое право на управление крестниками и «младшими родственниками». Даже после завоевания Болгарии и превращения ее жителей в подданных императора византийцы не считали болгар, несмотря на свою традиционную терпимость к иноплеменникам, составной частью «избранного народа ромеев» — в течение всей эпохи византийского господства на болгарских землях византийцы никогда не переносили на своих болгарских соотечественников политоним «ромей».

В источниках не обнаруживается никаких признаков того, что болгары как-то сообразовывали свой политический курс в отношениях с Империей с тем фактом, что они принадлежат к «сообществу государств (или народов)», лидером которого является Империя<sup>241</sup>. В мирное время, в особенности в правление Петра, болгарское духовенство и болгарские книжники, осознавая свое конфессионально-культурное единство с Византией, активно общались с византийскими культурными деятелями, осваивая духовные ценности Империи. Вернее в связи с этим формулировка Д. И. Полывянного — Византию и Болгарию объединяла принадлежность к «византийско-славянской культурной общности».

<sup>240</sup> Советы и рассказы Кекавмена: Сочинение византийского полководца XI века / Изд. Г. Г. Литаврина. М., 1972. С. 152.21—22, 180.24.

<sup>241</sup> Литаврин Г. Г. Геополитическое положение Византии в средневековом мире в VII—XII вв. // Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики. М., 1999. С. 36—38; *Он же*. Заключение // Там же. С. 526—527.



Естественно предположить, что на высокомерие и претензии византийцев болгары отвечали адекватно, хотя в сохранившихся памятниках болгарской книжности того времени откровенно антивизантийские инвективы встречаются несравненно реже, чем антиболгарские — в византийской.

Характерно, что на отношения Империи с преславским двором ни имперская правящая элита, ни болгарская знать (о которой уже была речь) не имели единой точки зрения. Внучка Романа I и печалилась по поводу смены константинопольского великолепия на более скромное преславское, и гордилась тем, что стала царицей значительного государства. В влиятельных кругах имперской знати не угасала надежда на завоевание Болгарии: с одной стороны, эти круги договором 927 г. стремились отвести от себя возможную болгарскую угрозу, а с другой — рассматривали договор как этап на пути осуществления своих экспансионистских замыслов.

Принятый в 927 г. Петром политический курс оказался несостоятельным — не оправдались надежды ни на примирение, ни на тесное сотрудничество с Империей в качестве достойного партнера. Он и высоко ценил полученный от императора титул и положение «внука» в императорской семье, и в то же время страшился утратить в глазах своих подданных достоинство своего царства как независимой державы. Оказавшись в противоречивой ситуации, Петр слишком поздно, только к середине 960-х годов, осознал грозившую его трону опасность. Часть знати во главе с Комитопулами поняла это раньше. Она фактически уже в это время отошла от лояльности центру, но открыто возмутилась в 969 г. Болгары оказались сначала (до 971 г.) между трех огней (между венграми, русами и византийцами), а затем были вовлечены в затяжную (до 1018 г.) и тяжелую войну с Империей.

Никифор II Фока еще не ставил задачи завоевания Болгарии — она рассматривалась как удобный буфер на севере против венгров и кочевого мира в целом. Сыновья Петра были в заложниках в Константинополе, намечался новый династический брак: в декабре 969 г. две представительницы правящей в Болгарии семьи (внучки Петра или его погибших братьев?) пребывали в императорском дворце в ожидании помолвки с малолетними Василием (II) и Константином (VIII). Империя еще искала установления выгодных византийцам, но и приемлемых для болгар форм взаимоотношений. Странность при этом (если она не объясняется медленностью распространения информации) состояла в том, что Северо-Восточная Болгария с ее столицей Преславом уже в 971 г. была завоевана Империей и ее царь лишен трона, а к 973 г. Болгарское государство уже около 4-х лет терзали внутренние раздоры и вторгшиеся в нее сначала русы, а затем византийцы.

Из Константинополя заложники (Борис и уже оскопленный византийцами Роман) в 970 г. были отпущены при известии о мятеже Комитопулов, отречении Петра и временном возвращении Святослава в Киев. Скилица дважды сообщает о мятеже Комитопулов — под 969 и под 976 гг. Следует думать, что второй раз (в 976 г.) плененных Цимисхием братьев отпустили из столицы Империи после того, как Самуил изгнал византийцев из Северо-Восточной Болгарии. Тогда-то на границе Борис II и был убит болгарским лучником. Возможно, до гибели Бориса II Василий II не планировал немедленное начало войны за покорение всей Болгарии. Политику завоевания, воспользовавшись вторжением Святослава, с успехом начал Иоанн I Цимисхий, а Василий II только довел дело до конца.

Установление власти Империи в Болгарии означало для церкви Константинополя появление в Империи большого нового диоцеза, а для болгарской церкви — вынужденную необходимость служить не только духовным запросам прихожан, но и политическим интересам Империи, которые отнюдь не совпадали с интересами паствы\*.

---

\* Выражаю искреннюю благодарность А. А. Турилову за ценные замечания и советы.

Б. Н. ФЛОРЯ

## ХРИСТИАНСТВО В ДРЕВНЕПОЛЬСКОМ И ДРЕВНЕЧЕШСКОМ ГОСУДАРСТВЕ ВО 2-Й ПОЛОВИНЕ X — 1-Й ПОЛОВИНЕ XI В.

### 1. Чешское христианство 70—80-х гг. X в.

Сведения письменных источников и археологии позволяют составить лишь самое общее представление о христианизации Чехии в первые 50—60 лет после того, как князь племени чехов Борживой принял в начале 80-х гг. IX в. крещение при дворе Святополка моравского<sup>1</sup>. По-видимому, первоначально христианство приняло лишь племя чехов, проживавшее в бассейне реки Влтавы, и лишь с распространением власти чешского княжеского рода Пржемысловцев на другие княжества Чешской долины (процесс этот завершился в середине X в. в правление князя Болеслава I) христианство было принято всем населением Чехии. Правивший в середине X в. в Восточной Чехии князь Славник не только был христианином, но и находился в родстве с правящим саксонским родом Людольфингов<sup>2</sup>. В церковном отношении территория Чехии входила в состав одного из баварских епископств — Регенсбургского. В его рамках Чехия образовывала, по-видимому, особый округ во главе которого стоял архипресвитер с резиденцией в Праге.

О распространении христианства в Чехии этого времени можно судить в основном по данным, добытым археологией при исследовании сохранившихся остатков церковной архитектуры X в. и при изучении изменений традиционного погребального обряда.

Данные, касающиеся архитектуры, заведомо неполны, так как большинство первых христианских храмов были деревянными, а шансов на

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Флоря Б. Н.* Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.

<sup>2</sup> *Nový R. Slavníkovci v raněstředověkých Čechách // Slavníkovci ve středověkém písemnictví.* Praha, 1987. S. 36.

сохранение остатков таких построек немного, тем более что большей части из них пришли на смену со временем каменные храмы. В настоящее время известны остатки лишь двух таких построек<sup>3</sup>. Каменных храмов, построение которых можно было бы отнести к концу IX — 1-й половине X в., известно немного: три храма в Праге, два — в Будече, один — в Левом Градце (резиденции чешских князей до их поселения в Праге)<sup>4</sup>, т. е. все постройки находятся в пределах первоначальных владений Пржемысловцев. Это были довольно скромные постройки. Большая часть из них представляла собой ротонды. Этот тип храма был заимствован из Великой Моравии вместе с характерной для этого региона строительной техникой. Лишь храм св. Георгия, заложенный около 920 г. князем Вратиславом, представлял собой иной тип здания — базилику. Этот храм являлся на протяжении X — начала XI в. усыпальницей Пржемысловцев.

Скромные размеры построек говорят о достаточно узком круге посещавших их людей. На этом этапе развития городские храмы, вероятно, еще достаточно редко посещало сельское население, по-видимому, не имевшее возможности регулярно пользоваться услугами священника. Такой вывод подкрепляют и наблюдения над характером погребального обряда: смена традиционного для славянского мира трупосожжения трупоположением произошла здесь еще до принятия христианства, но и форма погребений (в некоторых районах Чехии продолжали возводиться курганы), и характер погребального инвентаря на деревенских кладбищах оставались традиционными<sup>5</sup>.

Духовенство в это раннее время было довольно немногочисленным, связано с городами, а его паствой были по преимуществу князья и их дружины.

О характере отношений между чешским духовенством и его светскими патронами можно судить на основании ретроспективного анализа источников. Не только в X в., но и много позже священник, служивший в храме, находился в тесной зависимости от его светского основателя. Таким основателем для храмов, построенных на «градах», был князь, хотя наряду с этим уже в столь раннее время отдельные вельможи могли ставить себе небольшие церкви на своих дворах. Собственником такого храма и всей находившейся в нем утвари был светский патрон. Ни отдельный храм, ни церковь в целом не имели в то время ни подданных,

<sup>3</sup> Šolle M. *Od úsvitu křesťanství k sv. Vojtechu*. Praha, 1996. S. 116—119.

<sup>4</sup> Ibid. S. 119—140; Merhautová A., Třeštík D. *Románské umění v Čechách a na Moravě*. Praha, 1988. S. 35—37.

<sup>5</sup> Krumphanzlová Z. *Počátky křesťanství v Čechách ve světle archeologických pramenů // Památky archeologické*. 1971. Nr 2. S. 413, 436—438.



ни земель и существовали за счет части доходов, выделенных патроном на нужды церкви. Чаще всего князь наделял то или иное церковное учреждение десятиной от тех или иных доходов (дани, торго, судебных пошлин и др.). В таких условиях корпоративное единство и связь с церковной иерархией в среде духовенства ощущались слабо. Священники чувствовали себя гораздо более тесно связанными со своим князем, чем со своим епископом, тем более что тот постоянно пребывал за пределами их страны и лишь изредка посещал ее для освящения храмов<sup>6</sup>.

Важным событием в церковной истории Чехии стало учреждение в 973 г. благодаря хлопотам чешского князя Болеслава I епископства в Праге<sup>7</sup>. Правда, чешская церковь не получила при этом формальной самостоятельности, так как епископ должен был поставляться архиепископом майнцским и являлся одним из его суффраганов. Однако на практике архиепископ майнцкий, как правило, посвящал в епископы кандидата, предложенного из Чехии, и не вмешивался в жизнь новой кафедры. Теперь местное духовенство получило главу, постоянно пребывающего в стране и занятого исключительно местными делами, что не могло не содействовать консолидации духовенства и усилению его активности.

По сообщению чешского хрониста Козьмы Пражского<sup>8</sup> (I, 22) одновременно с основанием Пражской кафедры в Праге был основан при церкви св. Георгия первый известный нам бенедиктинский монастырь, где аббатисой стала сестра князя Болеслава II Млада-Мария. Очевидно, в связи с этим в правление Болеслава II базилика начала X в. была расширена и перестроена. Новое здание, сложное по своей композиции, подражало придворным постройкам Оттонов (типа базилики в Гернроде)<sup>9</sup>, хотя и было гораздо меньше их по размерам. И новая кафедра, и монастырь нуждались в покровительстве святых патронов, что обеспечило бы им почетное и видное место в христианском мире и чудесное покровительство перед лицом Бога. Патроном кафедры стал князь Вацлав, убитый своим братом Болеславом I, тем более что останки святого покоились в кафедральном соборе св. Вита, а патроном монастыря св. Георгия — бабушка Вацлава, Людмила, чьи останки покоились в церкви св. Георгия, убитая по приказу его матери Драгомиры в 925 г. По общему мнению

---

<sup>6</sup> Fiala Z. Die Organization des Kirche im Premyslidenstaat des 10.—13. Jahrhunderts // Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit. Wiesbaden, 1967.

<sup>7</sup> Graus F. Tausend Jahre Prager Bistum: (Ein Literaturbericht) // Jahrbuch für Geschichte Osteuropas. 1975. 23.

<sup>8</sup> Cosmae Pragensis Chronica Boemorum // Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum (далее: MGH SS). Nova series. T. II. Berlin, 1923 (далее: Козьма).

<sup>9</sup> Merhautova A., Třešník D. Op. cit. S. 63—64.

исследователей, первые жития Вацлава (т. н. *Crescente fide*) и Людмилы были написаны в 70-х гг. X в., вскоре после основания монастыря и кафедр<sup>10</sup>. В это время верхушка чешского духовенства состояла еще из баварского клира, связанного с Регенсбургом. Неудивительно поэтому, что литературным образцом для обоих текстов послужило житие св. Имрама — патрона Регенсбургской кафедр<sup>11</sup>.

Если культ Людмилы в X в. не получил большого распространения, ограничиваясь стенами монастыря св. Георгия, то культ св. Вацлава довольно рано получил распространение, в том числе и за границами Чехии. Хронист Видукинд Корвейский, завершивший работу над своим «Деяниями саксов» в начале 70-х гг. X в., упоминал в них о «чудесах» Вацлава, рассказы о которых стали ему известны<sup>12</sup>. В начале 80-х гг. X в. на основе доставленных из Чехии материалов ментуанский епископ Гумпольд создал по заказу императора Оттона II свою версию жизнеописания святого<sup>13</sup>.

По общему мнению исследователей, к X в. относится и появление I славянского жития Вацлава, дошедшего до нас в двух незначительно расходящихся версиях — в хорватских и русских списках<sup>14</sup>. Уже к XI в. относится появление новых редакций жизнеописания святого: славянский перевод легенды Гумпольда с рядом вставок и дополнений<sup>15</sup> (т. н. II славянское житие Вацлава) и житие Вацлава, написанное около 1039 г. монахом из знаменитого бенедиктинского монастыря Монте Кассино в Южной Италии Лаврентием<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Наиболее раннее из житий Вацлава, т. н. *Crescente fide*: *Fontes rerum bohemicarum* (далее: FRB). Т. I. Pragae, 1873. S. 183—190.

Житие Людмилы сохранилось в двух версиях — латинской (FRB. Т. I. S. 144—145) и славянской (Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности / Предисл., коммент. и пер. А. И. Рогова. М., 1970. С. 107—108 — далее: Сказания...), восходящих к общему источнику. Реконструкция первоначального текста жития см.: *Třešník D. Počátky Přemyslovců*. Praha, 1997. S. 138—154.

<sup>11</sup> *Staber J.* Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenceslaus und ihr Ursprungsort Regensburg // *Das heidnische und christliche Slaventum-Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburge-Ratisbonnensis anno 1967 celebrati*. Wiesbaden, 1970.

<sup>12</sup> *Видукинд Корвейский*. Деяния саксов. М., 1975. С. 82.

<sup>13</sup> Издание: FRB. Т. I. S. 146—166 (далее: Гумпольд).

<sup>14</sup> *Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile / Usp. J. Vajs*. Praha, 1929. S. 9—28 (древнерусская версия); S. 29—43 (хорватская версия).

<sup>15</sup> *Sborník...* S. 69—135.

<sup>16</sup> Издание Легенды Лаврентия см.: *MGH. Quellen zur Geistgeschichte des Mittelalters*. Bd. VII. Weimar, 1972. S. 23—42.

В 90-х гг. X в. монах Кристиан, связанный с Пражской епископской кафедрой, написал обширное сочинение о принятии христианства чехами и первых чешских святых — Вацлаве и Людмиле<sup>17</sup>, в котором более ранняя традиция была обобщена и переосмыслена. Сопоставление Легенды Кристиана с ее более ранними источниками дает возможность судить, как изменились отразившиеся в них представления на протяжении последней четверти X в.

Изучение этого круга памятников дает возможность пролить свет на ряд особенностей чешского христианства второй половины X в., насколько они отразились в сознании авторов этих памятников или в тех доставленных из Чехии материалах, которыми эти авторы пользовались.

Сравнение текстов между собой несколько неожиданно дает в руки исследователя материал о взаимоотношениях духовной и светской властей в Чехии второй половины X в. Исследователями уже давно было отмечено, что в разных текстах жития Вацлава отразились различные версии событий. Одна из них получила свое отражение в повествовании *Crescente* и Гумпольда, другая — заметно отличная — в текстах I славянского жития Вацлава. Особое положение занимает здесь Легенда Лаврентия: совпадая в ряде моментов с I славянским житием, в ряде отношений она существенно расходится с ним. Причина этих расхождений, по-видимому, связана с тем, что Лаврентий старался приспособить оказавшийся в его распоряжении чешский памятник к принятым канонам агиографического жанра. Во всех памятниках цикла о Вацлаве постоянно повторяется сообщение, что святой пытался укрыться от убийц в храме, двери которого оказались закрытыми. В подробном рассказе Лаврентия (гл. II) этот эпизод отсутствует, очевидно потому, что по законам жанра мученик должен был не спастись от убийц, а наоборот, стремиться к смерти ради Христа.

Сопоставление расхождений двух версий показывает, что эти расхождения носят не случайный, а систематический характер, касаясь, по существу, одной темы — освещения отношений между членами княжеской семьи. В *Crescente* подробно рассказывается о том, как мать князя, Драгомира, правившая страной в его малолетство, поддерживала язычников и преследовала христиан, пока Вацлав, став совершеннолетним, не взял власть в свои руки. В I старославянском житии ни о каких злых деяниях Драгомиры не упоминается и, напротив, говорится, что «злые советники» научили Вацлава «изгнать мать свою без вины». Затем он покаялся и вернул мать, которая и оплакала останки сына, когда он был убит своим братом<sup>18</sup>. Сам этот брат, чешский князь Болеслав I, в *Crescente* вы-

---

<sup>17</sup> Опубл. в издании: *Legenda Kristiani* / Ed. J. Ludvíkovský. Praha, 1978 (далее: Легенда Кристиана).

<sup>18</sup> FRB. T. I. S. 185; *Sborník*... S. 15—16, 22—23, 38, 18, 26, 42.

ступает как главный отрицательный герой, замысливший и организовавший убийство святого. В славянском житии отрицательные герои — это «мужи чеськы», они настроили Вацлава против матери, затем они настраивали Вацлава против брата, а когда их внушения не подействовали, обратили свое внимание на Болеслава. Именно они «призваша» Болеслава на совет, где было принято решение о убийстве<sup>19</sup>.

В этой части важное дополнение в версию старославянского жития вносит Легенда Лаврентия. В 7—8-й главах этого сочинения подробно излагаются доводы, с помощью которых «чешские мужи» склоняют своего князя к убийству. Согласно Легенде (гл. 8), именно они предложили пригласить Вацлава в город Болеслава, где он бы не находился под защитой своей дружины.

Небольшие, но очень характерные разночтения обнаруживаются при описании самого убийства. В *Crescente* и в старославянском житии рассказывается, что Болеслав ударил брата мечом, но, согласно *Crescente*, он ранил брата в голову, а согласно старославянскому житию, Вацлав обезоружил его, отнял меч и повалил на землю<sup>20</sup>. Это расхождение может показаться совсем незначительным, но что это не так, видно при обращении к заключительной части *Crescente*. Здесь читаем, что при открытии останков Вацлава в Праге оказалось, что все раны на его чудесно сохранившемся теле исчезли, кроме той, что нанес ему брат<sup>21</sup>.

После смерти Вацлава, согласно *Crescente*, какие-то неизвестные положили его тело в гроб, а согласно старославянскому житию, Болеслав призвал попа Павла, чтобы тот прочел над ним молитву<sup>22</sup>.

Наиболее существенные расхождения обнаруживаются в заключительной части обоих памятников — в повествовании о переносе останков святого в собор св. Вита в Праге. Согласно *Crescente*, останки святого тайно (боясь гнева князя) переносят в Прагу его неизвестные почитатели, в старославянском житии инициатор переноса останков — кающийся в содеянном Болеслав<sup>23</sup>.

Таким образом, если в версии *Crescente* именно князь Болеслав выступает как главный инициатор убийства, не раскаивающийся в содеянном, то, согласно старославянской версии, он был лишь орудием в руках злых советников, натравливавших друг на друга членов княжеской семьи, и горько сожалел о содеянном.

<sup>19</sup> Ср. FRB. T. I. S. 186; Sborník... S. 15—16, 38—39.

<sup>20</sup> Ср. FRB. T. I. S. 186; Sborník... S. 17—18, 40—41.

<sup>21</sup> См. FRB. T. I. S. 187.

<sup>22</sup> Ср. FRB. T. I. S. 187; Sborník... S. 11, 42.

<sup>23</sup> Ср. FRB. T. I. S. 187; Sborník... S. 19—20, 43.



Если учесть, что Вацлав не имел потомков и Чехией после его смерти правил (до 973 г.) его убийца — Болеслав I, а затем сын убийцы — Болеслав II, то цель появления версии, отраженной в старославянском житии (и отчасти — в Легенде Лаврентия), станет совсем понятной. Она должна была насколько возможно смягчить обвинения основателя правящей династии в братоубийстве, возложив ответственность за происходящее на злых советников<sup>24</sup>. Очевидно, что эта версия происшедшего была создана в кругу духовных лиц (клириков придворной капеллы), тесно связанных с княжеским двором, и выражала его интересы. Существование версии, получившей отражение в *Crescente* и сходных с ним текстах, ясно показывает, что в Чехии были силы, не согласные с такой трактовкой событий и достаточно влиятельные, чтобы письменно зафиксировать иную точку зрения и добиться ее распространения не только в Чехии, но и за ее границами. Такой силой в исторической действительности второй половины X в. в Чехии могла быть лишь верхушка чешского клира, объединившаяся в 70-х гг. X в. вокруг епископской кафедры.

Существование текстов такой направленности ясно говорит о том, что, по крайней мере, верхушка чешского клира, несмотря на сильную (прежде всего материальную) зависимость от княжеской власти, сохраняла духовную независимость даже в вопросах, затрагивавших интересы династии.

Представляет несомненный интерес проследить судьбу «княжеской» и церковной версий в чешской исторической традиции конца X — XI в. В некоторых памятниках XI в. прослеживаются явные отголоски «княжеской» версии. Ее влияние очевидно в миниатюрах, помещенных в рукописи жития Вацлава, написанной в начале XI в. для княгини Эммы, жены Болеслава II: в сцене пира Болеслав изображен как безусый юноша в кругу чешских мужей, в сцене убийства изображен Вацлав, поваливший брата на землю. Отголоском этой же традиции следует считать, вероятно, и рассказ Козьмы (I, 17) о том, что Болеслав дал обет отдать в монастырь сына, родившегося в день убийства, — «в искупление моего греха и ради блага народа этой страны». Однако стоит отметить, что миниатюрами был украшен текст жития Вацлава, написанного Гумпольдом, т. е. текст не «княжеской», а «церковной» версии. В основу упомянутого выше сочинения Кристиана была положена также «церковная» версия. В Хронике Козьмы, несмотря на приведенный выше эпизод, образ Болеслава в целом выдержан в последовательно отрицательных тонах. Как бы поле-

---

<sup>24</sup> Аналогичным образом, в начале XII в. Козьма Пражский, желая смягчить ответственность Болеслава II за убийство братьев св. Войтеха, написал, что «в то время князь не располагал своей властью, а был во власти комитов», которые и совершили убийство (Козьма, I, 29).

мизируя с «княжеской» версией, Козьма писал, что Болеслав «не чувствовал никакого раскаяния в своем поступке» и сравнивал его с величайшими злодеями среди правителей — Иродом и Нероном, и с самыми свирепыми гонителями христиан — Децием и Диоклетианом (I, 19). Таким образом, в конечном итоге в историческом сознании чешского общества утвердился тот образ событий, связанных с убийством Вацлава, который был создан в церковных кругах<sup>25</sup>.

Наличие расхождений между интересами церковной и светской власти не следует, однако, преувеличивать. Во второй половине X в. у них было гораздо больше общих интересов. При решении целого ряда вопросов церковь определенно рассчитывала на поддержку светской власти.

Сведения житий еще более, чем данные археологии, характеризуют Чехию как слабо христианизированную страну. Особенно показательна в этом плане та картина, которая вырисовывается при анализе рассказов о чудесах св. Вацлава в *Crescente* и *Легенде Гумпольда*, которые, по признанию агиографов, произошли недавно, т. е., очевидно, сравнительно незадолго до времени написания житий. В первом из рассказов *Crescente* о чудесах, совершенных Вацлавом, указывается, что свидетелем чуда с освобождением узника от оков стал находившийся в тюрьме язычник, который крестился под впечатлением увиденного<sup>26</sup>. В рассказе Гумпольда об одном из последующих чудес, более подробном, чем запись *Crescente*, говорится о том, как чудесно освобожденный святым приговоренный к смертной казни узник, выйдя на свободу, попал в руки к язычникам-разбойникам<sup>27</sup>. Очевидно, к времени создания житий язычник в чешском обществе был достаточно обычной, распространенной фигурой.

Такое положение отчасти сохранялось и в самом конце X в. В *Легенде Кристиана* в это время появляется новый, неизвестный более ранним памятникам рассказ о том, что в день Пятидесятницы, когда по обычаю крестили детей, если их оказывалось мало, Вацлав приказывал покупать для этого на торгу молодых рабов, среди которых, следовательно, не было недостатка в некрещеных людях (*Легенда Кристиана*, гл. 7). В этой связи может быть отмечено и сообщение Козьмы о том, что первый пражский епископ Детмар «обратил в христианство много языческого народа» (Козьма, I, 24).

---

<sup>25</sup> Рассказывая о событиях, предшествовавших убийству, Кристиан (*Легенда Кристиана*, гл. 7) отметил, что Вацлав, «как некоторые рассказывают», повалил брата на землю. Следовательно, «княжеская» версия ему была известна, но из нее он заимствовал лишь некоторые подробности.

<sup>26</sup> FRB. T. I. S. 188—189.

<sup>27</sup> Гумпольд, гл. 27.

Одной из целей церковных кругов при создании и пропагандировании культа св. Вацлава было побудить светскую власть к более активной борьбе за насаждение христианства в стране. Об этом говорит целый ряд особенностей образа Вацлава в памятниках агиографии, которые наиболее рельефно выступают в его церковной версии.

Князь не только является воплощением христианских добродетелей в своем образе жизни. Одна из его важнейших заслуг — сохранение преданности вере, когда во времена его молодости власть в стране захватили язычники, его мать Драгомира и вельможи; затем, достигнув совершеннолетия, он отстранил их от власти, снова открыл христианские храмы, призвал в них священников и щедро их одарил<sup>28</sup>. Такое поведение Вацлава должно было служить поучительным примером для его преемников.

Какая же группа, какой слой чешского общества привлекает в этой связи особое внимание агиографов?

Это — не простые люди, живущие в деревне, а верхний слой чешского общества — окружающие князя «мужи», его дружинники. Именно эти дружинники выступают как главная сила, которая привела к реставрации язычества в малолетство князя<sup>29</sup>. Именно дружина является главным объектом внимания восстановившего христианство князя. При этом он не только поучал, но и наказывал: тех, кто пили в корчмах и отпадали от христианства, он приказывал привязать к столу и наносить им много ударов плетью<sup>30</sup>.

Эти особенности первых жизнеописаний святого, как представляется, говорят о том, что в эпоху создания этих текстов усилия молодой чешской церкви были направлены на то, чтобы приучить к нормам поведения христианина верхушку чешского общества, для христианизации деревни в то время еще не хватало сил и возможностей.

Изучение образа Вацлава как правителя в агиографических текстах и освещение в этих текстах конфликта между ним и «мужами», вставшим на сторону его брата Болеслава, дает в руки исследователя важную информацию о том, какие сложные ситуации возникали, когда княжеская власть пыталась внедрять христианские нормы в дружинную среду, привыкшую к почитанию традиционных ценностей иного порядка.

Поставив перед собой задачу создания образа «святого» правителя, авторы житий столкнулись с большими трудностями. Хотя жития «святых» правителей в Европе раннего Средневековья в различных европейских странах существовали, все же это было явление достаточно редкое и

<sup>28</sup> Ср. FRB. T. I. S. 184—185; Гумпольд, гл. 13.

<sup>29</sup> Ср. FRB. T. I. S. 184—185; Гумпольд, гл. 7.

<sup>30</sup> FRB. T. I. S. 185.

соответствующие образцы вряд ли были известны чешским книжникам второй половины X в.<sup>31</sup> Зато им хорошо было известно житие святого — монаха, таким святым монахом был Имрам — патрон Регенсбургской кафедры, житие которого явилось литературным образцом для наиболее древней из вацлавских легенд «церковной» версии — легенды *Crescente*. Неудивительно, что под пером агиографов «святой» правитель приобрел облик «монаха на троне». Вацлав ходит босой от храма до храма, так что на ногах у него выступает кровь, не желает жениться, под одеждой носит на теле власяницу. Более того, во время жатвы он тайно ночью выходил из дома, жал на поле хлеб, молот его, затем ходил за водой и пек просфоры. Так же тайно ночью он изготавливал из винограда вино для причастия<sup>32</sup>. Как выяснил Д. Тржештик, верхушка чешского клира находилась под впечатлением реформ монашеской жизни, начавшихся в 30-х гг. X в. в Лотарингии и перенесенных в 974 г. на баварскую почву в монастырь св. Ибрама в Регенсбурге. В числе прочего на монахов монастыря была возложена обязанность собственноручно изготавливать вино и просфоры для причастия. Всеми этими характерными чертами монашеской аскетической практики автор *Crescente* и наделил св. Вацлава<sup>33</sup>.

Для понимания особенностей чешского христианства второй половины X в. существенно, что авторы житий отдавали себе отчет в том, что правитель, ведущий себя таким образом, должен был столкнуться с непониманием и недовольством своих светских вассалов. По разному выраженные, эти мотивы присутствуют в обеих версиях: и в «церковной», и в «княжеской». Так, в легенде *Crescente* после рассказа о успешном обучении юного Вацлава у некоего священника по имени Учен читается, что чешские «мужи» выражали свое недовольство этим. «Он должен был быть князем, но позволил испортить себя священникам и стал из него монах»<sup>34</sup>. В «церковной» версии эти мотивы, впрочем, не занимают большого места.

<sup>31</sup> О житиях «святых» правителей в латинской Европе эпохи раннего Средневековья см.: *Třešník D. Kosmova kronika: Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení*. Praha, 1968. S. 190 i n.

<sup>32</sup> FRB. T. I. S. 184; Гумпольд, гл. 8.

<sup>33</sup> *Třešník D. Počátky Přemyslovců...* S. 380—382.

<sup>34</sup> FRB. T. I. S. 185. Как отметил Д. Тржештик (*Počátky Přemyslovců*. S. 367—368), явной типологической параллелью к этому эпизоду может служить рассказ Прокопия Кесарийского о спорах в связи с воспитанием внука и наследника короля Теодориха Великого. Готские дружинники возражали против обучения молодого принца грамоте, т. к. «знание письма уводит мужей от мужества, а следствием обучения у старцев является боязливость и слабость». Будущий правитель должен учиться не грамоте, а владению оружием (*Procopios. De bello Gothico* // *Procopii Caesariensis. Opera omnia*. T. II. Leipzig, 1963. I, 2).



Иное дело в «княжеской», где конфликт князя и «мужей» является главной пружиной действия. Причины, побуждавшие чешских мужей выступать против своего князя, подробно изложены в 7—8-й главах Легенды Лаврентия, где, как представляется, был более полно, чем в древнерусской и хорватской версиях, изложен общий источник — основа «княжеской» версии. Вацлав, говорится здесь, перестал устраивать, как его отец, пиры для вельмож, предпочитая раздавать эти средства бедным. Жалуясь Болеславу, что его брат ведет жизнь не правителя, а монаха, «мужжи» выражали возмущение тем, что князь сажает за свой стол не их, а каких-то людишек из низших слоев. Они призывали Болеслава действовать быстрее, пока брат не раздал бедным всю казну своего отца. После устранения того, кто своим поведением позорит род отцов и дедов, на стол взойдет Болеслав, известный своей смелостью в бою и умением найти выход из любой ситуации. Очевидно, что недовольство «мужей», согласно этому рассказу, вызывали не столько аскетические подвиги «монаха на троне», сколько его забота о бедных в ущерб интересам дружины.

Разумеется, на основании этих данных нельзя утверждать, что подобный конфликт между князем Вацлавом и его «мужами» имел место в действительности, но очевидно, что чешский клир отдавал себе отчет, что провозглашенный им идеал правителя — покровителя и защитника бедных и убогих находился в противоречии с традиционным миром ценностей, характерным для дружинной среды. Пропаганда такого идеала может служить еще одним доказательством идейной самостоятельности молодой чешской церкви. В текстах агиографических памятников и Вацлав, и его бабка Людмила последовательно выступают как покровители бедных, вдов и сирот. Согласно Crescente, Вацлав не только кормил и поил бедных и раздавал им одежду, но также навещал больных и хоронил покойников<sup>35</sup>. О Людмиле ее латинское житие говорит, что она была «матерью худых, ногой хромым и оком слепых», утешительницей сирот и вдов<sup>36</sup>. Аналогичные характеристики святых находим и в славянских версиях. Согласно славянскому житию Вацлава, он «бедных напиташе и одеваше по евангельскому учению, больные рабы питаше, вдовиц не дадыше обидети»<sup>37</sup>, а в славянском житии Людмилы сказано, что она жила, «все свое имение в милостыню нищим раздая»<sup>38</sup>. Более того, князь избавлял от смертной казни осужденных на нее преступников, по его приказу были разрушены виселицы, стоявшие во многих местах страны, и он не

---

<sup>35</sup> FRB. T. I. S. 184.

<sup>36</sup> Ibid. S. 144.

<sup>37</sup> Sborník... S. 15, 37.

<sup>38</sup> Сказания... С. 107.

допустил их восстановления в годы своего правления (Crescente<sup>39</sup>, Легенда Гумпольда, гл. 7). В роли заступника осужденных и преступников Вацлав выступает и в его посмертных чудесах. Хотя среди них встречаются и обычные для памятников агиографии рассказы о чудесных исцелениях больных (слепой и сухорукой женщины, хромого франка), главные чудеса Вацлав совершает, освобождая от оков (деревянных колод и железных цепей) и из тюрем находящихся там узников, обратившихся к святому с просьбой о помощи (заключительный раздел Crescente<sup>40</sup>, Легенда Гумпольда, гл. 24—25, 27), а также должника, которого заключили в оковы его кредиторы (Crescente<sup>41</sup>, Легенда Гумпольда, гл. 29).

В некоторых из текстов этого круга такое поведение Вацлава и Людмилы явно противопоставлялось поведению других представителей правящей верхушки. Так, в Crescente о Вацлаве говорится, что он «насилом и хитростью ни у кого ничего не отнял»<sup>42</sup>, а о Людмиле читаем, что она наделила храмы серебром и золотом из собственного имущества, а не «как у некоторых в обычае, из добытого грабежом или отобранного у бедных» (Легенда Кристиана, гл. 3)<sup>43</sup>.

Все эти высказывания, разумеется, было бы неосторожно использовать для характеристики деятельности фигурирующих в житиях исторических лиц, но они дают ценный материал для характеристики отношения чешского духовенства к раннефеодальному государству и его карательной деятельности. Очевидно, что верхушка чешского духовенства (та среда, в которой возникли жития первых чешских святых) определенно дистанцировалась от этой деятельности государства. Учитывая тесную связь между церковью и созданным при ее участии культом святого, следует констатировать, что не только св. Вацлав, но и церковь в последней трети X в. стремилась выступать как защитник и покровитель бедных и страдающих от притеснений государственной власти. Это, несомненно, должно было способствовать распространению и укреплению христианского учения в низах чешского общества.

Было бы, однако, неверным преувеличивать наличие этих безусловно реальных расхождений между христианской системой ценностей, которую стремилась распространять церковь, и той во многом традиционной,

<sup>39</sup> FRB. T. I. S. 183—184.

<sup>40</sup> Ibid. S. 188—189.

<sup>41</sup> Ibid. S. 189.

<sup>42</sup> Ibid. S. 184.

<sup>43</sup> Как показал Д. Тржештик, в соответствующих разделах легенды более полно использован источник, в сокращенном виде отразившийся в славянском и латинском житиях Людмилы (*Třešník D. Počátky Přemyslovců...* S. 35—43).

сформировавшейся еще в дохристианский период системой ценностей, которой руководствовались князья и окружавшая их дружина.

И государство, и церковь были заинтересованы в сохранении существующего общественного порядка, в сохранении социальной стабильности, и здесь агиографические тексты дают ценный материал, показывающий взаимодействие духовенства и светской власти.

Это прежде всего касается вопроса о некоей высшей санкции для существующего общественного порядка. Как решался вопрос в дохристианскую эпоху, позволяют судить рассказы о родоначальнике чешской княжеской династии Пржемысле, сохранившиеся в более краткой версии в Легенде Кристиана (гл. 2) и в более пространной — в Хронике Козьмы Пражского (I, гл. 4—8).

В Легенде Кристиана о древних чехах говорится, что они «жили как необузданный конь, без закона, без князя или правителя, без города, скитаясь как дикие звери». Положение изменилось, когда они заложили город Прагу и избрали себе правителя по имени Пржемысл, предка чешского княжеского рода. Более подробный рассказ Козьмы Пражского дополняет эту версию сообщением, что Пржемысл «с помощью законов... укротил это дикое племя и необузданный народ усмирил». Это, пояснял хронист в начале XII в., те законы, «которыми пользуется эта страна и теперь» (Козьма, I, 8).

Если о самом Пржемысле Кристиан не сообщал никаких подробностей, то в рассказе Козьмы он явно наделен чертами сверхъестественного существа: по его слову воли, на которых он пахал пашню, таинственно исчезают, по его знаку ветвь, воткнутая им в землю, тут же покрывается побегами «с листьями и орехами» (Козьма, I, 6). Эти особенности позволяют думать, что в первоначальной языческой версии сам Пржемысл был потомком одного из языческих богов, подобно шведским конунгам из династии Инглингов, которые считались потомками бога плодородия Фрейра. Авторитет этих богов освящал и созданные Пржемыслом законы.

Принятие христианства не привело к немедленному исчезновению языческого предания. Напротив, воспроизведение ряда его важных компонентов в Хронике начала XII в., написанной главой клира кафедрального храма, говорит о том, что оно долго сохранялось в сознании не только чешского светского общества, но и чешского духовенства. Однако с принятием христианства это предание уже не могло играть прежней роли. Повиноваться законам, установленным Пржемыслом, следовало потому, что он пребывал под покровительством богов, но с принятием христианства языческие боги перестали быть создателями традиционного миропорядка, соответственно, и законы Пржемысла не обладали более божественной санкцией.

Светской власти в сотрудничестве с церковью предстояло найти обоснование справедливости существующего порядка путем обращения к новым христианским ценностям. В системе связей, обеспечивавших стабильность древнечешского общества, особо важное значение имела связь между князем и его дружинниками. Укреплению этой связи уделялось внимание еще в языческом обществе. След этой языческой традиции обнаруживается в «Хронике» Козьмы — в рассказе, героем которого является дружинник Тыр, спасший своего князя Неклана, заменив его в битве чехов с их врагами — лучанами (Козьма, I, 12).

Для нашей темы важно, что рассказы такого типа имеются и в агиографической традиции о св. Вацлаве. Первый из рассказов такого рода обнаруживается в Легенде Гумпольда (гл. 26). В нем рассказывается о любимом слуге Вацлава, который помогал своему князю, когда тот по ночам делал вино или изготавливал просфоры для причастия. После смерти своего господина он сохранил ему верность и рассказывал людям о его деяниях, которым был свидетелем. Разгневанный князь приказал его повесить. И тогда случилось чудо: повешенный два года висел на дереве, его волосы росли и седели, как это бывает у живых людей, а голова его была окружена сиянием. Использованный Гумпольдом чешский источник, как и рассказ о Тыре, восхваляет верность дружинника своему господину, но на сей раз эта верность получает признание со стороны христианского Бога.

В более поздних памятниках вацлавской агиографии этот мотив божественного покровительства верному дружиннику получил дальнейшее развитие. В XI в., по-видимому в Сазавском монастыре, была создана на славянском языке новая версия жития Вацлава, в основу которой был положен перевод Легенды Гумпольда<sup>44</sup>. Рассказ о верном слуге здесь дополнен рядом новых деталей: сухое дерево, на котором повешен верный дружинник, расцветает; на нем сидит орел «от Бога послан», который защищает тело от нападений птиц<sup>45</sup>.

Другой еще более интересный вариант развития темы обнаруживается в Легенде Кристиана (гл. 9). История верного слуги, которому Кристиан дает теперь имя Подивена, приобретает здесь иную сюжетную форму. Спасшийся бегством за границу после смерти своего князя верный слуга возвратился на родину, чтобы мстить его убийцам, и умертвил главного из них, застав его в бане. Именно после этого он был повешен по приказу князя. Эта история, по мнению хрониста, является свиде-

<sup>44</sup> Об этом памятнике см.: Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů. Praha, 1976. S. 141—153.

<sup>45</sup> Сказания... С. 85.



тельством его «нерушимой» верности своему господину. Перечень случившихся затем чудесных знамений Кристиан умножает новыми деталями (когда тело казненного наконец предали земле, люди увидели небесное сияние над его могилой), а сами эти знамения при таком повороте темы получают новое значение: теперь христианский Бог освящает не только преданность дружинника господину, но и месть его убийцам.

Перед нами примеры сложного взаимодействия двух разных культурных традиций, при которых одна из главных социальных связей ранне-средневекового общества — связь между князем и дружинником — оказалась освященной авторитетом христианской религии, в том числе и такие проявления «верности» господину, которые находились в определенном противоречии с пропагандируемыми христианством нормами морали.

В ветви вацлавской агиографии, связанной с «княжеской» версией биографии Вацлава, аналогичная задача решается от «противного» благодаря демонстрации отрицательного примера.

Как уже отмечалось выше, главным объектом критики в «княжеской» версии выступают «мужи чешские», замыслившие заговор против своего князя. Агиограф говорит о дьяволе, который овладел их сердцами, и они замыслили злое против Вацлава, как некогда евреи против Христа. Уподобляясь нечестивым иудеям, эти «злые псы» «съедаша, как бы убити господина своего»<sup>46</sup>. Неоднократным повторением сравнения князя-мученика с Христом, а дружинников-заговорщиков с его врагами — иудеями агиограф не ограничился. В его тексте читаем: «писано бо есть: „Всяк въстаяи на господин свои Июде подобен есть“»<sup>47</sup>. Изречение выступает в таком словесном оформлении, в каком в памятниках средневековой агиографии выступают изречения из Священного Писания. В действительности подобного изречения в Священном Писании нет. Как показал Д. Тржештик, аналогичное изречение читается в решениях собора, созванного в Сплите в 925 г.<sup>48</sup>, и было, возможно, заимствовано из подобного источника. Важно, что агиограф постарался приемами оформления придать этому изречению максимальную авторитетность в глазах читателя.

Таким образом, агиограф прибег к самым веским в глазах приверженца христианского учения доводам (приравнивание заговорщиков к отступникам от веры, врагам Господа), чтобы показать недопустимость нарушения верности дружинников своему «господину» — князю. Харак-

<sup>46</sup> Sborník... S. 15—17.

<sup>47</sup> Ibid. S. 15.

<sup>48</sup> *Třeštík D.* Miscellanea k I staroslovanské legendě o sv. Václavu: Každý kdo povstává proti pánu svému podoben jest Jídaši // *Československý časopis historický*. 1967. Nr 3.

тер употребленных здесь аргументов сближает славянское житие Вацлава со знаменитой англосаксонской поэмой VII в. «Грехопадение», где конфликт между Господом и Сатаной последовательно рассматривается как конфликт между могущественным государем и изменившим ему, нарушившим верность дружинником<sup>49</sup>. Сопоставление с этим шедевром англосаксонской поэзии позволяет понять своеобразие текстов, созданных чешскими книжниками. Англосаксонский поэт VII в. желает говорить о событиях Священной истории, но говорит о них знакомым языком традиции героического эпоса, под эстетическим воздействием которого он находится. Клирик, создававший славянское житие Вацлава, идет другим путем, пытаясь перевести характерные для древнечешского общества нормы отношений на язык христианских образов и представлений.

С принятием христианства и утверждением за Чехией (с основанием Пражского епископства) определенного стабильного места в христианском мире закономерно вставал вопрос о завоевании в этом мире определенного авторитета. Стремясь завоевать авторитет и признание, новые христиане апеллировали к авторитету «своих» святых, чья чудодейственная сила проявляется и за границами своей страны, и по отношению к людям, которые не принадлежат к народу святого. Такой характер имеет, например, чудо исцеления, совершенное патроном Норвегии — св. Олавом над больным калекой из Валланда (Франции) в церкви, посвященной святому в Лондоне. Святой является больному во сне и посылает его в то место, т. е. в посвященную ему церковь, где и происходит исцеление<sup>50</sup>. По аналогичной схеме построено чудо с хромым иноземцем, исцелившимся в Праге у гробницы св. Вацлава, которое замыкает цикл посмертных чудес святого в *Crescente*<sup>51</sup> и у Гумпольда (Легенда Гумпольда, гл. 30).

Признания добывались прежде всего в сфере своих непосредственных интересов, но уже в наиболее ранних житиях Вацлава «церковной» версии мы встречаем упоминания и о Риме, центре латинской ветви христианского мира. Туда хотел отправиться Вацлав, чтобы сам папа постриг его в монахи<sup>52</sup>. Возможно, появление здесь Рима, чего не требовало развитие сюжета, было связано с оживлением интереса к столице западного христианства в связи с участием папского престола в учреждении Пражского епископства, когда, согласно традиции, отраженной в Хронике Козьмы, сестра чешского князя Болеслава II Млада-Мария совершила путешествие в Рим (Козьма, I, 22).

<sup>49</sup> Древнеанглийская поэзия. М., 1982. С. 95 и сл.

<sup>50</sup> *Сноффи Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980. С. 434.

<sup>51</sup> FRB. T. I. S. 189—190.

<sup>52</sup> *Ibid.* S. 186; Гумпольд, гл. 16.

Реальный круг интересов был гораздо уже — чешский клир, долгое время подчинявшийся регенсбургским епископам, поддерживал связи прежде всего с соседними немецкими землями. Более конкретно этот круг интересов позволяет представить помещенный в *Crescente* перечень земель, откуда приходили к Вацлаву после учреждения им христианства в Чехии священники, — Бавария и Швабия<sup>53</sup>. Еще из одной из этих земель — Франконии («страны франков») происходил исцеленный св. Вацлавом хромой чужеземец.

## 2. Первые шаги христианства в Польше

К сожалению, наши знания о принятии Польшей христианства и распространении его на польских землях на протяжении второй половины X в. крайне скудны и не позволяют пойти дальше самых общих суждений. Правда, в известной мере то, что нам известно о чешском христианстве середины — второй половины X в., можно отнести и к христианству польскому, так как именно Чехия была той страной, откуда в Польшу пришло христианство. Южные земли будущей Польши (Краковская земля, Силезия) почти до конца X в. находились под властью чешских Пржемысловцев — христиан<sup>54</sup>. Есть все основания полагать, что распространение христианства на этих землях могло начаться еще до принятия христианства князем полян Мешко — правителем северной части современной Польши, и этот процесс христианизации некоторое время продолжался здесь независимо от деятельности христианских миссий в княжестве полян. Посвящение главного христианского храма в таком крупном центре Южной Польши, как Краков, св. Вацлаву<sup>55</sup> — не только явный след деятельности на этих землях христианской миссии чешского духовенства, но и свидетельство несомненного знакомства местного общества с некоторыми характерными чертами чешского христианства.

Что касается принятия христианства в 966 г. князем полян Мешко, то все источники, сообщающие об этом событии: сочинение немецкого хро-

<sup>53</sup> FRB. T. I. S. 185.

<sup>54</sup> Королук В. Д. Западные славяне и Киевская Русь. М., 1964. С. 143—148; ср. Łowmiański H. Początki Polski. T. IV. Warszawa, 1970. S. 515—532.

<sup>55</sup> См.: Dunin-Wąsowicz T. Le culte des saints en Pologne au X siècle // Cahiers de la civilisation médiévale. T. XIII. № 3—4. Paris, 1975. P. 235. О почитании св. Вацлава в Польше говорит помещение его изображения на монетах сына Мешко I Болеслава Храброго — Suchodolski S. Początki miennictwa w Europie Środkowej, Wschodniej i Północnej. Wrocław etc., 1971. S. 106—107.

ниста, работавшего на рубеже X—XI вв., Титмара, епископа мерзебургского<sup>56</sup> (IV, 55), написанная в нач. XII в. при дворе польского князя Болеслава III Кривоустого хроника Галла Анонима<sup>57</sup> (Галл, I, 5), краткие записи анналов<sup>58</sup>, — отмечают связь между крещением Мешко и его браком с дочерью чешского князя Болеслава I Дубровкой. Все это позволяет с достаточной уверенностью утверждать, что первыми христианскими миссионерами в княжестве полян стали приехавшие с Дубровкой чешские священники. О их несомненном влиянии на князя полян говорит посвящение главного христианского храма княжества — базилики, построенной Мешко в своей столице Гнезно, св. Виту<sup>59</sup>. Культ этого раннехристианского мученика получил особое распространение именно в Чехии после строительства св. Вацлавом в Праге храма св. Вита, освященного регенсбургским епископом Тутто<sup>60</sup>. После основания пражского епископства храм св. Вита стал кафедральным собором новой епархии. О значительной роли чешского духовенства в христианизации Польши говорит и полное совпадение польской и чешской христианской терминологии<sup>61</sup>.

Так как ко времени крещения Польши Чехия находилась в церковной зависимости от Регенсбурга и чешский клир был тесно связан с баварским, то неудивительно возникновение связей между Польшей и Баварией. О существовании таких связей уже в X в. свидетельствует рассказ о том, что раненный отравленной стрелой в руку Мешко I просил об исцелении одного из баварских святых — Удальриха и, исцелившись, послал в дар на гробницу святого в Аугсбурге руку из серебра<sup>62</sup>. Обращение за исцелением к этому новому (ум. в 973 г.) святому в данном случае несомненно было связано с тем, что незадолго до того Удальрих исцелил сына чешского князя Болеслава II<sup>63</sup>, — таким образом, в данном случае налицо чешское посредничество. Развитию этих связей в 70-х гг. X в.

<sup>56</sup> Используется издание: *Kronika Thietmara*. Poznań, 1953 (далее: Титмар).

<sup>57</sup> *Galli Anonymi Cronica et Gesta ducum sive principum Polonorum* / Ed. K. Maleczyński. Kraków, 1953 (далее: Галл).

<sup>58</sup> MPH. Series nova. T. 5. Warszawa, 1978. S. 4—5, 43, 227: «965. Dubrouka ad Mesconem venit. 966. Mesco dux Polonie baptizatur».

<sup>59</sup> MPH. T. II. S. 872 (сообщения хроники Сендзивоя). См. также: *Paner A. Święty Wit: Męczeństwo, kult, legenda*. Gdańsk, 1995. S. 135—146, где собраны данные о почитании св. Вита в Польше раннего Средневековья.

<sup>60</sup> О строительстве Вацлавом такого храма сообщается во всех его житиях. О почитании св. Вита в Чехии см. *Paner A. Op. cit.* S. 86—108.

<sup>61</sup> См. *Klich E. Polska terminologia chrześcijańska*. Poznań, 1927.

<sup>62</sup> *Gerhardi vita sancti Oudalrici* (= MGH SS. T. IV). S. 423.

<sup>63</sup> *Ibid.* S. 422—423.



способствовало то, что после смерти императора Оттона I и Мешко I, и Болеслав II чешский поддерживали кандидатуру Генриха Баварского на императорский трон<sup>64</sup>.

После изменения политической ориентации Мешко I и его брака ок. 980 г. с Одой, дочерью маркграфа северной марки Теодорика (Титмар, IV, 57), стали устанавливаться связи с Саксонией и с другими частями Немецкого королевства, в частности с прирейнскими землями. Свидетельством этих контактов может служить почитание в княжеской семье св. Ламберта, патрона Льежа (это имя носил один из младших сыновей Мешко I и средний сын Болеслава Храброго). Распространению почитания этого святого, вероятно, способствовала Ода, названная так в честь Оды, сподвижницы св. Ламберта<sup>65</sup>. По-видимому, благодаря Оде преемником первого польского епископа Иордана в 982—983 гг. стал Унгер<sup>66</sup>, аббат монастыря Мемлебен в Тюрингии<sup>67</sup>. Подобно своему предшественнику, он был миссионерским епископом, подчиненным непосредственно Риму<sup>68</sup>.

Наконец, к концу правления Мешко I относится установление прямых контактов между Древнепольским государством и Римом. В документе, составленном в начале 90-х гг. XI в., известном под названием *Dagome iudex*<sup>69</sup>, Мешко I со своей женой Одой и сыновьями Мешко и Ламбертом совершил акт «дарения» св. Петру града «Гнезно» со всеми принадлежащими к нему землями, т. е. практически всего Древнепольского государства. В результате такого дарения правитель Польши стал ленником папы и выплачивал папскому престолу какой-то «ценз» в знак признания его верховной власти<sup>70</sup>. Уже сам факт такого дарения (осо-

<sup>64</sup> Преемник Удальриха на Аугсбургской кафедре епископ Генрих также принадлежал к числу активных сторонников Генриха Баварского. См. подробнее: *Dunin-Wąsowicz T.* Le culte... P. 230—232.

<sup>65</sup> *Ibid.* P. 233—234. Следом контактов с германскими владениями Оттонов может служить и запись о смерти Мешко I в поминальной книге монастыря в Фульде (MGH SS. T. XIII. S. 206).

<sup>66</sup> Время поставления Унгера определяется свидетельством Титмара (VI, 65), что он умер в 1012 г. на 30-м году своего епископства.

<sup>67</sup> О монастыре Мемлебен и Унгоре как его аббате см.: *Hallinger K.* Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Bd. I. Romae, 1950. S. 172.

<sup>68</sup> *Labuda G.* Studia nad początkami państwa polskiego. T. I. Poznań, 1988. S. 466—474.

<sup>69</sup> Реконструкцию документа на основании различных поздних копий см.: *Kürbisowna B.* *Dagome iudex* — studia krytyczne // *Początki państwa polskiego*. T. I. Poznań, 1962.

<sup>70</sup> «Ленником» (*tributarius*) св. Петра назвал сына Мешко I Болеслава Храброго Бруно Кверфуртский в своем послании императору Генриху II (MPH. T. I.

бенно учитывая, что это был первый акт подобного рода в Европе раннего Средневековья) говорит о прочно установившихся к тому времени контактах между Римом и Гнезно. Ясно, что составлению такого документа должны были предшествовать более или менее длительные переговоры и сама идея его составления могла появиться лишь в условиях, когда контакты Польши с папской столицей были достаточно прочными. Вопрос о целях создания этого документа оживленно обсуждался исследователями XIX—XX вв., выдвинувшими целый ряд версий. Их критический анализ, осуществленный в недавнее время Г. Лябудой, привел исследователя к правильному, как представляется, заключению, что папский престол должен был способствовать передаче княжеского стола сыновьям Мешко от Оды в обход старшего сына от брака с Дубровкой, Болеслава Храброго<sup>71</sup>. Хотя эти надежды после смерти Мешко I в 992 г. не оправдались, очевидно, однако, что в глазах польского княжеского двора начала 90-х гг. X в. папа пользовался немалым авторитетом.

В рассказе о крещении Мешко I, за которым последовало и крещение его народа, Титмар Мерзебургский говорит и о «первом их» (т. е. поляков) епископе Иордане, которому пришлось тяжело трудиться, прежде чем он «словом и делом» побудил свою паству жить в соответствии с установлениями новой религии (Титмар, IV, 55).

Записи ряда кратких анналов датируют поставление Иордана епископом для Польши 968 г.<sup>72</sup> К сожалению, не известно, ни откуда происходил Иордан, ни кто поставил его епископом, ни каков был статус его епископства. О его деятельности как пастыря мы также практически ничего не знаем, за исключением приведенных выше слов Титмара. Нет каких-либо конкретных данных и о деятельности его преемника. О деятельности христианского духовенства в Польше второй половины X в. можно судить лишь по косвенным показателям: по остаткам обнаруженных археологами христианских храмов и по изменениям традиционного погребального обряда.

В ряде главных центров Древнепольского государства (прежде всего, в Познани и Гнезно) обнаружены остатки ряда христианских храмов, но нет возможности установить с достаточной точностью, относится ли строительство этих храмов ко второй половине X в. или их появление следует связывать с созданием в 1000 г. особой польской церковной провинции. В некоторых случаях (как, например, в столице государства

---

S. 227). Известно также, что Болеслав жаловался, что из-за войн с Генрихом II он не может выплачивать «ценз» св. Петру (Титмар, VI, 92).

<sup>71</sup> Labuda G. Studia nad początkami państwa polskiego. T. II. Poznań, 1988. S. 250 i n.

<sup>72</sup> MPH. Series nova. T. VI. Warszawa, 1962. S. 23, 129; FRB. T. II. Praha, 1876. S. 380.

Гнезно) имело место постоянное интенсивное строительство на одном месте, отдельные этапы которого трудно выделить, разграничить и датировать: под романской базиликой XI в. обнаружен фундамент двух базилик, заходящих друг на друга, а ниже имеются остатки какой-то еще более древней постройки<sup>73</sup>. С определенной долей уверенности второй половиной X в., ближе к концу столетия, датируются остатки двух больших базилик, обнаруженных в главных центрах Древнепольского государства — Познани и Гнезно<sup>74</sup>. Это были просторные храмы, не уступавшие по размерам современным постройкам на землях Империи. При раскопках около первых христианских храмов в Познани и на Острове Ледницком (о комплексе на Острове Ледницком речь пойдет в заключительной части главы) были обнаружены остатки объектов, которые исследователи определили как баптистерии, поставленные, как они полагали, во время массового крещения поляков в момент принятия Польшей христианства<sup>75</sup>. Однако в последующее время объекты, найденные в Познани, были надежно определены как ямы для перемешивания извести при строительстве каменного храма<sup>76</sup>. Атрибуция объектов на Острове Ледницком и их датировка также вызвали ряд серьезных сомнений<sup>77</sup>.

Большие базилики Гнезно и Познани говорят о существовании в этих главных центрах Древнепольского государства уже вскоре после крещения большой группы приверженцев христианской религии, для удовлетворения духовных потребностей которых базилики были построены. Это позволяет предполагать, что в этих центрах процесс христианизации Польши развивался быстрее, чем аналогичный процесс в Чехии конца IX — 1-й половины X в. Вместе с тем, отсутствие данных о других каменных храмах этого времени заставляет воздержаться от того, чтобы распространять этот вывод на всю страну.

<sup>73</sup> Żurowska K. Architektura monumentalna u progu chrześcijaństwa w Polsce // Nasza przeszłość. T. 69. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce. Kraków, 1988. S. 118—119. См. также Zachwatowicz J. Gród gnieźnieński i pierwsze kościoły // Katedra gnieźnieńska. T. 1. Poznań, 1970.

<sup>74</sup> Żurowska K. Op. cit. S. 118—119. О постройке Мешко I базилики в Гнезно упоминает такой источник, как *Passio sancti Adalperti*.

<sup>75</sup> Józefowiczówna K. Uwagi o spornej sprawie baptisteriów w Polsce X i XI wieku // *Slavia Antiqua*. 1967. Nr 1. U progu chrześcijaństwa w Polsce. Ostrów Lednicki / Pod red. K. Żurowskiej. T. I. Kraków, 1993.

<sup>76</sup> Urbańczyk P. Czy istnieją archeologiczne ślady masowych chrztów ludności wczesnopolskiej // *Kwartalnik historyczny*. 1995. Nr 1.

<sup>77</sup> Urbańczyk P. Ostrów Lednicki — rozwiązanie zagadki? // *Kwartalnik historyczny*. 1995. Nr 2.

В пользу такого осторожного вывода говорят и наблюдения над характером погребального обряда. В отличие от Чехии, где смена практики трупосожжения трупоположением произошла еще в языческую эпоху, в Польше к времени крещения трупосожжение оставалось главным погребальным обрядом, обрядом, который находился в резком противоречии с обрядом захоронения, принятым в христианском мире. В этой связи заслуживают внимания наблюдения археологов, что даже на территории Малой Польши, которая, по-видимому, могла ранее всего познакомиться с христианством, находясь под властью чешских правителей, первые некрополи с трупоположениями появились лишь на рубеже X—XI вв.<sup>78</sup> Очевидно, во 2-й половине X в. отдельные очаги интенсивной христианизации имелись лишь в наиболее крупных центрах, а христианство основной массы населения оставалось очень поверхностным.

### 3. Христианство в Чехии в эпоху Войтеха

Важные данные о состоянии христианства в Чехии около 1000 года содержит круг памятников, связанных с деятельностью второго пражского епископа Войтеха. Здесь прежде всего должны быть отмечены его жития, написанные после мученической гибели архиерея в земле язычников-прусов. По общему мнению исследователей, наиболее ранним из житий явился текст, начинающийся словами «*Est locus*». Текст сохранился в трех разных редакциях, из которых наиболее близкой к оригиналу, согласно исследованиям польского медиевиста Я. Карвазиньской<sup>79</sup>, следует считать редакцию А (по ее классификации), созданную в конце 90-х гг. X в. в среде монахов монастыря свв. Бонифация и Алексия на Авентине в Риме, где Войтех провел ряд лет в добровольном изгнании после конфликта со своей чешской паствой, по заказу императора Оттона III<sup>80</sup>. Наиболее вероятным ее автором считается аббат монастыря Иоанн Канапарий<sup>81</sup>. Повествование основано на рассказах монахов, знавших Войтеха и слышавших от него о положении в Чехии, и на рассказах

<sup>78</sup> Zoll-Adamikowa H. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski. Cz. II. Wrocław etc., 1971. S. 139—142.

<sup>79</sup> Karwasińska J. Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego // Studia źródłoznawcze. T. 2. Warszawa; Poznań, 1958; T. 5. Warszawa; Poznań, 1959.

<sup>80</sup> Последнее критическое издание текста: Karwasińska J. S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior // MPH. Series nova. T. IV. 1. Warszawa, 1962. S. 3—47.

<sup>81</sup> Поэтому в дальнейшем при ссылках памятник будет фигурировать как «Легенда Канапария».



тех чехов, которые последовали за епископом в изгнание и нашли себе приют в Италии. Другой памятник — легенда, начинающаяся словами «Nascitur purpureus flos», была написана в первом десятилетии XI в. почитателем Войтеха из рядов саксонской знати Бруно из Кверфурта, видевшим в чешском епископе-мученике пример для подражания и погибшим подобно ему мученической смертью в краю пруссов<sup>82</sup>. Текст сохранился в двух редакциях, обе, по общему мнению исследователей, принадлежат перу Бруно<sup>83</sup>. Опираясь на более ранние памятники — различные редакции более раннего жития, он дополнял их сведениями, которые почерпнул из рассказов людей, знавших Войтеха, в частности его воспитателя — Радлы, с которым Бруно встречался в Венгрии<sup>84</sup>.

Войтех был членом княжеского рода, признававшего над собой верховную власть чешских Пржемысловцев, с которыми этот род находился в родстве. Посланный родителями на обучение в кафедральную школу в Магдебурге, он затем в возрасте немногим более 20 лет в 982 г. был возведен на епископскую кафедру в Праге. Деятельность Войтеха в житиях описана как деятельность идеального епископа, с помощью обильных цитат из «Liber pastoralis» Григория Великого. Однако, если о деятельности Войтеха как епископа мы не можем сказать чего-либо конкретного, то не вызывает сомнений, что вскоре после начала своего правления он оказался в конфликте с паствой и конфликт принял столь острый характер, что епископ удалился в изгнание в Италию.

На первый взгляд, это столкновение следовало бы рассматривать как конфликт между епископом-миссионером и его полуязыческой паствой, то есть как свидетельство слабой христианизации Чехии в последних десятилетиях X в. Такое толкование легко можно было бы подкрепить характеристикой Чехии в 1-й главе Легенды Канапария, как страны, где многие, «будучи по имени христианами, живут по языческим обычаям». Однако анализ конкретных причин недовольства епископа, которые перечислены в его «житиях», заставляет прийти к другому выводу. В 12-й главе Легенды Канапария таких причин названо три: многоженство, браки священников и невозможность выкупить христиан — пленных и рабов, так как по своим финансовым возможностям епископ не мог состязаться с их главными приобретателями — еврейскими купцами. Ряд

<sup>82</sup> Его биографию см.: Voigt H. G. Brun von Querfurt: Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer. Stuttgart, 1907.

<sup>83</sup> См., напр.: Dąbrowski J. Dawne dziejopisarstwo polskie. Warszawa, 1964. S. 18 n.

<sup>84</sup> Современное критическое издание текстов: Karwasińska J. S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensis // MPH. Series nova. IV. 2. Warszawa, 1969. В дальнейшем цитируется как «Легенда Бруно».

дополнений вносит в 11-й главе своего рассказа Бруно Кверфуртский: имелось в виду не только многоженство, но и браки между родственниками, кроме того, выясняется, что если в праздники люди вели себя как должно, то гораздо хуже обстояло дело с соблюдением постов.

Как видим, ни о каких действительно «языческих обычаях» речь не идет. Перед нами картина уже христианского общества, его члены, правда, не очень ревностно соблюдают требования, которые предъявляет по отношению к ним христианская религия. Таким христианином, судя по словам Бруно Кверфуртского (Легенда Бруно, гл. 1), был сам отец святого — Славник: кроме жены — матери Войтеха у него было много других женщин<sup>85</sup>, молился он редко, его благочестие проявлялось в заботе о бедных (очевидно, в раздаче милостыни).

Пороки, против которых выступал епископ, были обычными пороками христианского общества, в том числе и в таких странах Европы, где христианство утвердилось еще во времена существования Римской империи. Так, браки священников в Европе X—XI вв. были обычным делом, встречались даже женатые епископы — как в первой трети XI в. в Руане архиепископ, брат нормандского герцога, имевший трех детей<sup>86</sup>. Лишь во 2-й пол. XI в. церковь начала борьбу за установление celibата, которая наталкивалась на упорное сопротивление священнослужителей. На таком историческом фоне сообщение Бруно Кверфуртского, что требованием расторгнуть браки епископ навлек на себя ненависть священников, которые побуждали против него «старейшин земли, под охраной которых они жили» (Легенда Бруно, гл. 11), т. е. вельмож — их светских патронов, представляется вполне достоверным, но не может рассматриваться как свидетельство особой отсталости Чехии. Среди перечисленных в житиях святого распространенных и довольно тривиальных пороков можно, однако, выделить один, характерный для Чехии, как и для других стран Центральной и Восточной Европы эпохи раннего Средневековья. Характерной чертой жизни этого региона была экспансия молодых раннефеодальных государств, формирующийся правящий класс которых первоначально создавал материальные основы своего могущества за счет ограбления соседей. Одним из следствий такого положения стал расцвет работорговли — продажа рабов на рынки Востока и Запада в обмен на разные жизненные блага, необходимые для знати, приняла столь широкий размах, что в средневековой латыни термин «*Slavus*»

<sup>85</sup> Сыном одной из них был сводный брат Войтеха Радим.

<sup>86</sup> Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours. T. 7. (L'Église au pouvoir des laïques 888—1057). Paris, 1948. P. 477—480; Historia chrześcijaństwa. T. 4 (Biskupi, mnisi i cesarze). Warszawa, 1999. S. 674—676.

(славянин) стал синонимом раба. Церковь первоначально не имела никаких возражений против работорговли, пока захваченные и обращенные в рабство пленные были язычниками, но положение изменилось с распространением христианства, когда речь пошла о продаже пленных христиан иноверцам — еврейским купцам, посредникам при сбыте товара на международные рынки.

Если Бруно Кверфуртский, более близко знакомый с местными порядками, лишь указал на продажу христиан в рабство как на один из дурных обычаев чехов (Легенда Бруно, гл. 12), то Канапарий уделил этой теме особое внимание. Он рассказывает о явлении Войтеху во сне самого Иисуса Христа, возмущавшегося тем, что епископ спит, в то время как его продают снова и снова (христиане в своей совокупности образуют церковь — «мистическое тело Христа», и продажа христианина евреям есть акт продажи этого тела) (Легенда Канапария, гл. 12). Вероятно, в Риме этот порок, неизвестный тогдашней Италии, и борьба с ним святого привлекали к себе особое внимание. Впрочем, возможно, имелись и другие причины особого интереса к этой теме. По мнению одного из современных исследователей, именно выступление Войтеха против продажи христиан в рабство могло стать главной причиной его изгнания из страны<sup>87</sup>. Действительно, такие действия епископа наносили ущерб интересам не только отдельных лиц, но и самой княжеской власти. Дело было не только в том, что за такой ценный товар князь мог добыть на международных рынках многое из того, в чем нуждался и он, и его дружинники. Пошлина, взимаемая при продаже рабов, была важным источником пополнения княжеской казны. В период раннего Средневековья десятая от этих доходов неоднократно жаловалась различным церковным учреждениям<sup>88</sup>, так что у чешских священников мог быть еще один повод для недовольства поведением епископа. Впрочем, сказанное — лишь предположение. Агиографы упорно говорят о конфликте между епископом и паствой, никак специально не выделяя при этом правителя Чехии — князя Болеслава II. Его последующие шаги свидетельствуют скорее о стремлении князя найти какое-то взаимопонимание со своим епископом.

Если не считать продажи христиан в рабство, то все остальные пороки, против которых так остро выступал епископ, были обычными недостатками жизни церкви и общества христианской Европы, с которыми и

---

<sup>87</sup> *Slama J. Svatý Vojtech a slavníkovská Libice // Svatý Vojtech: Sborník k miléníu. Praha, 1997. S. 33.*

<sup>88</sup> См. упоминание в перечне доходов, переданных монастырю, — *de venditione hominum decimum denarium* — *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae* (далее: CDB) / Ed. G. Friedrich. Pragae, 1904—1907. T. I. Nr 382. P. 361.

общество и церковь мирились в течение долгого времени. Как нестерпимое зло, с которым следует вести непримиримую борьбу, все эти недостатки стали восприниматься на рубеже X—XI в. в некоторых кругах монашества (прежде всего во Франции и Италии), которые резко выступали против «обмирщения» церкви и за строгое соблюдение всем обществом (в том числе и его светской частью) христианских норм. Нет сомнений, что в своей деятельности Войтех выражал настроения, характерные именно для этих кругов, и тем самым его деятельность можно рассматривать как свидетельство укрепления связей Чехии с духовным миром латинской Европы, начало вовлечения чешского христианства в процессы, характерные для духовной жизни этого мира.

Ряд указаний источников позволяет говорить о возможности контактов Войтеха с обоими движениями за реформу церкви и монашества в Европе его времени — с клюнийским, распространявшимся из Бургундии по территории Франции и Италии, и горзеанским, распространявшимся из Лотарингии по территории Германии, ставившим своей общей целью возвращение монашества к соблюдению норм устава св. Бенедикта во всей их первоначальной строгости. Так, к числу немногих написанных Войтехом сочинений принадлежит легенда о св. Горгонии<sup>89</sup>, часть останков которого находилась в Горзе, и это может указывать на его связи с горзеанским движением. В пользу контактов Войтеха с клюнийским движением говорит тот факт, что с монастырем на Авентине, где нашел прибежище Войтех после ухода из Чехии, был тесно связан такой видный деятель клюнийского движения, как Аббон из Флери (он останавливался в монастыре во время своих приездов в Рим и переписывался с его аббатом)<sup>90</sup>. Поэтому посещение Войтехом монастыря во Флери, о чем говорится в его житиях (Легенда Канапария, гл. 25; Легенда Бруно, гл. 19), было, вероятно, не случайным. Стоит отметить и упоминания в более поздних источниках о встречах Войтеха с клюнийским аббатом Одилоном<sup>91</sup>.

У Войтеха были в Чехии единомышленники, о которых мы узнаем из текста его житий. Одним из них был Вилик, пробст пражского собора, который разъяснил Войтеху значение чудесного явления Христа (Легенда Канапария, гл. 12). Он был одним из тех, кто сообщал заграничным

---

<sup>89</sup> Voigt H. G. Adalbert von Prag: Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im 10. Jahrhundert. Berlin, 1968. S. 345—358.

<sup>90</sup> Zakrzewski S. Opactwo benedyktyńskie ss. Bonifacego i Alexego na Awentynie w latach 977—1085 // Rozprawy Wydz. hist.-filozof. Polskiej Akad. Umiejętności. T. 45. Kraków, 1903. S. 61.

<sup>91</sup> MGH SS. T. IV. S. 129—130.



приятелям о деятельности Войтеха в Чехии, позднее он стал монахом в прославленной бенедиктинской обители Монте Кассино в Южной Италии (Легенда Бруно, гл. 8). Этот пример показывает, что те единомышленники Войтеха, с которыми сталкивались составители житий, покинули Чехию с ним вместе. Тем самым эти источники не дают ответа на вопрос, в какой мере деятельность Войтеха наложила отпечаток на духовную жизнь чешского общества последних десятилетий X в.

Определенный ответ на этот вопрос позволяет дать изучение памятника, известного под условным названием «Легенда Кристиана». Вопрос о датировке памятника, наиболее ранняя рукопись которого относится к первой половине XIV в., в течение долгого времени был предметом дискуссии. В настоящее время благодаря исследованиям Я. Людвиковского<sup>92</sup> и Д. Тржештика<sup>93</sup> можно считать установленным, что речь идет о подлинном памятнике конца X в., созданном в годы епископства Войтеха. В прологе к Легенде читаем, что ее автор — родственник Войтеха, принадлежащий к роду Пржемысловцев, по имени Кристиан приступил к созданию своего труда по поручению Войтеха и представил его на рассмотрение епископа, чтобы тот разрешил этот труд переписывать и читать на территории своего диоцеза.

О целях, которые преследовали епископ и автор при создании своего труда, специально речь пойдет ниже. Пока отметим, что это произведение представляло собой повествование о первых чешских святых — Кирилле и Мефодии, Вацлаве и Людмиле. Хотя речь в нем, таким образом, шла о событиях, которые к концу X в. давно стали историей, в тексте Легенды Кристиана нетрудно обнаружить аллюзии на современные события, которые автор не только не скрывает, но и открыто демонстрирует.

Примером может служить эпизод из рассказа Кристиана о св. Вацлаве, который отсутствует в других версиях биографии святого. Здесь рассказывается, что в день Пятидесятницы и на Пасху, когда обычно предпочитали крестить детей, святой, если не было достаточного количества детей, покупал на торгу молодых рабов, очевидно, чтобы их окрестить и освободить. В заключение автор обращал внимание епископа, что так поступал светский человек, да еще стоящий во главе народа «такой свирепой породы», тогда как в настоящее время так не поступают даже священники (Легенда Кристиана, гл. 7). Нетрудно увидеть в этом прямой выпад против тех священнослужителей, которые не пожелали поддержать борьбу епи-

<sup>92</sup> Обобщение аргументации исследователя дано в статье, сопровождающей подготовленное им критическое издание текста памятника: Kristiánova legenda: Život a umučení svatého Václava a jeho baby svate Ludmily. Praha, 1978.

<sup>93</sup> Tržetík D. Deset tezí o Kristiánově legendě // Folia historica bohemica, 2. Praha, 1980.

скопа против продажи христиан в рабство иноверцам<sup>94</sup>. Еще более многозначительным представляется другой эпизод — рассказ о моравском правителе Святополке и Мефодии. Святополк ступил на дурной путь, позволил своему народу частью служить Христу и частью дьяволу, за это он был проклят благочестивым архиепископом Мефодием, и это проклятие привело к гибели Великоморавского государства. Этот пример, заканчивал автор свой рассказ, касается и нас (Легенда Кристиана, гл. 1). Нетрудно видеть, что этот рассказ-поучение адресовался фактически чешскому правителю Болеславу II, который не желал поддерживать усилия Войтеха, пытавшегося направить чешское общество на истинный путь.

Кристиан, судя по всему, принадлежал к числу тех единомышленников Войтеха, которые остались в Чехии после ухода епископа в изгнание и продолжали пропагандировать его идеи. Во всяком случае, в Чехии, несомненно, оставалась рукопись его памятника, находившая себе читателей в среде пражского духовенства: не случайно именно тексты Легенды Кристиана были использованы для чтения во время церковной службы, когда было установлено официальное почитание св. Людмилы. Благодаря этому памятнику целый ряд идей, на чешской почве впервые появившихся в кругу епископа Войтеха, оказывал в дальнейшем влияние на сознание чешского общества.

Рассмотрение сообщений Легенды Кристиана в круге памятников вацлавской агиографии позволяет выявить и некоторые важные нюансы в представлениях окружения Войтеха о образе идеального правителя. Проследивая характер сообщений агиографов о образованности их героя, можно выявить весьма характерную эволюцию<sup>95</sup>. В *Crescente* говорится только о том, что некий священник по имени Учен обучал Вацлава чтению псалтыри<sup>96</sup>, и это находится в полном соответствии с тем, что известно о начатках обучения грамотности в ту эпоху. В старшей, хорват-

<sup>94</sup> Это место в Легенде Кристиана заставляет обратить внимание на анонимную проповедь на праздник св. Вацлава, сохранившуюся в составе древнейшего составленного в Чехии, по-видимому, в конце XI в. собрания проповедей — т. н. Опатовицкого гомилиария. Восхваляя достоинства святого, проповедник противопоставлял его священникам, которые и сами не совершают добрых поступков и не побуждают свою паству к добрым делам, а напротив, молчат, когда совершаются дурные дела, не обличают зла и не призывают грешников к покаянию. Некоторые исследователи видят в этом тексте проповедь, произнесенную Войтехом в его кафедральном храме — см. *Šest kázání z homiliáře opatovickéhoho*. Praha, 1939. S. 27—29, 45.

<sup>95</sup> См. подробнее об этом: *Slama J. Příspěvek ke kulturním dějinám raně středověkých Čech // Sborník kruhu přátel Muzea hlavního města Prahy I*. Praha, 1988.

<sup>96</sup> FRB. T. I. S. 183.

ской, версии «княжеского» жития это сообщение расширено лишь указанием на то, что святой обучился читать книги не только «латинские», но и «славянские»<sup>97</sup>. В обоих случаях речь явно идет об элементарной грамотности, умении читать. Совсем иную картину находим в младшей, русской, версии «княжеского» жития. Здесь указывается, что Вацлав знал латинские книги, «яко же добрыи епископ или поп», а кроме того, свободно («без блазъна») читал и другие книги — не только славянские, но и «греческие»<sup>98</sup>. Князь оказывается здесь человеком, не уступающим образованностью высокопоставленным представителям клира, вплоть до знания «греческого» языка, доступного в то время в рамках латинского мира лишь узкому кругу интеллектуалов. В Легенде Кристиана умению читать и писать псалмы любимый слуга Вацлава Подивен учил слуг княжеского двора, знания самого Вацлава были гораздо более обширными, так как он приказывал во время служб читать ему *totam Veteris testamenti historiam* (Легенда Кристиана, гл. 7, 9). Таким образом, в текстах рубежа X—XI вв. признаком идеального правителя становится его высокая образованность, позволяющая ему на равных общаться с представителями высокого клира. Выработке такого идеала несомненно способствовали контакты с двором Оттонов того времени, где высокая образованность правителя считалась нормой. На чешскую почву такие представления мог перенести один из учителей молодого Оттона III Волколд, в начале 90-х гг. находившийся в Чехии. Кроме того, на людей из окружения Войтеха могла оказать влияние и сама личность молодого императора. Этот высокообразованный правитель (его наставниками были такие интеллектуалы той эпохи, как Герберт из Орияка, позднее волею императора — папа Сильвестр II), предававшийся аскетическим практикам и проводивший долгое время в беседах со святыми пустынниками, был как бы живым воплощением такого идеала.

Пропаганда таких представлений о правителе в глазах людей круга Войтеха не имела отвлеченного характера, а должна была в некоторых отношениях быть живым примером для современников. С этой точки зрения обращает на себя внимание то место в Легенде Кристиана, где говорится, что, когда Вацлаву вечером случалось выпить сверх меры, то на следующий день он шел во храм и дарил одному из клириков свою лучшую одежду, чтобы тот помолился об отпущении князю этого греха (Легенда Кристиана, гл. 6). Такая деталь, снижающая образ идеального героя, была явно внесена автором Легенды, чтобы служить назидательным примером для современного ему чешского князя и его окружения.

<sup>97</sup> Sborník... S. 37.

<sup>98</sup> Sborník... S. 14—15.

Покинув Чехию во второй половине 988 г., епископ Войтех после ряда перипетий, связанных с неудачным паломничеством в Св. землю, поселился в 990 г. как простой монах в монастыре свв. Бонифация и Алексия на Авентине в Риме. В Праге по договоренности с князем Болеславом II временно исполнял епископские обязанности мейсенский епископ Волколд, но 23 августа 992 г. во время службы его разбил паралич. Без епископа церковь действовать не могла. В Рим отправилось посольство во главе с братом Болеслава II, монахом Кристианом, и воспитателем Войтеха, Радлой, просить епископа вернуться в Чехию, и к концу 992 г. епископ вернулся к исполнению своих обязанностей<sup>99</sup>.

Действия, предпринятые Войтехом после его возвращения, позволяють установить, с каким направлением в среде стремившегося к реформам монашества был связан епископ и с помощью каких средств он хотел теперь добиться своих целей, от которых он отнюдь не отказался.

Главным событием, ознаменовавшим начало второго пребывания Войтеха в Чехии, стало основание первого известного нам мужского монастыря в Чехии в Бржевне, недалеко от Праги. Сведения об этом, восходящие к местной монастырской традиции, сохранились в первой редакции так называемой Хроники Пулкавы второй половины XIV в. В монастыре, храм которого, посвященный Богоматери, св. Бенедикту и патронам монастыря на Авентине — Алексию и Бонифацию, епископ освятил 14 января 993 г., были поселены 12 монахов, приведенных из Рима во главе с аббатом Анастасием<sup>100</sup>. С самого начала Войтех позаботился о том, чтобы поставить монастырь под покровительство папского престола, о чем свидетельствует осложненный более поздними вставками, но в основе достоверный текст буллы папы Иоанна XV монахам Бржевнова от 31 мая 993 г.<sup>101</sup> Этой буллой папа не только брал под защиту престола Св. Петра пожалованные монастырю владения и доходы (что должно было препятствовать их возможному отчуждению в будущем), но и установил, что аббатом монастыря может быть лишь тот, кого выберут сами монахи, епископ должен лишь посвятить избранника, не взимая с него ничего.

Эти действия Войтеха ясно показывают, с каким направлением реформаторов монашеской жизни он был связан. Представители обоих на-

---

<sup>99</sup> О событиях, связанных с возвращением Войтеха в Прагу, см. подробнее: Nový R. Op. cit. S. 50—51, 57—58.

<sup>100</sup> FRB. T. V. Praha, 1893. S. 27.

<sup>101</sup> Публ. документа см. CDB. T. I. Nr 38. Иссл.: Friedrich G. O privilegii papeže Jana XV danem r. 993 klášteru Břevnovskému // Český časopis historický. 1905. Nr 2. Ср. Žemlička J. K hodnověrnosti listiny Jana XV pro klášter v Břevnově (31.V.993) // Milenium břevnovského kláštera: Sborník statí o jeho významu a postavení v českých dějinách / Red. J. Hlavaček a M. Blahová. Praha, 1993.



правлений реформаторов сходились в том, что обновление жизни церкви, а затем и всего общества должно начаться с обновления монастырской жизни. Именно обитатели монастырей, глубоко проникнутые христианскими идеалами и равнодушные к земным благам, должны были начать борьбу против «обмирщения» церкви. Но как добиться обновления самой монастырской жизни?

Особенность клунийского движения состояла в том, что предварительным условием таких перемен здесь считали изъятие монашеских обителей из-под юрисдикции обмирщенных архиереев и их непосредственное подчинение Риму. Такой статус монастыря в Клуни определил своей хартией 910 г. герцог Аквитанский Гильом Благочестивый, и этот статус неоднократно подтверждался папами, одно из таких подтверждений было получено от Григория V в 999 г. По стопам клунийских аббатов пошел Аббон из Флери, который в 991—994 гг. составил собрание канонических текстов, в которых обосновывалась правомерность такого решения. Посетив в 996 г. Рим, он добился предоставления его монастырю такого же статуса, которым обладал Клуни<sup>102</sup>.

Действия Войтеха, несомненно, были шагом в том же направлении, правда не столь решительным. Очевидна его близость именно к этому направлению среди стремившихся к реформе кругов монашества.

Заложенная Войтехом обитель, поставленная под покровительство Рима, должна была стать его главной опорой в борьбе за реформу церкви. Войтех позаботился о том, чтобы обитель была надлежащим образом обеспечена доходами<sup>103</sup>. Богатые данные о материальном обеспечении монастыря содержит грамота Болеслава II, данная обители, как указано в самом тексте, в день посвящения монастырского храма<sup>104</sup>, однако, как показало исследование Й. Шебанека, документ, который монахи выдавали за оригинал грамоты Болеслава II, был в действительности изготовлен в самом монастыре в середине XIII в.<sup>105</sup> В такого рода документах к моменту основания обители относились пожалования, полученные монастырем в самое разное время. Более достоверные данные содержит текст буллы папы Иоанна XV. В ней упоминаются какие-то неназванные земли, «слуги и служанки», вероятно, «служилое» население, которое должно было обслуживать нужды монахов (в Хронике Пулкавы в этой связи упоминаются пекари, повара, шевцы, ремесленники разных специально-

<sup>102</sup> Hallinger K. Op. cit. T. II. S. 554—559; Valois G. de. Le monachisme clunicien des origines au XV siècle. T. 1. Paris, 1970. P. 88—99.

<sup>103</sup> Zakrzewski S. Op. cit. S. 61, 63.

<sup>104</sup> CDB. T. I. Nr 375.

<sup>105</sup> Šebánek J. Listina v českém státě doby Václava I. Praha, 1963. S. 19.

стей)<sup>106</sup>, а затем конкретно назван, очевидно, главный источник доходов монастыря — «десятина» с трех областей с центрами в Литомержице, Билине и Дечине. Хотя в булле не расшифровывается, какая «десятина» имелась в виду, очевидно, что в данном случае речь идет о передаче монастырю десятой части доходов, поступавших с этих областей в княжескую казну<sup>107</sup>.

Со вторым приходом Войтеха в Чехию связано появление и другого текста — датированной 992 г. записи в рукописи XII в. из австрийского монастыря Neiligenkreuz<sup>108</sup>. В записи говорится об обязательствах, которые Болеслав II дал епископу в присутствии «всех первых мужей» (это указание явно говорит о том, что обязательства даны были устно, а потом их записали для памяти). Болеслав II дал епископу право расторгать браки, заключенные между родственниками с нарушением церковных правил. Тем самым князь и его дружина согласились пойти навстречу одному из главных требований епископа. Кроме того, Болеслав II дал епископу разрешение «строить в удобных местах храмы и собирать десятины». Значение этого очень краткого свидетельства станет понятным, если учесть, как осуществлялось обычно в раннефеодальном обществе создание новых храмов и наделение их доходами. Строительство таких храмов было делом основывавших их на своих землях светских патронов, они же распоряжались и выделенной этим храмам десятиной. Епископ лишь освящал их и посвящал в них священников<sup>109</sup>. Теперь епископ претендовал на активное участие и при основании храмов, и при выделении десятин, часть которых, по крайней мере, должна была поступать на нужды церкви. Так возникал новый узел противоречий в отношениях между епископом как главой местной церковной организации и светской властью.

Со вторым пребыванием Войтеха в Праге следует связывать появление и ряда качественно новых явлений в сознании верхушки чешского духовенства.

Благодаря длительным заграничным поездкам Войтеха произошло резкое расширение контактов с христианской Европой, появились более точные представления о богатстве ее духовных традиций и их сложности. Неудачное паломничество в Св. землю привело Войтеха в одну из наиболее древних обителей Запада — монастырь на Монте Кассино на юге Италии — и способствовало его прямым контактам с проживавшим здесь греческим монашеством. В житиях Войтеха прямо говорится о его

<sup>106</sup> FRB. T. V. S. 27.

<sup>107</sup> См. об этом подробнее *Žemlička J.* Op. cit. S. 31—33.

<sup>108</sup> CDB. T. I. Nr 37.

<sup>109</sup> *Fiala Z.* Op. cit.

встречах с выдающимся представителем этого монашества — «великим мужем» Нилом Россанским (Легенда Кананария, гл. 14—15; Легенда Бруно, гл. 13). Сам монастырь на Авентине, где поселился Войтех по совету Нила, основанный Сергием из Дамаска, принесшим в Рим чудотворную икону Богородицы из Эдессы, был обителью, где совместно, но следуя своим особым уставам, проживали греческие и латинские монахи. Греческих монахов возглавлял впоследствии канонизированный Григорий Кассанский. Монастырь был важным центром, который посещали прибывавшие в Рим представители разных церквей православного Востока<sup>110</sup>. Следы воздействия этих контактов обнаруживаются в написанной Войтехом ок. 993 г. «Легенде о св. Горгонии»<sup>111</sup>. Рассказывая о мученичестве св. Горгония и его сподвижника Дорофея, пострадавших при Диоклетиане, Войтех завершил свое повествование словами, что, если останки св. Горгония были затем перенесены в Рим, то останки Дорофея остались на Востоке; один из них охраняет Грецию, а другой — Римскую церковь; но тому, кто с верой приходит ко гробу одного из них, чудесную помощь оказывают оба<sup>112</sup>. Представление, что христианский мир един, но разделяется на две церкви — сестры, выражено в этих высказываниях очень определенно.

«Легенда о св. Горгонии» открывалась словами, что долг благочестивого христианина — собирать и знакомить людей со всем, что известно о деяниях святых мучеников<sup>113</sup>. По отношению к Чехии конца X в. этот призыв приобретает особую актуальность. С расширением и оживлением контактов Чехии с христианским миром все большее значение приобретал вопрос о том, каково будет место Чехии в этом мире, а место это зависело от того, какие духовные ценности сможет Чехия предложить своим соседям, каких имеет она святых, деяния которых заслуживали бы преклонения и уважения. Попытка показать, что их святые в своем могуществе не уступают святым других стран, была предпринята уже в 70-х гг. X в. при создании первых текстов жития Вацлава. Не случайно текст *Crescente* завершался рассказом о чуде с хромым человеком «из земли франков», исцелившимся у гроба св. Вацлава в Праге<sup>114</sup>. Новая, еще более серьезная попытка была предпринята с созданием в 90-х гг. X в. уже упоминавшейся Легенды Кристиана, которая в основной своей части

<sup>110</sup> *Zakrzewski S.* Op. cit.; *Hamilton B.* The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance in Tenth-Century Rome // *Studies in Medieval and Renaissance History*. Vol. II. Lincoln, 1965.

<sup>111</sup> О датировке памятника см.: *Novy R.* Op. cit. S. 94.

<sup>112</sup> *Voigt H. G.* Adalbert von Prag... S. 358.

<sup>113</sup> *Ibid.* S. 345.

<sup>114</sup> *FRB*. T. I. S. 189—190.

представляла собой повествование о первых чешских святых — Вацлаве и Людмиле. В прологе к этому произведению его автор откровенно очертил мотивы, побудившие его к созданию своего памятника. Обращаясь к читателю в прологе к Легенде, он писал, что если бы останки таких святых, прославленные многими чудесами, находились *in partibus Lutheringorum vel Carolingorum*, то их деяния были бы прославлены «золотыми буквами», их воспевали бы в гимнах и проповедях, а у чехов, которые имеют только этих двух святых, о них ходят противоречивые рассказы и не все они записаны. Автор берется за перо, чтобы восстановить справедливость.

В прологе явственно прослеживаются два мотива, характерные для сознания представителя образованной верхушки духовенства недавно христианизированной страны: сознание отсталости своей страны по сравнению с давно христианизированными землями Каролингской империи и одновременно желание доказать, что эта отсталость уже преодолевается, что в Чехии появились свои «свидетели Христа», которые не уступают прославленным святым других стран. Автор не только говорит в прологе о епископе Войтехе как лице, побудившем его к созданию этого рассказа о святых, но и в самом тексте памятника (Легенда Кристиана, гл. 7) упоминает, что некоторые рассказы он слышал от самого епископа, другие они вместе выслушали от благочестивых людей.

Хотя ряд эпизодов (как, например, рассказ о верном слуге Подивене) был, вероятно, действительно впервые записан в это время, в основу повествования автор положил тексты своих предшественников-агиографов, придав им литературную форму, соответствующую запросам своего времени. Как и подобает сподвижнику епископа Войтехе, в основу повествования Кристиан положил именно «церковную» версию, заимствовав из «княжеской» лишь отдельные детали.

Появление Легенды Кристиана стало важной вехой в истории отношения чешского общества к своим новым святым. Уже создатели первых житий Вацлава и Людмилы гордились тем, что такие святые появились в их земле, прославляли их мученическую смерть и чудотворную силу, благодаря которой они освобождали узников от оков и исцеляли больных, но в их текстах нет никаких указаний на небесное покровительство со стороны святых Чешской земле и чешскому народу.

Первые указания на такое восприятие чешским обществом «своих» святых можно обнаружить как раз в тексте Легенды Кристиана. Уже в прологе к этому произведению о Вацлаве и Людмиле говорится как о двух звездах, которые светом своих добродетелей озаряют «отечество свое Чехию со всем ее народом». Еще более определенные указания на этот счет обнаруживаются в самом тексте памятника. В рассказе о пере-



носе останков Вацлава в собор св. Вита читаем (Легенда Кристиана, гл. 8), что «всемогущий Бог в своей доброте приготовил чешскому народу, который недавно обратился, такого великого патрона». В заключительной 10-й главе памятника указывалось, что св. Вацлав не только исцеляет и освобождает от оков, но и помогает сражающимся воинам. Отсюда уже был только один шаг до возникновения представления о Вацлаве как патроне Чешской земли, защищающем ее от внешних врагов.

Такой шаг и был сделан в начале XI в. Не случайно в Хронике Козьмы Пражского (I, 36) рассказывается, что польские войска, захватившие Прагу, бежали из нее в 1002 г., охваченные паникой благодаря чудесному вмешательству св. Вацлава. В раннем происхождении традиции, зафиксированной в историческом труде начала XII в., можно было бы сомневаться, но вряд ли можно считать случайным помещение изображения св. Вацлава на монетах чешских правителей первой половины XI в. Появившись впервые в одной из групп монет князя Яромира — того правителя, при котором произошло освобождение Праги от поляков, это изображение стало помещаться постоянно на монетах его преемников — Ольдржиха и Бржетислава. На монетах этих князей на одной стороне имеется изображение чешского князя, сидящего на троне, а на другой — изображение св. Вацлава<sup>115</sup>. В таком контексте изображение св. Вацлава можно рассматривать лишь как изображение святого покровителя Чешской земли. Так благодаря инициативе, предпринятой в окружении Войтеха, был сделан первый шаг по пути к созданию пантеона святых патронов Чехии.

Другие важные перемены в сознании чешского духовенства в годы второго епископства Войтеха были связаны с обращением к идее христианской миссии среди языческих народов. Для Чехии, еще недавно принявшей христианство, где все усилия сравнительно немногочисленного духовенства уходили на утверждение нового вероучения на территории собственной страны, идея такой миссии и в конце X в. не была особенно актуальной. Импульсы для обращения к ней пришли из внешней среды, из тех кругов духовенства, в общении с которыми находился Войтех во время своего пребывания в Италии. Это были круги духовных политиков из окружения молодого императора Оттона III, носившиеся с идеей *Renovatio imperii Romanorum*. Обновление Империи не было для них целью самой по себе, *Renovatio imperii* должно было привести и к *reformatio ecclesiae*, а одним из следствий последней должно было стать усиление христианской миссии за границами Империи среди «некрещеных» народов<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> Suchodolski S. Op. cit. S. 56, 58.

<sup>116</sup> См. подробнее об этом: Schramm P. E. Kaiser, Rom und Renovatio. Teil 1. Leipzig, 1929. S. 137—146.



Храм св. Петра в Пльзене (вторая половина X в.)





Княгиня Эмма поклоняется св. Вацлаву  
(из иллюстр. рукописи «Легенды Гумбольда» [начало XI в.])



Рис. 1

Изображение св. Вацлава на динарии кн. Ольдржиха



Правда, и о контактах Войтеха с окружением Оттона III, и о его намерении отправиться проповедовать христианство язычникам — лютичам или пруссам — его жития рассказывают уже после второго ухода епископа из Чехии (Легенда Канапария, гл. 22, 23, 25, 27; Легенда Бруно, гл. 18, 20, 24), однако одно место в Легенде Бруно указывает на то, что вопрос о проповеди христианства среди язычников, возможно, стал серьезно занимать епископа еще ранее. Рассказывая о втором пребывании Войтеха в Праге, Бруно сообщает, что Войтех отправил своих послов к соседям-венграм и сам совершил путешествие к ним, внушив им хоть слабое понятие о христианстве (Легенда Бруно, гл. 16).

Когда на повестку дня встал вопрос о христианской миссии среди язычников (а прежде всего имелись в виду непосредственные соседи и Империи, и Чехии, ветвь полабских славян — лютичи, недавно отрекшиеся от христианства), это не могло не сделать актуальным и вопрос о поисках наиболее эффективных орудий воздействия на этих язычников.

В условиях выработки в окружении пражского епископа более позитивного отношения к греческому (православному) клиру и одновременно усиления внимания к идее распространения христианства среди язычников наметились перемены в отношении верхушки чешского клира к такому важному явлению в жизни чешского общества X—XI вв., как славянская письменность.

Существование славянской письменности в Чехии X—XI вв. — факт бесспорный. Еще А. И. Соболевский в 1900 г. сумел выделить сохранившуюся в средневековых русских рукописях группу текстов, переведенных с латыни в западославянской языковой среде<sup>117</sup>. По общему мнению современных исследователей, большая часть этих переводов была выполнена в Чехии Пржемысловцев<sup>118</sup>. Исследователи сходятся в том, что славянскую письменность принесли в Чехию из Великой Моравии последователи Кирилла и Мефодия, но судьбы этой письменности в X веке остаются неясными. В распоряжении исследователей нет никаких данных о том, где и когда были переведены найденные А. И. Соболевским тексты, лишь наличие среди них жития св. Бенедикта позволяет ставить вопрос о связи этих переводов с монашескими кругами.

Единственным памятником славянской письменности, бесспорно возникшим в Чехии X в., является «княжеская» версия жития Вацлава. За-

<sup>117</sup> Соболевский А. И. Церковнославянские тексты моравского происхождения // Рус. филол. вестник. 1900. № 43.

<sup>118</sup> Общую характеристику итогов изучения этого круга текстов см.: Rogov A. I. Slovanské legendy z doby vzniku českého státu a jejich osudy na Rusi // Staroslověnské legendy českého původu. Praha, 1976. S. 17—20.

служивает внимания, что латинский текст этой версии вообще неизвестен, сохранились лишь хорватские и древнерусские списки славянского текста. Это обстоятельство может указывать на сохранение славянской письменности в какой-то среде, связанной с княжеским двором. Что касается верхушки чешского клира, то, учитывая ее традиционные связи с Баварией — главным очагом борьбы против Кирилла и Мефодия, можно не сомневаться, что ее отношение к славянской письменности было отрицательным.

В правление Войтеха в этом отношении произошли важные изменения, и эти изменения нашли свое выражение в Легенде Кристиана. Хотя это сочинение носило название «*Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille*», оно начиналось с рассказа о деятельности Кирилла и Мефодия, обративших в христианство население Великой Моравии (Кирилл) и Чехии (Мефодий), при этом отмечалось, что Кирилл был по происхождению грек, хорошо знавший греческую и латинскую письменность (Легенда Кристиана, гл. 1). Важное место в этом рассказе занимает тема, связанная с созданием славянской письменности. Здесь говорится о создании Кириллом славянской азбуки, переводе им с латыни и греческого на славянский Ветхого и Нового Заветов и «многих других» текстов, о совершении богослужения на славянском языке и конфликте, возникшем в этой связи между Кириллом и латинским духовенством. Рассказ заканчивается словами, что Кирилл сумел убедить папу в своей правоте, доказав, что лишь таким способом он мог приобщить к христианству столь диких и «не знающих путей божьих людей». Рассказ, в котором подлинные события из жизни Кирилла переданы в сильно измененном виде, показывает, каково было в 90-х годах X в. отношение окружения пражского епископа к славянской письменности.

Если ранее отношение верхушки пражского клира, тесно связанной с баварским духовенством, яростно выступавшим в IX в. против Мефодия и его учеников, было, несомненно, резко отрицательным, то к концу X в. положение изменилось. Никак не покушаясь на особую роль латыни как сакрального языка, здесь готовы были видеть в славянской письменности удобное орудие для христианизации языческих и недавно принявших христианство народов.

Вместе с тем рассказ Легенды Кристиана о Кирилле и Мефодии следует рассматривать и как важный источник для изучения кирилло-мефодиевских традиций в Чехии конца X в.: свои сведения о Кирилле и Мефодии автор Легенды Кристиана, конечно, почерпнул от сторонников славянской письменности в самой Чехии. Наличие в тексте Легенды Кристиана несомненных (хотя, возможно, не непосредственных) заимст-

вований из Пространного жития Кирилла<sup>119</sup> показывает, что в Чехии X в. существовала среда, сохранившая это выдающееся произведение, а возможно, и другие тексты из созданного в Великой Моравии кирилло-мефодиевского наследия. Рассказ Легенды Кристиана о разрешении папой богослужения на славянском языке, как представляется, указывает также на существование такого богослужения в Чехии конца X в. Сообщение Легенды о том, что богослужение на славянском языке совершается «многими в славянских землях, а больше всего в Болгарии», вероятно, следует рассматривать как свидетельство существования к этому времени определенных контактов между сторонниками славянской письменности в Чехии и у южных славян<sup>120</sup>.

Таким образом, к концу X в. отношение к славянской письменности в кругах, близких к Пражской кафедре, заметно улучшилось и создавалась атмосфера, в которой оказалось возможным превращение Сазавского монастыря, основанного св. Прокопом в начале 30-х гг. XI в., в крупный центр славянской письменности, где были выполнены переводы многих латинских литературных памятников разных жанров<sup>121</sup>.

Новое пребывание Войтеха на Пражской кафедре оказалось недолгим, и в 994 г. он снова покинул Чехию. Исследователи склонны связывать столь печальный исход с политическим конфликтом между князем Болеславом II и братом Войтеха, восточночешским князем Собеславом<sup>122</sup>. Однако это лишь предположение, которое нельзя подтвердить прямыми данными источников. Авторы житий Войтеха, которым о происшедшем конфликте было хорошо известно (особенно подробный рассказ помещен в 21-й главе Легенды Бруно), никак не связывают с ним вторичный уход Войтеха из Чехии. С их точки зрения, роль этого конфликта, завершившегося убийством братьев Войтеха дружинниками Болеслава II, заключалась в том, что с этого момента возвращение епископа в Чехию стало невозможным. Причину же его нового ухода из Праги агнографы единодушно связывают с тем, что народ, который поначалу стал следовать наставлениям своего пастыря, затем постепенно вернулся к своим

<sup>119</sup> См. об этом подробнее: Флоря Б. Н. Кирилло-мефодиевские традиции в «Легенде Кристиана» // BS. 1995. S. 575—576.

<sup>120</sup> Особенно активными были связи между сторонниками славянской письменности в Чехии и Хорватии, где именно благодаря этим контактам распространились культы ряда чешских святых, а в их числе и самого Войтеха. Lesný J. Średniowieczny kult św. Wojciecha w kręgu dalmatyńsko-chorwackim i drogi jego przenikania // Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej. Gniezno, 1992.

<sup>121</sup> О Сазавском монастыре см.: Reichertová K., Bláhova E., Dvořáková V., Huňáček V. Sazava. Památník staroslovenské kultury v Čechách. Praha, 1986.

<sup>122</sup> Nový R. Op. cit. S. 58; Slama J. Svatý Vojtech... S. 31.

прежним обычаям (Легенда Канапария, гл. 18—19; Легенда Бруно, гл. 15—16). Весьма многозначительной представляется в этой связи подробность, которую сообщает Бруно: возвращаясь домой, епископ прибыл в один из градов в воскресный день и увидел, что в этот день население собралось в граде на торг. Обратившись тогда к сопровождавшим его чешским послам, он с возмущением сказал: «Так вот каковы ваши прекрасные обещания! Ваш *«якобы»* раскаивающийся народ и не думает праздновать этот праздничный день» (Легенда Бруно, гл. 15). Эта запомнившаяся современникам деталь ясно показывает, что епископ по-прежнему оставался непримирим ко всем отклонениям от установленных церковью норм. Эта непримиримость, вероятно, еще более укрепилась после уступок, сделанных Войтеху князем Болеславом II и чешской знатью. В таких условиях новый конфликт был неизбежен.

Уход Войтеха отрицательно сказался на судьбах zaloженной при его участии обители. В ряде источников, в том числе и в таком раннем, как *Passio sancti Adalperti*, сохранившемся в рукописи XI в.<sup>123</sup>, отразилась традиция о бегстве монахов из Бржевнова после ухода Войтеха из Чехии. Однако есть основания полагать, что, очевидно, не все монахи покинули монастырь и жизнь в нем не прекратилась. Именно поэтому в монастыре смог сохраниться написанный на папирусе оригинал буллы папы Иоанна XV, который видел в Бржевнове еще в XIV в. хронист Пулкава<sup>124</sup>. В кругах, связанных с Пражской кафедрой, сохранялась рукопись Легенды Кристиана. Таким образом, в чешском обществе продолжали оставаться единомышленники Войтеха и сохранялись произведения, в которых отражались обсуждавшиеся в его окружении идеи.

Для изучения степени христианизации страны в последние десятилетия X в. представляются существенными некоторые высказывания в славянском житии Вацлава, где читаем, что святой «церкви же бе устроил по всем градом добре велми», «бяху же освящение церквам во всех градах, Вячеслав же яздыше по градом»<sup>125</sup>. Было бы неосторожно возводить такое положение вещей к времени правления исторического Вацлава, но ясно, что для работавших в последней четверти X в. агиографов христианский храм был уже непременным атрибутом «града» — укрепленного административного центра Древнечешского государства. В этой связи привлекает внимание сообщение Козьмы Пражского (I, 22), что чешский князь Болеслав II (973—999 гг.), как он узнал из некоей «грамоты церкви св. Георгия», основал 20 храмов, наделив их «в достаточной мере всеми

<sup>123</sup> MPH. T. I. Lwów, 1864. S. 154.

<sup>124</sup> FRB. T. V. S. 115.

<sup>125</sup> Sborník... S. 16—17, 39.



доходами». Так как в то время речь явно не могла идти о строительстве 20 храмов во владениях монастыря св. Георгия, который и позднее не принадлежал к числу особенно крупных земельных собственников, то не следует ли предположить, что речь как раз и шла о строительстве храмов в тех градах, где их еще не было. Одним из таких «градских» костелов была построенная в третьей четверти X в. ротонда св. Петра в граде Пльзень — в западной части Чехии<sup>126</sup>.

Как показали результаты археологических раскопок, церковное строительство имело место в это время и во владениях Славника, правившего в восточной части Чехии. В столице его княжества Либице найдены фундаменты каменного храма, соединенного с княжеским дворцом. По общему мнению исследователей, храм этот был первой постройкой на территории Чехии, прямо подражавшей постройкам Оттонов<sup>127</sup>. При раскопках храма были обнаружены обломок свинцового реликвария, фрагменты бронзовых окладов книг, железная ложечка для кадила, обломок глиняного акваманила<sup>128</sup>. Храм, поставленный Славником (или после его смерти в 981 г. его сыновьями), в измененном перестройками виде сохранился в другом их граде — Малине. На территории княжества Славника был найден и еще один храм X в. — во Врбчанах<sup>129</sup>. Появление такого храма в сравнительно небольшом поселении говорит о том, что каменный христианский храм к этому времени перестал быть атрибутом одних только крупных административных центров.

#### 4. Христианство в Польше времени Болеслава Храброго

Пребывание Войтеха в Польше и его убийство пруссами стали важным событием в истории польского христианства. Сознанием Войтеха владела идея христианской миссии к языческим народам, живущим у границ Империи. Как отметил один из его первых биографов (Легенда Канапария, гл. 27; ср. Легенда Бруно, гл. 26), он размышлял, куда лучше направиться: к лютичам — наиболее воинственным среди языческих врагов Империи — или в землю пруссов — языческих соседей Польши. Благодаря знанию славянского языка Войтеху было легче проповедовать лютичам, но решение было определено тем, что в миссии у пруссов Войтех мог рассчитывать на поддержку польского князя Болеслава Храброго. В отличие от Чехии, которая к концу X в. граничила лишь с христи-

<sup>126</sup> Šolle M. Op. cit. S. 169; ср. Merhautova A., Třeščík D. Op. cit. S. 39.

<sup>127</sup> Turek R. Libice, knížecí hradisko 10. věku. Praha, 1966—1968. S. 32 in.

<sup>128</sup> Ibid. S. 94.

<sup>129</sup> Merhautova A., Třeščík D. Op. cit. S. 44.

анскими государствами, Польша на своих северных и восточных границах сталкивалась с целым рядом языческих народов — поморянами, пруссами, ятвягами. Особенно острым был конфликт между Древнепольским государством и язычниками поморянами. Между ними давно шла война, вызванная попытками польских князей подчинить Поморье своей власти<sup>130</sup>. Отсюда заинтересованность польской власти в поддержке христианской миссии среди язычников. Распространение христианства на этих землях способствовало бы прекращению набегов на Польшу и их вовлечению в орбиту польского политического влияния. Главное внимание среди этих земель привлекало Поморье. Неудивительно, что, поддерживая желание Войтеха направиться к пруссам, князь воспользовался его приездом, чтобы привлечь к христианской миссии на Поморье. Оба древнейших жития Войтеха (Легенда Канапария, гл. 27; ср. Легенда Бруно, гл. 24) отмечают участие святого в крещении язычников в городе Гданьске, расположенном в восточной части Поморья.

После смерти Войтеха, убитого пруссами 23 апреля 997 г., Болеслав Храбрый выкупил у пруссов его останки и поместил их в главном храме своего государства — базилике в Гнезно<sup>131</sup>. Так Польша получила своего первого собственного святого. Стали складываться традиции его почитания, возникать на польской почве посвященные ему агиографические тексты. Сокращением подобного источника, сделанным для богослужебных целей, польские исследователи считают т. н. *Passio sancti Adalperti*, сохранившееся в рукописи XI в. В отличие от легенд Бруно и Канапария, в этом памятнике говорится прежде всего о последнем, заключительном этапе биографии Войтеха; о его пребывании в Польше сообщается ряд важных подробностей, неизвестных этим агиографам; памятник завершается рассказом о перенесении останков святого в Гнезно и о первых совершенных им чудесах. Первое из них — чудо с приговоренным к смерти преступником, у которого, когда он увидел огрубленную пруссами голову святого, распались железные оковы на ногах<sup>132</sup>, — находит близкие аналогии в разбиравшихся выше памятниках вацлавского цикла. Другое чудо — с орлом, который три дня оберегал насаженную пруссами на кол голову святого, — также находит близкую аналогию в сообщении такого чешского памятника, как «Легенда Никольского» об орле, который охранял тело Подивена, повешенного на дереве за его верность своему господину<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> См. об этом: *Łowmiański H.* Op. cit. T. V. S. 512—517, 523—585.

<sup>131</sup> См. об этом свидетельства Титмара (IV, 28) и более поздние Галла Анонима (I, 6) и *Passio sancti Adalperti* (МРН. Т. I. S. 155—156).

<sup>132</sup> МРН. Т. I. S. 156.

<sup>133</sup> *Ibid.*; Сказания... С. 85.

Все это показывает близкое родство представлений о характере проявления чудодейственной силы святых в Польше и Чехии эпохи раннего Средневековья, что следует объяснять ролью чешских традиций в формировании польского христианства. Быстро стало складываться и представление о том, что Войтех является небесным покровителем Польши, ее защитником от угрожающих опасностей. В послании Бруно Кверфуртского императору Генриху II, написанном в начале 1006 г., уже можно обнаружить утверждение, что причиной неудачи, постигшей войска императора в походе на Польшу в 1005 г., стала защита этой страны св. Петром (т. к. Польша с 990 г. была леном папского престола) и св. Войтехом<sup>134</sup>.

В планах *Renovatio imperii Romanorum*, сложившихся в Риме на рубеже X—XI вв. в окружении императора Оттона III и папы Сильвестра II, большая роль отводилось и таким христианским государствам, как Польша и Венгрия, лежавшим на восточной периферии христианского мира на границе с языческими народами. Им должно было принадлежать важное место в общности христианских государств, объединенных вокруг императора Оттона III<sup>135</sup>.

Мученическая смерть в стране пруссов Войтеха, хорошо известного и светской и церковной элите, и самому главе Римской империи Оттону III, привлекла внимание к Польше как к той территории, откуда могла бы быть предпринята христианская миссия к живущим у границ Империи языческим народам. Такая миссия была бы достойным продолжением дела, ради которого погиб Войтех. Для этой цели следовало предпринять меры, которые укрепили бы положение церкви в этой стране. В этих условиях польскому князю Болеславу Храброму удалось добиться от императора Оттона III и возведенного им на папский престол Сильвестра II решения о создании в Польше особой церковной провинции — архиепископства, во главе которого был поставлен сводный брат Войтеха (сын Славника от наложницы) Радим-Гауденций, оставшийся в живых его спутник в прусской миссии (об участии Радима в поездке Войтеха к пруссам см. Легенда Канапария, гл. 28, 30; Легенда Бруно, гл. 28—30). Соответствующее решение состоялось в Риме не позднее конца 999 г., и Гауденций-Радим был посвящен в архиепископский сан. В грамоте Оттона III от 2 декабря 999 г. уже фигурирует *Gaudentius archiepiscopus S. Adalberti martyris*<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> МРН. Т. I. S. 227.

<sup>135</sup> См. об этом подробнее: *Парамонова М. Ю.* Имперская концепция Оттона III и его политика в отношении славянских государств // Из истории древнего мира и средних веков. М., 1987.

<sup>136</sup> *Abraham W.* Organizacja kościoła w Polsce do połowy wieku XII. Poznań, 1962. S. 126. О принятии в Риме соответствующих решений см. подробнее: *Labuda G.*



Рис. 2

Мученичество св. Войтеха (сцена из Гнезненских врат), нач. XII в.



Из этих слов следует не только то, что Гауденций к этому времени был посвящен в сан, но и то, что новый мученик св. Войтех должен был стать патроном новой архиепископской кафедры.

Для поклонения мощам нового святого и создания условий для успешного продолжения его дела на север отправился сам Оттон III в сопровождении папского легата Роберта и кардиналов (о составе его свиты: Титмар, IV, 28). В Гнезно Оттон III находился в марте 1000 г.<sup>137</sup> Решениям Гнезненского съезда 1000 г. посвящена обширная литература, но в центре внимания исследователей находился (и находится) вопрос о месте, которое должно было занять Польское государство в рамках того «сообщества государств» латинского Запада, которое возглавляла Священная Римская империя. Что касается решений созванного в Гнезно синода, касавшихся устройства новой церковной провинции, то они достаточно ясны и не являются предметом дискуссии. Основную информацию о них исследователи черпают из Хроники Титмара (IV, 28), отметившего, что Гауденций стал главой польской церковной провинции с кафедрой в Гнезно, епископ Унгер, ранее возглавлявший церковь в Польском государстве, получил кафедру в Познани, Поппо стал епископом в Кракове — главном центре Малой Польши, Иоанн — в столице Силезии Вроцлаве, Рейнберн — в Колобжеге, на территории Поморья. Немецкие имена трех епископов говорят о том, что среди местного польского духовенства к этому времени еще не было кандидатов, достойных занять епископские кафедры. Как видно из перечня краковских епископов, немцами были и преемники епископа Поппо — Гомпо (сокращение имени Гумпольд) и Рахелин<sup>138</sup>. Лишь постепенно к концу интересующего нас периода им на смену стали приходить люди, вышедшие из местной славянской среды. Судя по записям «Рочника краковского капитула», некий Сула в 1037 стал пресвитером, а в 1061 г. занял Краковскую кафедру, приняв имя Ламберт<sup>139</sup>. Если большая часть кафедр была основана в главных административных центрах Польского государства, то кафедра Рейнберна была расположена на территории языческого еще

---

Ор. cit. Т. II. S. 496—499. Попытку И. Фрида доказать, что первоначально Гауденций должен был стать архиепископом в Праре (*Fried J. Otto III und Boleslaw Chrobry: Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars der «Akt von Gnezen» und das frühe polnische und ungarische Königtum. Stuttgart, 1989*) следует признать неудачной — см. убедительную критику его построений: *Labuda G. Zjazd gnieźnieński w oświeśleniu ikonograficznym // Kwartalnik historyczny. 1991. Nr 2.*

<sup>137</sup> Здесь 15 марта было составлено его пожалование Иерониму, епископу Виенны (*Abraham W. Op. cit. S. 126*).

<sup>138</sup> *Pomniki dziejowe Polski. Ser. 2. T. 5. Warszawa, 1978. S. 217.*

<sup>139</sup> *Ibid. S. 46, 49.*

Западного Поморья. То, что местопребыванием епископа стал Колобжег, а не центр Поморского союза — Волин, расположенный в устье Одры, вероятно, следует объяснять тем, что ко времени Гнезненского съезда лишь эту часть Поморья Болеславу удалось подчинить своей власти<sup>140</sup>. Рейнберн, по свидетельству Титмара, сразу же активно приступил к христианизации: разрушал храмы со статуями языческих богов и очистил море от злых духов, бросив в него 4 камня, помазанные святым маслом и окропленные святой водой (Титмар, VII, 72).

Важные дополнения к сообщениям Титмара дает рассказ о Гнезненском съезде в хронике Галла Анонима. Хотя этот труд начала XII в. при описании событий X—XI вв. основывался, главным образом, на устных сообщениях, полученных от канцлера князя Болеслава III Михаила из знатного рода Авданцев, свой рассказ о Гнезненском съезде Галл почерпнул из письменного источника, названного им «книгой о страданиях святого мученика» (т. е. Войтеха — Галл, I, 6) — возможно, того же источника, извлечение из которого является упоминавшаяся выше *Passio sancti Adalperti*<sup>141</sup>. Как читаем здесь, на съезде Оттон III передал Болеславу и его преемникам «все права, которые принадлежат Империи» относительно церковных должностей, «в Польше или других завоеванных им варварских странах, а также в тех, которые еще предстояло завоевать». Это решение было затем подтверждено папой Сильвестром II (Галл, I, 6).

Таким образом, Болеслав Храбрый не только приобрел право инвеституры епископов в собственном государстве, но и получил, по существу, неограниченные полномочия для создания церковной организации на тех варварских землях, население которых он смог бы благодаря деятельности миссионеров или благодаря силе оружия побудить принять новую религию<sup>142</sup>.

Все эти действия отражали общую заинтересованность и императора Оттона III, и Болеслава Храброго в распространении христианства среди языческих народов Центральной и Восточной Европы. Из Жития Пяти братьев, написанного в начале XI в. Бруно Кверфуртским, можно узнать, что вскоре по возвращении в Рим весной 1000 г. Оттон III убедил ряд учеников св. Ромуальда, особенно близкого императору среди «отцов»

<sup>140</sup> См. сообщение Титмара (VI, 33) о прибытии к Генриху II с жалобами на Болеслава послов «великого града Волина» (Livilni).

<sup>141</sup> См. об этом подробнее: *Plezia M.* Najstarszy zabytek historiografii polskiej. Zaginiony żywot św. Wojciecha // *Przegląd historyczny*. 1952. Nr 2.

<sup>142</sup> Подробный анализ соответствующих свидетельств Галла см.: *Abraham W.* Op. cit. S. 131—137; см. также: *Labuda G.* *Studia...* T. II. S. 499—510.

итальянского монашества, выехать в Польшу, чтобы оттуда направиться проповедовать Евангелие язычникам<sup>143</sup>. Одним из этих учеников был упоминавшийся выше Бруно Кверфуртский, аристократ, покинувший двор Оттона III ради суровой жизни в пустыни, где он постригся под именем Бонифация<sup>144</sup>. Для него, автора одной из биографий Войтеха, святой мученик был образцом, которому он хотел следовать в своих практических действиях. По-видимому, в организации миссии Бруно должен был сыграть главную роль. Именно он уже после смерти Оттона III получил от папы Сильвестра II не только разрешение проповедовать евангелие язычникам<sup>145</sup>, но и паллий для посвящения в сан архиепископа<sup>146</sup>. Возможно, именно Бруно должен был возглавить церковную организацию на землях обращенных язычников.

Однако из этих обширных планов в конце концов ничего не вышло. Рейнберн, по-видимому, вскоре должен был покинуть Колобжег<sup>147</sup>. Приехавшие в Польшу ученики св. Ромуальда погибли, не успев приступить к своей миссии<sup>148</sup>. Приезде Бруно Кверфуртского в Польшу помешала война между Болеславом и Римской империей, и он направился проповедовать Евангелие Черным Венграм<sup>149</sup>. Позднее Бруно смог попасть в Польшу, где, по свидетельству Титмара, получал от Болеслава щедрые дары, которые жертвовал на нужды церкви и нищим (Титмар, VI, 58), но к организации миссии среди соседних с Польшей язычников он приступил лишь в конце первого десятилетия XI в. Попытка проповеди закончилась трагически: «на границах Пруссии и Руси» Бруно погиб в 1009 г. с 18 спутниками<sup>150</sup>. В известии Вигперта о смерти Бруно

<sup>143</sup> МРН. Т. VI. Kraków, 1893. S. 392—393.

<sup>144</sup> Его биографию см.: Voigt H. G. Brun von Querfurt: Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Martyrer. Stuttgart, 1907.

<sup>145</sup> МРН. Т. VI. S. 404.

<sup>146</sup> О его посвящении в сан магдебургским архиепископом Тагином см.: Титмар, VII, 34.

<sup>147</sup> Рассказывая о войне Болеслава Храброго с Генрихом II в 1104 г., Титмар отметил, что о наступлении немецких войск Болеслав узнал от капеллана епископа Рейнберна (Титмар, VI, 10) — вероятно, и сам епископ находился уже в это время в польском войске. Позднее Рейнберн выехал на Русь как капеллан дочери Болеслава и умер там в тюрьме (Титмар, VII, 72), что также указывает на утрату им кафедры. См. подробнее: Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX—XI веков. М., 1993. С. 170—172.

<sup>148</sup> Об их гибели речь пойдет ниже.

<sup>149</sup> МРН. Т. VI. S. 404.

<sup>150</sup> Титмар, VI, 58; о дате события см. запись в польских анналах — МРН. Т. II. S. 793.

приводятся имена 8 капелланов, погибших вместе с ним, — все они немецкие<sup>151</sup>. Очевидно, духовные лица из среды местного населения еще не принимали участия в организации миссий к язычникам. Однако в течение определенного времени Польша рассматривалась как важный центр, откуда исходят усилия, направленные на христианизацию языческих народов. Из послания Бруно Кверфуртского Генриху II можно узнать, что из Польши были направлены христианские миссии к печенегам (закончились посвящением для них епископа) и «за море проповедовать Евангелие Свеем»<sup>152</sup>. На страницах послания Бруно противопоставлял заботящегося о распространении христианства среди язычников Болеслава Храброго Генриху II, вступившему против Польши в союз с язычниками-лютичами<sup>153</sup>. Именно из-за этой войны, упрекал Бруно Генриха II, Болеслав не может вопреки своему желанию оказать надлежащую поддержку его миссии среди пруссов. Так постепенно возникал образ Польши как опорного пункта христианского мира против язычников. Эта традиция получила продолжение на страницах хроники Галла Анонима в образе Болеслава Храброго, который «попирал ногами» языческие народы и воздвигал христианские храмы в «Селенции (земля ятвягов?), Поморье и Пруссии» (Галл, I, 6). В дальнейшем такой образ Польши стал частью польского общественного сознания и наложил свой отпечаток на характер польского христианства.

Польская историческая традиция, начиная с написанной в начале XII в. Хроники Галла Анонима, упорно утверждала, что во время Гнезненского съезда польский князь Болеслав Храбрый получил от императора Оттона III королевскую корону. Неверность этого утверждения показывают указания достаточно ранних и достоверных источников о стараниях Болеслава Храброго получить королевскую корону у папы в Риме, предпринятых им вскоре после Гнезненского съезда.

Так, сведения об этом сохранились в венгерской исторической традиции в памятнике начала XII в. — «Легенде Хартвига», где говорится о польских послых, хлопотавших о короне в то время, когда было принято решение о коронации Стефана Венгерского<sup>154</sup>. Кто был этим послом, позволяет выяснить документ, выданный Оттоном III 4 апреля 1001 г., где в числе свидетелей фигурирует Анастасий, аббат монастыря св. Марии «провинции славянской»<sup>155</sup> (в документах императорской канцелярии

<sup>151</sup> МРН. Т. I. S. 229—230.

<sup>152</sup> Ibid. S. 228.

<sup>153</sup> Ibid. S. 226—228.

<sup>154</sup> Scriptores rerum hungaricarum. T. II. Budapest, 1938. S. 413.

<sup>155</sup> MGH Diplomata. T. II. Nr 396. S. 827.



термином *Sclavonia* обозначалась Польша). О новой попытке, предпринятой Болеславом, по-видимому, позднее, сообщается в житии св. Ромуальда, написанном Петром Дамиани около 1040 г.: Болеслав побуждал находившихся в Польше итальянских монахов направиться в Рим и хлопотать о получении короны от папы, для чего предлагал им большие суммы денег<sup>156</sup>. Эти сообщения ясно показывают, что в Гнезно Болеслав королевской короны не получил, но, очевидно, какая-то договоренность на этот счет была достигнута, иначе не имело бы смысла отправлять посольства.

Для целей данной работы важно выяснить мотивы действий Болеслава Храброго. Получение королевской короны было тесно связано с коронацией, которая начиная с IX в. являлась в латинском мире единым церковно-литургическим обрядом, наиболее важной частью которого было помазание, устанавливавшее особую мистическую связь между правителем и Богом, вознося его как помазанника Божия на недостижимую высоту перед его подданными<sup>157</sup>. Коронация давала высшую санкцию власти правителя со стороны христианского Бога. Стремился ли Болеслав Храбрый, хлопоча о королевской короне, прежде всего к получению новой санкции для своей власти? Ряд соображений и более общих, и более конкретных заставляет согласиться с выводами М. Ю. Парамоновой, что «для центральноевропейских правителей задача религиозной легитимизации и сакрализации власти была еще мало актуальна»<sup>158</sup>. Сделанные выше по отношению к Чехии наблюдения о сохранении в сфере идеологии, связанной с властью, многих традиционных языческих представлений могут быть в известной мере отнесены и к Польше. В Хронике Галла Анонима мы читаем о сверхъестественных событиях, которыми сопровождалось чудесное избрание сына Пяста Земовита, родоначальника польской княжеской династии, и его приход к власти (I, 2—3).

Обращает также на себя внимание, что стремление к получению королевской (или даже императорской) короны прослеживается там, где правители сталкивались с могущественными соседями, когда возникала необходимость определить свое положение по отношению к ним. Представляется весьма показательным, что древнерусские князья, с могущественными соседями не сталкивавшиеся, в течение длительного времени не проявляли никакого интереса к обряду коронации, удовлетворяясь

<sup>156</sup> МРН. Т. I. S. 329.

<sup>157</sup> Блок М. Короли-чудотворцы. М., 1999 (Прил. III. Возникновение обряда помазания короля и коронации). С. 616—631.

<sup>158</sup> Парамонова М. Ю. Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей // Одиссей, 1997. М., 1998. С. 49.

традиционной языческой по своему происхождению процедурой возведения на княжеский стол, как это имело место в аналогичной ситуации и в Скандинавии.

Не исключено, что первоначально инициатива надения королевскими коронами правителей Польши и Венгрии исходила от двора Оттона III — высокий ранг обоих правителей, их «помазание» должны были сделать их более способными к осуществлению той высокой миссии, которую хотел возложить на них император. Характерно, что обоим правителям были также посланы копии одного из главных знаков власти императора и одновременно чтимой реликвии — копья св. Маврикия, в котором были заключены фрагменты гвоздей Креста Господня<sup>159</sup>. Понятно, что эта инициатива встретила поддержку местных правителей, которые тем самым обеспечили бы себе видное и почетное место в «содружестве государств» католической Европы.

По-видимому, однако, совсем иные цели преследовал Болеслав Храбрый в 1025 г., когда он наконец увенчал себя королевской короной. Из имеющихся источников (немецких анналов) можно установить лишь, что коронация состоялась в этом году, незадолго до смерти этого правителя, а затем был коронован его наследник Мешко<sup>160</sup>. Вместе с тем анализ тех же источников показывает, что эта коронация была самостоятельным шагом, не согласованным с императо-



Рис. 3. Копье св. Маврикия (копия, переданная Болеславу Храброму)

<sup>159</sup> О копье св. Маврикия см.: *Zakrzewski S. Bolesław Chrobry Wielki. Lwów, 1925. S. 130 i n.* О даровании копья св. Маврикия Болеславу Храброму в Гнезно см.: Галл, I, 6. О аналогичном копье в обладании венгерских королей упоминается в ряде источников второй половины XI в.

<sup>160</sup> Разбор свидетельств о коронации см.: *Zakrzewski S. Bolesław Chrobry... S. 338—342; Grabski A. F. Bolesław Chrobry. Warszawa, 1964. S. 287—289; Borawska D. Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI wieku. Warszawa, 1964. S. 37—44.*

ром, и была воспринята в правящих кругах Империи как «узурпация», присвоение правителем не подобающего ему достоинства<sup>161</sup>. Именно поэтому в известиях немецких анналов конца 20-х — начала 30-х гг. Мешко II именуется «тираном» как правитель, пользующийся королевским достоинством, которое по праву ему не принадлежит<sup>162</sup>. Учитывая все это, очевидно, что коронация такого рода явно не могла обеспечить польскому монарху признания и поддержки христианского мира Запада.

Мотивов этого решения следует искать, вероятно, в сфере внутренней политики. У Болеслава в конце жизни, помимо Мешко, было еще двое сыновей — Бесприм и Отгон, из которых Бесприм был старше, чем избранный королем наследник<sup>163</sup>. Коронация Мешко II, прецедентом для которой служила коронация Болеслава, должна была, придав его власти сакральный характер, возвысить его на недостижимую высоту по сравнению с братьями. Тем самым было бы сохранено единство государства<sup>164</sup>.

Такое решение показывает, что в окружении Болеслава Храброго и Мешко хорошо представляли себе, как могла бы повлиять на отношение подданных к правителю его коронация. Вместе с тем ход последующих событий показал, что попытка переноса сложившихся на латинском Западе представлений о достоинстве коронованного монарха — «помазанника Божия» — на польскую почву оказалась не очень удачной. Коронация Мешко II не смогла предотвратить выступления против него его брата Бесприма и утрату им трона. Во время разгоревшихся смут, сопровождавшихся вторжением в Польшу имперских войск, особые знаки королевской власти были переданы императору Конраду II, что означало отказ польского правителя от притязаний на королевское достоинство<sup>165</sup>.

К рубежу X—XI вв. относятся и первые сведения о монастырях на территории Польши. Их основание связано с появлением в Польше Войтеха, а затем его последователей.

В *Passio sancti Adalperti* читается, что, прибыв в Польшу, Войтех основал там монастырь, где собрал много монахов, поставив над ними аббатом Астрика<sup>166</sup>. Реконструируя биографию Астрика, известного первым

<sup>161</sup> См., например, сообщение Кведлинбургских анналов (MGH SS. T. III. S. 90). В скорой смерти Болеслава хронист видел Божье наказание за этот поступок.

<sup>162</sup> См. известия Гильдесгеймских анналов под 1028 г. (MGH SS. T. III. S. 97) и Магдебургских под 1030 г. (MGH SS. T. XVI. S. 169). Более подробный анализ свидетельств о реакции на коронации Болеслава и Мешко II см.: *Grabski A. F. Polska w opiniach obcych X—XIII ww.* Warszawa, 1964. S. 224 in.

<sup>163</sup> О семье Болеслава Храброго см. *Borawska D.* Op. cit. S. 82 in.; 96 in.

<sup>164</sup> Ibid. S. 43.

<sup>165</sup> Ibid. S. 70—80, 142—144.

<sup>166</sup> MРН. T. I. S. 154.

житиям Войтеха как один из клириков Пражской кафедры (Легенда Бруно, гл. 17), Т. Войцеховский отождествил Астрика с Анастасием, который в булле папы Иоанна XV и в некоторых чешско-силезских текстах XV в. фигурирует как первый аббат монастыря в Бржевне<sup>167</sup>. Эти свидетельства исследователь сопоставил с грамотой Оттона III от 4 апреля 1001 г.<sup>168</sup> монастырю св. Аполлинария, в которой наряду со св. Ромуальдом и Бруно Кверфуртским в числе свидетелей значится и Анастасий, аббат монастыря св. Марии *sclavensis provinciae*. Так как в документах канцелярии Оттона III термин *Sclavonia* использовался для обозначения Польши, то исследователь, сопоставляя факты между собой, пришел к выводу, что Астрик-Анастасий вместе с монахами из Бржевнова последовал за Войтехом в Польшу и стал там настоятелем первого известного нам польского монастыря<sup>169</sup>.

В *Passio* название местности, где находился монастырь, передано в явно испорченной форме: *ad mestris*. Т. Войцеховский предложил читать его как Тржемешно — название местности в нескольких километрах от Гнезна. В житии Войтеха, известном под условным названием (по первым словам) *Tempore illo* и сохранившемся в пергаменной рукописи конца XIII в., говорится о том, что перед тем, как их поместили в гнезненской базилике, останки Войтеха находились в монастыре в Тржемешно<sup>170</sup>. Исследователь видел в этом известии отражение традиции, связывавшей это место с деятельностью св. Войтеха.

Гипотеза Т. Войцеховского вызвала ряд возражений. Одни исследователи ставили под сомнение идентичность Астрика и Анастасия, другие, зная, что, согласно венгерской традиции, Астрик был аббатом монастыря в «Железной Горе» (Печварад), высказывали мнение, что монастырь, о котором идет речь в *Passio*, находился вовсе не в Польше<sup>171</sup>.

Однако эти возражения следует признать гиперкритическими. Не случайно большая часть исследователей, занимавшихся этим вопросом, приняла идентификацию Астрика с Анастасием<sup>172</sup>. Астрик действительно был аббатом монастыря в «Железной Горе», но данные о его пребывании

<sup>167</sup> CDB. T. I. Nr 38; MPH. T. III. S. 741.

<sup>168</sup> MGH Diplomata. T. II. P. 827. Nr 396.

<sup>169</sup> *Wojciechowski T. Astryk-Anastazy opat Trzemeszyński // Idem. Szkice historyczne XI wieku. Warszawa, 1970. S. 84—88.*

<sup>170</sup> MPH. T. IV. Lwów, 1884. S. 220.

<sup>171</sup> Особенно решительно отвергал гипотезу Т. Войцеховского Х. Капишевский: *Kapiszewski H. Droga św. Wojciecha z Saksonii do Polski wiodła przez Panonie // Nasza przeszłość. 1957. T. VI.*

<sup>172</sup> См. статью: *Czudowska A. Astryk-Anastazy // Słownik starożytności słowiańskich. T. II. Wrocław, 1961. S. 52—53.*



там относятся к 1002 г., а ранее его деятельность вполне могла быть связана с Польшей. К этому следует добавить, что в *Passio* прямо сказано, что монастырь, основанный Войтехом, находился *in Polonia*, и только поэтому данный факт и привлек внимание автора легенды, стремившегося как можно теснее связать своего героя с Польшей.

Высказывалось и мнение, что Войтех мог основать монастырь в Польше и в каком-либо другом месте, а не в Тржемешно<sup>173</sup>. Однако следует учитывать, что решение о проповеди христианства пруссам было принято Войтехом после встречи его с Болеславом Храбрым, а такая встреча, вероятнее всего, состоялась в польской столице Гнезно, где Войтех мог также встретиться с бежавшими из Чехии монахами. Кроме того, монастырь, который, очевидно, и в Польше должен был служить для Войтеха опорой его церковных преобразований, скорее всего находился бы рядом со столицей государства (как Бржегнов). Предложенная Т. Войцеховским локализация получила сильное подкрепление, когда археологами в Тржемешно были обнаружены остатки базилики X—XI вв., более скромной по своим размерам, чем базилика Познань и Гнезна, обнаруживающей явные черты сходства с познанским храмом<sup>174</sup>.

Если об этой обители, кроме самого факта основания, ничего не известно, то сохранился целый ряд сведений об обители, основанной в Польше учениками св. Ромуальда. Большая часть этих сведений содержится в Житии Пяти братьев, написанном Бруно Кверфуртским. Согласно житию, ученики св. Ромуальда, Иоанн и Бенедикт, отправились в Польшу еще при жизни скончавшегося 23 января 1002 г. Оттона III и при содействии князя Болеслава основали здесь пустынь, в которой стали готовиться к осуществлению миссии среди язычников<sup>175</sup>. В обители они вели жизнь отшельников, как это было принято в кругу св. Ромуальда. Ряд деталей, характеризующих и крайне суровую аскезу отшельников, и их стремление пребывать в безмолвии, можно найти в рассказе о них, сохранившемся в Хронике Козьмы Пражского (Козьма, I, 38). Князь снабжал отшельников всем необходимым для жизни. У них появились и товарищи из местных жителей: Исаак и Матвей. Польский исследователь Т. Войцеховский, который в начале нашего века, опираясь на Житие Пяти братьев, дал первый очерк истории обители, показал, что она фигурирует в Хронике Титмара под 1005 г. (I, 27) как *abbatia, que Mezereci dici-*

<sup>173</sup> Kürbis B. O początkach kanonii w Trzemesznie // Europa-Słowiańszczyzna-Polska: Studia ku uczczeniu prof. K. Tymienieckiego. Poznań, 1970. S. 330.

<sup>174</sup> Jozefowiczówna K. Trzemeszno, klasztor św. Wojciecha. Warszawa, 1978.

<sup>175</sup> МРН. Т. VI. S. 396—398. О облачениях и книгах, подаренных отшельникам императором, см.: Ibid. S. 414.

тут<sup>176</sup>. Это позволило установить, что пустынь отшельников находилась у местечка Мендзыжеч над р. Оброй, притоком Варты, недалеко от границы между Польским государством и Поморьем, что может указывать на планы, которые связывал Болеслав Храбрый с миссией пустынников<sup>177</sup>. В приготовлениях к миссии и ожидании из Рима разрешения на проповедь Евангелия, 10 ноября 1003 г. братья, их польские товарищи и слуга Кристин были убиты разбойниками<sup>178</sup>. Однако их смерть не положила конец существованию обители. Напротив, именно после их смерти был на месте пустыни основан монастырь, где аббатом стал Барнаба, один из членов миссии, отсутствовавший в момент нападения разбойников. По приказу Болеслава Храброго в монастыре был построен храм, в котором покоились останки мучеников<sup>179</sup>, причисленных папой к лику святых<sup>180</sup>. Монастырь теперь стал пополняться местными жителями: в Житии Пяти братьев встречаем чудо, случившееся с монахом, который, нарушая правила, покинул монастырь, чтобы посетить своих родителей<sup>181</sup>. У Козьмы имеется важное сообщение, что при посещении монастыря польский правитель был принят в «члены (монашеского) братства и (допущен к участию) в общей молитве» (Козьма, I, 38). Это означало обязательства монахов внести имя правителя в «братские книги», чтобы при жизни они молились о его успехах, а после смерти — о спасении. Правитель становился как бы членом монастырской общины, символически участвующим в коллективном богослужении монахов<sup>182</sup>. Все это свидетельствует об установлении близких отношений между монастырем и княжеской семьей. Не случайно преемник Барнабы на посту аббата Антоний (Туни) упоминается в Хронике Титмара под 1015 и 1018 гг. (Титмар, VII, 20, 21; VIII, 33) как посол Болеслава к Генриху II<sup>183</sup>. Возможно, Антоний был канцлером Болеслава Храброго<sup>184</sup>.

В Житии, написанном Бруно Кверфуртским около 1006 г., уже помещены подробные сведения о многочисленных чудесах, совершенных

<sup>176</sup> *Wojciechowski T.* Eremici reguły św. Romualda czyli benedyktyni włoscy w Polsce XI wieku // *Idem.* Szkice historyczne XI wieku. Warszawa, 1970. S. 53.

<sup>177</sup> *Wojciechowski T.* Eremici... S. 52—54. См. также: *Pleszczyński A.* Bolesław Chrobry konfratrem eremitów św. Romualda w Międzyrzeczu // *Kwartalnik historyczny.* 1996. Nr 1. S. 13—15.

<sup>178</sup> *MPH.* T. VI. S. 411—415.

<sup>179</sup> *Ibid.* S. 407, 422. О личности аббата см. *Wojciechowski T.* Eremici... S. 46—47.

<sup>180</sup> *MPH.* T. VI. S. 419.

<sup>181</sup> *Ibid.* S. 420.

<sup>182</sup> *Pleszczyński A.* Оp. cit. S. 4, 15—16.

<sup>183</sup> В Житии Пяти братьев упоминается еще в числе монастырской братии — *MPH.* T. VI. S. 424.

<sup>184</sup> *Pleszczyński A.* Оp. cit. S. 20.

братьями, что позволяет составить представление о характере культа этих святых на самом начальном его этапе.

В значительной части этих чудес мученики, подобно другим святым монахам — основателям обителей, своим чудесным вмешательством возвращают на путь истины обитателей монастыря, отступающих от установленных для них правил<sup>185</sup>. Само появление таких чудес, записанных Бруно, говорит о сложившихся в обители устойчивых традициях монашеской жизни, о знании правил, которые не следует нарушать. Святые мученики не только возвращают на путь истинный живущих в монастыре монахов: они выступают и как заступники самой обители, защитив ее чудесным образом от вторгшегося в Польшу в 1005 г. немецкого войска<sup>186</sup>. В рассказе Бруно мученики выступают и как целители — исцеляющие одержимых бесами<sup>187</sup>.

Вместе с тем можно выделить и некоторые специфические черты культа. В своих рассказах Бруно говорит о двукратном явлении святых некоему брату Андрею. Святые потребовали от него, чтобы он сообщил князю желание освободить их заключенных в тюрьму убийц и передать вместе с женами и детьми на службу обители, чтобы те могли покаяться и достичь спасения<sup>188</sup>. Как представляется, в этом рассказе, наряду с очевидной заинтересованностью обители в получении рабочей силы, отражается представление о святом, который своим вмешательством, следуя христианским идеалам, умеряет уровень норм жестокого «варварского» права.

В этой связи весьма важно, что Бруно говорит о бесчисленных чудесах, которые совершали святые, освобождая узников от железных и деревянных оков<sup>189</sup>. Сам Бруно не уделил этой теме большого внимания, включив в житие рассказ лишь об одном таком чуде<sup>190</sup> — очевидно, для круга учеников Ромуальда этот аспект проявления чудодейственной силы святых особого интереса не представлял. Можно предполагать, что такую направленность культу святых мучеников придал появившийся в обители местный польский клир. И этот пример еще раз показывает близость идейных традиций польского и чешского христианства на раннем этапе их развития, сходство их представлений о том, как именно должна проявляться чудодейственная сила святых. Вместе с тем, следует

<sup>185</sup> См., например: МРН. Т. VI. S. 418, 420, 421—422.

<sup>186</sup> Ibid. S. 417—418. О дате события см.: Титмар, VI, 27.

<sup>187</sup> МРН. Т. VI. S. 418.

<sup>188</sup> Ibid. S. 422—423.

<sup>189</sup> Ibid. S. 418.

<sup>190</sup> Ibid. S. 424—425.

отметить, что из пяти мучеников лишь ученики Ромуальда Иоанн и Бенедикт являлись братьями со своими требованиями и наставлениями. Очевидно, в глазах братьев монастыря погибшие с ними вместе их польские товарищи Исаак и Матвей не обладали таким знанием монастырской жизни и такой чудодейственной силой, как пришельцы из Италии.

Этими двумя обителями круг монастырей в Польше первой трети XI в. не ограничивался. Так, из сообщения Титмара (Титмар, VI, 94) известно, что Болеслав Храбрый выкупил у язычников останки Бруно Кверфуртского и его спутников, а Вигперт в рассказе о смерти мучеников указывает, что над их останками были воздвигнуты «монастыри»<sup>191</sup>, но о них мы ничего не знаем.

К первой трети XI в. исследователи склонны относить и основание аббатства св. Марии в Ленчице. Сведения об этом аббатстве и его владениях содержатся в тексте папской буллы 1136 г. гнезненскому архиепископству<sup>192</sup>. Но само аббатство, несомненно, было основано значительно раньше, так как к 1136 г. аббатство вместе с его владениями уже было передано архиепископской кафедре. Как показало исследование более поздних источников, помимо Богоматери покровителем монастыря был св. Алексей — один из патронов того монастыря на Авентине, с которым были тесно связаны и Войтех и Бруно Кверфуртский. Предположение об основании монастыря Бруно Кверфуртским во время его пребывания в Польше представляется вполне вероятным<sup>193</sup>. К первым десятилетиям XI в. следует относить и появление в Польше первого женского монастыря. Описывая семью Болеслава Храброго, Титмар (ум. в 1018 г.) отметил, что одна из его дочерей — аббатиса (IV, 37).

Уже приведенные выше данные указывают на явное расширение контактов польского христианства в первых десятилетиях XI в. Несмотря на постоянные войны между Болеславом Храбрым и императором Генрихом II, сохранялись завязавшиеся ранее связи с христианскими центрами на немецких землях. Следом этих связей могут служить записи в некрологе монастыря св. Михаила в Люнебурге о смерти познанского епископа Унгера, архиепископа Гауденция и Болеслава Храброго<sup>194</sup>. Появление этих записей здесь не случайно. Монастырь, основанный саксонским герцогом Германом Биллунгом, был любимой обителью саксонской знати, с

<sup>191</sup> МРН. Т. I. S. 230.

<sup>192</sup> Codex diplomaticus Majoris Poloniae. T. I. Poznań, 1840. Nr 1. S. 3.

<sup>193</sup> Potkański K. Opactwo na łączyskim grodzie // Rozprawy Wyd. hist.-filoz. Polskiej Akad. Umiejętności. T. 43. Kraków, 1902; Jasiński K. Kult świętego Alexego w średniowiecznej Łęczycy // Roczniki historyczne. T. 62. Toruń, 1996.

<sup>194</sup> Abraham W. Op. cit. S. 118, 141—142.



которой, судя по данным ряда источников, Болеслав поддерживал тесные связи. Для нашей темы важно, что монастырь св. Михаила принадлежал к кругу монастырей, жизнь которых в последних десятилетиях X в. была реформирована в духе восстановления первоначальных строгих норм устава св. Бенедикта деятелями движения, зародившегося в I-й пол. X в. в монастыре Горзе в Лотарингии<sup>195</sup>. Возможно, при участии этого монастыря «горзеанские» влияния начали проникать в Польшу.

Новый импульс для расширения связей с немецким духовенством и с деятелями «горзеанского» движения дал заключенный в 1013 г. брак сына и наследника Болеслава Храброго Мешко с Рихезой, дочерью маркграфа рейнского Эццо и племянницей Оттона III<sup>196</sup>. Известно, что Мешко, будучи еще наследником трона, дал богатые дары в монастырь св. Михаила в Бамберге — вероятно, в 1021 г. в связи с освящением монастырского храма<sup>197</sup>.

Монастырь, тесно связанный с епископством в Бамберге, находился под патронатом императора Генриха II (епископ Бамберга был его канцлером) и был одним из видных центров горзеанского движения, распространявшегося по территории Германии при самой энергичной поддержке императорской власти<sup>198</sup>. Но особенно тесными оказались связи с прирейнскими землями Германии, откуда происходила Рихеза. Как показал в специальном исследовании, сопоставив данные археологии и письменных источников, выдающийся польский медиевист Г. Лябуда, именно после заключения этого брака в Кракове, находившемся под управлением наследника трона, были построены храмы, посвященные наиболее почитаемым кельнским святым — базилика св. Герона и ротонда свв. мучеников Феликса и Адаукта (в последнем из храмов, возможно, хранилась часть останков святых, принесенных кельнским архиепископом Пилигримом из Рима в 1023 г.)<sup>199</sup>. Прирейнские монастыри (прежде всего, монастырь св. Максимиана в Трире<sup>200</sup>, с которым были

<sup>195</sup> Hallinger K. Op. cit. T. I. S. 112—113.

<sup>196</sup> Сведения о заключении брака сохранились в хронике монастыря в Браувайелере — домовой обители Эццонидов (MGHSS. T. XIV. S. 132). О дате заключения см.: Lewicki A. Mieszko II // Rozprawy Wydz. hist. filoz. Polskiej Akad. Umiejętności. T. 5. Kraków, 1876. S. 191—192.

<sup>197</sup> Gieysztor A. Bamberg i Polska w XI i XII wieku // Studia źródłoznawcze. T. 15. Warszawa; Poznań, 1971. S. 71—73.

<sup>198</sup> Hallinger K. Op. cit. t. I. S. 344—345.

<sup>199</sup> Labuda G. Budowle sakralne na Wawelu w przekazie Jana Długosza z połowy XIII wieku // Studia nad początkami państwa polskiego. T. II. Poznań, 1988. S. 343—377.

<sup>200</sup> Именно монахи этого монастыря были поселены в основанной Эццо родовой обители его потомков — в монастыре св. Николая в Браувайелере — Labuda G.

связаны Эццонида) были важнейшими центрами горзеанского движения на территории Германии. Все это делает весьма вероятным воздействие его на Польшу первой трети XI в.

Поддержка, которую оказывала горзеанскому движению светская власть, не была делом случая. Разделяя с клюнийцами общее стремление к восстановлению норм устава Бенедикта в их первоначальной строгости, горзеанцы не разделяли ряд положений программы клюнийцев, вызывавших осложнения в их отношениях и с властью и с церковной иерархией. Горзеанцы не добивались освобождения своих монастырей от опеки местных епископов, предпочитая в случае возникновения конфликтов апеллировать к главе верховной власти — императору. В отличие от клюнийцев, горзеанцы не стремились к созданию больших объединений монастырей (конгрегаций), подчиненных верховной власти одного главы — аббата Кюни, ограничиваясь соглашениями между отдельными обителями о следовании общим обычаям и об общем поминании настоятелей и монахов<sup>201</sup>. Может быть отмечено и другое важное обстоятельство, которое могло способствовать успеху горзеанского движения в недавно христианизированном обществе. В монастырях клюнийского круга (прежде всего — в самом Кюни) весьма заметное место отводилось интеллектуальным занятиям, связанным с чтением и перепиской рукописей, а ручной труд монахов имел второстепенное значение<sup>202</sup>; горзеанское движение требования суровой аскезы и обязательного ручного труда выдвигало на первый план<sup>203</sup>. Созданный под воздействием этих требований на страницах житий образ св. Вацлава ясно говорит о том, какой притягательной силой обладали эти идеалы в славянском обществе раннего Средневековья.

Наряду с этим главным направлением связей, которое с течением времени явно становилось господствующим, сохранялись связи с кругами итальянского монашества, объединявшимися вокруг св. Ромуальда, пропагандировавшими иной идеал монашеской жизни — суровое подвижничество в уединенной пустыни. Согласно житию Ромуальда, написанному Петром Дамиани в середине XI в., одно время в окружении святого находился сын Болеслава Храброго, подаривший ему коня<sup>204</sup>. При-

---

Mieszko II król Polski (1025—1034) // *Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego*. Kraków, 1992. S. 137.

<sup>201</sup> Hallinger K. Op. cit. T. I. S. 765—772.

<sup>202</sup> Valois G. de. Op. cit. P. 309—311.

<sup>203</sup> Folz R., Guillou A., Musset L., Sourdel D. De l'antiquité au monde médiéval. Paris, 1972. P. 590.

<sup>204</sup> MPH. T. I. S. 326.

верженцем этого идеала был и Бруно Кверфуртский. О том, что связи эти поддерживались и после смерти учеников Ромуальда, свидетельствует почитание в монастыре камальдулов в Асколи головы Бенедикта, привезённой из Польши<sup>205</sup>.

Как отмечалось выше, благодаря деятельности Войтеха в сознании чешских христиан на рубеже X—XI вв. возникли представления о сложности христианского мира, включающего в себя не только «латинский», но и «греческий» компонент. К подобным же последствиям должно было привести Польшу Болеслава Храброго развитие ее контактов с Киевской Русью. Уже само стремление подчинить Киевскую Русь своему влиянию ставило Болеслава перед необходимостью установить контакты с Византийской империей. Как сообщает Титмар, утвердив на столе в Киеве своего ставленника Святополка, Болеслав отправил оттуда посольство в Константинополь (Титмар, VIII, 33). Однако после похода Болеслава на Киев в 1018 г. открылись и более прямые и непосредственные пути для византийских влияний на польское общество. По сообщению Повести временных лет, Болеслав, уходя из Киева, «взвзя имение и бояры Ярославе и сестре его и Настаса пристави Десятинного к имению»<sup>206</sup>. Среди взятых в плен сестер Ярослава была и Предслава, которую Болеслав «положи себе на ложи»<sup>207</sup> или на которой, по свидетельству Титмара, он, «забыв о своей супруге, женился» (Титмар, VIII, 32). «Имение» — это была казна киевских князей, в которой должны были храниться произведения сакрального искусства — не только древнерусского, но и константинопольского, учитывая брачные связи Владимира Киевского. Анастас, которого Болеслав приставил к «имению», был высокопоставленным духовным лицом, которого Владимир вывез из Херсонеса и поставил во главе главного в то время христианского храма в Киеве — Десятинной церкви<sup>208</sup>. Уже логически можно было предполагать, что Анастас, занявший, по-видимому, достаточно высокое положение при особе Болеслава, мог перенести на польскую почву не только культурные традиции византийского круга, но и практику православного богослужения, а его паству могли образовать «бояре» и «сестры» Ярослава (включая «жену» князя — Предсладу). Эти общие соображения получили интересную иллюстрацию в результатах археологических раскопок на Острове Ледницком в районе польской столицы — Гнезно. На острове на рубеже X—XI вв. был построен «град» с комплексом построек, включавших в себя два христи-

<sup>205</sup> *Wojciechowski T.* Eremici... S. 56.

<sup>206</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 144.

<sup>207</sup> ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. Пг., 1915. Стб. 108; ПСРЛ. Т. V. СПб., 1851. С. 132.

<sup>208</sup> О Анастасе см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 109, 116, 121, 124.

анских храма. При раскопках этих храмов были обнаружены крест и энколпион с греческими надписями, нож для разрезания хлеба на проскомидии, фрагменты бронзового позолоченного оклада книги. По интересному предположению Г. Лябуды, здесь находилась резиденция Предславы, построенная для нее Болеславом<sup>209</sup>.

Как след контактов такого рода следует рассматривать и появление на монетах Болеслава Храброго надписи «Болеславъ», выполненной кириллицей<sup>210</sup>. Весьма вероятно, что желание Болеслава Храброго иметь на видном месте при своем дворе высокопоставленного носителя византийской христианской культуры было связано с тем увлечением византийской образованностью, которое было характерно для интеллектуальной (духовной и светской) элиты в Империи Оттонов на рубеже X—XI вв.<sup>211</sup> В этих условиях именно приобщение к византийским культурным традициям могло сделать польских носителей власти своими для этой элиты. Характерно, что высокопоставленная представительница этой среды Матильда Швабская в своем письме сыну и преемнику Болеслава, Мешко II, восхваляя его различные достоинства, специально отметила, что, не довольствуясь почитанием Бога на латыни и по-славянски, он прибавил к этому похвалы на греческом языке<sup>212</sup>. Следует согласиться с мнением польского исследователя Р. Михаловского, что это свидетельство говорит о практике совершения в государстве первых Пястов богослужения на всех трех указанных языках<sup>213</sup>, по крайней мере, в присутствии правителя. Это был обычай совершенно новый для культовой практики Центральной Европы.

Для интереса к византийской культуре могли быть и некоторые совсем конкретные причины. Как видно из хроники монастыря в Браувейлере, семья Рихезы гордилась своим происхождением не только от Оттонов, но и (через мать Оттона III Феофано) от Иоанна Цимисхия, «императора греков»<sup>214</sup>. О стремлении семьи польского правителя следовать

<sup>209</sup> Labuda G. Tajemnica budowli grodowych i sakralnych na Ostrowie Lednickim u progu XI stulecia // *Idem. Studia...* Т. II. S. 378—415.

<sup>210</sup> Suchodolski S. *Op. cit.* S. 109.

<sup>211</sup> См. Уколова В. И., Бородин О. Р. Византия и Запад: культурные отношения в VII—XII вв. // *Византия между Западом и Востоком*. СПб., 1999. С. 117—118. В 999 г. Оттон III писал своему учителю Герберту: «Volumus vos Saxonica rusticitatem abhorrere, sed Graeuciscam nostram subtilita provocare» [цит. по: Hamilton B. *Op. cit.* P. 302—303].

<sup>212</sup> *Studia źródłoznawcze*. Т. 30. Warszawa; Poznań, 1987. S. 128.

<sup>213</sup> Michałowski R. *Princeps. Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X—XIII wieku*. Warszawa, 1993. S. 55—56.

<sup>214</sup> MGH SS. Т. XIV. S. 127.



наиболее высоким культурным стандартам своей эпохи свидетельствует и тот факт, что сын Мешко и Рихезы Казимир в 1026 г. был отдан *ad discendum*<sup>215</sup>. Родители следовали при этом практике, принятой в семье Оттонов, но вовсе не являвшейся общим правилом для светских и княжеских семей того времени. Так, современник Мешко, император Конрад II, не умел ни читать, ни писать<sup>216</sup>. Стоит отметить, что образованной женщиной была и сестра Казимира Гертруда. Известно, что она сама сочиняла латинские молитвы, которые записывала в принадлежавшей ей Псалтыри<sup>217</sup>.

О немалых амбициях польской княжеской семьи говорит и то, что родившемуся в 1016 г. Казимиру было дано крестное имя Карл (Галл, I, 17) — явно в честь Карла Великого, интерес к культу которого резко усилился в правление Оттона III в связи с его планами *Renovatio imperii* — о чем говорит, в частности, открытие Оттоном III гробницы императора в 1000 г.<sup>218</sup> Очевидно, предполагалось, что в своей будущей деятельности он будет следовать этому идеалу христианского монарха.

Описанные перемены касались изменений в сознании элиты. Что же до широких кругов населения, то они были гораздо более слабо затронуты воздействием христианской культуры.

Современник Болеслава Титмар Мерзебургский, сам имевший в своей епархии определенные хлопоты с приобщением к христианству местного славянского населения, характеризовал Польшу как страну, где господствуют «грубые» обычаи и где лишь силой можно принудить народ соблюдать христианские заповеди. Так, того, кто ест мясо во время поста, наказывали выбиванием зубов. Право Божие в этой стране, писал Титмар, в большей степени соблюдается благодаря этим мерам, чем благодаря усилиям епископов (Титмар, VIII, 1—2). Матильда Швабская также писала Мешко II, что его отец добивался железом того, чего про-

---

<sup>215</sup> Запись об этом сохранилась в кратких польских анналах — *Pomniki dziejowe Polski*. Ser. 2. T. 5. S. 8, 45.

<sup>216</sup> См. об этом подробнее: *Borawska D.* О.р. cit. S. 114—118.

<sup>217</sup> См.: *Kürbis B.* Die Gertrudianischen Gebete in Psalterium Egberti // *Europa slavica — Europa orientalis: Festschrift für H. Ludat zum 70. Geburtstag*. Berlin, 1980.

<sup>218</sup> См. об этом: *Folz R.* Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval. Paris, 1950. P. 76—93. Известие так называемого Интерполатора Адемара Шабаннского, что Оттон III подарил Болеславу Храброму найденный в гробнице золотой трон императора (MGH SS. T. IV. S. 130), в настоящее время признается недостоверным (*Folz R.* О.р. cit. P. 92—93), но само его появление, вероятно, следует рассматривать как след усилий польской княжеской семьи приобщиться к культу императора.

поведники не могли добиться словом<sup>219</sup>. Каковы же были результаты совместной деятельности государственной власти и церкви к концу 1-й трети XI в.? Об этом можно составить представление, как и для более раннего периода, лишь по косвенным данным: на основании наблюдений над эволюцией погребального обряда и над характером остатков церковной архитектуры.

Если до рубежа X—XI вв. не наблюдается существенных изменений в характере традиционного погребального обряда, то материал XI в. дает иную картину: появляются многочисленные погребения с труположением и прицерковные кладбища. Важно также и то, что кладбища не при церквях располагались не в тех местах, где находились традиционные некрополи. Все это говорит о том, что принятие новой религии прямо отражалось на образе жизни населения, которое добровольно или насильно должно было следовать определенным, принятым в христианском обществе нормам. Вместе с тем на ряде территорий (в Средней Польше, Мазовии) было налицо сосуществование старого и нового обряда — здесь, очевидно, влияние христианской церкви было более слабым. Одновременно археологи отмечают присутствие в погребениях XI в. достаточно обильного набора предметов, помещавшихся в могилу вместе с покойником. Хотя этот набор отличался от характерного для более ранних погребений с трупосожжением, его наличие говорит о присутствии в сознании населения значительных рудиментов языческих верований<sup>220</sup>.

Автор хроники монастыря в Браувейлере записал, что Рихеза после смерти Мешко II покинула Польшу, не в силах выносить «варварский обычай» поляков<sup>221</sup>. По мнению Д. Боравской, употребленное при этом выражение *barbari ritus* означает именно «обычай язычников», возможно, даже сохранение языческих верований<sup>222</sup>.

Полученные результаты следует сопоставить с тем, что известно об остатках церковной архитектуры.

Построение ряда новых храмов, вероятно, было связано с созданием польской церковной провинции. По-видимому, тогда были перестроены храмы — в Гнезно<sup>223</sup>, сменивший, вероятно, менее монументальную по-

<sup>219</sup> *Studia źródłoznawcze*. T. 30. S. 128.

<sup>220</sup> *Zoll-Adamikowa H. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*. Cz. II. Wrocław etc., 1971. S. 139 i n.; *Idem. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałałopalne Słowian na terenie Polski*. Wrocław etc., 1974. S. 10 i n.

<sup>221</sup> *MGH SS*. T. XIV. S. 137.

<sup>222</sup> *Borawska D. Op. cit.* S. 54.

<sup>223</sup> *Żurowska K. Op. cit.* S. 119.

стройку, и в Познани<sup>224</sup>. В связи с созданием епископской кафедры была построена базилика в Кракове, не уступавшая по своим размерам более позднему романскому храму<sup>225</sup>, и подобный храм во Вроцлаве<sup>226</sup>. Такие обширные постройки были воздвигнуты, однако, лишь в главных центрах административной и церковной власти Древнепольского государства. В центрах отдельных административных округов меньшего значения, как показали раскопки «градов» в Гече и Вислице, христианский храм представлял собой ротонду довольно скромных размеров, соединенную в одно целое с резиденцией правителя<sup>227</sup>. Очевидно, что храм был рассчитан на потребности правителя града и его дружины, как, по-видимому, и в современных чешских «градах».

Вместе с тем польская архитектура знает уже и отдельно стоящие храмы, не связанные с какими-то публичными функциями. Остатки целого ряда таких храмов были обнаружены археологами при раскопках на Вавеле — на территории краковского «града». Вместе с остатками кафедральной базилики здесь обнаружены остатки еще одного храма такого типа (Г. Лябуда отождествляет его с храмом св. Гереона) и трех ротонд (одна из которых неоднократно перестраивалась)<sup>228</sup>. Часть этих храмов уже отвечала индивидуальным духовным потребностям княжеского двора и знатных вельмож. Г. Лябуда связывает превращение Кракова в крупный центр христианской жизни польского общества с деятельностью Мешко, сына Болеслава Храброго, и его жены Рихезы, способствовавшей переносу на польскую почву культурных традиций из прирейнской Германии.

Сам Мешко II вполне соответствовал тому идеалу образованного правителя, который так ярко очерчен в образе Вацлава на страницах Легенды Кристиана. Его корреспондентка Матильда Швабская, принадлежавшая к элите Империи (ее сестра Гизела была женой императора Конрада II), пославшая в подарок Мешко II рукопись *Ordo romanorum* (римской литургии), не сомневалась, что он оценит по достоинству ее подарок и использует его для распространения этой литургии в своем государстве. Восхваляя достоинства нового польского правителя (письмо написано

<sup>224</sup> Jozefowicz K. Katedra biskupa Jordana w świetle badań archeologicznych // Nasza przeszłość. T. 69. Kraków, 1988. S. 146—148.

<sup>225</sup> Pianowski Z. Z dziejów średniowiecznego Wawelu. Kraków, 1984. S. 48—50.

<sup>226</sup> Kaźmierczyk J. Kamień w kulturze Ostrowa Tumskiego we Wrocławiu w wiekach X—XIII. Wrocław; Warszawa, 1990. S. 14—15, 56, 89.

<sup>227</sup> Żurowska K. Op. cit. S. 120—121.

<sup>228</sup> Pianowski Z. Najstarsze budowle sakralne na Wawelu w świetle badań archeologiczno-architektonicznych // Nasza przeszłość. T. 69. Kraków, 1988; ср.: Labuda G. Budowle...

вскоре после его вступления на трон — в 1026—1027 гг.), Матильда противопоставляла Мешко II его предкам, и в частности отцу — если отец железом заставлял следовать Божьим заповедям, то его образованный сын добьется того же, духовно просвещая народ.

Наблюдая последующий ход событий, следует вместе с тем сделать вывод, что усилия княжеской власти, направленные на формирование отдельных очагов христианизации, развитие которых заметно обгоняло развитие страны в целом, могли стать источником важных конфликтов, которыми ознаменовалась жизнь молодого польского христианства в 20—30-х гг. XI в.

Во-первых, в это время имел место серьезный конфликт между светской властью и церковью. Галл Аноним, записывая в начале XII в. существовавшую в польских социальных верхах традицию о прошлом Польши, зафиксировал представление о том, что бедствия, постигшие эту страну в 30-е гг. XI в., были следствием «отлучения», которому первый глава самостоятельной польской церкви — архиепископ Гауденций «подверг, как говорят, всю страну» (Галл, I, 19). Мы не знаем причин поступка архиепископа, но в сознании общества он мог привести к столь губительным последствиям, потому что отлучение не было снято. В. Д. Корольюк обратил внимание на известия Киево-Печерского патерика, существенно дополняющие рассказ Галла<sup>229</sup>. На этот раз носителем устной традиции оказалась правнучка Болеслава Храброго Гертруда. Когда ее муж Изяслав Ярославич хотел изгнать вызвавших его недовольство монахов Киево-Печерского монастыря, «княгыни же его, ляховица сущи, взбрани ему глаголющи: “Ни мысли ни сотвори сего. Сице бо некогда сотворися в земли нашей. И некия ради вины изгнани быша черноризци от предел земля наша, и велико зло содеася в Лясах”»,<sup>230</sup>. Очевидно, правитель не только не подчинился санкциям, но и изгнал из страны вызвавших его недовольство духовных лиц. Чем бы ни был вызван конфликт, такой его исход не мог не ослабить положение еще достаточно малочисленного христианского духовенства.

Еще более пагубным по своим последствиям для польского христианства оказалось разразившееся в Польше во второй половине 30-х гг. XI в. народное восстание<sup>231</sup>. О том, что восстание сопровождалось убийствами

<sup>229</sup> Корольюк В. Д. О последнем периоде правления Болеслава Храброго // *Он же. Славяне и восточные романсы в эпоху раннего средневековья*. М., 1985. С. 118—119.

<sup>230</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 106.

<sup>231</sup> Неопределенность и противоречивость хронологических показаний источников способствовали тому, что между исследователями нет согласия по вопросу о том, сколько таких восстаний имело место и когда именно они происходили.



не только светской знати — «бояр», но и духовных лиц — епископов и священников, — говорят и польская традиция, зафиксированная в Хронике Галла (Галл, I, 19), и русская, отраженная в Повести временных лет<sup>232</sup>. Гильдесгеймские анналы писали о «гибели» христианства в Польше<sup>233</sup>. Положение усугубил поход чешского князя Бржетислава, который вывез из польской столицы — Гнезно богатую казну архиепископства и останки св. Войтеха, его брата Гауденция-Радима и Пяти братьев (Козьма, II, 4—5). Все это нанесло тяжелый удар молодому польскому христианству. Ни один из монастырей, существовавших в Польше в первых десятилетиях XI в., не пережил восстания. Традиции почитания местных святых были также прерваны, от раннего времени польское христианство унаследовало лишь почитание св. Войтеха и некоторые связанные с этой фигурой тексты, получившие затем отражение в *Passio* и Хронике Галла.

Судя по всему, центр восстания находился на территории Великой Польши — историческом ядре Польского государства. Здесь надолго прекратилось богослужение в двух главных кафедральных соборах — в Гнезно и Познани. По свидетельству Галла, в церкви «святого мученика Адальберта (т. е. в кафедральном соборе в Гнезно) и святого апостола Петра (т. е. кафедральном соборе в Познани) дикие звери устроили себе логово» (Галл, I, 19). Это свидетельство нашло веское подтверждение при археологическом обследовании остатков базилики в Познани: сгоревший во время восстания храм в течение продолжительного времени разрушался, пока не был заменен построенным на его месте новым собором<sup>234</sup>. После подавления восстания в эти центры не были назначены епископы, а повторное освящение храма в Гнезно состоялось лишь в 1064 г.<sup>235</sup> Свидетельства более поздних источников о том, что поставленный в 1046 г. вроцлавский епископ Иероним первоначально не мог находиться в цен-

---

Подробный разбор вопроса см.: *Borawska D.* Op. cit. S. 44 i n. Следует при этом учитывать, что такие свидетельства, как сообщение в Повести временных лет или рассказ Галла Анонима, были записаны через несколько десятилетий после событий, и можно поэтому сомневаться в точности хронологических указаний этих источников. Вместе с тем, изучение Гильдесгеймских анналов показало, что записи под 1034 г., где говорится среди прочего о «гибели христианства в Польше», сделаны непосредственно после описанных в них событий (*Borawska D.* Op. cit. S. 160 i n.). Все это дает основания полагать, что языческое восстание в Польше началось в 1034 г. после смерти Мешко II.

<sup>232</sup> ПСРА. Т. I. Стб. 150.

<sup>233</sup> MGH SS. T. III. S. 38.

<sup>234</sup> *Jozefowicz K.* Op. cit. S. 151.

<sup>235</sup> МРН. Т. II. S. 831.

тре своего диоцеза<sup>236</sup>, подтверждается данными археологии: кафедральный собор во Вроцлаве долгое время стоял заброшенным, а его убранство растаскивалось по домам местным населением<sup>237</sup>. Восстанавливать христианство в Польше пришлось с самого начала, опираясь на связи сына Мешко II Казимира и его матери Рихезы с духовенством прирейнской Германии. При этом были утрачены те черты ранних традиций почитания святых, которые сближали польское и чешское христианство. Хотя традиция о Польше как носителе христианской миссии среди язычников сохранялась, польская церковь перестала быть церковью мучеников, убитых язычниками при исполнении этой миссии: характерна в этом плане утрата всякой памяти об останках Бруно Кверфуртского и построенном над ними монастыре. Утрачен был и «византийский» компонент, воздействие которого ощущалось с конца правления Болеслава Храброго: жизнь центра на Острове Ледницком была так же насильственно прервана, как жизнь других центров этого времени<sup>238</sup>.

## 5. Чехия времени похода за мощами св. Войтеха

Главным событием в жизни христианской Чехии 1-й половины XI в. был предпринятый в конце 30-х гг. XI в. поход чешского войска во главе с князем Бржетиславом в польскую столицу Гнезно, где покоились останки св. Войтеха. Подробный рассказ об этом событии сохранился в Чешской хронике Козьмы Пращского (Козьма, II, 3—5). Здесь после трехдневного поста и молитв чешского войска состоялось примирение чехов с некогда покинувшим их епископом. Как свидетельство их искреннего желания покончить с теми пороками, с которыми боролся Войтех, у гробницы святого были провозглашены статуты, устанавливавшие кары за различные нарушения норм христианского общества, а участвовавшие в походе дружинники принесли присягу, что будут повиноваться этим установлениям. После этого святой чудесным образом дал понять, что не возражает против перенесения своих останков в Чехию, и они были торжественно доставлены в Прагу и захоронены в кафедральном соборе.

Для суждения о характерных чертах чешского христианства этого времени представляется важным найти ответ на вопрос, откуда исходила инициатива осуществления такого замысла.

<sup>236</sup> *Abraham W.* Op. cit. S. 146.

<sup>237</sup> *Kaźmierczyk J.* Op. cit. S. 56 in. 89; 206 in.

<sup>238</sup> *Labuda G.* Tajemnica... S. 415.

На первый взгляд, найти ответ не представляет большого труда. От такого переноса останков выигрывала прежде всего Пражская епископская кафедра. Пражский епископ Север с многочисленным духовенством (Козьма говорит о 12 священниках) лично участвовал в походе и активно содействовал примирению чехов с Войтехом (именно по его приказу три дня постилось и молилось чешское войско). Однако все, что нам известно о епископе, говорит скорее против его инициативы.

В Хронике Козьмы (I, 41) сохранился рассказ об обстоятельствах возведения Севера на епископскую кафедру. Он снискал милость князя Олдржиха тем, что, будучи его капелланом, постоянно сопровождал князя на охоте и умел хорошо готовить мясо убитых кабанов. Вообще, по характеристике хрониста, он «превосходил своей услужливостью всех людей, которые были при дворе князя». Рассказ этот представляется особенно многозначительным на фоне похвальных отзывов Козьмы о предшественниках Севера на епископской кафедре, которые в действительности далеко не всегда отличались высокими моральными качествами<sup>239</sup>. Очевидно, епископ, занимавший свой пост на протяжении нескольких десятилетий (с 1031 по 1067 гг.), не оставил по себе доброй памяти у клира кафедрального собора. Не лучше была и репутация Севера в монашеских кругах. Сохранились известия о видении очень авторитетного в этой среде пустынника Гунтера, который видел поставленные в ад два сидения — более высокое для епископа регенсбургского, более низкое для Севера<sup>240</sup>. Вина Севера меньше, разъяснял Гунтер, поскольку он имел дело с народом, менее склонным жить в соответствии с христианскими нормами, чем жители Баварии, но оба пастыря не сделали ничего для воспитания своей паствы и поэтому будут гореть в аду. Все это заставляет искать инициаторов плана переноса останков св. Войтеха в иной среде — среди монахов основанной им обители — монастыря в Бржевневе. Имеющиеся данные указывают на то, что к середине XI в. общий облик обители существенно отличался от того, который она имела в момент основания. Пребывание в Чехии монахов, приведенных Войтехом из Рима, оказалось лишь эпизодом. Облик чешского монашества XI в. определили традиционные уже к тому времени связи с церковными центрами Баварии.

Первые известные в настоящее время свидетельства этих связей относятся к самому концу X в. Согласно памятным записям, сохранившимся в

---

<sup>239</sup> Так, в некрологе скончавшегося в 1017 г. епископа Тегдага читаем, что он был человек «золотого нрава, прекрасный в своих поступках» (Козьма, I, 39), в то время как по свидетельству современника — Титмара Мерзебургского, он был известен тем, что пил без меры (Титмар, VII, 56).

<sup>240</sup> MGH SS. T. XI. Leipzig, 1925. S. 384.

архиве монастыря Св. Иоанна Крестителя в Острове, эта обитель была основана князем Болеславом II, пригласившим в нее аббатом Ламберта из баварского монастыря св. Маврикия в Нидералтайхе<sup>241</sup>. К середине XI в. монахи из Нидералтайха появились и в Бржевневе, к их числу принадлежал и сам глава обители аббат Мегинхард, управлявший монастырем в середине — второй половине XI в.<sup>242</sup>

Монастырь в Нидералтайхе был важным центром горзеанского движения в Баварии с того времени, как в 995 г. его аббатом стал Годехард, перенесший туда традиции, установленные в монастыре св. Имрама в Регенсбурге Рамвольдом из Трира, главным деятелем горзеанской реформы на баварской почве<sup>243</sup>. Отсюда горзеанские влияния проникли в Чехию. Как и для других центров движения, для Нидералтайха было характерно проведение преобразований в тесном сотрудничестве со светской властью, императором Генрихом II, а затем Конрадом II. В 1038 г. Конрад II поставил монаха Рихера из Нидералтайха аббатом в Монте Кассино — колыбели европейского монашества<sup>244</sup>. Таким образом, горзеанская реформа в чешских монастырях не вела к их конфронтации со светской властью, но вместе с тем способствовала укреплению в них церковной дисциплины и усилению активной деятельности монашества, обращенной в том числе и на внешний мир. На идеалы и настроения этой чешско-баварской среды позволяют пролить известный свет наблюдения над жизнью пустытника Гунтера (чеш. Винтир)<sup>245</sup>. Выходец из знатного тюрингского рода, он уже в зрелом возрасте (ок. 1005—1006 гг.) постригся в монахи в Нидералтайхе, но не остался в монастыре, а заложил недалеко от чешско-баварской границы пустынь, где долгое время вел жизнь отшельника. Но этот отшельник, который и кончил свою жизнь в заложенной им пустыни, был одновременно неутомимым миссионером, ходившим проповедовать христианство к венграм и лютичам.

<sup>241</sup> CDB. T. I. Nr 40. Это свидетельство памятных записей, сохранившихся в составе грамоты 1205 г., находит подтверждение в баварских источниках (MGH SS. T. XVII. Leipzig, 1925. S. 363).

<sup>242</sup> Мегинхард упоминается в документах в 1043—1089 гг. О его принадлежности к числу монахов Нидералтайха в период правления аббата Годехарда см.: MGH SS. T. XVII. S. 368.

<sup>243</sup> Hallinger K. Op. cit. T. I. S. 163—164.

<sup>244</sup> Hledikova Z. Benediktyni v českých zemích ve středověku // Břevnov v českých dějinách. Praha, 1997. S. 7—8; Sommer P. První dvě století benediktýnských klášterů v Čechách // Studia Mediaevalia Pragensia II. Praha, 1991. S. 77—78.

<sup>245</sup> О нем см.: Grundmann H. Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter 10.—12. Jahrhundert // Idem. Ausgewählte Aufsätze, I. Stuttgart, 1976. S. 106—110.



Эти особенности биографии Гунтера указывают, как представляется, на несомненную связь с тем кругом пустынников и одновременно миссионеров рубежа X—XI вв., характерным представителем которого был Бруно Кверфуртский и для которого Войтех был идеалом и образцом для подражания. Очевидно, и в чешской среде, где Гунтер был безусловным авторитетом (об этом говорит, в частности, перенесение в 1045 г. в Бржевнов его останков)<sup>246</sup>, престиж Войтеха был очень высок, а задача его примирения с чехами воспринималась как в высшей степени важная и насущная.

Ряд данных говорит о тесных связях обители в Бржевнове с князем Бржетиславом I. Данные эти извлекаются из фальсификата XIII в., оформленного как оригинал грамоты князя Бржевновскому монастырю ок. 18 окт. 1045 г.<sup>247</sup> Разумеется, нельзя утверждать, что все перечисленные в документе пожалования монастырь получил именно от Бржетислава, но имеет известное значение, что в XIII в. именно Бржетислава в монастыре считали одним из главных благодетелей обители. Особого внимания заслуживает запись в самом начале документа о построении князем в монастыре большого храма (*ecclesia maior*) *in honore sancti Adalberti, Voemice gentis apostoli*. Нет оснований сомневаться в достоверности свидетельства, которое не могло принести монастырю никаких осязаемых выгод. Оно говорит о связи князя и обители с нарождающимся культом Войтеха как нового (наряду с Вацлавом) патрона Чехии<sup>248</sup>.

Обращает на себя внимание и то, что Бржетислав дает ряд пожалований обители в память о «пустыннике» Гунтере, которого он называет своим крестным отцом. Помимо этого свидетельства, сохранились и другие данные о связях Гунтера с чешским двором. Так, известно, что отчасти благодаря его заступничеству был в 1034 г. освобожден из плена императором Конрадом II и возвращен в Чехию отец Бржетислава Ольд-ржих<sup>249</sup>.

Не исключено, что именно при поддержке Гунтера монахи Бржевнова сумели убедить князя в необходимости «примирения» чехов со св. Войтехом. Исследователи довольно единодушны в определении мотивов, повлиявших на его решение. Дело было не только в том, что с переносом останков Войтеха в Прагу этот могущественный святой мог бы оказать теперь свое покровительство Чешскому государству, а не одному

<sup>246</sup> См.: *Vita Guntherii eremitae* — MGH SS. T. XI. S. 270.

<sup>247</sup> CDB. T. I. Nr 379.

<sup>248</sup> Об остатках храма, обнаруженных археологами, см.: *Merhautova A., Třešník D.* Op. cit. S. 70.

<sup>249</sup> MGH SS. T. XX. Leipzig, 1925. S. 791.



Рис. 4

Базилика в Бржевнове. 1045 г.

из его противников — Польше. Обладая останками Войтеха, чешский князь мог рассчитывать, что ему удастся, подобно Болеславу Храброму, добиться создания в Праге непосредственно подчиненного ему архиепископства<sup>250</sup>. По-видимому, именно это было целью посольства, которое, по сообщению Козьмы (II, 7), было отправлено в Рим сразу по возвращении Бржетислава из похода<sup>251</sup>. Козьма, правда, ни о чем подобном не говорит, но о существовании в Праге подобных планов определенно свидетельствует один из немецких хронистов — современников событий, т. н. *Annalista Saxo*<sup>252</sup>. Молчание Козьмы не было случайным: из планов создания Пражского архиепископства ничего не вышло. В Риме чешские послы не только не добились поставленной цели, но и вынуждены были оправдываться в том, что самовольно, без санкции курии перенесли останки святых<sup>253</sup>.

Во искупление грехов Бржетислав был должен построить монастырь и наделить его имуществом. Такой монастырь был построен в граде, где был убит св. Вацлав, Старой Болеславе, и 19 мая 1046 г. построенный храм освятил епископ Север (Козьма, II, 13). Как отмечено в сохранив-

<sup>250</sup> См. подробнее об этом: *Krzemieńska B.* Břetislav I. Praha, 1986. S. 175—178.

<sup>251</sup> *Ibid.* S. 229—231.

<sup>252</sup> MGH SS. T. VI. Leipzig, 1925. S. 685.

<sup>253</sup> Подробный анализ рассказа Козьмы см. *Krzemieńska B.* *Op. cit.* S. 231—238.

шемся фальсификате грамоты Бржетислава<sup>254</sup>, в храме были положены останки «Пяти братьев» — монахов, убитых разбойниками, которые были увезены чешским войском вместе с останками Войтеха. Как и в других фальсификатах грамот первых чешских монастырей, в составе пожалования также обнаруживаются архаические черты: пожалования десятины с различных княжеских доходов в целом ряде градов не только чешских, но и моравских.

Главным объективным результатом событий, связанных с польским походом, стало издание «статутов Бржетислава»<sup>255</sup>, памятника права, содержащего важные сведения о жизни христианского общества Чехии середины XI в.

Официальной целью издания статутов было искоренить в жизни чешского общества те пороки, не желая мириться с которыми Войтех покинул Чехию.

Действительно, статуты начинались с запрета одного из главных грехов, вызывавших возмущение Войтеха, — многоженства. Теперь устанавливалось, что мужчина и женщина должны довольствоваться одним супругом. Характерно, что при этом ничего не говорилось о венчании в церкви как обязательном условии брака. И это не случайно. Как показывают недавно обнаруженные свидетельства, в Польше еще и в конце XII в. законным считался брак, заключенный «по обычаю земли», без какого-либо участия церкви<sup>256</sup>.

Статуты устранили и другое зло, против которого боролся епископ. Запрещался торг в воскресные и праздничные дни и какие-либо другие занятия, с тем чтобы верующие в этот день могли присутствовать на богослужении в церкви. Если же, указывалось в статутах, в этот день «кто-либо будет застигнут за рабским трудом, пусть тогда священник заберет изделия (этого человека) и запряженный скот, обнаруженный при работе, а виновный пусть уплатит в казну князя 300 монет». Упоминание о конфискации упряжки скота говорит о том, что возможный виновный — сельский житель, крестьянин. Наблюдения над памятниками агнографии раннего Средневековья показывают, что крестьян трудно было заставить соблюдать этот запрет во время посевных работ. Отсюда появление в агнографических текстах, относящихся к этому региону, мотива чудесного наказания крестьянина или его жены, нарушивших запрет.

<sup>254</sup> CDB. T. I. Nr 382.

<sup>255</sup> Текст статутов сохранился в главе 4 II книги Хроники Козьмы.

<sup>256</sup> *Vetulani A. Nove źródło do historii staropolskiego prawa małżeńskiego // Idem. Z badań nad kulturą prawniczą w Polsce piastowskiej. Wrocław etc., 1976. S. 58—59.*

Зафиксирован такой сюжет и в чешской агиографии. В Легенде Лаврентия встречаем рассказ о человеке, который собирал в субботу на своем поле просо, не смог собрать весь урожай, а когда в воскресенье жена вышла в поле, чтобы закончить работу, у нее усохла рука, которой она держала просо (гл. 12). Стоит отметить, что это чудо отсутствует среди чудес, записанных во второй половине X в. (его нет даже в Легенде Кристиана)<sup>257</sup>, и впервые оно появляется в чешском источнике Лаврентия, который, по остроумному предположению Д. Тржештика, был привезен в Италию в конце 30-х гг. чешским посольством, хлопотавшим о создании архиепископства в Праге<sup>258</sup>. Появление в близком хронологическом промежутке двух разных текстов на сходную тему вряд ли можно считать случайным: их сопоставление показывает, с помощью каких различных средств чешское духовенство в середине XI в. добивалось присутствия верующих на богослужении в воскресные дни. В этом вопросе к концу 30-х гг. XI в. ей удалось (в отличие от времени Войтеха) добиться поддержки светской власти. Характерно, что, если Войтеха возмущало поведение людей, собравшихся на граде в воскресный день, то в сферу внимания его последователей через 40 лет включается уже и поведение тех, кто в воскресный день остался за его стенами. В этом нельзя не видеть важное свидетельство того, что в XI в. чешская церковь уже вышла в своей деятельности за пределы градов и объектом ее деятельности стала и та, наиболее многочисленная, часть паствы, которая проживала в деревне. Именно благодаря этому мог быть поставлен на конкретную почву вопрос о борьбе священника (при поддержке светской власти) с отклонениями от жизни по принятым в христианском обществе правилам, которые встречались в этой среде. Во всем этом нельзя не видеть начало нового важного этапа христианизации страны, когда объектом воздействия духовенства становилось в той или иной мере все ее население.

Вместе с тем, изучение статута показывает, что ни светская власть, ни духовенство не пошли на осуществление выдвинутой Войтехом программы в полном объеме. Это было следствием действия разных факторов. Во-первых, следует учитывать, что многое в этой программе, как отмечалось выше, вызывало сопротивление в обществе стран гораздо более христианизированных, чем Чехия. Так, не случайно в статутах ничего не говорилось о запрете браков священнослужителей. Приходское духовенство, составлявшее основную часть чешского клира, выступало про-

<sup>257</sup> Во всех текстах присутствует лишь краткая запись о чудесном исцелении Вацлавом сухорукой женщины, но ничего не сказано о причине ее болезни.

<sup>258</sup> *Třeštík D. Miscellanea zu den Wenzelslegenden II: Laurentius aus Monte Cassino und Laurentius aus Amalfi // Medievala bohemia. I. Praha, 1969.*



тив установления celibата еще и во второй половине XII в., а монашество тех немногих монастырей, которые в то время существовали в Чехии, если даже и поддерживало такое требование, не было в состоянии, не располагая к тому же серьезной внешней поддержкой, добиться его принятия.

Во-вторых, государственная власть крайне неохотно предпринимала меры, которые могли бы нанести ущерб (в особенности материальный) ее интересам. Статуты не устанавливали никакого запрета на продажу христиан в рабство, хотя именно против этого особенно активно выступал Войтех. Пошлины, взимавшиеся при продаже людей в рабство, оставались важным источником дохода для княжеской казны, и власть готова была делиться этим доходом с церковью. В фальсификате грамоты Бржетислава I храму в Старой Болеславе говорится о том, что церкви передан *de venditione hominum decimum denarium* с целого ряда городских округов Моравии<sup>259</sup>.

На первый взгляд, этому выводу противоречат установления статутов, вводивших суровые санкции против тех, «кто учреждает или покупает корчму». Виновного в этом корчмаря следовало остричь и бить плетью, привязав к столбу, «пока не устанет» палач. Напитки следовало вылить на землю, а посещавшие корчму должны были сидеть в тюрьме, пока не выплатят большие штрафы в княжескую казну. Хорошо известно, что поступления от корчем были важным источником дохода для раннефеодальных правителей, которые в ряде случаев жаловали принадлежавшие им корчмы (вместе с доходами от них) духовным учреждениям. Так, в фальсификате грамоты Бржетислава I 1048 г. построенной им церкви Петра и Павла в Райграде говорится о передаче церкви деревни Райград *cum tabernis*<sup>260</sup>. Таким образом, выступая против устройства корчем, княжеская власть как будто наносила прямой ущерб своим интересам. Дело, однако, в том, что, судя по более поздним источникам, право устраивать корчмы было регалией, исключительным правом князя, который в ряде случаев мог передавать это свое право, например, церковным учреждениям<sup>261</sup>. Неизвестно, однако, когда именно было установлено такое право. Учитывая, что в статутах говорится о наказаниях для людей, устраивающих корчмы или покупающих их у других, нельзя исключить, что в данном случае светская власть использовала выступления духовенства против корчем (в статутах они охарактеризованы как «источ-

<sup>259</sup> CDB. T. I. Nr 382. S. 361.

<sup>260</sup> Ibid. Nr 381.

<sup>261</sup> Bardach J. Historia państwa i prawa Polski. T. I (do połowy XI wieku). Warszawa, 1965. S. 143—144.

ник всякого зла, откуда происходят кражи, убийства, прелюбодеяния и прочие дурные дела»), чтобы утвердить свое исключительное право владеть такими заведениями, а установленные суровые санкции имели в виду нарушителей этой монополии.

Вместе с тем, при составлении статутов были предприняты решения по целому ряду вопросов, которые еще не обсуждались во времена Войтеха. К сожалению, оценить их значение крайне трудно, так как нам практически неизвестна более ранняя традиция и неясно, в каком направлении она была изменена.

Ряд норм касался различных нарушений семейных отношений, а их введение, как представляется, было связано с тем, что утверждение многоамной семьи как единственно допустимой было связано с утверждением представления о неразрывности брака, и встал вопрос об установлении санкций по отношению к нарушителям этих норм.

Здесь с большой осторожностью можно говорить о появлении двух тенденций. Во-первых, как представляется, были предприняты некоторые меры для защиты женщины как члена такой семьи. Так, устанавливалось, что в случае жалобы жены на притеснения и избиения дело должно решаться с помощью «божьего суда». Выбор такой процедуры связан, скорее всего, с тем, что жена не могла представить свидетелей, которые подтвердили бы ее обвинения. Но важно то, что сами эти обвинения подлежали проверке, хотя и весьма специфическим способом. Во-вторых, ударение делалось на том, что определенные законом наказания не могут быть заменены чем-либо другим. Устанавливая, что человек, по вине которого разрушена семья, должен быть изгнан в Венгрию, законодатель при этом отмечал, что виновного «никоим образом никому не разрешается выкупать ... за деньги».

Такая же тенденция выявляется при анализе перемен, внесенных статутами в нормы уголовного права. Их связь с «примирением» с Войтехом или с интересами церкви не является очевидной, однако должны были существовать важные причины для внесения этих установлений в текст статутов, зачитывавшихся у гробницы святого. Причины эти, как представляется, могут быть обнаружены при более глубоком анализе текста.

В статутах устанавливалось, что людей, обвиненных в убийстве, если они станут отрицать свою виновность, следует подвергнуть «испытанию горячим железом и святой водой». Речь шла об обычае так называемого «божьего суда», когда невиновный должен был без большого ущерба для себя нести раскаленное железо или ступить по нему и, напротив, тонуть в воде со связанными руками и ногами. Считалось, что Бог таким способом сам указывает судьям виновного. Этот обряд, восходящий еще к языче-

ским временам, после принятия христианства совершался при участии священников, которые освящали железо и воду, читали обращенные к Богу молитвы с просьбой указать виновного и даже вели обвиняемого по железу<sup>262</sup>. При сопоставлении с правовыми установлениями других славянских стран, касавшимися «божьего суда», бросается в глаза одна деталь. И в XXIV главе Польской Правды и в XXI главе Пространной Русской Правды указывается, что «божий суд» присуждается в исключительных случаях, когда у обвиняемого нет свидетелей или он не способен биться на поединке<sup>263</sup>. Ни о каких такого рода ограничениях в статутах не говорится. Кроме того, в них священник — архипресвитер, т. е. главное лицо среди духовных лиц, живущих на территории града, — выступает в совсем особой роли, неизвестной другим памятникам права: он указывает правителю града имена лиц, обвиненных в убийстве. Почему на архипресвитера возложена такая не свойственная деятельности священника обязанность, можно выяснить, обратившись к следующей статье статутков. Здесь говорится, что архипресвитер должен указать правителю братоубийц, отцеубийц, убийц священников, чтобы затем они, скованные, были бы изгнаны из страны. Введение такой особой санкции за наиболее тяжкие уголовные преступления вносило важные изменения в нормы традиционного варварского права, каравшие, как правило, подобные проступки высокими денежными штрафами. Так, в древнерусском праве за убийство священника устанавливалась двойная вира<sup>264</sup>. Церковь уже в период раннего Средневековья выступала против такого положения дел, добиваясь, чтобы вместо уплаты вир преступники подвергались наказанию<sup>265</sup>. Очевидно, так обстояло дело и в данном случае. Чешское духовенство объяснило Бржетиславу, что св. Войтех хочет действительного наказания преступников, и князь пошел навстречу этим предложениям, хотя такие меры и нанесли немалый финансовый ущерб княжеской казне. Роль архипресвитера, очевидно, состояла не только в том, что он сообщал правителю града имена преступников, он должен был и проследить за тем, чтобы преступники действительно подвергались установленному законом наказанию. Не случайно, согласно рассказу Козьмы, епископ Север, подкрепляя своим авторитетом решение князя,

<sup>262</sup> Подробное описание соответствующих процедур имеется в Польской Правде XIII в. (см. *Греков Б. Д.* Избранные труды. Т. I. М., 1957. С. 430—437).

<sup>263</sup> Памятники русского права. Вып. 1. М., 1952. С. 110; *Греков Б. Д.* Указ. соч. С. 430—431.

<sup>264</sup> См. нормы договора Новгорода с немцами 1189 г. (Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. С. 55—56. № 28).

<sup>265</sup> См. рассказ древнерусской летописи о том, как Владимир «отверг виры, нача казнити разбойники» по настоянию епископов (НПЛ. С. 167).

сказал, что «у вас, князей, меч для того и висит на боку, чтобы вы чаще омывали его в крови грешника»<sup>266</sup>. По-видимому, духовенство полагало, что, если не будет возможности откупаться от совершенных преступлений (по крайней мере таких вопиющих, как, например, отцеубийство), то это заставит хотя бы часть людей воздержаться от нарушения некоторых самых основных норм жизни в христианском обществе.

Наконец, в статуты Бржетислава были включены постановления, касавшиеся еще одного важного вопроса. Законодатель-князь устанавливал высокие денежные штрафы для тех, «кто хоронит своих мертвых в поле или в лесу»; такого покойника следовало «похоронить заново на кладбище верных», находившемся обычно около храма. Во времена правления Войтеха вопрос этот не был актуальным: конечно, не потому, что епископ и его окружение относились примирительно к захоронению «верных» в поле или в лесу. Просто все их силы уходили на то, чтобы заставить население «градов» жить по нормам христианской жизни и хоронить покойников, как подобает христианам. В конце X в. даже в княжеской семье обряд христианского погребения совершался не слишком строго, о чем свидетельствуют обнаруженные в гробнице Болеслава II остатки яичной скорлупы и кости животных<sup>267</sup>. Принятие такого установления является еще одним свидетельством того, что к концу 30-х гг. XI в. чешское духовенство вышло за пределы градов и включило в сферу своего внимания сельскую округу. Обращение к исследованиям археологов показывает, что установленный запрет духовенство сумело провести в жизнь. В XI в. большинство старых кладбищ приходит в запустение в связи с тем, что начинают хоронить покойников при церквях, а в погребения перестают класть какие-либо предметы<sup>268</sup>.

Хотя мы крайне мало знаем о внутренней жизни чешской церкви в первой трети XI в. и о развитии ее отношений со светским обществом и светской властью, анализ статуты Бржетислава позволяет составить известное представление о некоторых сторонах этого развития.

К концу 30-х гг. XI в. положение чешского духовенства в обществе заметно упрочилось по сравнению с концом X столетия. Оно вышло за стены градов и стало оказывать воздействие на образ жизни и поведение всего населения страны. Вместе с тем и перенос останков Войтеха и издание статуты Бржетислава говорит о способности верхушки чешского духовенства эффективно воздействовать на светскую власть, добиваясь ее

<sup>266</sup> «Поставлен еси от Бога на казнь злым» — говорят, согласно летописи, епископы, обращаясь с аналогичными предложениями к Владимиру.

<sup>267</sup> *Krumphanzlova Z.* Op. cit. S. 437—438.

<sup>268</sup> *Ibid.* S. 415, 422.



поддержки в побуждении населения к соблюдению хотя бы некоторых элементарных норм поведения христиан (например, обязательного присутствия на воскресном богослужении). Важно, что при этом речь иногда шла о мерах, явно наносивших ущерб материальным интересам этой власти (как, например, в случае замены виры за убийство изгнанием).

Хотя достигнутые результаты не следует преувеличивать (до создания на территории страны сети приходов, когда жители каждой деревни могли бы регулярно подвергаться воздействию со стороны священника, было еще далеко), в конце 30-х гг. был сделан новый важный шаг в деле христианизации чешского общества. Судя по всему, христианизация Чехии шла более медленными темпами, чем христианизация Польши. Но это оказалось в конечном итоге преимуществом. Форсированная христианизация Польши привела к взрыву, отбросившему польское христианство назад, в то время как чешское общество явно избежало подобного конфликта.

О. А. АКИМОВА

## ХРИСТИАНСТВО В ДАЛМАТИНСКИХ, ХОРВАТСКИХ И СЕРБСКИХ ЗЕМЛЯХ В X—XI ВВ.

Христианство на территории римской, а затем ранневизантийской провинции Далмация было распространено задолго до появления здесь славянских племен. Христианские традиции в городах Далмации восходили к временам римской античности. Начальные сведения о распространении христианства среди местного городского иллиро-романского населения относятся ко второй половине III — началу IV в. и связаны прежде всего с гонениями на христиан. Первым епископом Салоны — главного города провинции, по всей видимости, был св. Домний, понтификат которого предположительно приходился на самый конец III — начало IV в.; в 304 г. он был замучен в салонском амфитеатре<sup>1</sup>. Во многих городах провинции, особенно после Миланского эдикта, действовали христианские общины, зарождалось монашество, салонская церковь постепенно становилась центром адриатических епархий от Раба до Эпидавра и церковной территории посавской Паннонии (епископия Сисции — Сисака)<sup>2</sup>. Известно, что салонский епископ до конца VI в. получал посвящение в Риме.

С начала VII в., когда территории византийских провинций Далмации и Паннонии начинают занимать славянские, прежде всего хорватские и сербские племена, ситуация меняется. Согласно тексту труда Константина Багрянородного «Об управлении империей» и некоторым более поздним источникам, под разорительным и стремительным натиском славянских и аварских племен жители Далмации были вытеснены в несколько приморских городов и на острова<sup>3</sup>. Реальная картина, по всей

---

<sup>1</sup> Bulić F., Bervaldi J. Kronotaksa solinskih biskupa. Zagreb, 1912. S. 5—19; Mandić D. Rasprave i prilozi iz stare hrvatske povijesti. Rim, 1963. S. 4—9.

<sup>2</sup> Wilkes J. Dalmatia. L., 1969; Bratož R. Razvoj organizacije zgodnjekršćanske cerkve na ozemlju Jugoslavije od 3. do 6. st. Zgodovinski časopis. Ljubljana, 1986. Nr 40. S. 363—396; Dyggve E. History of Salonitan Christianity. Oslo etc., 1951; Butorac J., Ivandića A. Povijest katoličke crkve među Hrvatima. Zagreb, 1973.

<sup>3</sup> Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991 (далее: КБ). С. 110—115.

видимости, не была столь однозначной. Раскопки последнего времени показывают, что славяне не сразу обосновались во внутренних областях и на прибрежной территории Далмации и в Истрии, а тамошние романские центры приходили в упадок постепенно, и следы пребывания в них автохтонного населения датируются VII в. и даже более поздним временем. Наличие континуитета обнаруживает себя, в частности, в сохранении многих античных названий (Салона — Солин, Нона — Нин, Незакций и др.), в продолжении использования христианских некрополей и функционировании церквей<sup>4</sup>. Так что остатки романского и романизованного населения обеспечивали до некоторой степени сохранение здесь традиций религиозной и церковной жизни, хотя многие епархии, прежде всего во внутренних областях провинции, известные по материалам сплитских соборов VI в., прекратили свое существование, а опустевшая Салона не могла исполнять роль митрополии.

Более определенно континуитет культурных традиций был выражен в приморских центрах, в которых сосредоточилось романское население. Жители Салоны, вынужденные оставить свой город, согласно местному преданию, обосновались в местечке Аспалаф в стенах грандиозного дворца императора Диоклетиана, положив тем самым начало средневековому Сплиту. В хронике XIII в. сплитского архидиакона Фомы имеются полулегендарные сведения об обновлении церковной организации в Далмации после славянского нашествия, установлении церковной иерархии, ориентированной на сплитского епископа, которым по распоряжению папы стал некий равеннский священник Иоанн, с его именем связывается и само возрождение салонской (сплитской) церкви<sup>5</sup>. Когда именно в Сплите была основана епископия, неизвестно<sup>6</sup>, но вначале она называлась Салонской, а лишь позднее — Сплитской. Генетическая связь Сплита с Салоной дала впоследствии основание городу претендовать на роль столицы далматинской церковной провинции, а авторитет античного и раннесредневекового христианства на территории Далмации стал на протяжении всего средневекового периода ключевым фактором в

<sup>4</sup> Goldstein I. Hrvatski rani srednji vijek. Zagreb, 1995. S. 115—122; Belošević J. Materijalna kultura Hrvata od 7—9 st. Zagreb, 1980.

<sup>5</sup> *Фома Сплитский*. История архиепископов Салоны и Сплита / Пер., коммент. О. А. Акимовой. М., 1997. С. 34—42 (далее: Фома Сплитский).

<sup>6</sup> Датировка этого события является предметом дискуссии. Как правило, ее увязывают с датировкой деятельности Иоанна Равеннского, о котором повествуется только в хронике Фомы. Исследователи предлагают различные варианты в широких хронологических пределах от VII до начала X в. — Gunjača S. Ispravci i dopune starijoj hrvatskoj historiji. T. 2. Zagreb, 1973. S. 77—126; Goldstein I. Op. cit. S. 135—136.

церковных и, шире, культурных отношениях далматинских городов как между собой, так и со славянским окружением.

Из-за крайней скудости источников вопрос о юрисдикции далматинской церкви в раннее Средневековье не имеет пока однозначного решения. В литературе имели место попытки обосновать различные датировки перехода церковной власти над далматинскими городами от римского папы к константинопольскому патриарху — от времени правления Юстиниана до конца VIII в.<sup>7</sup> Характер этой власти по имеющимся немногочисленным свидетельствам также не вполне понятен. Возможно, в церквях Далмации было введено прямое правление византийского патриархата. Во всяком случае, на Никейском соборе 787 г. среди западных суффраганов константинопольского патриарха присутствовали четыре далматинских епископа — салонский (сплитский), рабский, осорский и которский — все в ранге архиепископов, не связанных ни с какой митрополией<sup>8</sup>.

В IX в. Римская курия предпринимала какие-то усилия для возвращения далматинской церковной провинции под свою власть. Они, в частности, нашли отражение в письме папы Иоанна VIII от 879 г., в котором он обращался к задарскому, осорскому «и другим далматинским епископам», а также салонскому архипресвитеру (епископская кафедра салонской / сплитской церкви была тогда вакантной), призывая их «по обычаю своих предков» вернуться под юрисдикцию римской церкви и избрать себе архиепископа, которого он и утвердит в качестве их митрополита<sup>9</sup>. После этого в Далмации действительно появляется архиепископ, которым стал глава сплитской церкви Марин<sup>10</sup>, в письме папы Стефана VI 886/887 г. именуемый уже не салонским, а сплитским епископом<sup>11</sup>. Неизвестно, подчинялся ли Марин римскому папе, но до сере-

<sup>7</sup> См. Šišić F. *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*. Zagreb, 1925. S. 685—689 и библиогр. до 1925 г.; Barada M. *Episcopus chroatensis* // *Croatia sacra*. Zagreb, 1931. S. 181; Klaić N. *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*. Zagreb, 1975. S. 112, 125. Вместе с тем высказывались мнения, категорически отрицающие юрисдикцию Константинополя над далматинскими епископиями, — Peri V. *Spalato e la sua chiesa nel tema bizantina de Dalmazia* // *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X—XII*. Padova, 1982. P. 271—348.

<sup>8</sup> Darrouzès J. *Listes épiscopales du concile de Nicée (787)* // *Revue des études byzantines*. 1975. Vol. 33. P. 5—76.

<sup>9</sup> CD. P. 17.

<sup>10</sup> По сообщению Фомы Сплитского, Марин был архиепископом во время короля Карла (т. е. Карла Толстого — короля Швабии с 876 г., Италии — с 880 г. и императора в 881—888 гг.) и «князя Славонии» Бранимира (879 — ок. 892) — Фома Сплитский. С. 43.

<sup>11</sup> CD. P. 21.



дины 20-х гг. X в. далматинские епископии были определенно возвращены под юрисдикцию Римской церкви: их главы как суффраганы Рима фигурировали в материалах сплитских церковных соборов 925 и 928 гг.

Об отношениях между иллиро-романскими жителями и пришлыми славянами-язычниками до IX в. известно очень мало. До недавнего времени в историографии абсолютно преобладало основанное на известиях Константина Багрянородного мнение о дисконтинуитете в культурном развитии северо-западных областей Балкан, вызванном варварскими нашествиями. Согласно некоторым новым интерпретациям археологического материала, эти отношения строились не только на враждебности, но и на тесном взаимодействии славян с христианской средой. Восприятие пришлым населением Далмации земледельческой культуры позднеантичного образца сопровождалось использованием соответствующей инфраструктуры, включая места поселения и близлежащие старохристианские кладбища, располагавшиеся, как правило, недалеко от церквей<sup>12</sup>, причем в прибрежной полосе Далмации отмечен быстрый переход славянского (хорватского) населения от обряда трупосожжения к обряду трупоположения<sup>13</sup>. Доказывается непрерывность использования некоторых церквей во внутренних областях, занятых славянами<sup>14</sup>. Не исключено, что из далматинских городов осуществлялась миссионерская деятельность среди окрестных славян. При формировании впоследствии административного деления хорватских земель (оформления территорий некоторых хорватских жупаний) в основу была положена именно административно-территориальная позднеантичная организация церковных общин — парохий Салонской митрополии. Так, жупании Цетина, Книн, Плива и Имота располагались соответственно на территории салонских парохий *Aequum*, *Magnioticum*, *Salviaticum*, *Sarsenterum*, а жупания Псет — на территории епископии *Ludrum*<sup>15</sup>. В то же время в Истрии обнаружены некрополи с этнически смешанными славяно-романскими захоронениями, отмеченными влиянием языческого погребального обряда<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *Belošević J.* Op. cit. S. 71.

<sup>13</sup> См., напр., *Jelovina D.* Glavne značajke starohrvatske materijalne kulture od 7. do 12. st. na području između Žrmanje i Cetine // *Starohrvatska prosvjeta*. 1986. Nr 16. S. 29.

<sup>14</sup> *Jurković M.* O arhitekturi hrvatske države 9. st. // *IHAD*. Nr 15 (1990). 1992. S. 56—73.

<sup>15</sup> *Smiljanić F.* Beitrag zur Erforschung der Županien-Ordnung in Sklavinien Kroatien // *Diadora*. 1990. Nr 12. S. 371—374.

<sup>16</sup> *Marušić B.* Materijalna kultura Istre od 5. do 9. st. // *IHAD*. 1986. Nr 11. S. 100.

Вопрос о том, когда и откуда пришло христианство на хорватские и сербские земли, из-за крайней скудости необходимых сведений не имеет однозначного решения. По всей видимости, принятие христианства было здесь не единовременным актом, а длительным, продолжавшимся в течение VII—IX вв. процессом, который в разное время инициировался как непосредственно клиром далматинских городов, так и иерархами Рима, Константинополя, а также Аквилеи и Градо, и различными политическими силами — прежде всего, Византией и Франкским королевством. Предполагается, что с христианством славяне восточной Адриатики познакомились чуть ли не сразу после их появления на этих землях, о чем свидетельствует, в частности, восприятие элементов погребального обряда. Однако случаи крещения были тогда единичны, а миссионерская деятельность, исходившая в основном из Рима и далматинских городов, была направлена главным образом на защиту церквей и автохтонного христианского населения, оставшегося на славянской территории. Не исключено, что Византия уже в VII в. стремилась к распространению здесь христианства. Во всяком случае, Константин Багрянородный сообщает о крещении при императоре Ираклии хорватов и сербов священниками из Рима<sup>17</sup> (подчиненного тогда Византии). При всей тенденции в этом вопросе Константина, нельзя исключать возможности крещения в это время части славянской племенной знати.

В IX в., вероятнее всего в первой его половине, у восточноадриатических славянских племен формируются политические территориальные единицы — Славинии, среди которых заметной силой становится Хорватия, располагавшаяся на землях, примыкающих к адриатическому побережью. На этом этапе здесь доминирует германское влияние — политическое и культурное. В 812 г. в результате византийско-франкских военных действий на этой территории в Аахене был заключен мир, по которому на землях бывшей римской, а затем византийской провинции Далмация были установлены византийская и франкская сферы влияния. Города Далмации, заселенные потомками романского населения, были закреплены за Византией, а Истрия и занятые в основном хорватами внутренние земли прежней провинции Далмация отошли франкам.

Во время правления в Хорватии князя Трпимира (сер. IX в.) и в особенности при его преемниках — Бранимире (879—888) и Мунцимпре (между 888 и 892 — ок. 914) здесь отмечается подъем во всех сферах жизни, начинают формироваться этническое и государственное самосознание, Хорватия становится самостоятельной политической единицей с уже укорененными представлениями о христианских моральных ценно-

---

<sup>17</sup> КБ. С. 112—113.

стях, по крайней мере на уровне использования общепринятых формул и терминов. Они зафиксированы в основном в эпиграфических надписях, сделанных при строительстве церквей от имени их основателей, и в грамотах хорватских правителей, сохранившихся, правда, лишь в поздних копиях. Решающим при утверждении здесь христианской культуры в IX в. было, по всей видимости, франкское (аквилейское) влияние<sup>18</sup>. На это указывают германские имена хорватских священников, посещение хорватскими правителями Аквилеи, использование типичных элементов франкской церковной архитектуры (*Westwerk*). Именно широкое распространение в Хорватии церковной архитектуры предроманского стиля является одним из основных доказательств того, что христианизация хорватского населения приблизительно в середине IX в. приобрела массовый характер.

Недостаток источников не позволяет проследить процесс распространения христианства на хорватских землях в междуречье Савы и Дравы на территории подчиненного франкам Посавского княжества. По некоторым весьма гипотетическим заключениям, здесь на землях бывшей Сисачской епископии могли сохраняться христианские общины, а центр христианской жизни был перемещен из Сисака в близлежащую, но географически более защищенную Гору; остатки сисачской церковной структуры могли способствовать восприятию христианства славянским населением<sup>19</sup>. У Фомы Сплитского имеется полуполюгендарное сообщение о восстановлении Сисачской епископии Иоанном Равеннским (т. е. по хронологии хрониста в VII в.), но более надежными источниками оно не подтверждается. Вполне возможно, тамошняя церковь была связана с Аквилеей, во всяком случае известно о посещении Аквилеи князем Паннонской Хорватии Браславом в 80-е гг. IX в.<sup>20</sup>

Влияние аквилейской церкви было определяющим для Истрии, где в конце VIII в. франкская власть приходит на смену византийской. Аквилея с 827 г. стала митрополией епископий Истрии, которая входила в состав Каролингской империи, а в 952 г. вместе с Веронской, Фурляндской

---

<sup>18</sup> *Klaić N.* Op. cit. S. 191—208; *Šanjek F.* Crkva i kršćanstvo u Hrvata: Srednji vijek. Zagreb, 1993; *Katičić R.* Litterarum studia: Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja. Zagreb, 1998. S. 218—222.

<sup>19</sup> См., напр., *Budak N.* Prva stoljeća Hrvatske. Zagreb, 1994. S. 107—108. О возможной связи особенностей церковного обряда средневековой Загребской епископии с некоей, восходящей к наследию Сисачской епископии, горицкой богослужебной практикой в Посавской Хорватии — *Fancev F.* O najstarijem bogoslužju u Posavskoj Hrvatskoj // *Zbornik kralja Tomislava*. Zagreb, 1925.

<sup>20</sup> Doc. P. 379.

и Краньской (Каринтия) марками была присоединена к Баварии. Немецкое влияние впоследствии определяло развитие церковной организации и христианства на этой территории.

В контексте общего подъема в Византии во второй половине IX в. следует рассматривать ее стремление укрепить свое положение и в северо-западной части Балкан. В это время в рамках военно-административного переустройства на Балканах на прибрежной территории Далмации от о. Црес до Драча создается фема Далмация. Византии, правда на короткое время (876—878), удастся посадить на хорватский престол своего кандидата Здеслава «из рода Трпимира»<sup>21</sup>, о правлении которого почти ничего не известно. На активизацию церковной политики Византии на северо-западе Балкан в это время может указывать сообщение Константина Багрянородного о том, что «при христолюбивом василевсе Василии» — Василии I (867—886) остававшиеся в большинстве своем некрещеными славянские народы, обитавшие на этой территории, просили его о крещении, и тот «послал василика вместе с иереями и крестил их всех»<sup>22</sup>. При отсутствии прямых свидетельств ряд исследователей допускает вероятность крещения при Василии части хорватов по византийскому обряду, а также гипотетически предполагает, что в 60-е — начале 80-х гг. в далматинских и хорватских землях под влиянием деятельности Кирилла и Мефодия распространяется церковный обряд на славянском языке и глаголица<sup>23</sup>. При всей возможной ориентации Здеслава на Византию в церковных делах, он поддерживал отношения и с Римом, о чем свидетельствует письмо папы Иоанна VIII (872—882) 879 г., адресованное «*dilecto filio Sedesclavo*»<sup>24</sup>. Следующий правитель Хорватии — устранивший Здеслава Бранимир в письме Иоанну VIII подтверждал свою приверженность Римской церкви, а папа в ответ послал свое ему благословение<sup>25</sup>.

Становление Хорватского государства сопровождалось созданием собственной церковной организации. В середине IX в. в Хорватии была организована первая епископия с центром в городе Нине (близ византийского Задара), появление которой оказало в дальнейшем влияние на устройство всей далматинской церкви, и потому этот вопрос требует более подробного изложения. По-видимому, Нинская епископия была основа-

<sup>21</sup> Doc. P. 373.

<sup>22</sup> КБ. С. 114—115.

<sup>23</sup> Šišić F. Op. cit. S. 370—375; Antoljak S. Hrvati u prošlosti. Split, 1992. S. 97—110; Goldstein I. Op. cit. S. 258—259.

<sup>24</sup> CD. P. 12.

<sup>25</sup> Ibid. P. 14—15.



на по инициативе Аквилей, без участия Рима<sup>26</sup>. Косвенно на это указывает сентенция из письма папы Николая I (858—867), адресованного «клеру и народу» Нина: «Церковь — это собрание католиков, и как бы она могла быть основана без одобрения апостольского престола»<sup>27</sup>. Первый известный по имени нинский епископ Феодосий подтверждал епископские права у аквилейского патриарха Вальперта, который и посвящал его<sup>28</sup>. В письмах пап Иоанна VIII (872—882) и Стефана VI (897—897) нинскому епископу Феодосию и аквилейскому патриарху Вальперту также отражена тесная связь этих церквей<sup>29</sup>.

Располагаясь на хорватской территории, Нинская епископия должна была занимать земли внутренних далматинских епископий, каковыми, согласно перечню из материалов сплитских соборов VI в., были епископии с центрами в Скардоне (Скрадине), Сисции (Сисаке) и Дельмие<sup>30</sup>. У Фомы Сплитского имеется сообщение о том, как после восстановления первым сплитским епископом Иоанном Равеннским далматинских епископий и в Славонии были основаны церкви — на востоке был дельмийский епископ, а на западе — сисачский. Однако полноценное функционирование далматинских епископий на занятых хорватами землях было маловероятным и другими, более надежными источниками не подтверждается.

Вместе с тем церковно-административное деление было в основном ориентировано в то время на организацию позднеантичного времени, соответственно прежняя далматинская церковная провинция рассматривалась единой территорией. Отсюда и изначальное признание ее иерархии хорватскими правителями, и далматинская организационная ориентация хорватской церкви. Наиболее раннее свидетельство этому — дарственная салонской (сплитской) церкви 852 г., изданная от имени хорватского князя Трпимира, в которой он признавал за нею положение митрополии на территории «до берега Дуная и по всему королевству хорватов»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Ср. Barada M. Op. cit. S. 176.

<sup>27</sup> Сохранился лишь отрывок письма без даты — CD. P. 8.

<sup>28</sup> Šišić F. Priručnik izvora hrvatske historije. Zagreb, 1914. S. 204, 109.

<sup>29</sup> CD. P. 19—21.

<sup>30</sup> Материалы соборов сохранились в составе позднесредневекового далматинского текста, т. н. «Большой истории Салоны» — Клауһ Н. Historia Salonitana Maior. Београд, 1967. С. 76—81 (далее: HSM), — и большинством исследователей считаются аутентичными.

<sup>31</sup> Дарственная сохранилась в поздней записи, что вызывало сомнения в ее аутентичности. В настоящее время в ней выделяется несколько языковых слоев, а сообщаемые в ней факты за небольшим исключением признаются исторически достоверными (см. Perić O. Jezični slojevi Trpimirove isprave // Živa antika. Skopje, 1984. № 1—2. S. 165—170).

В то же время с упразднением по сути внутренних епископий далматинские епископы реально осуществляли свою юрисдикцию только на ограниченных пространствах городских территорий, в то время как территория, подвластная нинскому епископу, намного превышала их владения и его юрисдикция распространялась на все внутренние области, которые составляли ранее владения салонского архиепископа. Каким-то образом нинскому епископу Феодосию после смерти сплитского архиепископа Марина удалось получить в управление и Салонскую (Сплитскую) кафедру и вместе с ней — титул архиепископа Салонского, причем Феодосий, очевидно, оставил за собой и место нинского епископа. На это указывает текст письма папы Стефана VI от 886/887 г. В нем папа укорял Феодосия за то, что тот после смерти сплитского епископа Марина захватил управление сплитской церковью, приняв посвящение от аквилейского патриарха, и сравнивал его с мужем, взявшим вторую жену при живой первой<sup>32</sup>. А аквилейскому патриарху Вальперту Стефан указывал на недопустимость вмешательства в дела провинции, находившейся вне его юрисдикции<sup>33</sup>. Между тем звание салонского архиепископа придавало легитимность власти Феодосия над территорией всей церковной провинции, что и попыталась использовать Римская церковь в своем стремлении вернуть далматинских епископов под свою власть. Уже в следующем послании Феодосию от 887/888 г. папа Стефан VI хвалил его за восстановление церквей по всей провинции и в ответ на просьбу Феодосия о получении паллия обещал предоставить его как знак власти в «салонской церкви», если тот придет для посвящения в Рим<sup>34</sup>. Иными словами, папа пытался восстановить в прежнем объеме Салонскую митрополию и создать подчиненную Риму иерархию под началом епископа Феодосия. Окончание этого эпизода не известно. Но получение нинским епископом титула салонского иерарха (при том, что права сплитского епископа на это место не были легитимизированы) дало впоследствии основание нинским епископам претендовать на место далматинского митрополита.

Из грамоты 892 г., изданной хорватским правителем Мунцимиром, в которой подтверждались земельные пожалования салонской / сплитской церкви, выданные Трпимиром<sup>35</sup>, следует, что за эти земли велась борьба между сплитским архиепископом Петром и нинским епископом Альдефредом, поскольку оба рассматривали их своими наследственными владениями. Примечательно, что Альдефред назывался в письме не еписко-

<sup>32</sup> CD. P. 20—21.

<sup>33</sup> Ibid. P. 20.

<sup>34</sup> Ibid. P. 21—22.

<sup>35</sup> Ibid. P. 23—24.

пом, а весьма уклончиво — пресулом Нина (*Nonensem praesulem*), что могло отражать иерархическую неопределенность в далматинской церкви. В грамоте церковь Сплита впервые называется церковью свв. Доминия и Анастасия, т. е. ее авторитет уже в конце IX в. начинает подтверждаться наличием здесь мощей наиболее почитаемых салонских святых, что впоследствии станет основным аргументом для получения главой сплитской церкви титула митрополита.

Культурная, этническая, политическая пестрота северо-запада Балканского п-ва, с одной стороны, и схождение здесь интересов Западной и Восточной христианских церквей, Каролингской и Византийской империй, соответственно германского и византийского культурного влияния, — с другой, определили не только особенности становления христианской жизни населения на этих территориях, но и дальнейшее ее развитие в Хорватском государстве X—XI вв. Источники по истории этого периода в целом, в том числе и отражающие это развитие, малочисленны, фрагментарны, а достоверность имеющегося материала зачастую сомнительна. На этом фоне выделяется собрание материалов сплитских церковных соборов 925 и 928 гг., в которых представлен не только итог церковного развития в далматинско-хорватском регионе второй половины IX — начала X в., но и определено церковное устройство на этой территории, действовавшее еще несколько столетий. Компиляция из материалов самих соборов X в. и папских посланий, касающихся обсуждавшихся на них вопросов и принятых решений, сохранилась в составе сочинения, названного исследователями «Большая история Салоны»<sup>36</sup>. Его текст представляет собой расширенный вариант начальных глав хроники XIII в. сплитского архидиакона Фомы и сохранился в рукописях более позднего времени, самая ранняя из которых относится к XVI в. Текст «Большой истории» вызывает многочисленные вопросы о его авторстве, датировке, достоверности сообщаемых в нем фактов, многие из которых до сих пор далеки от своего однозначного разрешения. Что касается материалов соборов первой трети X в., то аутентичность положенных в их основу текстов обосновывается достаточно надежно<sup>37</sup>, при-

<sup>36</sup> HSM. P. 95—106.

<sup>37</sup> См., напр., анализ писем папы Иоанна X в контексте лексики и фразеологии Римской курии IX—X вв. (*Katičić R. Op. cit. S. 392—418; Idem. Methodii doctrina // Katičić R. Uz početke hrvatskih početaka. Split, 1993. S. 67—98*) или сопоставление материалов сплитских соборов с материалами соборов IX—X вв. на франкских территориях (*Прозоров В. Б. Позднеантичная и раннесредневековая история салонской церкви в отражении анонимной «Салонской истории»: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1997. Гл. 3. Разд. 4*).

чем их автором рядом исследователей признается участник этих событий сплитский архиепископ Иоанн<sup>38</sup>. Их датировка устанавливается на основе сопоставления упоминаемых в них фактов и имен<sup>39</sup>.

Собор 925 г. созывался «во времена пресвятого папы Иоанна, когда король Томислав правил в провинции хорватов и в пределах Далмации, а князь Михаил управлял в своей земле»<sup>40</sup>. О хорватском правителе Томиславе (ок. 910—928) практически ничего не известно, хотя долгое время именно с его именем связывался гипотетический расцвет Хорватского государства. Факт коронации Томислава (следующий из его титула в материалах соборов) считается маловероятным, а высказанная недавно точка зрения о начале при Томиславе кризисного периода в истории Хорватии<sup>41</sup> имеет достаточное основание и во многом объясняет его пассивное поведение на соборе и негативные для Хорватии решения собора. Князь Михаил — Михаил Вишевич был правителем территории одной из сербских Славиний — Хума (Захлумья), располагавшейся приблизительно от Дубровника до р. Неретвы, которая находилась под властью Византии, а сам Михаил носил один из высших византийских титулов «анфипата и патрикия»<sup>42</sup>. Прямо в материалах соборов об участии в них Михаила не говорится.

Обстоятельства созыва и проведения соборов 925 и 928 г. таковы. Сплитский архиепископ Иоанн и другие далматинские епископы, а также Томислав и Михаил вместе со своими приближенными решили просить папу направить им легатов и указание (*monitorium*) об основах христианской веры. В ответ на эту просьбу папа направил епископов Анконы Иоанна и Палестрины Льва с наказом созвать князей и епископов на собор, чтобы обсудить то «зло, которое надо искоренить, и богоугодные дела, которые надо подтвердить»<sup>43</sup>. Что и было сделано. Собор проходил в присутствии «сербской и хорватской знати». Папские легаты прибыли в Сплит из Болгарии, где выступали посредниками при заключении мира между болгарским и хорватским правителями после военных действий, более успешных для хорватов. Подтверждение этим сведениям находится в т. н. Корчульском кодексе — памятнике XII в., содержащем вы-

<sup>38</sup> Šišić F. *Povijest Hrvata...* S. 416—416, bilj. 23; развернутое обоснование — *Gupjača S.* Op. cit. S. 321—351.

<sup>39</sup> Общепринятая датировка соборов — 925 и 928 гг. — впервые была обоснована В. Клаичем — *Klaić V. Povijest Hrvata.* Т. 1. Zagreb, 1980 (1899). S. 108.

<sup>40</sup> HSM. P. 98.

<sup>41</sup> Goldstein I. Op. cit. S. 274 ff.

<sup>42</sup> КБ. С. 148—149.

<sup>43</sup> HSM. P. 98.



держки из *Liber pontificalis* и описание некоторых эпизодов местной церковной истории. Здесь сообщается, что Иоанн X направил своих легатов для приведения к миру болгар и хорватов и те утвердили истинную веру в Далмации и подчинили Хорватию церковной юрисдикции Рима<sup>44</sup>.

Сама возможность проведения под эгидой римского папы соборов на территории византийской Далмации трактуется в контексте сближения в это время Рима и Константинополя в связи с римским посредничеством в болгарско-византийском конфликте<sup>45</sup>. Вместе с тем для политики Византии в северо-западной части Балкан в это время показателен фактический отказ от патронажного участия в событиях, связанных с проведением соборов, главной целью которых было решение вопроса о церковной юрисдикции двух государственных образований — византийской Далмации и Хорватии.

После принятия в 925 г. соборных решений ряд епископов оказался ими не удовлетворен, и папа подтвердил те из канонов, которые не вызывали споров. Вероятно, спорные каноны оказались в центре внимания участников следующего собора, созванного в 928 г. папским легатом Мадальбертом. В его работе принимали участие епископы далматинской церковной провинции, а также хорватский правитель (*princeps*) и его приближенные. Постановления этого собора были одобрены уже папой Львом VI (май/июнь — декабрь 928 г.).

На соборе 925 г. было принято пятнадцать пунктов постановлений, в основе которых ясно просматривалось стремление папской курии воспроизвести подчиненную Риму далматинскую церковную структуру и иерархический порядок римского времени, и поэтому авторитет далматинской христианской античности стал играть первостепенную роль в обосновании нового организационного порядка. Первым пунктом определялась столица далматинской церковной провинции. Поскольку «св. Домний был некогда направлен апостолом Петром проповедовать в Салону», преимущество перед другими церквями провинции могла иметь только та «церковь и город, где покоится его святое тело» и только ее епископ наделялся титулом митрополита и соответствующими правами, т. е. правом созыва соборов и посвящения епископов<sup>46</sup>. На основа-

<sup>44</sup> *Foretić V. Korčulanski kodeks 12 st. i vijesti iz doba hrvatske narodne dinastije u njemu // Starine JAZU. 1956. Nr 46. S. 23—44.*

<sup>45</sup> По предположению Н. Клаич, папа тогда был допущен императором к решению церковных вопросов в вышедших некогда из-под его юрисдикции землях — *Klaić N. Povijest Hrvata... S. 294*; Ф. Шишич полагал, что константинопольский патриарх сам отрекся от юрисдикции над далматинскими епископиями — *Šišić F. Povijest Hrvata... S. 411.*

<sup>46</sup> HSM. P. 99.

нии этого пункта столицей далматинской церковной провинции становился Сплит, поскольку там хранились мощи св. Домния. В материалах собора впервые документально зафиксирована знаковая агиографическая трансформация — превращение св. Домния из мученика эпохи Диоклетиана в ученика апостола Петра. Само изменение статуса святого относится, по всей видимости, к более ранней эпохе (см. ниже). Но апелляция к его апостольскому достоинству в официальном документе, подтвержденном папой, придавала большую легитимность и апостольский авторитет митрополичьей власти Сплита.

По всей видимости, для Рима это решение было predetermined — еще до собора папа в письме далматинским епископам называл сплитского пресула архиепископом, хотя паллий как подтверждение митрополичьего достоинства был им получен только после собора 928 г. Однако для некоторых епископов такое решение не было очевидным. На соборе 928 г. задарскому епископу Формину предписывалось удовлетвориться тем положением, какое соответствовало задарской церкви в древности, из чего следует, что он также претендовал на роль далматинского примаса. Его претензии не были лишены оснований: Задар был столицей византийской Далмации, а по принятой как в Восточной, так и в Западной церкви практике митрополитами ставились епископы главного города провинции. Не случайна поэтому оговорка венецианского хрониста Иоанна Диякона, который называл не Задар, а Сплит «столицей всей Далмации»<sup>47</sup>.

Претендовал на место митрополита и нинский епископ Григорий<sup>48</sup>. То, что он пытался оспорить правомерность выдвижения сплитского епископа, следует из пассажа о поведении Григория после собора 925 г.: «желая добиться старшинства над далматинскими епископами», он направил в Рим «свои возражения на решения синода»<sup>49</sup>. В решениях собора «епископ хорватов», т. е. нинский епископ, обязывался подчиняться впредь власти сплитского митрополита (п. 11), а всякие попытки альтернативного решения вопроса о митрополите с его стороны перечеркивались пунктом 2, согласно которому епископские престолы устанавливались только там, где они существовали в прежние времена при условии наличия «в пределах диоцеза достаточного количества клириков и народа». В небольших городах и селениях епископы не ставились, «чтобы не умалять значимости епископского звания». Если же по этой причине какой-либо епископ лишался кафедры, он мог получить «вакантный дио-

<sup>47</sup> Doc. P. 427.

<sup>48</sup> Историография, посвященная Григорию как первому хорватскому епископу, весьма обширна. См.: *Budak N. Prva stoljeća Hrvatske*. Zagreb, 1994. S. 159—197.

<sup>49</sup> HSM. P. 102.

цез». Кроме того утверждалась незыблемость границ диоцезов, «установленных отцами», и епископы сохраняли «право крестить, освящать церкви и посвящать священников» только в границах своих епископий (п. 3). Рассуждения на соборах о границах епископий, по всей видимости, основывались на каких-то документах: папский легат Мадальберт подтверждал на соборе 928 г. соответствующие постановления, согласуясь с «древними обычаями» далматинской провинции и основываясь на «старых постановлениях» (*secundum veterum statuta*)<sup>50</sup>. Исходя из принципа воспроизведения античного деления митрополии само существование Нинской епископии, как не имевшей аналогов в древности, оказывалось невозможным.

Роль Томислава в этих событиях непонятна. Далматинские епископы, очевидно, боялись поддержки Григория Томиславом, поскольку в своих решениях (п. 12) предусмотрели опасность хорватской интервенции: в случае «если король и знать хорватов (*rex et proceres Croatorum*) захотят подчинить своему понтифику диоцезы всех епископов в пределах митрополии», епископы грозятся не крестить, не освящать церкви и не посвящать священников «по всей их провинции». Вместе с тем в материалах собора нет и намек на какие-то действия Томислава в защиту «хорватского епископа», что свидетельствовало о его заинтересованности в союзе с Римом и далматинским духовенством.

Логика постановлений, восстанавливавших античную схему епископального деления, была развита в решениях собора 928 г. Нинский епископ на соборе 928 г. призывался оставить свои несправедливые притязания, «поскольку нинская церковь с древних времен не имела епископа, а только подчиненного епископу (не указывалось, правда, какому именно. — О. А.) архипресвитера», и занять территорию одной из епископий во внутренних областях Далматинской церковной провинции — Скрадинскую, Сисачскую или Омишскую, если в них найдется достаточно паствы. Возможно, это и были те земли, на которые распространялась власть нинского епископа, и поэтому в соборных материалах оговаривалась невозможность подчинения им всех трех епископий<sup>51</sup>.

Из материалов соборов X в. следует, что Сисачская епископия восстанавливалась, как и все остальные, при условии наличия в ней достаточного для ведения служб количества священников и паствы. Однако в отношении Сисака это условие вряд ли было выполнимо. Ситуация в Славонии X в. — и религиозная, и этническая, и политическая — остается неясной. Предложение нинскому епископу сисачской кафедры могло иметь издевательский характер и не случайно больше не возобновля-

<sup>50</sup> HSM. P. 103—104.

<sup>51</sup> Ibid. P. 104.

лось. Еще в XI в. интенсивная христианская жизнь была сосредоточена в основном в прибрежных областях. Во всяком случае, при обновлении славонских епископий в XI в. Сисачская епископия не обновлялась, и в конце XI в. на ее территории по инициативе венгерского короля была организована епископия с центром в Загребе, суффраганами которой были кркский, осорский и рабский епископы.

В конце концов решением папы Льва VI нинский епископ Григорий, который «стал епископом в нечестивые времена»<sup>52</sup>, получил в управление скадарскую церковь, так как восстанавливался престол античной Скардоны, и под угрозой отлучения обязывался не претендовать на другие. Неизвестно, правда, исполнял ли он в дальнейшем обязанности епископа Скадара, находившегося у самых границ византийской территории. Юрисдикция этой епископии не вполне ясна: в конце IX или начале X в. она упоминалась в числе суффраганий диррахийского архиепископа в notiциях константинопольского патриарха<sup>53</sup>. Львом VI окончательно решался и вопрос о территории Сплитской епископии. Поскольку парохия сплитской церкви ограничивалась «городскими стенами», это положение было недопустимо для ее нового митрополичьего статуса и возникла необходимость создания церковной территории, включавшей «обширные земли, города, дворы, церкви и народ». Поэтому сплитский архиепископ получал земли прежней Нинской епископии (т. е. хорватскую территорию), которые ранее принадлежали салонской церкви<sup>54</sup>. Вместе с предоставлением паллия Иоанн получал звание сплитского архиепископа, и сплитские иерархи уже более не именовались салонскими. В дальнейшем, примерно до второй половины XI в., когда далматинские города вошли в состав Хорватского государства, митрополит диоцезов, располагавшихся на хорватских землях, находился на территории иного для хорватов государства — в византийской Далмации, что во многом повлияло на характер отношений церковной иерархии с хорватской политической властью.

Очевидно, на соборе 925 г. разгорелся спор за территорию бывшей епископии Эпидавра между Дубровником (Рагузой), жители которого, согласно местному преданию, были потомками обитателей разрушенного варварами Эпидавра, и располагавшимся поблизости от него Котором.

<sup>52</sup> HSM. P. 105. В тексте — «probitate temporis». По смыслу же здесь должно содержаться слово с антонимичным смыслом, очевидно, как полагал Ф. Рачки, improbitate — см. CD. P. 39.

<sup>53</sup> Partney G. Hierocles Synecdemus et Notitiae graecae episcopatum. Berlin, 1866. P. 124—125.

<sup>54</sup> HSM. P. 105—106.



На соборе было принято компромиссное решение (п. 8) — Котор и Дубровник составили одну епископию с одним престолом и делили диоцез поровну. Появление этого пункта могло быть связано с притязаниями Дубровника на более высокое место в далматинской церкви, основанными на его месте в административно-политической структуре Далмации: в сочинении «О фемах» Константин Багрянородный, описывая систему административного управления на территории Верхней Далмации, отмечал, что города Будва, Рисан и Котор имели в качестве метрополии Дубровник<sup>55</sup>. На следующем соборе диоцезы Котора и Дубровника были разделены. Каких-то территориальных споров касался и неясный пункт (9) о некоем епископе Лицинии (de Licinio episcopo), который должен был довольствоваться той церковью, куда он был поставлен. По некоторым предположениям, имелся в виду епископ Ульциня<sup>56</sup>.

На соборе 928 г. все адриатические епископии, учреждаемые на основе античного прецедента, подразделялись на «западные» (в более поздней терминологии — верхнедалматинские) и «восточные» (нижнедалматинские). Так, помимо сплитской, в утвержденных «предками» границах учреждались «как задарская, так и остальные далматинские церкви, расположенные в западной части — рабская, кркская, осорская (Arbensis, Veclensis, Absarensis)», «во всей полноте» свои границы и догмы католической веры получали и «другие, находящиеся на востоке церкви, а именно стонская, дубровницкая и которская (Stagnensis, Ragusitana et Catharitana)»<sup>57</sup>. В приводимом Константином Багрянородным списке «населенных крепостей» Хума Стон (совр. Стагн к северу от Дубровника) указывался на первом месте<sup>58</sup>, и Стонская епископия, по всей вероятности, охватывала территорию Хума. Епископиям Дубровника и Котора, очевидно, отводилась роль церковных центров сербских Славиний Травунии и Дукли. Неизвестно, насколько реальной была здесь в то время власть далматинских епископов. Сильное латинское влияние на сербскую церковную терминологию<sup>59</sup> могло быть обязано и более позднему католическому воздействию на эти территории.

<sup>55</sup> *Constantino Porfirogenito. De Thematibus* / Ed. A. Petrusi. Città del Vaticano, 1952. 2, 11, 20—23.

<sup>56</sup> *Koršak V. Pripadnost istočne obale Jadrana do splitskih sabora 925—928 g.* // HZ. 1981. Nr 23—24. S. 342—343.

<sup>57</sup> HSM. P. 104.

<sup>58</sup> КБ. С. 151—152.

<sup>59</sup> *Калић Ј.* Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219 године // Међународни научни скуп «Сава Немањић — свети Сава». Београд, 1979. С. 28.

Главным итогом сплитских соборов X в. была организация подчиненного римскому престолу единого церковного пространства на территории от Адриатики до Дравы, образование митрополии во главе со сплитским архиепископом, титул которого — «*Dalmatiae ac totius Croatiae primas*» — должен был подчеркивать наличие пространственной и духовной целостности. И хотя культурные и политические противоречия между далматинскими городами и хорватскими землями сохранялись еще в течение долгого времени, это единство во многом определило их дальнейшее развитие.

Формирование новых далматинских епископий в составе Сплитской митрополии продолжилось, видимо, и после соборов. По документам X в. епископские кафедры были в Сплите, Задаре, Рабе, Крке, Осоре, Трогире, Дубровнике, Которе, Сваче, Улцине и Баре, причем неизвестно, когда в некоторых из этих городов были основаны или обновлены епископии, как, например, в Трогире. В материалах соборов отсутствует упоминание Трогирской епископии. Константин Багрянородный свидетельствует о наличии в Трогире святого защитника — Лаврентия. Впервые трогирский епископ упоминается в связи с походом венецианского дожа Петра II Орсеоло на Далмацию в 1000 г., до которого и должна была возникнуть Трогирская епископия<sup>60</sup>. Вместе с тем часть епископий Нижней Далмации по мере усиления Византии и расширения ее границ при Василии II переподчинялась иерархам, находившимся под юрисдикцией константинопольского патриарха (см. ниже).

Вторая по значимости проблема, обсуждавшаяся на сплитских соборах, касалась языка богослужения. В письмах папы Иоанна X, написанных в связи с проведением соборов X в., впервые сообщается о распространении на территориях, подвластных далматинским епископам, славянского богослужения и славянской (очевидно, глаголической) литургической литературы, что, как следовало из папских посланий, угрожало единству церкви. В послании сплитскому архиепископу Иоанну и всем его суффраганам<sup>61</sup> папа пеняет им: «в пределах Вашей parrochia распространяется другое учение (*doctrinam*), которого нет в священных книгах», а его приверженцы, «оставляя без внимания евангельское учение, канонические сочинения и апостольские предписания, прибегают к учению Мефодия, которое мы не обнаружили ни в одном сочинении священных писателей». И далее папа требует, чтобы впредь служба совершалась здесь «по обычаям святой Римской церкви, то есть на латинском языке, а не на иностранном»<sup>62</sup>. В имеющихся источниках нет сведений, показывающих распространение в

<sup>60</sup> Klaić N. Op. cit. S. 121, 305.

<sup>61</sup> CD. P. 29—30.

<sup>62</sup> HSM. P. 95—96.

Х—XI вв. в среде самих приверженцев славянского богослужения представлений о его связи с деятельностью Кирилла и Мефодия<sup>63</sup>.

Р. Катичич, сопоставляя тексты писем Иоанна X с письмами папы Иоанна VIII от 879 г. и папы Стефана VI от 885 г., пришел к выводу об использовании Иоанном X фразеологических оборотов, употреблявшихся его предшественниками. Так, Мефодиево «другое учение» могло быть следствием грамматической трансформации фразы из письма Иоанна VIII князю Светоплуку о дошедших до него слухах, что Мефодий «по-другому учит» (*aliter docet*)<sup>64</sup>, а общий тон писем Иоанна X обнаруживал влияние угроз Стефана VI предать анафеме Мефодия за ведение церковных служб на славянском языке. Вместе с тем только в письмах Иоанна X именно славянская литургия оказывается равнозначной отступлению от учения Римской церкви, а осуждение глаголизма приобретает смысл борьбы за правую веру.

Такая позиция оказала впоследствии сильное идеологическое воздействие на отношение к глаголическому богослужению в Сплитской архиепископии, и отождествление славянского языка литургии с еретичеством оказывалось подчас решающим аргументом в церковных спорах. Свидетельством длительного бытования здесь подобного представления может быть сентенция из хроники Фомы Сплитского XIII в. о том, что «готские (здесь — славянские. — О. А.) письма были придуманы неким еретиком Мефодием, который на этом самом славянском языке написал много ложного против учения католической веры; из-за этого, говорят, он был Божиим судом наказан скорой кончиной»<sup>65</sup>. Именование письменности «готской» отсылало читателей к арианской ереси готов.

Несмотря на жесткую позицию Иоанна X в отношении славянской литургии, решения собора 925 г. по этому вопросу были компромиссны-

<sup>63</sup> О миссионерстве Кирилла и Мефодия в хорватских землях сообщается только в позднесредневековых текстах. Так, в южнославянском памятнике второй половины XII в., т. н. Летописи попа Дуклянина, используется текст жития Константина, дополненный вымышленными подробностями его деятельности у южных славян, но неизвестно, отразилась ли в этом хорватская традиция Х—XI вв. Во втором и третьем житии Наума сообщается о деятельности солунских братьев в восточной Адриатике (*Лавров А. П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 182—186*), но эти сообщения отражают интересы охридской церкви XII—XIII вв. В самой Хорватии в это время закрепляются представления о связи глаголической письменности с именем св. Иеронима.

<sup>64</sup> Р. Катичич полагает, что здесь речь шла о *filioque* — *Katičić P. Methodii doctrina. S. 70.*

<sup>65</sup> Фома Сплитский. С. 48.

ми и, видимо, основанными на явном недостатке в далматинской церкви служителей, способных вести службы на латинском языке. Епископам далматинской церковной провинции предписывалось препятствовать распространению славянского языка как языка богослужения в клире и монашестве (*in clericato et monachato*); священникам запрещалось служить мессы на славянском языке, если только не будет достаточного количества знающих латынь священников. В таких случаях они должны были получать специальное дозволение «на священническое служение» от римского папы<sup>66</sup>. Таким образом, всю ответственность в этом вопросе далматинские епископы перекаладывали на папу.

В материалах соборов и папских посланиях не определяются области распространения славянской литургии. Интересно, что папа Иоанн X с требованием об ее искоренении обращается к далматинским епископам, а пишет об ее употреблении и необходимости поправления дел в «Славянской земле» (*per Sclaviniam terram, Sclavinorum terra*), подтверждая тем самым, что их юрисдикция распространялась на славянские территории. В письме Томиславу и Михаилу папа также призывает не употреблять в службах славянский язык<sup>67</sup>. Хотя нинский епископ в папских посланиях не упоминается, традиционно считалось, что под «Славянской землей» подразумевалась территория Нинской епископии, а Григорий Нинский провозглашался первым в Хорватии сановным адептом народного языка и глаголицы<sup>68</sup>. Противоположная точка зрения приписывает Григорию активную поддержку латинской литургии в борьбе с другими епископами, приверженцами славянской<sup>69</sup>. История Нинской епископии действительно была тесно связана с Римом, а епископ Григорий, судя по его действиям, последовательно выступал приверженцем римских церковных порядков и автором компиляции материалов сплитских соборов (очевидно, далматинским священником) назывался «нашим братом». Что касается «Славянской земли», то в настоящее время преобладает мнение, трактующее ее широко. В нее включают, помимо хорватских земель, и территории далматинских диоцезов с достаточным количеством славянского населения, проживавшего в окрестностях городов, на принадлежавшей им земле. Эти территории долгое время находились под церковной юрисдикцией Константинополя, и там могла укорениться славянская литургия. По словам Н. Клаич, «этническая структура тогдаш-

<sup>66</sup> HSM. P. 99.

<sup>67</sup> Ibid. P. 96—98.

<sup>68</sup> Впервые эта связь постулировалась еще в XVIII в. Д. Фарлати — *Farlati D. Illyricum sacrum*. Vol. 3. Venetiis, 1765. P. 91; см. *Budak N. Op. cit.* S. 159—198.

<sup>69</sup> *Barada M. Op. cit.*



ней византийской Далмации была такова, что некоторые далматинские епископы, например кркский и осорский, на своей церковной территории имели в пастве больше хорватов, чем латинян»<sup>70</sup>. Но основными областями распространения упомянутого папой Иоанном X «Мефодиева учения» считаются территории верхнедалматинских епископий с центрами в Которе, Рагузе и Стоне, юрисдикция которых распространялась на территории сербских Славиний — Дуклю, Требинье, Хум<sup>71</sup>. По сообщению Константина Багрянородного, большая часть их жителей была крещена и получила церковную организацию из Константинополя при Василии I<sup>72</sup>. Константин отмечает также, что Дубровник платил дань князьям Захумья и Травунии за виноградники, находящиеся «в обеих этих странах»<sup>73</sup>, из чего можно заключить, что власть хумских правителей распространялась чуть ли не до его стен. Стон, возможно, был центром государства Михаила Вишевича, которому приписывают надпись на крепостных воротах Стона, утверждающую его господство над «всеми римскими городами»: «Mihaelvs fortiter svper rego pasifico c/i/v/itates omnes romanos»<sup>74</sup>. Вполне вероятно, что с распространением в этих областях славянской литургии связано специальное предписание собора 928 г. епископам Котора, Рагузы и Стона следовать «во всем догмам католической веры»<sup>75</sup>.

На соборах рассматривался и ряд других вопросов. Были приняты постановления, направленные на укрепление церковной собственности. Так, мирянам запрещалось отчуждать пожалованные церкви владения (п. 4). Не должны были отчуждаться церкви и иная собственность, подаренная Римской церкви (п. 5), хотя для этого времени нет данных о каких-либо ее владениях в Далмации. Пресвитеры призывались не разбазаривать церковного имущества и в случае нанесения церкви ущерба отлучались до полного его возмещения (п. 13).

Показательно, что соборы устанавливали кару за убийство своего властителя, т. е. за светское преступление, причем само наказание было достаточно необычным. Так, убийца своего господина приговаривался к покаянию в изгнании с камнем на шее и в железных веригах (п. 7). «Из-

<sup>70</sup> Klaić N. Op. cit. S. 397

<sup>71</sup> Ibid. S. 395—399; Katičić R. Litterarum studia... S. 396—401; Budak N. Op. cit. S. 128—142; Fučić B. Granična područja glagoljice i ćirilice // Brački zbornik. Supetar, 1987. Nr 15. S. 17—28.

<sup>72</sup> КБ. С. 112—115.

<sup>73</sup> Там же. С. 134—135.

<sup>74</sup> См. Историја Црне Горе. Кн. 1. Титоград, 1967. С. 363.

<sup>75</sup> HSM. P. 104.

гнание» (в тексте — *exul*) в данном контексте с очевидностью означает «изгнание из общины», так что в этом пункте можно говорить о влиянии обычного права на сплитское соборное законодательство. При всей невянятности пункта об убийстве «правителя провинции во время народного бунта (*in tumultu plebis*)» (п. 6) общий его смысл таков: если это преступление осталось безнаказанным, то по меньшей мере на помин души правителя должна даваться милостыня, построенные им церкви и освобожденные рабы оберегаться, а жене и детям оказываться помощь. Непонятно, на каких прецедентах могло основываться данное положение — на убийстве Здеслава, на, возможно, существовавшей в то время угрозе Томиславу<sup>76</sup> или на чем-то еще. В любом случае показательно, что церковь в какой-то степени принимала на себя роль гаранта властной и владельческой структуры раннефеодального государства.

Последние пункты соборных постановлений касались регламентации семейных отношений. Специальный пункт (14) запрещал разводы, разве только не был установлен факт прелюбодеяния. Он основывался на понимании церковью этого вопроса, восходящем к толкованию Августина на Нагорную проповедь, и имел целью укрепление малосемейных уз в условиях еще устойчивых родовых связей. Вторая часть этого пункта была посвящена проблеме латинской грамотности, инициатива в решении которой возлагалась на глав семей. Они должны были направлять на учение (*literarum studiis*) своих наследников, рабов и иных стремящихся к «совершенному христианству»<sup>77</sup>. Данное постановление по сути реализовывало пожелание, высказанное папой Иоанном X в письме Томиславу и Михаилу, в котором они призывались отдавать своих детей в обучение и обучаться сами, чтобы избежать «греховных соблазнов». Можно полагать, что в это время в Далмации уже существовали церковные школы для мирского населения, хотя других подтверждений этому, кроме материалов сплитских соборов, нет.

Последним (15) пунктом соборных постановлений запрещались браки священников, уже женатым не позволялось дальнейшее совместное проживание, а женившиеся вторично отлучались. Обычные для соборного законодательства того времени, подобные постановления нигде не приводили к искоренению этого явления, в том числе и в далматинско-хорватской церкви (см. ниже).

<sup>76</sup> *Koršak V.* Op. cit. S. 346;

<sup>77</sup> О параллелях данного пункта в части, касающейся обучения (в том числе и «рабов», под которыми, очевидно, понимаются люди разного зависимого состояния), и франкскими постановлениями каролингского времени, в частности «*Admonitio generalis*», см.: *Прозоров В. Б.* Указ. соч. Гл. 3. Разд. 3.1.

Решения сплитских соборов X в. показывают решающее значение агиографического фактора в установлении иерархической структуры местных церквей. Действительно, возвышение сплитской церкви до уровня митрополичьей как наследницы церкви салонской идеологически утверждалось одним обстоятельством — наличием в Сплите мощей св. Домния, считавшегося святым покровителем салонской церкви. Обращение папы к сплитскому архиепископу Иоанну как к «архиепископу святой салонской церкви» подчеркивало иерархический континуитет.

Наиболее почитаемыми святыми средневекового Сплита были Домний и Анастасий. Выдающееся место они занимали и в Салоне. Домний — сириец по происхождению, по всей видимости, был первым епископом Салона и претерпел мученичество во время гонений Диоклетиана в 304 г. Он был похоронен возле Салона на христианском кладбище в Манастирине, где сохранились две надписи с его именем, датируемые первой половиной IV в.<sup>78</sup> На салонском христианском кладбище в Марусинце был похоронен и св. Анастасий — валяльщик шерсти из Аквилей, также принявший мученичество в Салоне в начале IV в.<sup>79</sup>

Существует шесть различных средневековых версий о деяниях и мученичестве св. Домния. Причем в них он предстает прежде всего не как жертва гонений Диоклетиана, а уже как ученик апостола Петра, который и направил Домния в Далмацию для проповеди здешним народам «слова жизни»<sup>80</sup>. Все эти версии дошли до нас в составе рукописей, датируемых не позднее XVI в., так что время возникновения легенды и текст протографа являются предметом долгой дискуссии. Неизвестно, когда прекратилось почитание св. Домния как мученика эпохи Диоклетиана и произошло превращение его в ученика св. Петра. Впервые эта связь фиксируется в материалах собора 925 г., но предполагается, что она оформлялась в более раннее время. В основном датировка жития св. Домния устанавливается в пределах VII—VIII вв., хотя предлагаются и более ранние варианты, предполагающие, что еще салонская церковь стремилась обосновать свой апостольский статус, и более поздние датировки.

Однако память о св. Домнии как жертве гонений Диоклетиана сохранялась в далматинской среде в течение долгого времени. Во всяком слу-

<sup>78</sup> Egger R. Der altchristliche Friedhof Manastirine // Forschungen in Salona. 2. Wien, 1926. S. 75—76.

<sup>79</sup> На некрополе в Марусинце обнаружена надгробная плита Анастасия с соответствующей надписью (Dyggve E., Egger R. Der altchristliche Friedhof Marusinac // Forschungen in Salona. 3. Wien, 1939. S. 156—157).

<sup>80</sup> Все шесть вариантов изданы Д. Фарлати — Farlati D. Illiricum sacrum. Vol. 1. Venetiis, 1751. P. 414—426; см. также Istorija svetoga Dujma i Staša // Legende i kronike. Split, 1977.

чае, еще и в XIII в. Фома Сплитский, видимо, желая придать некую логику разноречивым сведениям о Домнии, приводит жизнеописания двух разных святых со схожими именами, которых, как он пишет, вследствие созвучия имен и путают — Домния, ученика Петра, и Домниона, жертву гонений Диоклетиана<sup>81</sup>.

Существует и несколько вариантов легенды о переносе мощей Домния и Анастасия из салонского некрополя и захоронения их в Сплите, наиболее ранние из которых предположительно относятся к XI в.<sup>82</sup> Правдоподобность факта переноса мощей, его датировка, проблема подлинности мощей имеют в литературе разное толкование, но, независимо от решения этих вопросов, здесь важно подчеркнуть центральное значение этого события для идеологического обоснования сплитской церковью ее апостольского происхождения и ее непосредственных отношений с Римом. Наиболее ранней фиксацией захоронения этих святых в Сплите является п. 1 постановлений Сплитского собора 925 г., согласно которому Сплит становился далматинской митрополией на том основании, что здесь «покоится его святое тело»<sup>83</sup>. Константин Багрянородный также пишет о захоронении «св. Домна» в храме его имени, который «служил [некогда] усыпальницей и самому василевсу Диоклетиану», и о том, что «покоится в сей крепости и св. Анастасий»<sup>84</sup>. Фома Сплитский приписывал инициативу переноса мощей Иоанну Равеннскому.

Место св. Домния в религиозном сознании сплитских служителей культа отражает текст эпитафии сплитского архиепископа Иоанна, предположительно того, который фигурировал в материалах сплитских соборов 925 и 928 гг.: «Здесь покоится ничтожный грешник Иоанн архиепископ, который был рожден и взращен в городе Сплите... которого избрал Бог и святой Домний посвятил в епископы на своем престоле»<sup>85</sup>.

По некоторым, хотя и немногочисленным, свидетельствам, в Сплите византийского времени наравне с Домнием и Анастасием вводилось почитание святых Космы и Дамиана в качестве святых покровителей города. Так, грамота середины IX в. называет сплитский кафедральный собор «монастырем (сепобіум) святых блаженных Домния, Анастасия, Космы и Дамиана»<sup>86</sup>. Однако культ последних, очевидно, прочно здесь не укор-

<sup>81</sup> Фома Сплитский. С. 28—29.

<sup>82</sup> *Istorija svetoga Dujma i Staša*. S. 13—37.

<sup>83</sup> HSM. P. 99.

<sup>84</sup> КБ. С. 124—125.

<sup>85</sup> *Mihaljčić R., Steindorff L. Namentragende Steininschriften in Jugoslawien vom Ende des 7. bis zur Mitte des 13. Jh.* Wiesbaden, 1982. S. 57—58. Nr 91; анализ языка документа и варианты чтений — *Katičić R. Litterarum studia...* S. 435—438.

<sup>86</sup> CD. P. 5.



нился, и для более позднего времени имеется лишь одно свидетельство их особого положения в сплитском мартирологе, а именно запись в одной пергаменной псалтири о том, что сплитский архиепископ Павел (1015—1030) посвятил ее «славе святых мучеников Домния и Анастасия, а также святым Косме и Дамиану»<sup>87</sup>.

В Сплите континуитет христианской античности был гораздо более выражен, чем в других далматинских городах, — очевидно, из-за необходимости подтверждать генетическую связь с Салонской митрополнией. Домний и Анастасий были единственными из названных Константином Багрянородным далматинских святых, культ которых обозначал непрерывность агиографической традиции. Связь церкви Салоны и Сплита культивировалась на разных уровнях исторического сознания. Фома Сплитский фиксирует некое городское предание о знатном салонском горожанине Севере Великом, который после переселения жителей Салоны в дворцовый комплекс Диоклетиана и основания в его стенах города Сплита предоставил для церкви свой дом<sup>88</sup>.

Интересно, что сам Диоклетиан существовал в культурно-историческом сознании далматинских, и прежде всего, сплитских жителей в двух ипостасях. С одной стороны, он был жесточайшим гонителем христиан и в этом качестве присутствовал в агиографических описаниях. А с другой — почитался и как строитель дворца, т. е. города Сплита, и как инициатор поселения в Далмации римлян, благодаря чему устанавливалась генетическая связь с Римом ее жителей. Положительный контекст упоминания его имени обнаруживается в исторических сочинениях. Под несомненным влиянием местной исторической традиции Константин Багрянородный писал: «Василевс Диоклетиан очень любил Далмацию; поэтому, выведя людей из Рима... он поселил их в стране Далмации. Как переселенцы из Рима они называются римлянами и носят это прозвание до сего дня... Диоклетиан построил также крепость Аспалаф и воздвиг в ней дворец, который невозможно описать ни словом, ни на бумаге». Кроме того, Диоклетиан построил также крепость Диоклею<sup>89</sup>.

Использование культа святых для реализации церковно-иерархических амбиций отмечается и в других городах. Не исключено, что дубровницкая церковь стремилась поднять свой статус, по крайней мере в Верхней («восточной») Далмации, пытаясь соединить свою историю с деяниями апостолов. Об этом может свидетельствовать сообщение Кон-

<sup>87</sup> *Kniewald D. Zagrebački liturgijski kodeksi XI do XV st. // Croatia sacra. Zagreb, 1940. Nr 19. S. 105.*

<sup>88</sup> Фома Сплитский. С. 42

<sup>89</sup> КБ. С. 110—111.

стантина Багрянородного о захоронении в Дубровнике в церкви св. Стефана св. Панкратия<sup>90</sup>, епископа тавроминийского, который, по церковной традиции, принял крещение от апостола Петра. Константин явно основывался в своем сообщении на местном свидетельстве. Другие источники не подтверждают факта захоронения в Дубровнике св. Панкратия. Неизвестно также, откуда мог быть занесен его культ в Дубровник.

Агиография Нина также отразила стремление церкви на территории Хорватии соединить свою историю со святыми апостольских времен. Святыми защитниками Нина и его церкви были Ансельм (Асель), Амброзий и Марцела. В церкви Нина хранились и почитались их мощи. Нинская серебряная с позолотой рака с их мощами, на которой изображены эти святые, является работой раннекаролингской эпохи и датируется приблизительно 800 г. Само появление ее в Нине свидетельствует об инициативе франков в укоренении здесь их культа. По франкской легенде о св. Марте, чьей служанкой была Марцела, Марта вместе со своим братом Лазарем и Марией Магдалиной после изгнания бежали в Марсель. По укоренившейся в Нине легенде, Марцела оставалась со своей хозяйкой в Марселе до ее смерти, а потом вернулась на родину в Паннонию и Далмацию, где проповедовала христианство. Она помогала св. Ансельму в его миссионерской деятельности на этой территории, а тот в свою очередь распространял христианское учение в Далмации вместе с дьяконом Амброзием<sup>91</sup>.

Культы святых ряда далматинских городов, очевидно, развивались под византийским влиянием. Так, в самом южном городе византийской Далмации, в Которе, существовало предание о мощах св. Трифона — мученика середины III в., погибшего в Никее, в Малой Азии, — которые были перенесены из Константинополя или из Фригии<sup>92</sup>. Об их почитании и вере в их исцеляющую силу в Которе середины X в. сообщает Константин Багрянородный: «В сей крепости лежат нетленные мощи св. Трифона, излечивающие любой недуг, а в особенности терзаемых нечистыми духами. Храм его — купольный»<sup>93</sup>. Свидетельством устойчивости культа Трифона служит именно этот храм. Он был построен, возможно, в начале IX в., и его остатки послужили основанием церкви XII в., посвященной тому же святому.

<sup>90</sup> КБ. С. 122—123.

<sup>91</sup> Нинский вариант легенды о Марцеле был обнаружен Д. Фарлати в рукописном собрании хорватского гуманиста Шимуна Кожичича (Беньи) (ок. 1460—1536) — *Farlati D. Illyricum sacrum. Vol. 4. Venetiis, 1769. P. 204—205.*

<sup>92</sup> *Dabinović A. Kada je Dalmacija pala pod jurisdikciju carigradske patrijaršije? // Rad. JAZU. 1930. Knj. 270. S. 223—227.*

<sup>93</sup> КБ. С. 124—125.

Сильное византийское влияние обнаруживает себя в формировании мартиролога Задара — главного города византийской Далмации. Здесь почитался в качестве святого патрона города св. Хрисогон, мученик периода гонений Диоклетиана. Мощи его покоились одно время в Градо и глубоко здесь почитались. В агнографических легендах представлены различные версии их появления в Задаре. По наиболее распространенной из них задарский епископ Донат, возвращаясь из посольства к Карлу Великому в начале IX в., перенес их из Константинополя в Задар<sup>94</sup>. Впервые поклонение в Задаре св. Хрисогону отмечено в грамоте приора Андрея 918 г.<sup>95</sup> В ней говорится, что Андрей и знатный задарский горожанин Фускул построили церковь св. Хрисогона и оставили ей часть своего имущества. Предполагается, что церковь эта была воздвигнута на территории монастыря св. Хрисогона, а упоминающийся в грамоте «аббат Одольберт» был настоятелем этого монастыря. Если это действительно так, то имя аббата может указывать на существование влияния из Аквилеи на церковную жизнь городов византийской Далмации. Константин Багрянородный свидетельствует, что в Задаре покоятся мощи Хрисогона и «его святые вериги»<sup>96</sup>. Вероятно, тело святого было перенесено сначала в какое-то место недалеко от Задара, а затем непосредственно в город. В задарской грамоте 1072 г. зафиксирована легенда о том, как в окрестностях города в саркофаге были найдены мощи святого и сообщаются подробности о «земельном участке, где находилась церковь св. Хрисогона, где он был первоначально похоронен. Все это место было огорожено каменным забором, и там находились также старые могилы»<sup>97</sup>. Более поздняя рукопись, датируемая XIII в., сохранила текст о переносе мощей св. Хрисогона из старого пригородного некрополя в Задар и строительстве в честь него церкви. Сильное греческое влияние в именах, названиях предметов и реалий жизни указывает как на более раннюю датировку текста — временем византийского суверенитета над Задаром<sup>98</sup>, так и на стойкую византийскую культурную ориентацию.

Еще одно подтверждение этому — культ в Задаре св. Анастасии. Римская патрицианка, она помогала христианам Рима и Аквилеи во время

<sup>94</sup> См. *Dabinović A.* Op. cit. S. 228 id.

<sup>95</sup> CD. P. 27. Завещание Андрея сохранилось в копии конца XVII в., но аутентичность текста не вызывает сомнения у издателей.

<sup>96</sup> КБ. С. 126—127.

<sup>97</sup> CD. P. 26—127.

<sup>98</sup> Р. Катичич полагает возможным отнести время его возникновения к IX в.: *Katičić R.* Zadrani i mirmidonci oko moći sv. Krševana // *Idem.* Uz početke hrvatskih početaka. Split, 1993. S. 191—200.

гонений Диоклетиана и была казнена в Сирмиуме, в V в. ее мощи были перенесены в Константинополь. В начале IX в., по местному преданию, император Никифор I подарил ее мощи задарскому епископу Донату<sup>99</sup> и они были перенесены в Задар из Константинополя. Свидетельство Константина Багрянородного подтверждает, что в Задаре середины X в. покоилась «во плоти св. дева Анастасия»<sup>100</sup>.

Показательно, что в отношении Задара имеются некоторые данные, свидетельствующие о существовании здесь греческого богослужения. В конце XII в. папа Иннокентий III обращался к клирикам задарской церкви, которая «находится в послушании апостольского престола, но до сего дня сохранила греческий обряд и язык»<sup>101</sup>. Литургическое многоязычие далматинско-хорватской церкви отражало этнический симбиоз, который уже в X в. определял городскую культуру Далмации. Главное подтверждение такого симбиоза находят в ономастике Задара, Сплита и Трогира<sup>102</sup>. Характерен перечень имен детей задарского приора Андрея в его завещании 916 г., где помимо общехристианских имен встречаются греческие — Niciforus, Agari и даже одно славянское — Dobrosia, свидетельствующее о начале проникновения славянского элемента в среду городского нобилитета<sup>103</sup>. В ономастике городов интересны имена священников. Так, при составлении в Сплите грамот в первой половине XI в. среди свидетелей с христианскими романскими именами присутствует «священник Дабро» и человек с романским именем и славянским прозвищем «Грек» — «Fusco Gricina»<sup>104</sup>, в котором видят священника, ведшего службу по греческому обряду на греческом языке<sup>105</sup>, т. е. предполагается ведение греческих служб не только в Задаре, но и в других далматинских городах.

В этой связи примечательно противопоставление в письмах папы Иоанна X, написанных в связи с проведением Сплитского собора 925 г., славян-

<sup>99</sup> Doc. P. 306—310.

<sup>100</sup> КБ. С. 126—127. В Задаре найден саркофаг, датируемый IX в., с надписью, упоминающей Доната и удостоверяющей, что в саркофаге покоится тело св. Анастасии, — *Mihaljčić R., Steindorff L.* Op. cit. S. 20—21. Nr 26.

<sup>101</sup> *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* / Ed. T. Smičiklas. Zagreb, 1904. Vol. 2. P. 290.

<sup>102</sup> *Katičić R.* Litterarum studia... S. 583—592; *Jakić-Cestarić V.* Nastajanje hrvatskoga (čakavskog) Splita i Trogira u svjetlu antroponima XI st. // *Hrvarski dijalektološki zbornik*. Zagreb, 1981. Nr 5. S. 93—112.

<sup>103</sup> Об ономастике этого документа — *Katičić R.* Litterarum studia... S. 446; *Jakić-Cestarić V.* Etnički odnosi u srednjovekovnom Zadru prema analizi osobnih imena // *Rad. JAZU u Zadru*. 1972. Vol. 19. S. 114.

<sup>104</sup> CD. P. 59, 74.

<sup>105</sup> *Jakić-Cestarić V.* Nastajanje... S. 107.



ского языка латинскому как единственно возможному языку литургии. Столь намеренное отстранение от двух других литургических языков — конечно, прежде всего греческого (соборы происходили на территории византийского подчинения), могло означать желание подчеркнуть исторически сложившуюся тесную связь епископий на славянской территории с Римом.

Стремясь к восстановлению своей юрисдикции на занятых хорватами и сербами территориях, Римская церковь в IX—X вв. развивала тезис об их крещении из Рима. Папа Иоанн VIII в своих письмах несколько раз касался этого вопроса. Так, он призывал хорватов «вернуться к святой Римской церкви, откуда ваши родители как мед пили сладкую науку святой проповеди»<sup>106</sup>. В повторе этой сентенции в письме к хорватскому князю Бранимиру он был еще более конкретен, указывая ему на его «отцов» как на пример для подражания.<sup>107</sup>

Папа Иоанн X в письмах, направленных хорватскому правителю Томиславу и хумскому князю Михаилу в связи с обоснованием абсолютного приоритета латинского языка в церковных службах, подчеркивал римский источник христианизации «славянских владений», которые еще «в своей колыбели вкусили с молоком матери проповеди апостольской церкви»<sup>108</sup>. В данном пассаже письма имеется также подчеркивающая их близость Риму сентенция — «*quis enim ambigit Slavinorum regna in primicie <sic> apostolice et universalis ecclesie esse conumerata...*». В зависимости от перевода сочетания *in primicie* данная фраза интерпретируется по-разному. Большинство исследователей полагает, что здесь речь идет о принадлежности «славянских владений» «апостольской и всеобщей церкви» с самого начала ее существования и, следовательно, можно говорить о бытовании уже в X в. мнения о автохтонности хорватов, крестившихся в апостольские времена<sup>109</sup>. С этим утверждением, на первый взгляд, переключается пассаж из письма папы Льва VI, направленного в связи с заключениями Сплитского собора 928 г.: «Желаем также, чтобы в земле хорватов сохранялась собственная парохия так, как от старых времен имело место в салонской церкви»<sup>110</sup>. Однако маловероятно, что Римская курия предала забвению факт переселения на Балканы хорватов-

<sup>106</sup> CD. P. 13.

<sup>107</sup> Ibid. P. 14. О возможном знакомстве в Римской курии с далматинским преданием и о его отголоске в письмах Иоанна VIII и Иоанна X см.: *Katičić R. Litterarum studia...* С. 406—407.

<sup>108</sup> HSM. P. 97; CD. P. 34.

<sup>109</sup> Обзор подобных суждений — *Katičić R. Methodii doctrina*. S. 86—87.

<sup>110</sup> HSM. P. 105. Соответствующая интерпретация письма — *Gunjača S. Op. cit.* S. 181.

язычников и их борьбу с христианским населением Далмации<sup>111</sup>, и в данном случае «салонской», возможно, именовалась сплитская церковь до соборов X в. Что касается представлений об автохтонности хорватов на Балканах и их связи с раннехристианской церковью, то появление их документально можно проследить лишь с XIII в.<sup>112</sup>

Более обоснованным представляется другое мнение, интерпретирующее приведенную фразу следующим образом: славяне «принадлежат началам апостольской церкви»<sup>113</sup>, что более соответствует смыслу и контексту материалов сплитских соборов. Характерно, что папа Иоанн X в связи с осуждением славянской литургии применяет к «славянам» весьма знаковую риторическую фигуру, называя их *specialissimi*, т. е. «особеннейшими», «наиболее близкими» «детьми святой Римской церкви» и в качестве таковых призывает их остаться «в учении своей матери»<sup>114</sup>. В другом письме папа обращается к славянским правителям как к «дорогому сыну Томиславу, королю хорватов, и Михаилу — наиболее выдающемуся князю хумлян»<sup>115</sup>, признавая тем самым законность их правления как христианских правителей.

В историческом сознании славянских жителей северо-западных Балкан в X в. было прочно закреплено представление о тесной их связи с папским престолом и о получении ими крещения из Рима. Это хорошо видно на примере соответствующих пассажей из сочинения Константина Багрянородного «Об управлении империей». В тех пассажах труда Константина, где очевидно использование местной историко-культурной традиции, получение крещения из Рима не вызывает сомнения. При сопоставлении двух сообщений о крещении хорватов 30-й и 31-й глав видно, как происходила идеологическая обработка подобных сюжетов. В 30-й главе, не подвергавшейся, как считается, общей редакции и попав-

<sup>111</sup> В письме Иоанна VIII сплитскому архипресвитеру папа призывает далматинских иерархов вернуться под римскую юрисдикцию и сетует на то, что «нам до сих пор препятствуют постоянными набегами дикие народы» (CD. P. 16—18).

<sup>112</sup> С середины XIII в. фиксируется распространение в хорватской глаголической среде представления о получении хорватами глаголической письменности от св. Иеронима (Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae / Ed. T. Smičiklas. Zagreb, 1906. Vol. 4. P. 343). В это же время в хронике Фомы Сплитского этногенез хорватов описан как соединение пришлых славянских и готских племен с некими местными мифическими племенами куретов, а народ, возникший в результате такого симбиоза, назван «все же христианским» (Фома Сплитский. С. 35—36).

<sup>113</sup> *Katičić R. Methodii doctrina. S. 82 i d.*

<sup>114</sup> HSM. P. 97; CD. P. 30.

<sup>115</sup> HSM. P. 96; CD. P. 34.

шей в сочинение несколько позже основного текста, представлена хорватская версия крещения из Рима, подчеркивающая их собственную инициативу: после освобождения от власти франков хорваты, «оставаясь самовластными и независимыми, попросили Рим о святом крещении. И были посланы епископы, которые крестили их»<sup>116</sup>.

В обработке этого сюжета Константином (31-я глава) византийский император Ираклий (610—641) оказывается не только инициатором крещения, но и организатором местной церковной иерархии: «василевс Ираклий... приведя священников из Рима и избрав из них архиепископа, епископа, пресвитеров и диаконов, крестил хорватов»<sup>117</sup>. Интересно, что чуть ниже это же сообщение в ином контексте почти не несет следов целенаправленной обработки и здесь говорится о том, что при Ираклии хорваты получили некое «постановление от папы римского, пославшего священников и их крестившего».

Константин цитирует и некий связанный с хорватами папский документ, демонстрирующий расположение и покровительство Рима, и даже сохраняет при этом характерную для посланий Римской курии универсалистскую семантику. Цитата включена в пассаж о клятве, данной хорватами Риму, не нападать на «чужие страны» (судя по контексту, христианские страны): в ответ на заверения хорватов они получили «в свою очередь от самого римского папы молитву, согласно которой, если какие-либо иные народы выступят против страны самих хорватов и принудят их воевать, то Бог ранее самих хорватов<sup>118</sup> вступит в бой и защитит их, а ученик Христа Петр дарует им победу»<sup>119</sup>. В связи с рассказом о клятве Константин приводит предание о каком-то аквилейском миссионере

<sup>116</sup> КБ. С. 132—133. По замечанию И. Голдстейна, в VII в. Рим входил в состав Византийской империи, и с формальной точки зрения появление упомянутых священников из Рима в восточной Адриатике могло быть инициировано Византией. То же касается и акции в Далмации Иоанна Равеннского — Goldstein I. Op. cit. S. 237—238.

<sup>117</sup> КБ. С. 136—137.

<sup>118</sup> Из-за неясности греческого текста в данном месте предлагались различные интерпретации пассажа, в которых фигурировал некий «бог хорватов». В ходе многолетней дискуссии о его сущности высказывалось и имевшее большое число сторонников мнение об упоминании здесь какого-то хорватского языческого божества (история вопроса изложена в работе: Katičić R. «Bog Hrvata» u Konstantina Porfirogeneta // Idem. Uz početke hrvatskih početaka. Split, 1993. S. 13—23). После приведенных доказательств в пользу того, что неясность текста является следствием ошибки писца, были предложены приемлемые ее исправления и дискуссия сама собой завершилась.

<sup>119</sup> КБ. С. 136—137.

Мартине, свидетельствующее о распространении в Хорватии X в. фольклорных преданий о религиозных персонажах, отражающих влияние различных церковных центров: «Во дни архонта Терпимира, отца архонта Красимера, прибыл из Франгии (что между Хорватией и Венецией) некий муж по имени Мартин, из весьма благочестивых, хотя и одетых по-мирски, который, как говорили сами хорваты, совершил много чудес. Сей благочестивый муж, будучи слаб и не имея ног — так что его поднимали и носили четыре человека, куда бы он ни захотел, заклинал хорватов хранить ту же заповедь святейшего папы до скончания их жизни»<sup>120</sup>.

Историческая традиция о связи хорватов с Римом на самом раннем этапе их балканской истории была распространена и в далматинских городах. Фома Сплитский, следуя идее об участии готов в этногенезе балканских хорватов и, соответственно, считая их с момента появления на территории провинции Далмация «все же христианами, хотя и очень невежественными», «зараженными язвой арианства», именно с Римом, а точнее, с деятельностью римского легата Иоанна Равеннского связывал как исправление веры хорватов, так и восстановление церковной организации на территории бывшей Салонской архиепископии после варварских нашествий<sup>121</sup>. Исходя из хронологического контекста излагаемых событий, хронист относил деятельность Иоанна Равеннского приблизительно к VII в.<sup>122</sup> Не исключено, что в Римской курии были знакомы с хорватско-далматинскими преданиями о крещении и что они нашли отголосок в письмах Иоанна VIII и Иоанна X<sup>123</sup>.

Иоанн X именовал хорватского правителя «королем», что дало повод распространенной с конца XIX — начала XX в. гипотезе о далеко зашедшем процессе сакрализации власти в Хорватии первой трети X в., о коронации папой Томислава в 925 г. и, соответственно, появлении в его время королевских регалий как символов мощи и святости<sup>124</sup>. Между тем источников, подтверждающих этот факт, нет, титулатура хорватских правителей была до второй половины XI в. неустойчивой, а использование тер-

<sup>120</sup> КБ. С. 136—139.

<sup>121</sup> Фома Сплитский. С. 39—40.

<sup>122</sup> Фома Сплитский. С. 41—42. В HSM здесь уточняется, что Иоанна направил папа Иоанн IV (640—642). Исследователи не сомневаются в историчности Иоанна Равеннского, но предлагают различные датировки его деятельности в широком хронологическом диапазоне с VII до X в.

<sup>123</sup> См. Katičić R. *Litterarum studia...* S. 406—407.

<sup>124</sup> Rački F. *Kada i kako je preobrazi hrvatska kneževina u kraljevinu* // Zbornik kralja Tomislava. Zagreb, 1925; ср. Beuc C. *Rex i regnum na nadgrobnom natpisu kraljice Jelene* // *Starine*. Knj. 58. Zagreb, 1980. S. 1—8.



мина тех, который мог быть лишь производным от глагола *rego*, не обязательно означало прохождение ими обряда помазания на царство<sup>125</sup>.

Вместе с тем представления о божественной природе власти хорватских правителей появляются достаточно рано и фиксируются в хорватских грамотах начиная с середины IX в., когда при упоминании имени князя употребляются обычные формулы «милостью Божьей», «по воле Божьей» и т. п. По-видимому, уже на ранних стадиях существования Хорватского государства церковь стремилась к упрочению власти правителя и легитимизации его положения. Об этом может свидетельствовать постановление Сплитского собора 925 г. об убийстве «правителя провинции», относящееся ко времени, когда принцип наследования власти был неопределенным и существовала опасность свержения правителя.

В хронике Фомы Сплитского имеется сообщение, относящееся к истории Хорватии второй половины X в., согласно которому церкви св. Стефана и св. Марии в Салоне, которые построила и одарила некая королева Елена, «из уважения к королевским надгробиям были на время переданы неким монахам, усердно отправлявшим в них церковные службы, поскольку там, в притворе базилики св. Стефана, был погребен славный муж король Крешимир со многими другими королями и королевами». Елена, пишет Фома, пожаловала построенные церкви сплитскому престолу<sup>126</sup>. Елена была женой хорватского правителя Михаила Крешимира II (ок. 949 — ок. 970) и матерью наследника Крешимира — Стефана Држислава (970 — ок. 1000). После своей смерти в 976 г. она была погребена в упомянутом Фомой королевском некрополе, о чем свидетельствуют найденные фрагменты эпитафии, где она названа «матерью королевства» и «защитницей сирот и вдов»<sup>127</sup>. Церковь св. Стефана, остатки которой являются предметом многолетних археологических исследований, находилась на Отоке рядом с Салоной<sup>128</sup>. Свидетельство Фомы важно для X в. и с точки зрения участия церкви и монашества в развитии почтения хорватских правителей и их захоронений, и с точки зрения отношений хорватской правящей династии со Сплитской митрополией и возможной ориентации государственной идеологии в хорватских землях

<sup>125</sup> Klaić N. Оp. cit. S. 290—291; Katičić R. Litterarum studia... S. 381.

<sup>126</sup> Фома Сплитский. С. 52.

<sup>127</sup> Об истории ее изучения и чтения надписи — Rendić-Miočević D. Neke epigrafsko-onomastičke značajke etpitafa kraljice Jelene // Arheološki radovi i rasprave. 1982. Nr 8—9. S. 219—231; Mihaljčić R., Steindorff L. Оp. cit. S. 53—54, Nr 86.

<sup>128</sup> Rapanić Ž., Jelovina D. Revizija istraživanja i nova interpretacija arhitektonskog kompleksa na Otoku u Solinu // Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku. 1977. Nr 70—71. S. 107—135.

на раннехристианские традиции Далмации, учитывая строительство королевского пантеона в непосредственной близости от Салоны. Захоронения хорватских правителей в церковной и политической столице прежней провинции Далмация укрепляли легитимность и авторитет власти. Знаковость для Хорватии этого места подтверждается и тем, что хорватский правитель второй половины XI в. Звонимир (королевский титул которого впервые может быть подтвержден документально) для своей коронации в 1075 г. выбрал не столичный тогда Книн, а церковь св. Петра в Салоне (см. с. 319—320).

По свидетельству Фомы Сплитского, начиная с Држислава хорватские правители «стали именоваться королями Далмации и Хорватии», «знаки королевского достоинства они получали от константинопольских императоров и назывались их епархами или патрициями»<sup>129</sup>. Сообщение Фомы не подтверждается другими источниками, и факт коронации византийскими императорами хорватских правителей как властителей хорватских земель и далматинских городов и, соответственно, владение Држиславом и его ближайшими наследниками Далмацией считаются маловероятными<sup>130</sup>. Византия поддерживала сына Држислава — его наследника на хорватском престоле Светослава (Суронью) в борьбе со свергнувшими его младшими братьями — Крешимиром (впоследствии хорватским правителем Крешимиром III) и Гоиславом, которые в конце концов вынуждены были признать власть императора Василия II. С этим и могло быть связано наделение хорватских правителей византийской титулатурой<sup>131</sup>.

Вместе с тем какие-то «*diginitatis insignia*» во время Држислава, возможно, и существовали, на что может указывать его христианское имя Стефан — «венчанный», а также сообщение Иоанна Диякона о династической борьбе между сыновьями Држислава, в результате которой один из них — Суронья (Surigna) лишился «диадемы» (*regnis amiserat diadema*)<sup>132</sup>.

Твердый порядок наследования королевской власти утвердился в Хорватии только ко второй половине XI в. Одновременно существовал обычай избрания правителя «всем клиром и народом», зафиксированный в описании обряда коронации Звонимира (1076—1089) в 1075 г., но, очевидно, имевший место и при наставлении его предшественников. Вместе с тем некоторые дарственные грамоты, изданные от имени хорватского короля Петра Крешимира IV (1055 или 1058—1074), демонстри-

<sup>129</sup> Фома Сплитский. С. 43.

<sup>130</sup> Ферлуга J. Византиска управа у Далмацији. Београд, 1957. С. 88—89; Klaić N. Op. cit. S. 323; ср. Beuc C. Op. cit. S. 1—8.

<sup>131</sup> Klaić N. Op. cit. S. 323 id.; Goldstein I. Op. cit. S. 343 id.

<sup>132</sup> Doc. P. 427.

рукот утверждение ко времени его правления государственной идеологии, согласно которой легитимизация власти всей правящей династии осуществляется благодаря божественной природе самой власти. Согласно словам из дарственной Крешимира задарскому монастырю св. Хрисогона от 1069 г., Крешимир исходя из дарованной ему Божьей милости законно управляет Хорватией и Далмацией и удерживает власть в королевстве своего деда и отца<sup>133</sup>.

Хотя формулировки дарственных во многом типичны для подобных средневековых актов, они представляют интерес и в качестве иллюстрации духовных приоритетов хорватского правителя. В той же грамоте 1069 г. описывается собрание королевского двора в Нине вместе с королевскими банами и жупанами, на котором король «стал размышлять», что бы сделать такого, чтобы всемогущий Бог хранил королевство и «дал душам моих предшественников вечный покой, и среди милосердных дел я не нашел ничего более достойного и угодного Богу, чем дарами» от королевской земли удостоить «святые дома лучших граждан и святых». На этом основании задарскому монастырю св. Хрисогона и его аббату Петру дарится о. Маон<sup>134</sup>. По всей видимости, монастырю св. Хрисогона отводилась особая роль хранителя королевских династических традиций. Не случайно именно в его архивах сохранились королевские грамоты с глубокими указаниями и следами того, что можно было бы назвать королевскими хрониками, — перечисления имен членов династии и приближенных к ним лиц, упоминание неких «деяний» деда Петра Крешимира (*in gestis proavi nostri*) и пр.<sup>135</sup>

Хорватские правители долго носили славянские имена, и лишь постепенно закреплялась практика употребления двойных имен — Петр Крешимир, Стефан Држислав, Дмитрий Звонимир и т. п., причем в источниках оба имени не употребляются вместе. Одно из возможных объяснений увязывает это с процессом теократизации власти в Хорватии: правитель становился главным защитником церкви и в качестве такового использовал данное ему при крещении имя; когда же речь шла о мирских делах, он назывался своим «народным» именем<sup>136</sup>.

<sup>133</sup> «...ego Cresimirus divina gratia largiente Chroatiae atque Dalmatie iura gubernans atque aui mei beate memorie Cresimiri regis patrisque mei regis Stephani ... habenas regni retinens ...» — CD. P. 113.

<sup>134</sup> CD. P. 113—114. Мнение о дарственной как фальсификате XII в., возникшем на основе грамоты Петра, аббата монастыря Св. Хрисогона, от 1067 г. — Klaić N. Оp. cit. S. 360.

<sup>135</sup> CD. P. 105—106.

<sup>136</sup> Goldstein I. Оp. cit. S. 239.





*Рис. 1*

Барельеф из сплитского баптистерия  
с изображением хорватского правителя, IX—XI вв.



Широко датируемое IX—XI вв. барельефное изображение правителя с алтарной преграды сплитского баптистерия (в котором, как правило, видят именно хорватского правителя)<sup>137</sup> показывает его сидящим на троне с короной на голове, с державой (?) в левой и крестом в правой руке. Барельеф демонстрирует соединение немецкого и византийского влияния в символике: корона по форме восходит к франкским образцам, а в позе лежащей у ног правителя и воплощающей собой покорность фигуре усматривают влияние византийского церемониала<sup>138</sup>.

Подобный синтез не случаен: на протяжении XI в. источники демонстрируют множественность культурно-политических приоритетов далматинско-хорватского населения. В далматинской церкви еще с раннехристианских времен были приняты в литургической практике на Рождество и Пасху похвальные напевные восклицания (*laudes*) в честь святых. В хронике Иоанна Диякона имеется свидетельство о распевании их и в честь политических патронов в связи с признанием далматинскими городами власти венецианского дожа Петра II Орсеоло в 1000 г. после успешного похода венецианцев на Далмацию. Контекст этого сообщения весьма примечателен: «Епископы, поклявшись на святынях, подтвердили, что на праздники, когда по обычаю на торжественной службе в церкви провозглашаются похвалы, они будут славить имя этого повелителя после императорского громкими хвалами»<sup>139</sup>.

Причудливые соединения политических и церковных предпочтений в сознании и хорватской политической элиты показывает текст дарственной, датируемой 1042—1044 гг. и подписанной неким «баном С.»<sup>140</sup>. Дарственная составляется «во времена господина Константина Мономаха», сам бан С. выступает в ней как императорский протоспафарий (*imperialis protospatario*). В грамоте сообщается о строительстве баном и его женой церкви св. Николая, о снабжении ее всем необходимым и о передаче как самой церкви, так и многочисленных предметов и имущества бана, в том числе и богатой библиотеки латинской литургической литературы (см. с. 311) «во власть моего господина, моего духовного отца аббата Транзона» бенедиктинскому монастырю св. Хрисогона в Задаре.

Вплоть до конца XI в., до окончания правления Звонимира заздравные молитвы бенедиктинских монахов выстраиваются следующим образом: позволения жить в мире и радости испрашиваются для себя, клира и народа, папы, своего епископа, аббата и всей обители; Господа призы-

<sup>137</sup> См. *Petricioli I.* *Tragom srednjovjekovnih umjetnika.* Zagreb, 1983. S. 19.

<sup>138</sup> *Goldstein I.* *Op. cit.* S. 247.

<sup>139</sup> Doc. P. 426.

<sup>140</sup> CD. P. 75—76.

вают далее помянуть «раба Твоего, нашего императора со всем его войском, а также раба Твоего, нашего короля и всего христианского народа»<sup>141</sup>. Соответствующим образом оформляются и колофоны грамот.

Бенедиктинцы оказали большое влияние на церковную жизнь и религиозную культуру Далмации и Хорватии. Монашеская жизнь в далматинских городах имела давнюю историю, и не исключено, что некоторые городские монастыри непрерывно действовали тут с позднеантичных времен. Известно, что в X в. в городах было организовано несколько бенедиктинских монастырей. В Задаре в стенах основанного некогда египетскими монахами монастыря св. Антония возник монастырь св. Хрисогона (Кршевана), упоминаемый в завещании 916 г. задарского приора Андрея. В 986 г. приором Мадием он был обновлен и устроен по бенедиктинским правилам<sup>142</sup>. Этот монастырь стал впоследствии важнейшим книжным центром хорватских земель со своей библиотекой, архивом и рукописной мастерской. В его богатом наследии сохранилось несколько пергаменных отрывков, которые могут быть отнесены к XI в. К X в., по некоторым косвенным данным, относят и основание в Сплите монастыря св. Стефана (Сустепан).

Выше уже говорилось о возможном франкском участии в основании и деятельности монастыря св. Хрисогона. На германское влияние в становлении бенедиктинского монашества на территории Далмации может указывать и имя аббата монастыря св. Стефана — Gisilbert, упоминаемое в грамотах второй половины XI в.<sup>143</sup> В этом же ряду может рассматриваться влияние франкской литургии, обнаруживаемое в ряде богослужебных книг второй половины XI в. из монастыря св. Марии в Задаре<sup>144</sup>.

Некоторые тексты, касающиеся монастыря св. Хрисогона, дают представление о тесноте повседневных контактов светских и духовных лиц в городах Далмации. На это, в частности, указывает перечень адресатов оставляемого задарским главой Андреем имущества и характер завещанного. Небольшие его части получают общины городских церквей. Епископу Формину (предположительно тому, который фигурировал в материалах сплитских соборов) Андрей оставляет коня, своему брату дьякону

<sup>141</sup> В качестве примера здесь использована молитва из Евангелиария второй половины XI в. осорского монастыря св. Николая — по тексту в: *Katičić R. Litterarum studia...* S. 512.

<sup>142</sup> CD. P. 45. Н. Клаич, сомневаясь в подлинности грамоты, не сомневается в истинности изложенных в ней фактов — *Klaić N. Op. cit.* S. 415.

<sup>143</sup> CD. P. 123, 181.

<sup>144</sup> *Grgić M. Dva nepoznata svetomarjanska rukopisa u Budimpešti // Rad. JAZU u Zadru.* 1967. Nr 13—14. S. 198 i d.

Петру — серебряную посуду, аббату Одольберту — дорогую одежду, козью шерсть, вино и коня, дьякону Иоанну — покрывало и накидку. За спасение своей души приор оставлял клиру овец, коз, зерно и вино<sup>145</sup>.

Городские власти далматинских городов поддерживали монастыри, причем городские главы — приоры, как и другие представители нобилитета, выступали основателями церквей и монастырей. В 1040 г. сплитский приор Никифор выкупил часть башни дворца Диоклетиана, чтобы подарить женскому монастырю св. Бенедикта<sup>146</sup>. До 60-х гг. семья сплитского приора Престанция удерживала за собой место аббата монастыря св. Стефана (Сустепана). Эта семья владела и церковью, которую преподнесла в дар названному монастырю, сохранив за собою патронат над нею<sup>147</sup>. Говоря о влиянии городского нобилитета на церковную жизнь, следует учитывать, что епископы городов представляли зачастую известные патрицианские фамилии, из которых выдвигались и приоры. Так, в XI в. представители задарского семейства Мадиев удерживали в городе и приорскую, и епископскую власть.

За счет городского патрициата формировались самые разные статьи дохода монастырей. В грамоте, датируемой временем между 986 и 999 гг., описывается забавный обряд передачи рядом задарских нобилей прав на рыбную ловлю на некоторых задарских островах монастырю св. Хрисогона: «... (нобили) подошли к церкви упомянутого мученика с запиской, на которой были написаны имена этих нобилей; в присутствии господина аббата Тразона и его братии они положили ее на святой алтарь, говоря: “Приносим тебе, пресвятой мученик Хрисогон, для излечения наших душ в дар наше право рыбной ловли. И если кто из наших или кто-либо другой, проникнутый духом высокомерия, вознамерится отнять его у твоего святого монастыря или тех, кто в нем тебе служит, пусть узнает гнев всемогущего Бога, и пусть его настигнет проклятие трехсот восемнадцати святых отцов, и пусть на последнем суде он попадет в ад с предателем Иудой и всеми неправедными”»<sup>148</sup>.

Начало деятельности монастырей в Хорватии относится к середине IX в., ко времени правления Трпимира, который привел сюда монахов и организовал первый монастырь возле своей резиденции под Клисом<sup>149</sup>. Впоследствии бенедиктинцы сыграли важную роль в упрочении положения и оформлении культа правящей династии, на что, в частности,

---

<sup>145</sup> CD. P. 28—30.

<sup>146</sup> Ibid. P. 73—74.

<sup>147</sup> Doc. P. 39, 40, 61.

<sup>148</sup> CD. P. 29—51.

<sup>149</sup> Ibid. P. 5.

указывает уже цитированное сообщение Фомы Сплитского о роли бенедиктинцев в организации королевского некрополя.

История женского монастыря св. Марии в Задаре связывает имена представителей хорватской правящей элиты и городской знати, демонстрирует меру их заинтересованности в обустройстве бенедиктинского монашества, показывает саму процедуру основания монастыря и взаимодействие в этом церковных и светских властей. В 1066 г. Чика, внучка задарского приора Мадия, обновившего в свое время по бенедиктинским правилам монастырь св. Хрисогона, овдовев, решила постричься в монахини вместе со своей старшей дочерью. Предварительно посоветовавшись со своими родственниками, городским приором и задарским епископом, она обращается к аббату монастыря св. Хрисогона и получает от него в дар небольшую церковь св. Марии, расположенную у городских ворот для организации (или обновления) там монашеской жизни<sup>150</sup>. Затем она начинает собирать монастырское имущество. На деньги свои и старшей дочери она выкупает соседние дома, а некоторые граждане сами передают для монастыря свои дома и участки земли, находившиеся возле церкви. Вскоре после организации этого монастыря король Петр Крешир IV награждает его привилегиями, называя при этом Чикую своей сестрой, что может указывать на тесные родственные отношения между правящим хорватским родом и одной из наиболее знатных задарских семей. «С позволения сплитского архиепископа Лаврентия и всех епископов нашего королевства и с одобрения... князей Хорватии я предоставляю королевскую свободу монастырю св. Марии Задарской, который устроила моя сестра Чика»<sup>151</sup>, — пишет Крешимир в адресованной Чике грамоте. Родственные отношения между Крешимиром и Чикой несколько проясняются в еще одной дарственной монастырю, где она стала настоятельницей: «Я, Крешимир ... во спасение своей души и душ моих предшественников по просьбе своей сестры Чики дарю недавно основанному в Задаре женскому монастырю св. Марии землю в Токении, о которой известно, что она королевская». Далее указываются границы этого владения, в том числе со стороны земельного участка, который «мой дед Крешимир (т. е. Крешимир II) подарил своему родственнику (*cognato suo*) Мадию (т. е. деду Чики) и его сыну Добронье»<sup>152</sup>. Грамоты о дарениях монастырю св. Марии, изданные от имени Крешимира, считаются некоторыми исследователями подделками задарской семьи Мадиев, долженствующими установить ее тесные

<sup>150</sup> CD. P. 101; конец грамоты утерян.

<sup>151</sup> Ibid. P. 102.

<sup>152</sup> Ibid. P. 104—105.



родственные связи с хорватской королевской династией<sup>153</sup> и тем самым подтвердить законность ряда задарских земельных владений<sup>154</sup>. Независимо от правдоподобности выстроенных генеалогических связей, в данном случае важно подчеркнуть желание к установлению таковых со стороны городских патрицианских семей через церковное посредничество. Монастырь же св. Марии, в котором Чика стала настоятельницей, стал одним из центров развития хорватской книжности, сохранилось несколько литургических кодексов, предположительно принадлежавших Чике и ее дочери.

Крешимир IV и, как следует из его дарственных, его предшественники на троне одаривали землей также задарский монастырь св. Хрисогона<sup>155</sup>.

Расцвету хорватского монашества в XI в., как и в других местах Европы, во многом способствовали экономические факторы, и прежде всего то, что земельные угодья приобретают свою ценность и становятся предметом торговли. Именно к этому времени относится интенсивное монастырское и церковное строительство, получение монастырями от хорватских правителей и представителей знати земельных дарений, других материальных подношений, привилегий и пр. В адриатических городах появляется довольно значительный слой людей, имеющих достаточно земли и имущества, чтобы инвестировать строительство и одаривать монастыри. На территориях Далматинской Хорватии начинает складываться крупная церковная земельная собственность, примерами чему могут служить владения как самой сплитской церкви, так и монастырей — св. Иоанна Биоградского, св. Петра в Селу и др.

Значительными были церковные земельные владения и в Истре, где они занимали три четверти всего земельного фонда маркграфства. При этом крупными собственниками были не только местные епископии (Поречье, Пула), но и иностранные. Многочисленными были владения аквилейского патриарха, который в X—XII вв. представлял в Истре интересы германского императора и был здесь влиятельной политической силой. Венеция (с 30-х гг. X в.) также стремилась распространить свою власть на Истру, так что во владении у градского патриарха как церковного главы венецианских территорий постепенно сосредоточились относительно большие земельные угодья<sup>156</sup>.

<sup>153</sup> О родственных связях Крешимира IV и Чики см.: Šišić F. *Povijest Hrvata*.... P. 499; Klaić N. *Op. cit.* S. 316—317, 360; Katičić R. *Litterarum studia*... S. 507.

<sup>154</sup> См. также Doc. P. 90, Novak V. *Zadarski kartular samostana sv. Marije*. Zagreb, 1959. S. 155, 157.

<sup>155</sup> CD. P. 105—106, 113.

<sup>156</sup> Klaić N. *Op. cit.* S. 175—191.



Рис. 2

Фрагмент каменной решетки из церкви св. Марии (Бискупия, около Книна), ок. сер. XI в.; внизу слева — изображение вельможи

На духовную жизнь бенедиктинского ордена в Далмации и Хорватии существенное влияние оказало радикальное обновление монашества, начавшееся в Европе в X—XI вв.<sup>157</sup> По новым правилам монастыри освобождались от феодальных защитников, аббаты возвращались в монастырские кельи и должны были воодушевлять братию примером набожности и учености; монахи вместе осуществляли свои духовные обязанности — пели часослов, переписывали книги и пр. Особую роль в далматинско-хорватском регионе играли монахи из Монте Кассино и монастыря в Камальдоли, основанного приверженцем пустынночества св. Ромуальдом. Наиболее конкретно эта связь обнаруживала себя на севере далматинского побережья и в Истрии. По местной истрийской традиции Ромуальд основал в Истрии несколько монастырей<sup>158</sup>. Ученик Ромуальда св. Гауденций в первой половине XI в. был осорским епископом и на территории своей юрисдикции основал несколько монастырей, в том числе мужской — св. Петра и уже упоминавшийся женский — св. Марии<sup>159</sup>. Хорватский правитель Крешимир III основал монастырь на острове Суску в Кварнерском заливе и «передал его монтекассинским монахам, а владел им задарский архиепископ»<sup>160</sup>.

Эпохой процветания бенедиктинского монашества в Далмации и Хорватии была вторая половина XI в., когда сплитский архиепископский престол занимал Лаврентий (1059—1096/97), который также принадлежал к камальдольской ветви бенедиктинского монашества, одно время подвизался в одном из осорских монастырей и до занятия Сплитской кафедры был осорским епископом. Фома Сплитский отмечал его далматинское происхождение, усердие в проповеднической деятельности, пастырскую заботу, его скромность и нестяжательство: «Досточтимый Лаврентий не стремился к обогащению — своему или даже близких родственников, но все определял в собственность церкви»<sup>161</sup>. В начале своей деятельности в Сплите он основал здесь женский монастырь св. Бенедикта, причем основание его было превращено в глубоко символический акт, демонстрирующий непрерывность церковных традиций и духовное единство клира и народа. Как сказано в фундационной грамоте, «клирики и светские под присягой подтвердили», что на выбранном участке с

<sup>157</sup> См. *Šanjek F.* Op. cit. S. 68—71.

<sup>158</sup> *Ostojić I.* Benediktinci u Hrvatskoj i ostalim našim krajevima. 2. Split, 1964. S. 141.

<sup>159</sup> *Ibid.* S. 149—155.

<sup>160</sup> Цит. по: *Katičić R.* Litterarum studia... S. 474; о других монастырях, основанных камальдольскими и монтекассинскими монахами, — *Ostojić I.* Op. cit. S. 156 *id.*

<sup>161</sup> Фома Сплитский. С. 47.

уже построенной церковью св. Бенедикта «был монастырь пресвятого Домния, епископа и Христова мученика»<sup>162</sup>. Среди далматинских церковных иерархов своей приверженностью реформе церкви выделялся также прибывший из Рима и связанный с осорскими бенедиктинцами трогирский епископ Иоанн, получивший посвящение, по всей видимости, в 1064 г., а впоследствии причисленный к лику святых. Используя местные агиографические предания, Фома Сплитский описывал его так: «Будучи образованным<sup>163</sup> и добрым человеком, он, в сравнении с другими епископами, пользовался большой любовью и расположением Лаврентия. Ведь из любви к небесному отечеству он вел суровый образ жизни, презирая все плотские соблазны, и, как утверждают, возвысился до такой благодати, что в нем просияли некоторые признаки святости»<sup>164</sup>. Духовная близость Иоанна архиепископу Лаврентию находит подтверждение в одном из первых актов Иоанна на епископском престоле — основании в Трогире в 1064 г. женского бенедиктинского монастыря с символичным его посвящением св. Домнию<sup>165</sup>.

Среди основанных в это время на хорватской территории бенедиктинских монастырей по своему значению в развитии книжности и образования выделяется аббатство св. Иоанна Роговского (от местечка Рогово возле Биограда-на-Мору), основателем которого выступил в 1060 г. хорватский король Петр Крешимир IV, освободив его из-под юрисдикции и городской общины, и биоградского епископа и от уплаты налогов, чтобы монахи «не были бы подчинены ни одному человеку, но только высочайшему Богу». Земли выделялись монастырю из королевского фонда (*terrae regalis*). Знаменательно, что данное решение принималось в присутствии Майнарда, легата папы Григория VII и его последовательного помощника в деле реформирования церкви<sup>166</sup>. В связи с фундаментальной грамотой монастыря было обращено внимание на упоминание в ней налогов с церковных владений, находившихся на хорватской территории, которые, таким образом, существовали во времена Крешимира IV. Особое же внимание к биоградскому монастырю со стороны Крешимира могло быть связано с тем, что биоградская церковь, под чьей юрисдикцией находились земли от Нина и Карина до Скрадина и Брибира, была вплоть до восстановления Нинской епископии в конце

<sup>162</sup> CD. P. 109—112.

<sup>163</sup> В одном трогирском документе указывалось его прозвище — Риторик: Ibid. P. 98.

<sup>164</sup> Фома Сплитский. С. 48.

<sup>165</sup> CD. P. 98—99

<sup>166</sup> Ibid. P. 90—91.



правления Крешимира чуть ли не единственной на хорватской территории<sup>167</sup>.

Массовое появление монастырей (хотя и небольших по размерам) и, соответственно, довольно значительного слоя местного монашества интересно и с психологической точки зрения, с точки зрения мотивации ухода в монастырь, хотя источников, позволяющих судить об этом, немного. Здесь имеются примеры, свидетельствующие о глубоких, в пустынноческом духе, религиозных раздумьях, предшествующих этому шагу. Так, сплитский священник Иоанн за свой счет ок. 1050 г. построил монастырь св. Сильвестра в Бишево, чтобы служить там Богу простым монахом<sup>168</sup>. Один из наиболее интересных сюжетов — уход в монастырь в 1078 г. наследника хорватского престола Стефана: Стефан в состоянии тяжелой болезни в присутствии всей королевской семьи, папских легатов и призванных им хорватских священников «дал поместить себя в монастырь св. первомученика Стефана», и здесь он «отрекся от своего достоинства, выбрал себе гробницу и препоручил себя молитвам аббата этого монастыря»<sup>169</sup>. Грамоты представляют и простодушные примеры народной религиозности, основанной на принципе *do ut des*. Так, некий Крниц в 1075 г. следующим образом описывал историю своего появления в монастыре св. Иоанна Роговского в Биограде-на-Мору: «Заранее задумавшись о дне своей смерти и погребения и страшась своих сотворенных дел и грехов, чтобы строгий судья меня, виновного в стольких проступках, не поразил насмерть или не погрузил в вечный сон, я присоединился к братии упомянутого монастыря»<sup>170</sup>.

Одной из основных функций бенедиктинских монастырей было хранение и распространение христианской литературы. На территории Далмации, очевидно, существовала давняя рукописная традиция. Косвенно на это может указывать основанный на местном предании рассказ Фомы Сплитского о пребывании в Далмации по пути в Святую землю некоего парижского медика Адама и составлении им по наказу архиепископа Лаврентия житий Домния и Анастасия на основе имевших долгое хождение в сплитской церкви текстов: он составил «достоверное описание страстей блаженных мучеников Домния и Анастасия... которые были описаны в древности грубым языком ... и, используя сведения из старых сказаний, заново составил довольно изящное повествование об этих мучениках. Он также сочинил гимны и написал в стихах песнопения о блаженном Домнии»<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> Klaić N. Op. cit. S. 357.

<sup>168</sup> Ostojić I. Benediktinci u Hrvatskoj... S. 374.

<sup>169</sup> CD. P. 164—165.

<sup>170</sup> Ibid. P. 147.

<sup>171</sup> Фома Сплитский. С. 48.

Сохранившиеся на данных территориях ранние рукописные кодексы имеют западноевропейские происхождение, а собственная рукописная практика прослеживается здесь лишь с начала XI в. Один из наиболее ранних примеров, показывающий (хотя и очень фрагментарно) потребности местного клира и уже достаточно высокий уровень рукописного искусства, — сохранившаяся часть сборника с комментарием св. Иеронима к псалму 119 и началом жизнеописания Марии Египетской, «переведенного с греческого на латинский». Из имеющейся записи, подписанной дьяконом Майоном, следует, что он создал эту рукопись по наказу сплитского архиепископа Петра (1015—1030)<sup>172</sup>. О латинской образованности и литературном таланте самого Петра свидетельствует его гекзаметрическая надпись на фрагменте мраморной колонны, посвященная Божественному Кресту<sup>173</sup>.

Перечень богослужебных книг, которые хорватский бан С. дарил в середине XI в. аббату задарского монастыря св. Хрисогона для построенной баном церкви св. Николая, по всей видимости, отражал каталог рукописных литургических собраний небольших монастырей в далматинско-хорватском регионе в период распространения бенедиктинских монастырей. Показательно, что такие собрания могли находиться в частных библиотеках у светских лиц. Перечень включал три миссала, четыре псалтири, два антифонария, два гимнария и два литургических руководства, один пассионарий, один бревиарий и «smaragdum», т. е. написанное аббатом Смарагдом ок. 825 г. известное «Изложение правил св. Бенедикта»<sup>174</sup>. Наиболее ранние из дошедших до нас перечней монастырских библиотек относятся к концу XI или рубежу XII в. и содержат более полную литургическую номенклатуру, включающую также евангелия, пассионарии, гомилии, жизнеописания отцов церкви, орации, пенитенциарии, молитвенники, правила монашеской жизни, проповеди и т. д.

Значение книги в монастырской жизни второй половины XI в. отражает порядок перечисления имущества монастыря св. Петра на о. Иловику, который в 1071 г. городская община о. Паг дарила монастырю св. Михаила на о. Суску, — община дарит монастырь с территорией двух островов и всем «им принадлежащим, и с десятью церковными книгами, и тремя воловьими плугами, и двумя колоколами, и 206 овцами»<sup>175</sup> и т. д. То, что в это время в хорватских землях существовали особо почитаемые

<sup>172</sup> Kniewald D. Op. cit. S. 105.

<sup>173</sup> Mihaljić R., Steindorff L. Op. cit. S. 75—76, Nr 118.

<sup>174</sup> CD. P. 75—76.

<sup>175</sup> Ibid. P. 124—125.

высокие образцы книжного искусства, видно из грамоты Звонимира, касающейся дарения им по случаю своей коронации папе монастыря святого Григория «со всем имуществом, т. е. с серебряной ракой, содержащей мощи св. Григория, ...с двумя золотыми коронами, украшенными драгоценными камнями, с текстом евангелий из серебра (*cum evangeliorum textu de argento*)»<sup>176</sup>.

Вполне возможно, что уже в X в. бенедиктинские монахи способствовали развитию глаголического богослужения и богослужебной литературы. В заключениях Сплитского собора 925 г. имеется пункт, свидетельствующий об использовании монахами славянского языка в литургии<sup>177</sup>. Несмотря на довольно ранние свидетельства использования хорватами глаголической письменности и наличия у них впоследствии богатой глаголической книжности, первые сохранившиеся глаголические памятники на этой территории относятся лишь к концу XI в. Следует отметить, что все сохранившиеся тексты с территории далматинско-хорватской церкви X — первой половины XI в. написаны на латинском языке. Наиболее показательный пример — упоминавшаяся эпитафия королевы Елены (ум. 976 г.)<sup>178</sup>. Ритмическая надпись (несмотря на спорность ряда чтений) демонстрирует достаточно высокий уровень латинской образованности ее автора и независимость от романского далматинского диалекта, оказавшего решающее влияние на письменные памятники, выходявшие из далматинских городов<sup>179</sup>. В целом латинские надписи не только из далматинских, но и хорватских областей несут на себе штампы религиозной риторики и показывают распространение общих мест средневековой религиозной морали. Это — и использование уничижительной лексики, и указание на помощь сиротам, вдовам и прочим сирым как на основные достоинства умерших.

Наиболее ранние глаголические тексты представлены происходящими в основном из бенедиктинских монастырей весьма немногочисленными фрагментарными эпиграфическими памятниками и небольшим отрывком из литургической рукописи. X—XI вв. датируют обломок сосуда для святой воды предположительно из монастыря св. Варфоломея, располагавшегося в окрестностях Книна, с именем его аббата, восстанавливаемым как [Ste]cus abbas — «аббат Степко»<sup>180</sup>. Если реконструкция имени верна<sup>181</sup>, не

<sup>176</sup> CD. P. 140.

<sup>177</sup> Ibid. P. 32.

<sup>178</sup> Mihaljčić R., Steindorff L. Op. cit. S. 53—54, Nr 86.

<sup>179</sup> Katičić R. Litterarum studia... S. 427—460.

<sup>180</sup> Mihaljčić R., Steindorff L. Op. cit. S. 36, Nr 53.

<sup>181</sup> Cp. Katičić R. Litterarum studia... S. 431.

исключено, что уже в это время в монастыре велась славянская литургия, хотя использование здесь глаголицы подтверждается источниками более позднего времени и датируется исследователями самым концом XI или XII веком. Из г. Крка происходит датируемая второй половиной XI в. надпись «se zida Majъ оpatъ i Radone, Rugota, Dodroslavъ»<sup>182</sup>. Показательно, что построивший некое (по всей видимости, церковное) здание аббат с типично далматинским романским именем Maius оставляет памятную надпись об этом глаголицей на славянском языке. Не исключено, что упомянутые в ней три славянских имени принадлежат монахам его монастыря.

Текст надписи на знаменитой Башчанской плите с о. Крк подтверждает, что к концу XI в. в некоторых бенедиктинских монастырях для братии было уже нормой использование глаголицы, а лексические особенности надписи указывают на большую вероятность ведения здесь служб на церковнославянском языке в рамках кирилло-мефодиевской традиции. Согласно этому тексту, написанному аббатом Држихой, Звонимир в присутствии высших должностных лиц королевства предоставил привилегии монастырю св. Люции<sup>183</sup>.

Двуязычие средневековой хорватской культуры демонстрирует т. н. Валунская надпись второй половины XI в. с надгробного камня, найденного на о. Црес, — текст со славянскими именами погребенных родственников выбит сначала глаголицей, а ниже приведен на латыни<sup>184</sup>.

Движение за духовное и моральное обновление монашества предшествовало общему реформированию церкви XI в., в основе которого было противодействие глубокому обмирщению церкви и клира — женитьбе священников, симонии (купле-продаже церковных должностей), борьба со светским присвоением церковного имущества и пр. Особенности внедрения реформных установок в Далмации и Хорватии определялись тем, что этот процесс происходил на территории с тесным соседством, а подчас и взаимопроникновением церковных практик Западной и Восточной церквей. Большинство документов, относящихся к этому периоду, датируются временем правления Крешимира IV и Звонимира. Они составляют наиболее многочисленную группу источников по истории Хорватского государства и, при недостатке свидетельств более раннего времени, содержат сведения, позволяющие проследить основные тенденции церковного строительства, взаимоотношения церкви и власти, развития гла-

<sup>182</sup> Mihaljčić R., Steindorff L. О р. cit. S. 8, Nr 13.

<sup>183</sup> Ibid. S. 10—14, Nr 17; см. также S. 14—15, Nr 18.

<sup>184</sup> Ibid. S. 7—8, Nr 12.



голического богослужения и т. п. В них представлен и логический итог церковной истории независимого Хорватского государства, поскольку через несколько лет после смерти Звонимира оно перестало существовать, оказавшись под властью Королевства Венгрия.

Первые сведения о включенности Сплитской архиепископии в движение церковных реформ содержатся в хронике Фомы Сплитского в связи с деятельностью сплитского архиепископа Дабрала, занявшего престол, согласно той же хронике, в 1030 г. «У него, — пишет Фома, — как у мирянина были жена и дети, которых он держал при себе в архиепископском дворце; и вся епископия была наполнена лишь визгом младенцев и гамом служанок. Погруженный во всевозможные мирские дела, он слабо справлялся с духовными. Когда же о столь несправедливой жизни понтифика было передано верховному понтифику, он тотчас направил туда одного легата по имени Иоанн, человека весьма благоразумного и проницательного. Добравшись до этих краев и созвав собор, он стал исследовать поводы к обвинению главы и участников [дела]. Хотя вина архиепископа Дабрала подтвердилась, он принялся оправдываться пустыми доводами. Он говорил, что упомянутая женщина действительно является его законной [женой], которую по обычаю восточной церкви ему было позволено держать при себе. Но легат, не придав никакого значения доказательствам Дабрала, с одобрения папы приговором отстранил его навсегда от управления сплитской церковью»<sup>185</sup>.

Хроника Фомы — единственный источник, упоминающий об этом соборе. У исследователей сам факт проведения подобного собрания не вызывает возражений, хотя предлагаются различные его датировки и варианты идентификации персоналий данного пассажа сплитской хроники. Так, высказывались предположения, что в роли безымянного легата в рассказе Фомы выступал кардинал-епископ Иоанн Портосский и, соответственно, собор был созван по инициативе папы Льва IX (1048/1049—1054)<sup>186</sup>; предлагались версии о проведении собора при папе Викторе II (1055—1057) или Стефане IX (1057—1058)<sup>187</sup>. Но независимо от точности датировки свидетельство сплитского хрониста весьма красноречиво с точки зрения описания порядков среди высших иерархов сплитской церкви. Не случайно следующим за Дабралом сплитским архиепископом

<sup>185</sup> Фома Сплитский. С. 46.

<sup>186</sup> *Thomas Archidiaconus. Historia Salonitana* / Dig. F. Rački. Zagrabiae, 1894. P. 46, n. a.

<sup>187</sup> См. *Waldmüller L. Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn. Paderborn etc., 1987. S. 52.*

становится человек иных культурных установок и последовательный сторонник реформ Лаврентий<sup>188</sup>.

В письме папы Александра II (1061—1073) «королю и епископам далматинским» от 1061 г. содержится подтверждение решений еще одного Сплитского собора, проведенного при его предшественнике<sup>189</sup>. По распространенному мнению, это собрание Сплитской митрополии состоялось в период понтификата папы Николая II в 1059 или в самом начале 1060 г.<sup>190</sup> Упоминая об этом соборе, Фома Сплитский сообщает, что собор проводился папским легатом «господином Майнардом, некогда помпозанским аббатом, а позднее — епископом-кардиналом»<sup>191</sup>.

Это церковное собрание было одним из провинциальных соборов, созывавшихся после Латеранского собора 1059 г. и имевших целью поддержать принятые на нем решения<sup>192</sup>. В соответствии с первым пунктом Латеранского собора устанавливался строгий порядок выбора высших церковных иерархов: при избрании сплитского архиепископа отныне было обязательно присутствие не только всех его суффраганов, но и сплитского клира и народа; для избрания епископа необходимо было согласие всех остальных епископов и запрещалось поставление епископа кем-либо из его коллег. Отступление от этих правил каралось отлучением, конфискацией имущества и пр. Специальным пунктом ужесточались меры против вмешательства светских властей в церковные дела и оговаривалась мера наказания светских лиц за проступки против лиц духовных. Так, если приор или любое другое светское лицо «захватит или ударит епископа или насильно сгонит его с престола», то все участники этого дела подвергаются анафеме, а их имущество переходит церкви.

Постановления Сплитского собора, касающиеся укрепления церковной дисциплины, отражали местную специфику и вполне подтверждали рассказ Фомы Сплитского о нравах епископа Дабрала. Если в решениях

<sup>188</sup> Лаврентий был избран на соборе в Сплите (Фома Сплитский. С. 47). Согласно гипотетической датировке, этот собор мог состояться между мартом и сентябрем 1060 г. (Waldmüller L. Op. cit. S. 60—64).

<sup>189</sup> CD. P. 95—96.

<sup>190</sup> Waldmüller L. Op. cit. S. 62.

<sup>191</sup> Фома для своего сообщения, очевидно, использовал письмо папы Александра II с подтверждениями решений собора, в связи с чем в хронике собор ошибочно датируется временем его понтификата. Вариант рассказа о Сплитском соборе содержится и в Корчальском кодексе: Майнард (который здесь также называется легатом папы Александра II), пребывавший в то время в Далмации, узнает о том, что далматинцы заражены некими пороками, которые он пытается исправить (Foretić V. Op. cit. S. 23—44.)

<sup>192</sup> CD. P. 96.

Латеранского собора предусматривались церковные наказания «священникам, дьяконам и поддьяконам», имеющим конкубин или живущих с какими-либо женщинами, то на Сплитском соборе запрещалось «брать жен, а взятых — удерживать» священнослужителям более высокого ранга — «епископу, священнику и дьякону». Священнослужители не имели права носить длинные волосы и бороду, в противном случае им строго запрещалось появляться в церкви и грозило каноническое наказание.

Один из пунктов решений касался и языка литургии: «Славяне, если они не знакомы с латинскими письменами, не допускаются в святые ряды». Решения Сплитского собора о языке церковных служб укладывались в проводимую в середине XI в. Римской церковью политику, направленную на установление языкового единообразия в литургии. Показательны здесь схожие решения папы Александра II в отношении испанских священников, которым вменялось совершать службы только по «римскому обряду» по каноническим предписаниям. В лексике папских посланий по отношению к испаноязычной литургии присутствовало слово «готский» — «готские книги», «готский обряд» и пр.<sup>198</sup>, что перекликается с именованием глаголической письменности «готскими письменами», вымышленными «еретиком Мефодием», яростным ее противником Фомой Сплитским.

Сплитский архидиакон трактует решение собора о языке литургии следующим образом: «Было утверждено и установлено, чтобы никто впредь не смел совершать божественных служб на славянском языке, а только на латинском и греческом, и чтобы никто из людей этого языка не выдвигался на священные должности»<sup>194</sup>. Фома далее пишет, что это решение было одобрено папой и на этом основании все церкви славян были закрыты, а их службы запрещены<sup>195</sup>, что не соответствовало последующему распространению славянского богослужения на территории Хорватии и Далмации. В папских документах, относящихся к 70-м гг. XI в., упоминается некая «находящаяся поблизости на берегу моря большая и богатая земля» (в которой видят Хорватию), где власть держат «гадкие еретики»<sup>196</sup>.

<sup>198</sup> О сходстве папских решений о славянской и испанской литургии см. в: Katičić R. *Litterarum studia...* S. 562.

<sup>194</sup> Фома Сплитский. С. 48.

<sup>195</sup> По мнению А. Маргетича, решение Сплитского собора о языке не может быть интерпретировано как полное запрещение славянской литургии, а только как необходимость знания латыни священником — Margetić L. *Poruka i datacija tzv. Ljetopise popa Dukljanina* // *Croatica Christiana*. Zagreb, 1998. Nr 41. God. 22. S. 27.

<sup>196</sup> Šišić F. *Priručnik izvora hrvatske historije*. S. 257—260; 261—263.

Непосредственно за сообщением о соборе 1059/1960 г. в хронике Фома имеется обширный сатирический наполненный фантастическими деталями рассказ об искоренении глаголизма в Хорватии, в котором последствия незнания латыни доводятся до анекдотического абсурда<sup>197</sup>. В рассказе глаголиты выступают под именем «готы», а их деятельность определяется соответственно как еретическое «арианство». Фома рассказывает, как некий «пришлый священник» Ульф, прикинувшись папским легатом, уверил «готов», что папа разрешил богослужения во всех их церквях и даже позволил избрать им понтифика «своего народа и языка» и пригласил его в Рим для посвящения. Когда избранный таким образом в кркской церкви «невежественный старец» по имени Цедеда<sup>198</sup> вместе с Ульфом предстал перед папой, тот, возмущенный бородой Цедеды, «срезал собственноручно несколько волосков из его бороды» и запретил «совершать богослужения на их языке из-за ариан — создателей этой письменности». Ульф же следующим образом объясняет слова и действия папы не понимавшему латынь Цедеде: «Власть господина папы столь велика, что у кого он выстрижет из бороды несколько волосков, тот сразу же становится епископом»<sup>199</sup>.

При том, что какие-либо источники, подтверждающие изложенное в этом рассказе, отсутствуют, исследователи допускают наличие в нем исторической подоплеки. Как правило, события рассказа связывают с движением за реформы церкви. Предлагалось, в частности, видеть в нем изложение событий, связанных с гипотетическим отделением от приверженной реформам латинской далматинской церкви противной реформам глаголической хорватской<sup>200</sup>. Однако известно, что церковь Крка в середине XII в. не выходила из-под юрисдикции Сплитской архиепископии.

<sup>197</sup> Фома Сплитский. С. 48—51.

<sup>198</sup> Ряд исследователей видели доказательство историчности фигуры Цедеды в имени *Sedeh*, прочитываемом ими в надписи на мраморной колонне из Сплитского археологического музея (впервые чтение было предложено в работе *Barada M. Episcopus chroatensis*. S. 197 i d. Позднее высказывались сомнения в правильности прочтения и в том, что вообще это имя собственное (*Gortan V. Natpis na mramornom stupu Splitskog nadbiskupa Pavla* // HZ. 1964. Nr 17. S. 423—429).

<sup>199</sup> Фома Сплитский. С. 48—50.

<sup>200</sup> См., напр., *Šišić F. Povijest Hrvata...* S. 510—511. Автор предполагал разделение населения Хорватии на две партии, одну из которых составляли приверженные глаголичеству «низшие слои дворянства и клира», протестовавшие против антиславянских заключений собора, а другую — «двор, высшие слои дворянства и высший клир». Однако сведений о каком-либо социальном разделении в связи с реформами нет — см. *Klaić N. Op. cit.* S. 371.



Более приближена к историческим реалиям трактовка рассказа Фомы, согласно которой Цедеда был действительно поставлен римским папой кркским епископом, но этим папой был не Александр II, а не называемый хронистом по имени антипапа Гонорий II, только в 1064 г. изгнанный из Рима папой Александром II. Показательно в таком случае немецкое имя папского посланника — Ульф или его вариант, также приводимый в хронике, — Гольфанг (т. е. Вольфганг). Таким образом, в основе рассказа оказывается борьба противников реформ из епископий севера далматинского побережья Адриатики, поддерживаемых Гонорием II, со сторонниками клюнийских идей, прежде всего из Сплита и Трогира, опиравшихся на Александра II<sup>201</sup>. В таком случае понятным становится сообщение Фомы о проведении легатом Александра II Иоанном собора, на котором Цедеда по папскому предписанию был подвергнут самому жестокому наказанию<sup>202</sup>. Гипотеза о наличии антиреформных настроений на северодалматинском побережье (приблизительно на территории от Лабина до Сения) увязывается с этим наибольшее развитие в данной области глаголической книжности.

И в то же время процесс реформирования церкви в Далмации и Хорватии, по всей видимости, не сопровождался глубоким противостоянием латинской и глаголической церкви. Показательно здесь окончание рассказа об Ульфе и Цедеде<sup>203</sup>. В связи с проведением Сплитского собора 1075 г. в Сплите находился папский легат Гирард. Ссылаясь на волю покойного к тому времени папы Александра, он освободил пресвитера Ульфа, который «за преступную злодейскую схизму» двенадцать лет провел в тюрьме. И хотя, по словам Фомы Сплитского, Ульф поклялся, что «никогда более не впадет в незаконную ересь» и был принужден покинуть «эти края», этот пассаж хроники, несмотря на полуполюгендарный характер всего рассказа об Ульфе и Цедеде, по всей видимости, хронологически верно обозначает начало нового этапа в отношении официальной церкви к приверженцам славянского богослужения. В этом же ряду мо-

<sup>201</sup> Klaić N. Op. cit. S. 371—375; ср. Katičić R. Litterarum studia... S. 559—569.

<sup>202</sup> Все предлагавшиеся идентификации Иоанна с одним из нескольких кардиналов по имени Иоанн — современников описываемых событий — оказывались неудачными из-за недостатка сведений (см., напр., Mandić D. Papinska poslanstva i kronologija hrvatske povijesti druge polovine 11 stoljeća // *Idem*. Rasprave i prilozi iz stare hrvatske povijesti. Rim, 1963. S. 361. Автор предлагает пять возможных вариантов). На основании сопоставления данных хроники устанавливались различные датировки этого собора в пределах 1061—1063 гг. (Gunjača S. Op. cit. I. S. 90—95; Barada M. Prilozi kronologiji hrvatske povijesti // Rad JAZU. 1957. Knj. 311. S. 192—195; Waldmüller L. Op. cit. S. 69—74).

<sup>203</sup> Фома Сплитский. С. 51—52.

гут рассматриваться земельные пожалования крской глаголической церкви, полученные ею, как свидетельствует Башчанская надпись, от хорватского короля Звонимира, который показал себя последовательным сторонником реформ, вступившим в вассальные отношения с папой.

Серьезные сдвиги в духе реформ в отношениях светских и духовных властителей на территории Хорватии связаны с именами папы Александра II (1061—1073) и, главным образом, папы Григория VII (1073—1085). Документов о коронации папами хорватских правителей ранее Звонимира нет. На особые вассальные отношения хорватского правителя и папы при предыдущем правителе Крешимире IV указывает далматинский вариант «Книги понтификов» (т. н. Корчутьский кодекс) второй половины XII в., сохранивший сведения о борьбе в хорватской правящей династии в середине XI в. Здесь сообщается о том, как папа Александр II, узнав об убийстве хорватским правителем Крешимиром своего брата Гоислава, направил в Хорватию легата Майнарда для исследования обстоятельств этого дела. После проведенного расследования Майnard привел Крешимира к присяге, и тот вместе с двенадцатью хорватскими жупанами поклялся в своей невиновности, в результате с Крешимира были сняты обвинения и «св. Петр вернул ему власть над этой землей»<sup>204</sup>.

Установление сеньориальной власти папства над светскими правителями Хорватии выразилось в обряде коронации Звонимира полученной от папы короной, причем утверждалась его власть над «Далмацией и Хорватией», что указывало на распространение власти хорватского правителя на далматинские города. Обряд коронации хорватского правителя, показывающий существование вассального союза в духе реформ между ним и папой, описывается только в грамоте хорватского короля Дмитрия Звонимира 1075 г.: «Я... по Божьей милости князь Хорватии и Далмации от тебя, господин Гебизон, посланного апостольской столицей, получил власть от господина нашего папы Григория, в сочинской базилике св. Петра, после всеобщего и согласного избрания всем клиром и народом на владение королевством хорватов и далматинцев знаменем, мечом, жезлом и короной введен в достоинство и поставлен королем», и далее Звонимир обещает быть «во всем верным апостольскому престолу». В знак своей верности папе Григорию VII Звонимир передает в дар папе бенедиктинский монастырь святого Григория, находящийся в местечке Врана недалеко от Биограда, освобождая его в соответствии с бенедиктинской формулой от всякого подчинения, кроме как «власти святого Петра», а также драгоценную церковную утварь. В грамоте Звонимира

<sup>204</sup> Foretić V. Op. cit. S. 30.

во многом подтверждаются решения Сплитского собора 1060 г. в отношении защиты церкви и чистоты жизни клира. Определяется здесь и размер годовых выплат папе<sup>205</sup>.

Факт помазания и коронации папой Звонимира подтверждается и известием Корчульского кодекса, где говорится о том, что папа Григорий VII направил своего легата Гебизона, который короновал Звонимира в Салоне<sup>206</sup>. Отныне Звонимир, «поставленный апостольской властью королем Далмации», находился под покровительством своего сеньора<sup>207</sup>. Предположительно определяется местоположение церкви св. Петра в Солине, построенной на развалинах раннехристианской базилики<sup>208</sup>.

В составе датируемой XIV в. хорватской редакции Летописи попа Дуклянина имеется рассказ о Звонимире, представляющий позднесредневековую хорватскую традицию, в котором он представлен как христолобивейший правитель, пострадавший за правую веру, когда был убит своими соотечественниками, не желавшими участвовать в крестовом походе, к чему их призывал Звонимир<sup>209</sup>. Текстов X—XI вв. или восходящих к ним источников, в которых хорватские правители представляли бы в образе христианских праведников или мучеников, нет, либо они не сохранились.

Оформление в Хорватии христианского общества с церковным контролем над всеми сферами жизни сопровождалось становлением на собственно хорватских землях территориально-административной церковной структуры. По свидетельству Фомы Сплитского, восстановление Нинской епископии произошло на созванном при папе Григории VII его легатом архиепископом сипонтинским Гирардом и проведенным «возле Салоны» соборе, на котором в качестве суффраганов сплитской церкви присутствовали епископы задарский, трогирский, нинский, рабский, биоградский, хорватский, апсарский «и некоторые другие»<sup>210</sup>. Факт проведения собора папским легатом Гирардом подтверждается данными грамоты, датированной ноябрем 1075 г., в которой говорится об улаживании Гирардом конфликта между монастырем св. Хрисогона и епископом задарским Стефаном и сообщается о созыве Гирардом собора<sup>211</sup>. Однако восстановление Нинской епископии именно на данном соборе про-

<sup>205</sup> CD. P. 139—141.

<sup>206</sup> Foretić V. Op. cit. S. 31.

<sup>207</sup> Doc. P. 124.

<sup>208</sup> Karaman Lj. Pregled umjetnosti u Dalmaciji od doseljenja Hrvata do pada Mletaka. Zagreb, 1952. S. 21.

<sup>209</sup> Ljetopis popa Dukljanina / Prir. V. Mošin. Zagreb, 1950. S. 66—68; Hrvatska kronika 547.—1089. / Prir. I. Mužić. Split, 2001. S. 130—134.

<sup>210</sup> Фома Сплитский. С. 51

<sup>211</sup> CD. P. 136—137.

тиворечит как известию самого Фомы об участии в соборе нинского епископа, так и данным о нинских епископах, относящимся к времени, предшествующему собору<sup>212</sup>. Возможно, собор лишь узаконил уже свершившийся факт восстановления Нинской епископии.

По свидетельству сплитского хрониста, следующий собор церковей Сплитской митрополии проходил уже в Нине<sup>213</sup>; предположительно он датируется 1078 г.<sup>214</sup>

Что касается упоминаемого в одном ряду с нинским епископа хорватского, то сведения о нем весьма неопределенны. Неясно, когда после упразднения Нинской епископии в первой трети X в. «хорватский епископ» появился снова. В хронике Фомы Сплитского имеется сообщение, приблизительно относящееся к времени до 1030 г. (года поставления сплитского архиепископа Дабрала), из которого можно заключить, что титул «хорватского» носил книнский епископ: «Хорватские короли также пожелали иметь нечто вроде особого понтифика и добивались [этого] от архиепископа сплитского; и они получили епископа, который назывался хорватским, а его престол определили в церкви св. Марии, что в поле около крепости Книн. Ему принадлежали многочисленные приходы, он имел поместья и владения почти по всему Королевству Хорватия, поскольку он был королевским епископом и следовал за королевской курией, был одним из первых лиц двора, и его юрисдикция распространялась до реки Дравы»<sup>215</sup>. Это сообщение Фомы, не имеющее подтверждений в других источниках, дало основание для популярных в свое время концепций о поставлении независимого от Сплитской архиепископии епископа Хорватии приблизительно между 1024 и 1030 г. при Крешимире III<sup>216</sup>.

В грамоте 1042 г., изданной от имени некоего «бана и императорского протоспафария С.», о дарении задарскому монастырю св. Хрисогона построенной им церкви и участков земли упоминается Марко, *indignus episcopus Chroatensis*, который эту дарственную подтверждает<sup>217</sup>. Несколько раз некто Райнерий как «епископ Хорватии» и «хорватский епископ» упоминается в грамотах 60-х гг., также в связи с земельными дарениями задарским монастырям. Статус его и полномочия по этим грамотам определить невозможно<sup>218</sup>. В источниках более позднего времени

<sup>212</sup> Opći šematisam Katoličke crkve u Jugoslaviji. Zagreb, 1975. S. 308.

<sup>213</sup> Фома Сплитский. С. 52

<sup>214</sup> Waldmüller L. Op. cit. S. 93—94

<sup>215</sup> Фома Сплитский. С. 45—46.

<sup>216</sup> Barada M. Episcopus chroatensis. S. 201.

<sup>217</sup> CD. P. 75—76.

<sup>218</sup> См., напр., Šanjek F. Op. cit. S. 128. О сомнениях в аутентичности этих грамот — Klaić N. Op. cit. S. 333.



(XII в.) «хорватский епископ» выступает как «амбулантный», т. е. не имеющий постоянной резиденции<sup>219</sup>.

Появление в XI в. епископий на хорватских землях оказывалось возможным на фоне распространения власти Хорватии на Далмацию, очевидно, имевшего место во время правления Петра Крешимира IV<sup>220</sup>. Неизвестно, правда, как строились в это время отношения новых епископов со Сплитской митрополией и теми далматинскими епископиями, чьи территории переходили под их юрисдикцию. Образование новых епископий следует рассматривать и в контексте активного в Хорватии XI в. процесса урбанизации<sup>221</sup>, превращения протогородских укрепленных поселений в города и, соответственно, интенсификации в них церковной жизни. Центрами хорватской епископальной структуры становятся города, наиболее важные с точки зрения политико-экономического развития страны, — Биоград на адриатическом побережье, епископ которого упоминается в хорватских грамотах с 1059 г.<sup>222</sup>, возможно Книн, оформлявшийся как столица Хорватии, и Нин.

Особенности развития христианства на территории Далмации и Хорватии нашли свое отражение в культовой материальной культуре. В далматинских городах было распространено строительство средневековых церквей на фундаменте античных зданий или с использованием их строительных блоков и деталей. Наиболее яркий пример — устройство христианских церквей в помещениях дворца Диоклетиана. По свидетельству Константина Багрянородного, в его время (т. е. в середине X в.) от дворца среди прочего сохранилось «помещение епископии крепости и храм св. Домна, в котором покоится сам св. Домн. Этот храм служил (некогда) усыпальницей и самому василевсу Диоклетиану. Под храмом имеются сводчатые камеры, которые служили темницами; в них он безжалостно заключал святых, обрекаемых им на муки»<sup>223</sup>. Рассказ Константина, по всей видимости, отражает хорошее знание жителями далматинских городов местной раннехристианской топонимики.

Большинство же церквей устраивалось в помещениях или на фундаментах раннехристианских построек, чему немало археологических подтверждений<sup>224</sup>. Так, задарский кафедральный собор, по всей видимости, в основе

<sup>219</sup> Butorac J., Ivandija A. Оp. cit. S. 94. Статус «резиденциального епископа» он получил в 1185 г. на церковном соборе в Сплите (Codex diplomaticus. Vol. 2. P. 192—194).

<sup>220</sup> Впервые Croatiae Dalmatiae regnum упоминается в грамоте 1059 г. См. Klaić V. Regnum Croatiae et Dalmatiae // Sveslavenski zbornik. Zagreb, 1930. S. 79—89.

<sup>221</sup> Goldstein I. Оp. cit. S. 356—361.

<sup>222</sup> Doc. P. 51, 52, 54.

<sup>223</sup> КБ. С. 124—125.

<sup>224</sup> Petricoli I. Od Donata do Radovana: (Pregled umjetnosti od 9. do 13. st.). Split, 1990.



Рис. 3

Церковь св. Мартина в Золотых воротах дворца Диоклетиана в Сплите

имеет раннехристианскую постройку, в Дубровнике ранневизантийская базилика функционировала до XIII в., а в Осоре античная — до XV в. Свидетельство Константина Багрянородного о несохранившемся задарском храме св. Анастасии допускает наличие в его архитектуре элементов античного времени<sup>225</sup>: храм был «продолговатый, подобно Халкопратийскому храму, с зелеными и белыми колоннами, весь покрытый изображениями древнего письма восковыми красками», с мозаичным полом<sup>226</sup>. При сравнительно большом количестве церквей раннесредневекового времени в далматинских городах почти все они представляли храмовые постройки раннего времени, так что потребность в новых культовых сооружениях возникала нечасто.

Возведение церквей с использованием раннехристианских построек было распространено и на занятой славянами территории и во многом обуславливалось наличием континуитета христианства, очевидно, связанного контактами с остатками романского населения. Довольно распространен на территории Хорватии топоним *Crkвина*, причем нередко зависимость этого названия от близкого расположения раннехристианских культовых мест<sup>227</sup>. Весьма показателен здесь пример Брача, где христианство распространилось довольно поздно и было обязано деятельности бенедиктинцев. Константин Багрянородный называет Брач в числе других островов (Млет, Корчула, Хвар), на которых имеются покинутые романскими жителями города и живут «паганы». Некоторые здешние названия отражают славянские мифологические представления, как, например, Змеиная, или Драконова пещера. В то же время в топонимике Брача имеется ряд названий — Супетар (от *Sanctus Petrus*), Стиван (от *Sanctus Johannes*), Сумартин (от *Sanctus Martinus*), которые привязаны к местам находок христианских сооружений и некрополей римского времени и свидетельствуют о континуитете раннехристианских названий<sup>228</sup>.

Предполагается, что на месте организованного хорватским князем Трпимиром бенедиктинского монастыря еще до прихода хорватов функционировала старохристианская обитель<sup>229</sup>. В 887/888 гг. папа Стефан VI заклинал нинского епископа Феодосия «все церкви, разоренные неистовством варваров ... обновить ... чтобы при строительстве новых церквей не оставались заброшенными старые»<sup>230</sup>.

<sup>225</sup> Goldstein I. Op. cit. S. 220.

<sup>226</sup> КБ. С. 126—127.

<sup>227</sup> Basler Đ. Arhitektura kasnoantičkog doba u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1972.

<sup>228</sup> Skok Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima. I. Zagreb, 1934. S. 172; Katičić R. Od Konstantina Porfirogeneta do povaljske listine // *Idem*. Uz početke hrvatskih početaka. Split, 1933. S. 51—65.

<sup>229</sup> Ostojić I. Op. cit. P. 299—301.

<sup>230</sup> CD. P. 22.





*Рис. 4*

Церковь Св. Креста в Нине, нач. XI в.



Именно с IX в. в Хорватии начинается активное церковное строительство, представляющее т. н. «старохорватский» тип предроманского архитектурного стиля, получивший распространение на обширных территориях не только хорватского далматинского побережья, но и на север и восток от него<sup>231</sup>. Большинство построек этого типа не поддается точной датировке и, как правило, определяется исследователями широкими хронологическими рамками — IX—XI вв. В архитектуре хорватских церквей прослеживаются характерные для этой территории раннехристианское, византийское и — в наибольшей мере — каролингское влияния. Последнее обнаруживает себя в облике трехнефных базилик, в массивных звонницах над входом (*Westwerk*), в наличии трех апсид, в которых располагались три алтаря, что отвечало франкской литургии.

Наряду с большими церквями здесь строились и небольшие private церковные постройки, как правило, для нужд патрицианских семей, а также маленькие сельские церкви, датировать которые оказывается очень сложно. Примером могут служить деревенские однефные церкви Брача с квадратной или полукруглой апсидой, датируемые X—XI вв. и имеющие иногда раннехристианскую основу<sup>232</sup>.

Организация бенедиктинских монастырей потребовала изменения архитектурного облика церковных построек (трехнефных базилик) и философии внутреннего пространства — приблизительно с середины XI в. оно стало организовываться в одно большое помещение, ориентированное на алтарь. Переход к ранней романике обнаруживал себя не только в архитектуре, но и в пластике, ремесленном производстве и пр. Причем для пластики XI в. характерно появление изображения человека (в евангельских сюжетах)<sup>233</sup>.

История церкви во внутренних областях Подринья и Подунавья не была интенсивной и практически не имеет до конца XI в. документальных свидетельств. В течение долгого времени эта территория была по сути «ничьей землей», пока во второй половине XI в. она не попала в круг интересов различных политических сил, прежде всего Хорватии и

<sup>231</sup> *Petricioli I.* Od Donata do Radovana... S. 11—67; *Rapanić Ž.* Predromaničko doba u Dalmaciji. Split, 1987; *Gattin N., Peljaković M.* Starohrvatska sakralna arhitektura. Zagreb, 1982; *Prilozi istraživanju starohrvatske arhitekture.* Split, 1978; *Goldstein I.* Op. cit. S. 214—227.

<sup>232</sup> *Domančić D.* Kulturni spomenici otoka Brača // Brački zbornik. Supetar, 1960. Nr 4. S. 113 sl.

<sup>233</sup> *Karaman Lj.* Iz kolijevke hrvatske prošlosti. Historijsko-umjetničke crtice o starohrvatskim spomenicima. Zagreb, 1930. S. 62 i d.; *Jurković M.* Crkvena reforma i ranoromantička arhitektura na istočnom Jadranu // Starohrvatska prosvjeta. Split, 1992. Ser. 3. Sv. 20. S. 191—213; *Petricioli I.* Od Donata do Radovana... S. 67—99.



Рис. 5

Церковь св. Михаила возле Стона, XI в.

Венгрии. В 1094 г. как результат распространения власти венгерской короны на хорватские земли на территории Сисачской епископии была учреждена Загребская епископия с подчинением ее эстергомской церковной провинции. Грамота венгерского короля Ласло, выданная в знак ее основания, отчасти проясняет здешнюю картину религиозной жизни, хотя тенденциозность ее очевидна. В качестве основной цели акта учреждения епископии король выделяет искоренение язычества — «епископской заботой» «вернуть на путь истины» тех, кого «заблуждение идолопоклонства (*error idolatrie*) отвратило от почитания Бога». Первым загребским епископом был определен некий чех по имени Дух<sup>234</sup>, в котором некоторые исследователи видят глаголического священника, а в его поставлении — необходимость организации на этой территории понятной населению глаголической славянской литургии<sup>235</sup>. Глаголичество на этой территории действительно было распространено, но соответствующие источники относятся к более позднему времени.

<sup>234</sup> CD. P. 202.

<sup>235</sup> *Fancev F.* O najstarijem bogoslužju u Posavskoj Hrvatskoj // *Zbornik kralja Tomislava*. Zagreb, 1925. S. 509—553; ср.: *Katičić R.* *Litterarum studia...* S. 593—597.

Константин Багрянородный перечислял следующие после Хорватии «сербские» Славинии, располагавшиеся с севера на юг по адриатическому побережью<sup>236</sup>. Пагания (Неретвлянская область) находилась между реками Цетиной и Неретвой<sup>237</sup>, далее следовала «страна захлумов», или Захумье, на землях за Дубровником и Бококаторским заливом находились Травуния (Требинье) и Конавле, а за ними — «земля диоклетианов», Дукалянское государство (от названия античного города — Doclea, Dioclea)<sup>238</sup>. Внутренние области до Савы занимала Сербия (Рашка). По побережью Дукли, Травунии и Захумья располагались далматинские города с остатками романского населения — Дубровник, Бар, Котор, откуда могли исходить миссионерские импульсы уже в ближайшее после поселения сербских племен на Балканах время, т. е. с VII в. Возможные миссионерские усилия Византии в это время отразились в сообщении Константина Багрянородного о крещении сербов (как и хорватов) при Ираклии, который, «приведя пресвитеров из Рима, крестил их и, обучив их хорошо совершать дела благочестия, изложил им веру христианскую»<sup>239</sup>. Однако решающую роль в распространении в сербских землях христианства сыграла константинопольская патриархия, благодаря усилиям которой христианство утвердилось в сербских землях, как полагают, во второй половине IX в. при императоре Василии I и в патриаршество Фотия<sup>240</sup>, когда, по словам Константина, император «послал василика вместе с перемыями и крестил их всех», кто из южнославянских племен «оказался некрещеным»<sup>241</sup>. В это время между Римской курией и сербскими Славиниями,

<sup>236</sup> КБ. С. 132—133.

<sup>237</sup> Этническая принадлежность неретвлян в раннее Средневековье остается предметом спора (см. *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. Vol. 2. Commentary.* London, 1962. S. 141). С XI в. эта территория начинает быть тесно связанной с Хорватией.

<sup>238</sup> Существуют различные мнения об этнической принадлежности диоклетиан, в которых видели и хорватов, и сербов, и особую славянскую группу, — Историја Црне Горе. Кн. 1. S. 291—292; *Ditten H. Bemerkungen zu den ersten Ansätzen zur Staatsbildung bei Kroaten und Serben im 7. Jh // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.—11. Jh.* Prag, 1978. S. 452.

<sup>239</sup> КБ. С. 142—143.

<sup>240</sup> *Наумов Е. П.* Общественно-политические сдвиги в сербских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах // *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси.* М., 1988. С. 68—103; *Radojičić Đ.* La date de la conversion des Serbes // *Byzantion.* 1952. Nr 22. P. 253—256. Наиболее ранние церковные постройки в приморских областях Дукли датируются IX в. — Историја Црне Горе. Кн. 1. S. 353—359.

<sup>241</sup> КБ. С. 114—115.

очевидно, не было тесных связей. Это следует из письма папы Иоанна VIII, обращенного к правителю Сербии Мутимиру, в котором он убеждает того «по обычаю предков» подчиниться Паннонской архиепископии с центром в Среме (возглавляемой в то время Мефодием) и не терпеть «неких слоняющихся тут и там епископов» (очевидно, византийских)<sup>242</sup>.

Исключение среди упомянутых христианизованных Славиний могла составлять Пагания, в которой несколько дольше сохранялись языческие порядки и которая, по свидетельству Константина, именовалась Паганией ее славянскими соседями, так как ее жители «не приняли крещения в то время, когда были крещены все сербы»<sup>243</sup>, причем Константин объяснял язычество неретвян прежде всего тем, что они обитали в горной недоступной местности. По всей видимости, это могло относиться также и к другим труднодоступным районам Славиний этой части Балкан.

Информация источников о христианской жизни и церковной организации на сербских территориях крайне скудна и в основном касается их церковно-административного устройства. Наиболее раннее государственное объединение во внутренних сербских землях — собственно Сербия — существовало уже во второй половине VIII в. В начале X в. Сербия в борьбе с Болгарией отстаивала свою независимость, которая была восстановлена при помощи Византии, по всей видимости, в конце 20-х гг. после удачных военных действий Часлава Клониимировича. Однако после его смерти (середина X в.) сведений об этом государстве в источниках не сохранилось. Неизвестно, и как здесь строилась церковная жизнь. В конце X в. сербские земли вошли в состав державы Самуила, а в начале следующего перешли под власть Византии, подчиняясь в это время в церковном отношении Охридской архиепископии.

В первой трети X в. упрочивается Захумское княжество во главе с Михаилом Вишевичем, который для укрепления своих позиций вел изворотливую политику лавирования между Болгарией, Хорватией, Византией. Выше уже отмечалась его инициатива в налаживании тесных отношений с Римом и установлении в Захумье церковной организации с центром в Стоне под юрисдикцией сплитского архиепископа.

Постепенно в приморских областях укрепляется еще одно сербское княжество — Дукля. Первому известному по имени ее князю, Петру,

<sup>242</sup> См. *Lešny J.* Studia nad počátkami Serbské monarchie Nemanicův pol. XI — kon. XII w. Wrocław; Warszawa, 1989. S. 61; ср. *Кашић Д.* Историја српске цркве са народном историјом. Београд, 1967. С. 27.

<sup>243</sup> КБ. С. 152—153. Из сообщения венецианского хрониста Иоанна Диякона известно о крещении ок. 830 г. по повелению дожа прибывшего в Венецию посла неретвян — Дос. Р. 334.



принадлежит датированная IX—X вв. оловянная печать с греческой надписью «*Petru arhontos Diokliai Amin*», на другой стороне которой находится изображение Богоматери с младенцем<sup>244</sup>. Других сведений о Петре нет. В конце X в., во время правления здесь князя Владимира, Дукля была подчинена Самуилом, Владимир был уведен в плен, женился на дочери Самуила и дальше правил Дуклей как его вассал. После смерти Самуила Дукля находилась под властью Византии, но во второй четверти XI в. Стефану Воиславу удалось отвоевать самостоятельность Дуклянского государства, которое до конца XI в. постепенно распространило свою власть не только на Травунию и Захумье, но и на Сербию и Боснию. Историю становления церковной организации в Дукле и на подчиненных ей землях, отразившую борьбу за влияние на них Западной и Восточной церкви, можно проследить более-менее последовательно<sup>245</sup>.

При административной реорганизации в период правления Диоклециана (ок. 297 г.) провинция Далмация была разделена на Далмацию (от устья Раши примерно до совр. Будвы на юге Боки Которской) со столицей в Салоне и Превалитану с центром в Скардоне (Скадар, Сходра, совр. Шкодер в Албании). После установления здесь церковной организации в соответствии с обычной практикой того времени, когда столица провинции становилась и церковной столицей, в Салоне и Скардоне были учреждены архиепископии.

Обновление церковной организации на территории Превалитаны после варварских нашествий произошло после крещения ее нового населения, но она стала ориентироваться на митрополита Диррахия (Драч, совр. Дуррес), подчиненного константинопольскому патриарху: среди суффраганий диррахийского архиепископа в нотициях константинопольского патриарха конца IX или начала X в. упоминаются епископии Диоклеи, Скадара, Дриваста, Полата и Бара<sup>246</sup>. Эта структура, очевидно, была неустойчивой, поскольку на протяжении X в. появляются сведения о подчинении епископов Скадара и Бара сплитскому архиепископу, но в основном указанные суффрагании, видимо, оставались в юрисдикции митрополита Диррахия до конца X в., т. е. до завоевания царем Самуилом Диррахия, Дукли и Верхней Далмации<sup>247</sup>. Самуил,

<sup>244</sup> Историја Црне Горе. Кн. 1. С. 367.

<sup>245</sup> *Станојевић Ст.* Борба за самосталност католичке цркве у Неманићској држави. Београд, 1912; *Perićić P.* Sclavorum regnum Grgura Barskog. Ljetopis pora Dukljanina. Zagreb, 1991. S. 31—74; *Lešny J.* Op. cit. S. 79—96.

<sup>246</sup> *Partney G.* Op. cit. P. 124—125.

<sup>247</sup> *Шимић Ф.* Летопис попа Дукљанина. Београд; Загреб, 1928. С. 66—67.

однако, не упразднил Диррахийскую митрополию, а, предположительно, подчинил ее Охридской архиепископии. Так что епископы, возможно, тогда уже самостоятельного Дуклянского государства остались в ее составе<sup>248</sup>.

В связи с переходом под власть Самуила Верхней Далмации обсуждается проблема возникновения Дубровницкого архиепископства, важная для понимания церковного устройства сербских государственных образований. Первое упоминание об этом событии относится к 1000 г. и содержится в сообщении венецианского хрониста Иоанна Диякона о военном походе дожа Петра II Орсеоло (991—1009). Когда Орсеоло достиг о. св. Максима возле Корчулы, пишет хронист, его встретил дубровницкий архиепископ (*ragusiensis archiepiscopus*) с сопровождением и принес ему клятву верности<sup>249</sup>. Именно сообщение Иоанна Диякона дало основание для историографических построений, начиная с дубровницкой барочной и просвещенческой историографии до настоящего времени, где обсуждались различные датировки организации дубровницкой архиепископии, как правило, ограниченные концом X в.<sup>250</sup>

Еще одним ключевым текстом для ранней датировки возникновения Дубровницкой архиепископии является пергаменная булла папы Бенедикта VIII (1012—1024) от 1022 г., в которой подтверждается архиепископский статус дубровницкого иерарха<sup>251</sup>. Здесь же определяются земли, находящиеся в юрисдикции архиепископии, — Захумье (Стонская епископия), Требинье, Сербия с центром в Расе и верхнедалматинские епископии (Дубровник, Бар, Котор, Улцинь), распространявшие свою власть на Дуклю, а ее глава называется «архиепископом эпидаврского престола и города Дубровника»<sup>252</sup>. В этом тексте в качестве даровавшего ему паллий предшественника Бенедикта называется некий папа Григорий, идентифицируемый с папой Григорием V (996—999)<sup>253</sup>.

Сторонники ранней датировки создания Дубровницкой архиепископии по-разному оценивали политический контекст этого события. В ее

<sup>248</sup> Антоляк С. Самуиловата држава. Скопје, 1969. С. 75 и сл.

<sup>249</sup> Doc. P. 428.

<sup>250</sup> Обзор литературы — *Perić E.* Op. cit. S. 50—52.

<sup>251</sup> CD. P. 61—62.

<sup>252</sup> В булле географические названия и производные от них сильно искажены. Приемлемого объяснения подобным написаниям нет. Ф. Шишич, например, полагал эти искажения следствием неаккуратности папской канцелярии — *Шушић Ф.* Op. cit. С. 71, биль. 47.

<sup>253</sup> *Perić E.* Op. cit. S. 55; *Mandić D.* Osnutak dubrovačke nadbiskupije. Rim, 1963. S. 272—273.

создании видели, в частности, инициативу Византии<sup>254</sup> или (возможно, с большим основанием) царя Самуила, под властью которого оказались Драч, Эпир, Дукля и города Верхней Далмации Котор и Дубровник. Последнее мнение основывается на том, что завоевательные планы Самуила согласовывались со стремлением Рима вернуть под свою юрисдикцию епископии Восточного Иллирика, соответственно с поддержкой Римом системы, при которой Диррахийская митрополия, подчиненная Охридской архиепископии, объединяла епископии Восточной церкви, в то время как Дубровницкая архиепископия, очевидно, была призвана объединить церкви западного обряда на занятой Самуилом территории<sup>255</sup>. В этом случае в продемонстрированной дубровницким архиепископом верности дожу некоторые исследователи предполагают лишь показную фиктивную акцию, поскольку венецианское завоевание представляло для развития Дубровника реальную опасность<sup>256</sup>.

После падения державы Самуила и установления на ее территории власти Византии закреплялась византийская юрисдикция над церквями Диррахия и Охрида. Булла же Бенедикта VIII 1022 г. показывает, что церковная организация Верхней Далмации с центром в Дубровнике в это время продолжала существовать<sup>257</sup>.

Отрывочные сведения о внутренних сербских епархиях в составе византийской Охридской архиепископии содержатся в двух дарственных грамотах императора Василия II охридским иерархам (ок. 1019—1020 г.), изданием которых многие земли, входившие ранее в состав Диррахийской митрополии и находившиеся на сербско-болгарском пограничье, передавались церкви Охрида. В первой из них определяются, в частности, владения епископов городов Ниша, Браничева, Срема, Липляна, Призрена, и в этом контексте упоминаются названия сербских населенных пунктов — Смедерево, Ласковац, Топлица и др. Во второй говорится о передаче Охридской архиепископии диоцеза Дристры (Силистрии),

<sup>254</sup> Barada M. Dalmatia Superior // Rad. JAZU. 1949. Knj. 270. S. 101; критика этой точки зрения — Perić E. Op. cit. S. 54—55.

<sup>255</sup> Perić E. Op. cit. S. 55—56; Шумић Ф. Op. cit. С. 68—69.

<sup>256</sup> Klaić N. Povijest Hrvata. S. 336.

<sup>257</sup> Фрагментарность источников и невозможность проверить большую часть содержащихся в них сведений привели к сомнению ряда исследователей в создании Дубровницкой архиепископии в X в. Высказывались мнения о том, что дубровницкий архиепископ из рассказа о походе дожа Орсеоло просто узурпировал архиепископский статус и что факты, изложенные в булле Бенедикта, сфальсифицированы — Gruber D. O dukljensko-barskoj i dubrovačkoj nadbiskupiji do polovine XIII st. // Vjesnik kraljevskog hrvatskog slavonsko-dalmatinskog zemaljskog arhiva. 1912. Nr 14. S. 131.

Видина и епархии Раса, которая, судя по тексту грамот, охватывала большую часть земель Сербии<sup>258</sup>.

После успешного восстания и военных действий против Византии дуклянского правителя Стефана Воислава (1034—1042) ок. 1042 г. возникло обширное государство, постепенно охватившее, кроме Дукли, территории Захумского и Требиньского княжеств, а также Боснию и Сербию. В составе южнославянского памятника второй половины XII в., известного под названием *Летопись попа Дуклянина* и представляющего собой легендарную или весьма свободную историческую интерпретацию сюжетов хорватской и сербской истории, содержится жизнеописание дуклянского князя Иоанна Владимира как святого князя-мученика<sup>259</sup>. Не исключено, что оно было создано именно по инициативе Стефана Воислава, который, представляя себя его продолжателем, освящал тем самым свою власть и авторитет правящей династии. Антивизантийская направленность жития Владимира и некоторые моменты его отношений с болгарской церковью также могут указывать на создание его во время правления Стефана Воислава.

Жизнеописание Владимира по жанру и стилю стоит в *Летописи* особняком, представляет собой целостное законченное произведение и имеет схожие стилистические черты с агиографическими текстами более раннего, чем сама *Летопись*, времени<sup>260</sup>. В конце рассказа о Владимире имеется ссылка на некую «книгу о его деяниях» (*librum gestorum eius... quo acta eius per ordinem scripta*)<sup>261</sup>. Согласно *Летописи*, дуклянский князь Владимир принял королевство после смерти отца в юные годы и рос «украшенный мудростью и святостью». Когда Самуил вторгся на его земли, Владимир, будучи «святым человеком», не пожелал, чтобы кто-либо из его людей погиб, увел всех на некую гору Облик, опасную чрезвычайно ядовитыми змеями. Здесь он совершил молитву, после чего укусы змей перестали быть опасными. Полагая, что лучше как «доброму пастырю, полагающему душу за своих овец» пострадать одному, чем дать страдать всем, Владимир добровольно сдался Самуилу. Посаженный в темницу, он все дни проводил в посте и молитвах, и здесь его увидела дочь Самуила — наделенная многими добродетелями Косара, которая уговорила отца выдать ее замуж за Владимира. Тот согласился и дал ему в

<sup>258</sup> См. *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931. С. 553—560; *Калић Ј.* О р. cit. С. 31—32; *Наумов Е. П.* Указ. соч. С. 90—91.

<sup>259</sup> *Ljetopis popa Dukljanina*. S. 78—85; *Шимић Ф.* О р. cit. С. 331—341.

<sup>260</sup> *Ljetopis popa Dukljanina*. S. 34.

<sup>261</sup> *Ibid.* S. 85; ср. мнение о пассаже, в котором упоминается эта книга, как о поздней глоссе — *Шимић Ф.* О р. cit. С. 123—124.



управление «королевство его отцов и всю землю Диррахия». Владимир жил с женой «в святости и чистоте», а народ держал «в страхе Божьем» и управлял им «по закону». Далее рассказывается о том, как после смерти Самуила престол занял его сын, «сильный и храбрый» Ратомир (Гавриил Радомир), который был убит своим двоюродным братом Владиславом (последним монархом Первого Болгарского царства Иваном Владиславом). Владислав действовал по наущению византийского императора Василия (Василия II Болгаробойцы), страшившегося военной силы Ратомира. Хитростью заманив Владимира к себе в город Преспу, пользуясь услугами двух священников и монаха, Владислав распорядился из засады убить его по дороге, но Бог послал на защиту Владимира ангелов. Дойдя до Преспы, Владимир, уже предвидя свою участь, помолился в церкви, исповедался, причастился и на выходе принял ожидаемую смерть от солдат Владислава. Владислав же отправился в военный поход, чтобы занять «землю Владимира и город Диррахий, как ему обещал император Василий». Но тут ему явился воин в облике св. Владимира, он в страхе бросился бежать, но был сражен рукой ангела. Тело Владимира было перенесено его женой в церковь в некое местечко Краина (предположительно находящееся на Скадарском озере) и, намащенное, покоилось там «в целости», а каждый год на его праздник здесь собиралось для молитв множество народа.

Сведений о культе в Дукле св. Владимира и его мощей другие источники не содержат, католического святого с таким именем нет. Однако правдоподобность исторической канвы жития не вызывает сомнения. Все упоминаемые в нем лица и основные исторические события фигурируют в рассказе византийского писателя второй половины XI в. Иоанна Скилицы<sup>262</sup>, согласно которому «праведный и наделенный достоинствами» Владимир был женат на дочери царя Самуила Теодоре; наследника Самуила Гавриила убил его двоюродный брат Иоанн, который затем с помощью охридского митрополита убил и Владимира. На причудливую трансформацию и долгое существование культа Владимира указывает его почитание под именем св. Иоанн (Šin Gjon) в православной церкви Албании, где примерно с XIII в. хранятся его мощи, а также некоторые топонимы в районе Ульциня<sup>263</sup>. Жизнеописание Владимира построено на антитезе его святости коварству болгарского царя Иоанна Владислава, действовавшего по указу византийского императора, и православных священников, соответственно, на антитезе Западной церкви — Восточной. Владислав именуется «слугой Сатаны», «последним убийцей»; в об-

<sup>262</sup> *Ioannis Skylitzae Synopsis Historiarum. Rec. I. Berlin; N. Y., 1973. P. 424.*

<sup>263</sup> *Шушун Ф. О р. cit. C. 123—125.*

разе же Владимира явственны аллюзии на Христа<sup>264</sup>. И в то же время нельзя не отметить, что резко антиболгарская направленность жития Владимира смягчается при описании его отношений с Косарой и кратковременного правления Ратомира<sup>265</sup>.

К середине XI в. Дубровницкого архиепископства не существовало, поскольку в византийской Верхней Далмации остался лишь один город — Дубровник, примас которого в середине XI в. назывался епископом<sup>266</sup>, а обращение папы Александра II при подтверждении решений Сплитского собора 1060 г. к сплитским суффраганам как к «епископам Далмаций» (*episcopis Dalmatiarum*)<sup>267</sup> может свидетельствовать о подчинении в это время Сплитской архиепископии церковью обеих Далмаций — и Нижней, и Верхней. В то же время авторитет дубровницкого епископа был достаточно велик, и когда после смерти Стефана Воислава его место на престоле занял его сын Михаил Воиславич, то в планах Михаила создания в Дукле сильного государства и самостоятельной крепкой церковной организации именно Дубровник мыслился в качестве ее центра, хотя и находился за пределами Дуклянского государства. В 1074 г. в письме папе Григорию VII Михаил испрашивал для себя у папы знаки королевского достоинства, а для дубровницкого епископа — архиепископский паллий<sup>268</sup>.

В это время дубровницкий престол занимал барский епископ Петр, возведенный на него вместо дубровницкого епископа Виталиса II, (1063/1064—1074), осужденного за какие-то несправедливые поступки и заключенного в темницу<sup>269</sup>. Поскольку реализация плана Михаила напрямую затрагивала интересы Сплитской архиепископии, возник глубокий конфликт, для разрешения которого папа направил в Далмацию своего легата кардинала Петра. А в 1078 г. Григорий VII обратился к «королю Михаилу» с просьбой направить в Рим епископа дубровницкого и барского и других послов для канонического разрешения спора со сплит-

<sup>264</sup> Разбор рассказа о Владимире в контексте евангельской символики и фразеологии — *Банашевич Н.* Летопис Попа Дуклянина и народна предања. Београд, 1971. С. 133 и сл.; о жанре рассказа как о мартирии — *Наумов Е. П.* Указ. соч. С. 94.

<sup>265</sup> О житии Владимира в контексте болгаро-сербских культурных связей см. *Полывинный Д. И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX—XV вв. Иваново, 2000. С. 106—107.

<sup>266</sup> *Foretić F.* La Chiesa di Ragusa (Dubrovnik) in rapporto alla Chiesa di Spalato (Split) // *Vita religiosa, morale e sociale ed i Concili di Split (Spalato) dei sec. X—XI.* Padova, 1982. P. 411.

<sup>267</sup> CD. P. 95.

<sup>268</sup> См. *Perićić E.* Оp. cit. S. 41—42.

<sup>269</sup> *Farlati D.* Illyricum sacrum. Vol. 6. Venetiis, 1800. P. 55.

ским архиепископом, чтобы потом можно было бы рассмотреть вопрос о знаках королевского достоинства и о палии<sup>270</sup>.

Окончание этого сюжета неизвестно, сведений о коронации Михаила и предоставлении палия дубровницкому епископу нет<sup>271</sup>. Следующие данные о церковной жизни на территории Дукли относятся ко времени правления наследника Михаила — Бодина, который ориентировался в церковном строительстве на антипапу Клементя III и добился от него организации самостоятельной дуклянской церкви с центром в Баре с подчинением ей церквей Бара, Котора, Ульциня, Свача, Скадара, Дри-воста, Пилота, Сербии, Боснии и Требинье, а также всех монастырей на этой территории «как далматинцев, так и греков и славян». Отсутствие в списке дубровницкой и стонской (захумской) церквей, видимо, означало сохранение их статуса сплитских суффраганий<sup>272</sup>.

В булле Клементя III от 1089 г., адресованной *Petro Dioclenis sedis Archiep(isco)po*<sup>273</sup>, тому предоставляется палий на тех же основаниях, что имели его предшественники (*secundum morem praedecessorum tuorum*). Поскольку других надежных источников, подтверждающих сведения из писем Клементя, нет, неизвестно, имели ли предшественники Петра также архиепископский статус, как реально строилось церковное управление на землях «далматинцев, греков и славян», по всей видимости, объединявших разные конфессии, и пр. Что касается буллы 1067 г. об основании Барской митрополии, выданной от имени папы Александра II<sup>274</sup>, то существует мнение о ней как о более позднем фальсификате, появление которого связано стремлением барской церкви укрепить права на митрополию ссылкой на имя папы Александра, а не изгнанного из Рима Клементя III<sup>275</sup>.

<sup>270</sup> CD. P. 158.

<sup>271</sup> В историографии имеют место гипотетические продолжения этой интриги. С одной стороны, высказываются мнения о получении Петром из рук папы палия (*Sforza F. Bari e Kotor. Bari, 1975. P. 69—70*), а Михаилом — короны (*Klaić N. Op. cit. S. 342*), а с другой — сомнения в возможности такого рода актов (Историја Црне Горе. Кн. I. С. 394).

<sup>272</sup> Текст буллы сохранился лишь в копии XVII в., однако его аутентичность не вызывает сомнения — *Kehr P. Papsturkunden in Rom // Nachrichten von der königle Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen, 1890. Bd. 2. S. 148; Станојевић См. Op. cit. С. 159.*

<sup>273</sup> Архиепископ Петр упоминается и в Летописи попа Дуклянина — «*Petrus, Antibarensis sedis archiepiscopus*» (*Шушић Ф. Op. cit. С. 360*). Сохранилась его эпитафия — Историја Црне Горе. Кн. I. С. 430.

<sup>274</sup> Doc. P. 201—203.

<sup>275</sup> *Sforza F. Op. cit. P. 65—66.*

По всей видимости, письма Клементы были связаны с дуклянской традицией создания собственной митрополии, более поздняя вариация которой нашла отражение в легендарном рассказе о соборе на Дуванском поле из Летописи попа Дуклянина, где история дуклянской церкви тесно увязывается с историей церкви далматинской. Необходимость основания собственной архиепископии мотивируется здесь (как и в случае со Сплитом) наличием таковой в античной Диоклее, несмотря на то, что древняя диоклейская архиепископия была вымыслом, поскольку Диоклея входила в Диррахийскую митрополию: мифический король Светопелек «распорядился посвятить архиепископов, одного — в Салоне, а другого — в Диоклее... и как для Нижней Далмации Салонскую церковь определил митрополией, так для Верхней по древнему праву сделал митрополией Диоклейскую церковь»<sup>276</sup>. И хотя, по свидетельству Константина Багрянородного, уже в сер. X в. Диоклея была пустым городом, создание дуклянской исторической традиции, ориентированной на Диоклею, разумеется, было обязано ее названию. Впоследствии легендарные известия о древней Диоклейской архиепископии стали основой для доказательства своих архиепископских прав церквями Дубровника и Бара.

Тесное соприкосновение восточного и западного христианства на северо-западных землях Балкан повлияло на осмысление церковной жизни в культурно-исторической традиции их населения. По словам Л. Маргетича, если следовать представлениям автора Летописи попа Дуклянина, христианство на здешние славянские территории «пришло с востока с полного согласия папы, а после этого при устройстве государства Светопелека и при организации здесь религиозной жизни решающую роль в ней играл папа при полном согласии императора»<sup>277</sup>. Эта формула удачно определяет особенности развития христианства и в реальных политических структурах этого региона в эпоху раннего Средневековья.

По сравнению с Дуклей о церковной жизни в других славянских политических образованиях этого региона в XI в. известно крайне мало. Некоторые сведения, относящиеся к истории Захумья, содержатся в документах, касающихся истории бенедиктинского монастыря св. Марии на о. Локрум близ Дубровника. Монастырь был основан в 1023 г. дубровницким архиепископом Виталисом и городским главой Лампредем во время пребывания в Дубровнике аббата бенедиктинского монастыря о. Тремиты в Южной Италии, к которому обратились горожане с просьбой об организации монастыря. Для этой цели община Дуб-

<sup>276</sup> *Шушун Ф.* Op. cit. С. 301—306; *Ljetopis popa Dukljanina.* S. 48—54.

<sup>277</sup> *Margetić L.* Op. cit. S. 26.



ровника предоставила о. Локрум<sup>278</sup>. Среди локрумских грамот имеются копии двух вариантов дарственной, изданной от имени Людевита, «протоспафария и стратига Сербии и Захумья»<sup>279</sup>, которого Дуклянская летопись упоминает как *principi regionis Chelmanaе*<sup>280</sup>. Людевит преподносит монастырю церковь св. Панкратия на о. Млет близ Дубровника. Дарение приблизительно датируется серединой XI в.<sup>281</sup>, когда, судя по византийской титулатуре хумского правителя, он подчинялся византийскому императору. Возрастание влияния в сербских землях католического монашества подтверждается археологическими остатками многочисленных бенедиктинских монастырей в Дукле и по берегам Скадарского озера<sup>282</sup>, а также монастырей в других местах, как, например, обители св. Петра в Требинье<sup>283</sup>.

Еще один документ, касающийся южноитальянского монастыря на Тремитах, представляет небольшой эпизод из религиозной жизни на территории Неретвлянского княжества в XI в., о котором известно очень мало. В это время княжество, по всей видимости, было независимым<sup>284</sup> и, в отличие от X в., христианским государством, о чем могут свидетельствовать остатки на его территории церквей предроманского стиля<sup>285</sup>. При почти полном отсутствии письменных данных о развитии в этой области христианства некоторые сведения из грамоты сплитского «священника и монаха» Иоанна имеют особое значение. В 1050 г. Иоанн за свой счет сооружает церковь св. Сильвестра на о. Бишево, входившем в состав Неретвлянского княжества, и передает ее аббату монастыря св. Марии на Тремитах в присутствии своего адвоката — «короля приморцев» (*rex Marianorum*) Беригоя, его жупанов и других приморцев, а сама грамота написана священником и нотариусом о. Тремиты<sup>286</sup>.

<sup>278</sup> CD. P. 62—65.

<sup>279</sup> Ibid. P. 71—73.

<sup>280</sup> Ljetopis pora Dukljanina. S. 89.

<sup>281</sup> Выказывались сомнения в достоверности дарственных грамот Людевита (Шушић Ф. О. р. cit. С. 202—227). Доказательства их аутентичности представлены в работах: Vrana J. Isprave zahumskih vladara iz XI i XII st. o Babinu polju na otoku Mletu // HZ. 1960. Nr 13. S. 155—166; Sakać S. Ljudevit, strateg Srbije i Zahumlja i njegova lokrumska povelja (g. 1054). Rim, 1965. S. 65—74.

<sup>282</sup> Perić E. О. р. cit. S. 93.

<sup>283</sup> Историја Црне Горе. Кн. 1. С. 430—431.

<sup>284</sup> Klaić N. О. р. cit. S. 474 id.

<sup>285</sup> Rapanić Ž. Arheološka topografija Paganije. Split, 1980. S. 267—270. (Izdanja HAD, 5).

<sup>286</sup> CD. P. 78—79. См. Klaić N. О. р. cit. S. 476—477.

Оба дарственных акта демонстрируют тесноту церковного общения на территории далматинских городов и соседних славянских княжеств, участие в нем высшей славянской знати, а также свидетельствуют о наличии на далматинских, сербских и хорватских территориях иностранной церковной собственности и о контактах восточноадриатических церквей с монастырями Южной Италии<sup>287</sup>.

---

<sup>287</sup> О контактах славян с бенедиктинским монастырем св. Марии см. в издании документов монастыря — *Codice diplomatico del monastero benedetto di S. Maria di Tremiti* / Ed. A. Petrucci. T. 1. Roma, 1960.

А. М. КУЗНЕЦОВА

## ХРИСТИАНСТВО В ВЕНГРИИ НА ПОРОГЕ ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ \*

Христианство стало государственной религией в Венгрии позднее, чем в остальных странах Центральной и Юго-Восточной Европы<sup>1</sup>. В венгерском обществе рубежа второго тысячелетия новое вероисповедание делало лишь первые шаги, как и в Польше, принявшей христианство в 966 г., и Древней Руси (988 г.). В данной главе речь пойдет не только об уровне восприятия новой веры обществом, но и об условиях, заставивших общество, и прежде всего его верхушку, принять эту новую веру, т. е. об этапе, уже пройденном Болгарией, Хорватией, Сербией и Чехией.

Предполагают, что знакомство самих венгров с основами христианства могло произойти еще в первой половине VIII века, когда племенное объединение оногуров, в состав которого входили и мадьяры, находилось в Северном Причерноморье<sup>2</sup>. Контакты с представителями христианской

---

\* Автор выражает глубокую признательность старшим коллегам Б. Н. Флоре, † В. П. Шушарину, Я. М. Баку (Центрально-Европейский университет, Будапешт) и И. Фодору (Венгерский национальный музей, Будапешт) за их неоценимые советы и помощь в работе над этой главой.

<sup>1</sup> Политические события, связанные с введением христианства в Венгрии, подробно описаны В. П. Шушариным: *Шушарин В. П.* Христианизация венгров // *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*. М., 1988. С. 159—186. См. также: каталог 27-й выставки Совета Европы («Центральная Европа около тысячного года»): *Wieczorek A., Hinz H. M.* Europas Mitte um 1000. Handbuch zur Ausstellung. Stuttgart, 2000. Bd. 1—2 (далее: *Europas Mitte*). S. 540—651 (разделы по истории Венгрии).

<sup>2</sup> Вывод сделан на основании византийского источника — списка епископий, в котором упомянута миссионерская епископия оногуров. См. *В. П. Шушарин*. Указ. соч. С. 159. Кроме того, некоторые археологические находки в погребениях древних венгров, по всей вероятности, изготовленные в Причерноморье (например, позолоченная пластина от поясной сумки из могильника в Тисабезде), содержат христианскую символику. *The Ancient Hungarians: Exhibition Catalogue* / Ed. I. Fodor. Budapest, 1996. P. 180—184 (см. рис. 1).

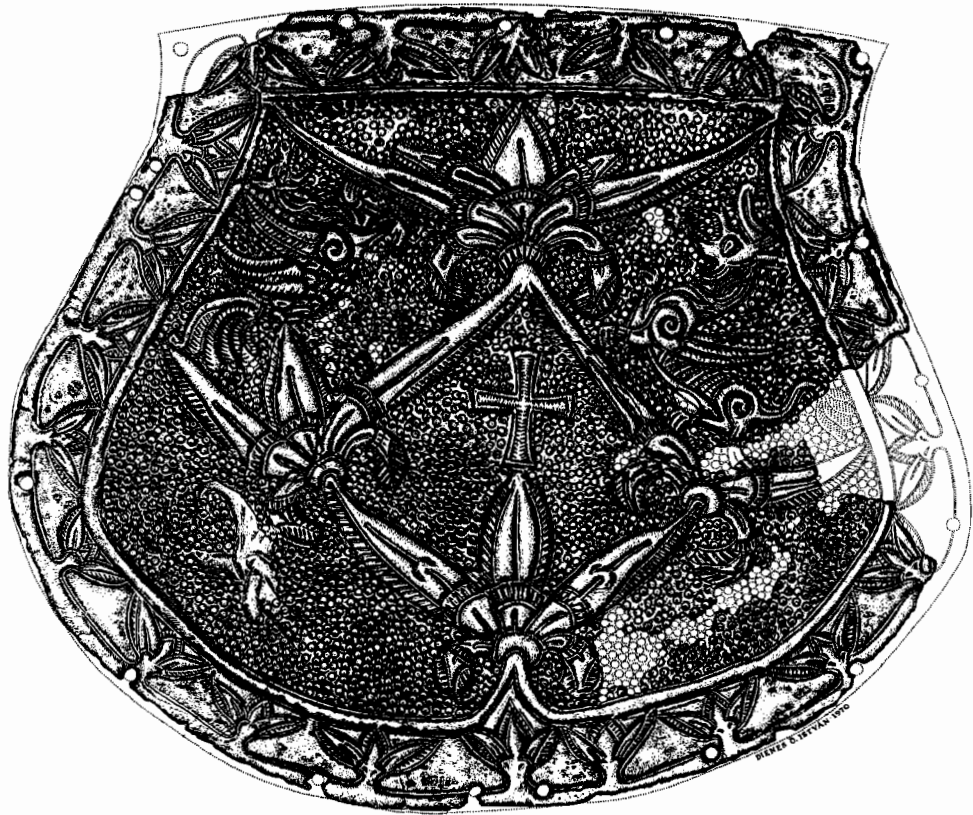


Рис. 1. Рисунок бляхи от поясной сумки из с. Тисабездед

культуры, информация, получаемая от пленников, способствовали появлению у мадьяр первых представлений о христианстве. Когда венгры переселились в Центральную Европу в конце IX века, они заняли территории Подунавья, а также Трансильвании, уже в той или иной степени христианизированные. Как показало изучение лексических заимствований в венгерском языке, именно проживавшие там славяне стали проводниками христианства среди мадьяр. Однако контакты с миссионерами<sup>3</sup> и местными христианами, насколько нам известно из сохранившихся источников, не приводили к изменению религиозной ориентации

<sup>3</sup> Общая картина этих контактов дана В. П. Шушариным (Указ. соч. С. 159—161). Подробнее об этом см. исследование Д. Моравчика: *Moravcsik Gy. Byzantium and the Magyars*. Budapest, 1970. P. 43—46; *Ratkos P. Über die Interpretation der Vita Methodii* // BS. 1967. T. 28. S. 118—123.



мадьярских лидеров вплоть до середины X века<sup>4</sup>. К этому времени, спустя полвека своего существования в Центральной Европе, они должны были в полной мере осознать, что в политических интересах вынуждены считаться с тем, что окружены христианскими державами. Возможно, именно понимание необходимости внимательного отношения к религии могущественных соседей, а затем и принятие ее позволило мадьярам прочно осесть в землях Карпатской котловины, в отличие от их предшественников — гепидов, гуннов и аваров.

По сравнению с другими народами Центральной Европы, венгры, занявшие землю, лежавшую между Византией и «латинским» миром (главным образом, восстановленной Оттоном I Священной Римской империей), были поставлены перед проблемой «выбора веры» особенно явно. Венгерское общество к моменту «обретения Родины» — прибытия в Центральную Европу — представляло собой объединение нескольких племен (названия которых сохранились в топонимике), часто выступавших совместно в набегах против соседей; постепенно на лидерские позиции выходило племя, предводимое потомками вождя Арпада. Расселение этих племен определяло различие в направлениях интересов их лидеров: те князья, чьи земли находились в территориальной близости от Византии, проявляли заинтересованность в принятии крещения именно оттуда, в то время как правители «западных» венгров проявляли больший интерес к контактам с «латинянами».

Причины этой заинтересованности были, по всей видимости, также неодинаковы. Известно, что на первых порах удачные набеги венгров на Византию (походы 934 г. и 943 г.) привели к заключению мира и уплате дани мадьярам. В 948 г., по истечении срока действия последнего договора, по свидетельству Иоанна Скилицы, Константинополь посетил вождь мадьяр Булчу, а немного позднее и «князь турок» Дюла. Оба они крестились. Упоминание о том, что Булчу позднее «изменил союзу с Богом» и неоднократно «выступал против ромеев» и франков, за что был впоследствии жестоко наказан, говорит о том, что принятие христианства мадьярскими лидерами имело прагматическое (политическое) значение, расценивалось как «союз с Империей». Дюла, правитель восточной части

---

<sup>4</sup> О том, что венгры были знакомы с христианством, свидетельствует и археологический материал: многие предметы из их погребений имеют христианскую символику. Прежде всего речь идет о многочисленных находках крестов, как простых, так и реликварных (рис. 2). *Horníčková K. Byzantine Reliquary Crosses in Central Europe: MA Thesis. Budapest, 1999.* Кресты очень часто входили в состав женских украшений наряду с такими предметами, как монеты, клыки животных, амулеты (рис. 3).



Рис. 2

Крест-энколпион из с. Тисаэслар

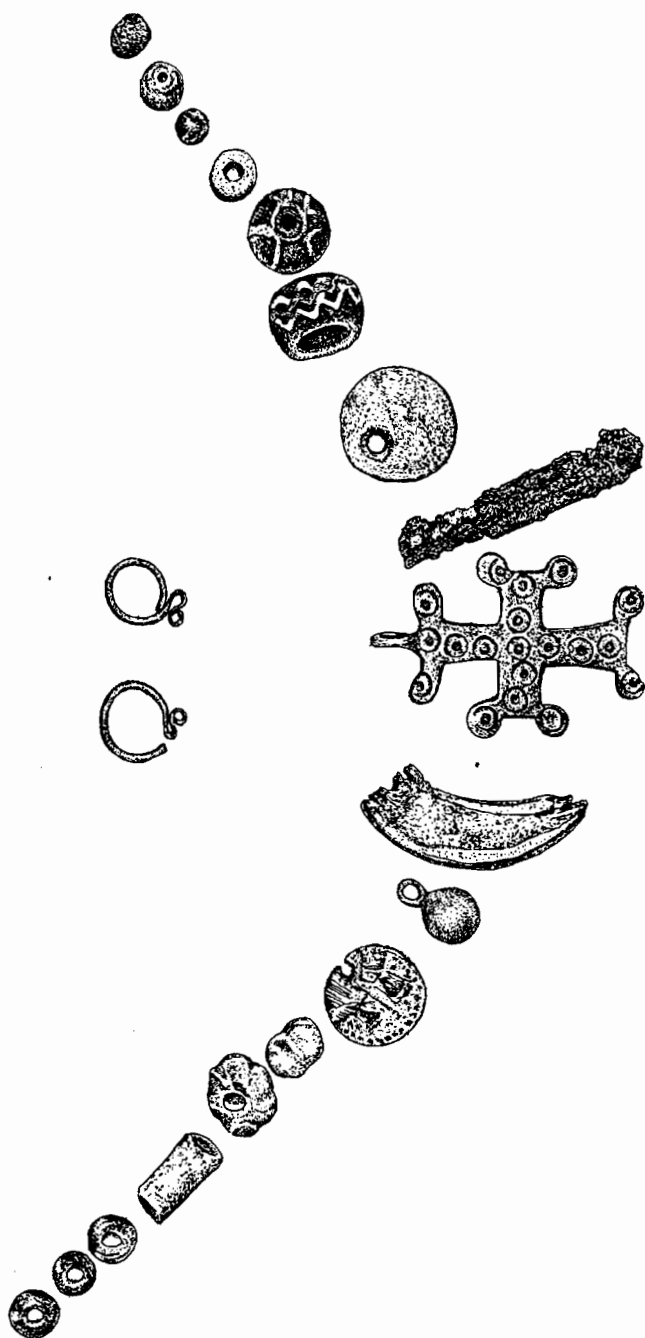


Рис. 3

Ожерелье из древневенгерского могильника у с. Соб

средневековой Венгрии, Трансильвании, вернулся из Константинополя с монахом по имени Иерофей, которого патриарх Феофилакт посвятил в «епископы Турции»<sup>5</sup>. Важным свидетельством длительного существования этого епископства, а следовательно, и продолжительной деятельности византийских миссионеров на территории Трансильвании являются данные сфрагистики. Находки печатей XI века, принадлежавших Антонию и Феофилакту, епископам Турции, преемникам Иерофея, говорят о том, что епископство просуществовало по крайней мере 50 лет<sup>6</sup> и результаты его деятельности должны были иметь немаловажное значение для укоренения христианства в мажарском обществе. Сам Дюла остался, по-видимому, в отличие от Булчу, верным христианству, а его дочь Шаролт впоследствии стала женой князя Гезы и матерью будущего короля Стефана.

Следует отметить и несомненно важные свидетельства роли Византии в христианизации Венгрии, сохранившиеся в житии св. Герхарда (Геллерта), епископа Чанада. Там говорится о могуществе и богатстве князя Айтона, также правившего землями в восточной части средневековой Венгрии. Айтонь был христианином, принявшим крещение в Болгарии, в Видине, т. е. в ближайшем к его владениям христианском центре. Известно также, что он основал монастырь в честь Иоанна Крестителя в Марошваре (позднее — Чанад). В то же время, автор жития св. Герхарда говорит и о том, что Айтонь не являлся образцовым христианином, так как имел 7 жен<sup>7</sup>.

Для изучения византийского влияния на распространение христианства в восточной Венгрии широко привлекались и данные археологических раскопок. Многочисленные находки крестов византийского образца на этой территории безусловно говорят о том, что знакомству с христианством местные жители были обязаны византийцам<sup>8</sup>. Менее убедительными представляются попытки некоторых археологов усматривать черты византийского влияния в особенном положении рук (скрещенных на груди) у скелетов, обнаруженных в погребениях X—XI века в Затисском крае Венгрии<sup>9</sup>. Несомненно проблематичным для определения принад-

<sup>5</sup> Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai. Budapest, 1984. 85—86. old.

<sup>6</sup> Ср.: В. П. Шушарин высказал предположение, что «активная миссионерская деятельность византийского духовенства продолжалась сравнительно недолго — около 15 лет» (*Шушарин В. П. Указ. соч.* С. 165).

<sup>7</sup> [Legenda maior] de Sancto Gerhardo episcopo Morosiensi et martyre regni Ungarie / Ed. E. Madzsar // SRA II. P. 489 (далее: Legenda S. Gerhardi).

<sup>8</sup> The Ancient Hungarians...; Horníčková K. Op. cit.

<sup>9</sup> *Ненцеф И.* Влияние византийской культуры в затисском крае Венгрии и вопросы болгарского посредничества (новые данные в связи с археологическими находками X—XIII веков) // Palaeobulgarica. 1987. XI (2). С. 41—45; Szabó J. Gy.



лежности к тому или иному культурно-религиозному пространству археологическим источником являются и остатки фундаментов стен круглых церквей (ротонд)<sup>10</sup>.

Пример Дюлы и Айтона показывает, что интерес к новой вере не всегда был связан с интересом к тем новым духовным ценностям, которые несла с собой христианская религия. Желание установить дружественные отношения с могущественной Византийской империей, позиции которой на Балканах в это время серьезно усилились, и получать из Константинополя богатые дары играло, вероятно, не менее важную роль.

Несколько иными были причины, побудившие принять христианство правителей «западных венгров». По представлениям языческого общества, боги должны были приносить племени добрый урожай и удачу в войне. Поскольку в Средние века победы в битвах приписывались помощи и могуществу сверхъестественных сил, то неудивительно, что цепь неудач в военных операциях против немецких герцогов, следовавшая в 50-е годы X века, могла побудить венгерских князей к окончательному решению прекратить набеги на соседей и сменить язычество на религию победителей, христианство. Самое тяжелое из поражений было нанесено венграм войском Оттона I в сражении на Лехском поле под Аугсбургом (10 августа 955 года), после которого Оттон был провозглашен императором. Упомянутый ранее вождь Булчу, принимавший участие в битве, был захвачен в плен и публично казнен вместе с другими мадьярскими лидерами.

Видимо, именно катастрофическое поражение мадьяр под Аугсбургом, как и другие военные неудачи (ряд поражений в походах против Византии в конце 50-х, 60-х гг. X в.), стало причиной, побудившей венгерских князей искать контактов с христианским миром. Росту подобного интереса способствовали и процессы, происходившие внутри венгерского общества и связанные с тенденциями к централизации власти потомков Арпада. Многобожие, характерное для шаманизма древних венгров, было труднее использовать для обоснования монархической власти. Видимо, притягательность монотеизма, равно как и осознание могущества христианской веры, способствовали росту интереса к новой религии у венгерских князей. Возможно, этим объясняется и приток проповедников христианства в это время. Так, Лиутпранд Кремонский, секретарь императора Оттона I, сообщает о задержании в Капуе, вероятно в конце 962 — начале 963 г., посланца папы Иоанна XII, новоиспеченного епископа Закеуса. По словам Оттона, Закеус был призван «про-

---

A keleti kereszténység egyik ismertetőjegye temetkezéseinkben // A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve. 1983. Vol. 28. 83—97 old.

<sup>10</sup> *Ненеп И.* Указ. соч. С. 41.

поведовать среди венгров так, чтобы они нападали на Империю»<sup>11</sup>. Вместе с епископом был задержан и некий Салеккус (вероятно, его спутник и переводчик), которого Лиутпранд называет «болгаринном, (а) по образованию венгром» (по всей видимости, имелось в виду, что он вырос среди венгров и знал их язык). Эта информация вызвала предположение венгерских ученых о том, что Салеккус был ранее послан в Рим с просьбой о присылке миссионеров внуком Арпада, Такшонем, правившим между 955 и 970 гг. в Среднем Подунавье<sup>12</sup>. Тем не менее, следует обратить внимание на то, что этот «болгарин» охарактеризован Лиутпрандом как человек, «весьма приближенный к папе». Видимо, Салеккуса следовало бы осторожно называть скорее папским посредником между Римом и венграми, чем приписывать ему принадлежность к окружению Такшона. Так или иначе, но договоренность об организации проповеди христианства папством среди мадьяр действительно могла существовать.

Имперские же власти явно не одобряли действий папы, направившего епископа к варварскому народу без ведома императора. Об этом говорит и негативная характеристика Закеуса как человека «порочного и необразованного», записанная Лиутпрандом со слов самого Оттона. В целом в этой истории о задержании епископа ясно прослеживается позиция императора, заинтересованного в установлении с венграми таких отношений, при которых границы Империи были бы защищены от их вторжений. Возможно, что неодобрение действий папы было связано именно с желанием Оттона самому воспользоваться дипломатией христианизации в собственных интересах.

Если епископ Закеус и прибыл к венграм, то пробыл у них недолго, поскольку уже в 964 г. он упоминается как участник Падуанского синода<sup>13</sup>. Однако существует и другая точка зрения на длительность пребывания этого епископа в Венгрии, в соответствии с которой присутствие Закеуса на синоде не противоречит исполнению им функций миссионерского

<sup>11</sup> *Historia Ottonis. Cap. 6 // Liutprandi episcopi Cremoniensis Opera omnia / Ed. G. H. Pertz. Hannover, 1839. P. 107: «...quibuscum etiam Saleccum, natione Bulgarium, educatione Ungarium, doni papae familiarissimum, et Zacheum, virum reprobatum, divinarum atque humanarum inscium litterarum, a domno pape episcopum noviter consecratum, et Ungariis ad praedicandum, ut super nos irruant, destinatum, eodem captos esse audivimus».*

<sup>12</sup> *Nagy P. P. Szent István egyházszerkezete: Előzmények, kánonjogi háttér // Glatz F., Kardos J. Szent István és kora. Budapest, 1988. 68. old.*

<sup>13</sup> *Synodus a Johanne papa XII. celebrata a. 964: «...praesentibus ... Zacheo gentium episcopo...» (Gombos A. F. Catalogus fontium historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad Descendentium (A.D. 800—1301). Budapest, 1937—1938. Nr. III. 2185—2186. old. (далее: Gombos).*

епископа (*episcopus gentium*) в Венгрии. В противном случае на святейшем собрании ему, вероятно, напомнили бы о его обязанностях, если бы он таковые не исполнял, как произошло в случае с Адальбертом-Войтехом на синоде 994 года<sup>14</sup>. Вероятно, если Закеус и побывал у венгров, то многого сделать там не мог, не имея поддержки их могущественного соседа — императора. В этом плане в гораздо более выгодном положении находилось духовенство соседней с Венгрией Баварии.

Известно, что епископ Пассау Пилигрим претендовал на роль главы активной миссионерской деятельности среди венгров, в результате которой ему якобы удалось крестить около пятидесяти тысяч человек. Пассауское епископство стремилось подкрепить свои притязания на юрисдикцию над землями Великой Моравии, которые вошли в состав Венгерского государства, что отчасти объясняет и попытки проповеди христианства на этих территориях, и присвоение заслуг в распространении новой веры среди мадьяр. В письме к папе Бенедикту Пилигрим утверждает, что ему пришлось претерпеть вторжения соседей в сферу миссионерских интересов его диоцеза. Так, по его словам, монах Вольфганг из Айнзидельна (впоследствии, с 972 г. занимавший епископскую кафедру Регенсбурга) отправился для проповеди среди венгров, но не дошел до их территорий<sup>15</sup>.

Более решительную политику христианизации стал проводить приемник Такшоня, Геза. Именно с его деятельностью начался период трансформации венгерского общества от внушавшего страх варварско-кочевого к равноправному с народами Западной христианской цивилизации. В венгерской историографии до недавнего времени было принято считать, что событием, побудившим Гезу ускорить обращение к новой религии, стал союз между Византией и Священной Римской империей 971—972 гг., скрепленный браком между сыном Оттона I, будущим Оттоном II, и родственницей византийского императора, Феофано. Известный венгерский исследователь Д. Дёрфи предполагает, что этот альянс ставил венгров в крайне невыгодное положение «варваров», находящихся между двумя великими державами-союзниками. Возможно, что мадьярский правитель понимал, что мир с потенциальными противниками мог быть достигнут путем введения христианства. В то же время, недавно была высказана и другая точка зрения, ставящая под сомнение существование какого-либо политического плана о создании в 70-е годы X века союза между Византией и Священной Римской империей с целью противостояния мадьярам<sup>16</sup>. Ее автор, венгерский исследователь И. Бона,

<sup>14</sup> Nagy P. P. Оp. cit. 66. old.

<sup>15</sup> Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. T. I. Bratislava, 1974. P. 41—46.

<sup>16</sup> Bóna I. A magyarok és Európa a 9.—10. században. Budapest, 2000. 66—71. old.

считает, что многочисленные дворцовые конфликты в Византии того времени, ее военные операции на Востоке и ухудшение отношений со Священной Римской империей из-за Южной Италии исключали серьезную вероятность планирования подобного альянса<sup>17</sup>.

О предпосылках «западной» ориентации потомков Арпадов уже говорилось выше. Политические интересы Гезы также тяготели в сторону западных соседей скорее, чем восточных. Именно с этой позиции и следует, на наш взгляд, рассматривать причины его выбора принять крещение по «латинскому» обряду. Не следует исключать и тот вариант, что Геза мог склониться к западному варианту христианства именно потому, что правители «восточных» мадьяр отдавали предпочтение византийскому. В то же время в венгерской историографии делались попытки объяснить этот шаг другими обстоятельствами. Д. Дёрфи высказал предположение, что решение Гезы не принимать христианство с востока могло быть продиктовано отношениями между Болгарией и Византией того времени, в результате которых болгарская церковь утратила свою независимость<sup>18</sup>.

Нам представляется, что в сложившейся расстановке сил в Центральной Европе венгры в определенной степени находились на «ведомых» позициях по отношению к своим могущественным соседям: они зависели от степени их активности и круга их интересов. Византийская дипломатия того времени по тем или иным причинам сделала ставку не на династию Арпадов, а на мадьярских лидеров, вышеупомянутых Булчу и Дюлу, правивших в землях, граничивших с Византией. Определенно, крещение их обоих в Константинополе было связано с интересами Византии — обезопасить свои пограничные территории от набегов венгров. Эти же и другие немаловажные цели могли быть удовлетворены скорее путем установления контактов с могущественными Арпадами, чье влияние на других мадьярских лидеров возрастало. Но византийская дипломатия этого шага не сделала, упустив возможность влиять на выбор веры вождей «западных» венгров<sup>19</sup>.

Итак, в августе 972 года, когда Оттон I находился в монастыре Санкт-Галлен, он по всей видимости получил письмо от Гезы, в котором мадьярский князь выражал желание креститься. Оттон незамедлительно отправил в Венгрию санкт-галленского монаха — Прунварда, которого

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Györffy Gy. István király és műve. Budapest, 1977. 67—68. old.

<sup>19</sup> Это критическое замечание в адрес византийской дипломатии принадлежит греческому исследователю Панагиотису Антонопулосу: Antonopoulos P. Byzantine Diplomacy before 1000 AD // East Central Europe. 1999. Vol. 26/2. P. 1—13.



принято отождествлять с миссийным епископом Бруно. О его деятельности известно совсем немного. Скорее всего, как утверждает санкт-галленский Некрологиум, именно он крестил самого Гезу, а также его семью и дружину<sup>20</sup>. В более позднем источнике, хронике Адемара Шабаннского (сер. XI в.), епископ Бруно ошибочно принимается за Бруно Кверфуртского. Благодаря тому же хронисту известно и то, что Геза при крещении получил имя Стефан<sup>21</sup>. Выбор этого имени при крещении как самого Гезы, так и позднее его сына, Иштвана (Вайка), вероятно, неслучаен. Слово *stephanos* означает на греческом языке 'венец'<sup>22</sup>, и воспитанная среди христиан византийского обряда жена Гезы Шаролт могла иметь представление о подобной взаимосвязи имени и статуса правителя. С другой стороны выбор имени Стефан можно объяснить и особым почитанием св. Стефана Мученика, чей культ был особенно распространен среди баварского духовенства.

Сам Геза не был коронован и потому по понятиям того времени не мог называться *rex christianus*. Кроме того, он не стремился к соблюдению норм христианской жизни, как и его жена Шаролт. Оба супруга обвинялись современниками в жестокости: по отношению к тем, кто не желал креститься, ими применялись самые суровые меры. В случае Шаролт, однако, речь шла не только о жестокости в борьбе с язычниками. Ее младший современник Титмар Мерзебургский с крайним неодобрением упоминает ее пристрастия к спиртным напиткам и верховой езде, никак не сочетаавшиеся с образом христианки<sup>23</sup>. Бруно Кверфуртский, писавший о Венгрии в начале XI века, хотя и отдает должное Шаролт как правительнице, поспособствовавшей распространению христианства среди венгров, утверждает, что это христианство, смешанное с язычеством, еще хуже варварства<sup>24</sup>. Известен также и рассказ Титмара Мерзебургского о

<sup>20</sup> *Libri anniversariorum et necrologium monasterii S. Galli* // MGH. *Necrologia Germaniae* / Ed. F. L. Baumann. Berlin, 1888. T. I. P. 466.

<sup>21</sup> *Ademaris Cabannensis. Chronicon aquitanicum et francicum* // MGH SS. T. IV. P. 129.

<sup>22</sup> Данная интерпретация содержится в Пространном житии св. Стефана, гл. 5: *Legenda maior S. Stefani. Cap. 5* // SRA II. P. 381: «Stephanus quippe Grece coronatus sonat latine».

<sup>23</sup> *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* / Ed. R. Holtzmann, W. Triellmich. Darmstadt, 1957. L. VIII. Cap. 4. P. 444: «Uxor autem eius Beleknegini, id est pulchra domina Sclavonice dicta, supra modum bibebat et in equo more militis iter agens quendam virum iracundiae nimio fervore occidit. Manus haec pollutafusum melius tangeret et mentem vesanam pacienta refrenaret».

<sup>24</sup> *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi. Redactio brevior* / Ed. J. Karwasińska // MPH NS. T. IV (2). Warszawa, 1969. Cap. 23. P. 61.

том, что, когда Геза был обвинен «своим епископом»<sup>25</sup> в принесении языческих жертв, он ответил, что «достаточно богат и силен», чтобы услужить всем богам. Этот рассказ свидетельствует о том, что сочетание христианских обычаев и языческих традиций, принятое именовать «двоеверием», практиковалось у венгров даже среди высших слоев общества. Так, из сообщений жития св. Герхарда известно и о многоженстве правителя Трансильвании Айтона<sup>26</sup>.

В 973 году Геза отправил посольство из 12 магнатов к Оттону I в Кведлинбург на празднование Пасхи, чтобы отказаться от тех земель Баварии и Моравии, которые до тех пор были «оккупированы» венграми<sup>27</sup>. В 996 году, оставив свои притязания на Вену, венгерский князь заключил мир со своим давним противником, баварским герцогом Генрихом II. Их союз был скреплен браком между сыном Гезы — Иштваном (Стефаном) и дочерью герцога (сестрой будущего императора Генриха II) — Гизеллой и открывал для Арпадов еще более прочные перспективы в христианском мире<sup>28</sup>. Именно этой паре предстояло окончательно утвердить христианство в Венгрии, поскольку уже через год после свадьбы Стефан унаследовал власть отца.

Молодой правитель стремился объединить все венгерские племена под своей властью, укрепить эту власть, создать церковную организацию и распространить христианство среди своих подданных. Прежде всего Стефан направил свои усилия на подчинение всех территорий, населенных венграми. Венгерские анналы сохранили сведения о том, что один из его могущественных родственников, Коппань, будучи старшим в роду, руководствуясь, по всей видимости, принципом сеньората и опираясь на языческий обычай левирата, собирался жениться на вдове Гезы, матери Стефана. Коппань потерпел поражение в 997 или 998 году. В этой битве

---

<sup>25</sup> «antistes suos» — Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, VIII. 4. P. 442: «(Geza) admodum crudelis et multos ob subitum furorem suum occidens. Qui cum christianus efficeretur, ad corroborandam hanc fidem contra reluctantes subditos servit et antiquum facinus zelo Dei exestuans abluit. Hic Deo omnipotenti variisque deorum inlusionibus immolans, cum ab antistite suo ob hoc accusaretur, divitem se et ad haec facienda satis potentem affirmavit».

<sup>26</sup> Legenda S. Gerhardi. Cap. VIII // SRA II. P. 489.

<sup>27</sup> Györffy Gy. Op. cit. 68—70. old.

<sup>28</sup> Annal. Admont, ad a. 1009: «Henricus rex sorore sua Gisila Stephano regi Ungarum in uxorem data, tamen eum, quam totum regnum eius ad fidem Christi vocavit» (Gombos I, 89); см. также: *Veszprémy L. Königin Gisela von Ungarn // Europas Mitte. S. 608—612*. Свадьба состоялась в 995 или 996 гг. — *Korai magyar történeti lexikon (9—14 sz.). Budapest, 1994. 236. old.* (далее: KMTL). В анналах монастыря в Адмонте об этом событии записано, видимо, с опозданием.

Стефан, как правитель-христианин, мог пользоваться помощью западных воинов. В Венгерских анналах упоминается «немецкий гость» Вицелин, присоединившийся к Стефану, так же как Хунт и Пасмань<sup>29</sup>.

Впоследствии Стефан в стремлении подчинить территории восточной Венгрии вел борьбу с упоминавшимся выше Айтоне, закончившуюся поражением последнего. Время присоединения его земель является предметом оживленных дискуссий в научной литературе. В качестве основных двух гипотез (хотя и не единственных) выдвигаются две даты — 1008 г. или 1027—1028 гг. Часть ученых, во главе с Д. Кришто, склонна доверять тем сведениям жития св. Герхарда, из которых следует, что Стефан нанес поражение Айтону около 1028 г.<sup>30</sup> Однако Д. Дёрфи справедливо указал на противоречивость данных агиографических сочинений: например, в Большом житии св. Стефана указывается на то обстоятельство, что Айтонь был побежден в годы молодости короля<sup>31</sup>. В то же время предложение Д. Дёрфи датировать гибель Айтона 1008 годом также недостаточно убедительно. Оно опирается только на известия о миссионерской деятельности в этот период Бруно Кверфуртского среди «черных мадьяр», отождествление которых с венграми, находившимися под властью Айтона (предложенное Д. Дёрфи)<sup>32</sup>, довольно проблематично. Тем не менее, более ранняя датировка присоединения земель Трансильвании к владениям св. Стефана кажется нам более достоверной, поскольку, скорее всего, Стефан объединил страну достаточно быстро, не дожидаясь прошествия 30 лет после поражения Коппана. С другой стороны, Айтонь мог быть лоялен по отношению к Стефану, что и позволяло ему оставаться правителем трансильванских земель все это время, пока его будущий противник «собирал» венгерские земли. Датировка присоединения особенно дебатруется в литературе еще и потому, что некоторые ученые склонны связывать конец «целенаправленной ориентации на православие» среди венгерской элиты именно с поражением Айтона, принявшего крещение из Византии. Как уже было продемонстрировано выше, мы склонны предполагать, что среди мадьярских князей не было такой «целенаправленной ориентации». Напротив, явно существовала проблема выбора веры, которая решалась разными местными князьями по-разному. Кроме того, известно, что византийский обряд не искоренялся, а мирно сосуществовал с латинским вплоть до XIII века.

<sup>29</sup> *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV / Praef. A. Domanovszky // SRA I. P. 312—314* (далее: *Chronici Hungarici*); KMTL. 368. old.

<sup>30</sup> KMTL. 32—33. old.

<sup>31</sup> *Györffy Gy. Op. cit.* 172. old.

<sup>32</sup> *Ibid.* 173—175. old.

Так или иначе, со времени поражения Айтона Стефан стал единовластным правителем всех территорий, населенных венграми. Его деятельность по созданию церковной структуры, введению законодательства, соответствующего христианским нормам, заботу о репутации страны как равноправной христианской державы принято считать основным этапом установления христианства среди венгров.

Важную роль в укреплении власти Стефана и в утверждении представления о Венгрии как о христианской державе должна была сыграть коронация, сведения о которой крайне скудны. Они ограничиваются известием Титмара Мерзебургского о том, что Вайк (Стефан), который устраивал епископства в своей стране, получил корону и благословение по милости и при поощрении императора Оттона III и, как специально отмечено в тексте, при содействии Генриха Баварского<sup>33</sup>. Это свидетельство дает возможность предполагать, что коронация имела место до смерти Оттона III, скорее всего в 1000 году.

Если следовать Хронике Титмара, то коронация Стефана была тесно связана с установлением церковной организации, основанием христианских храмов, с одной стороны, и установлением прочных связей с Империей (императором и баварским герцогом) — с другой<sup>34</sup>. Вхождение Венгрии в состав христианских держав означало новый уровень ее отношений с западными соседями, при которых Империя получала гарантии безопасности со стороны венгров, а последние — ее поддержку. Приближение Стефана к Империи могло также соответствовать и политическим интересам Оттона, связанным с его давним соперничеством с Баварией. Коронация означала, что Стефан получал полное право устанавливать самостоятельную церковную организацию в своей стране. По формулировке Адемара Шабаннского, с коронацией Стефану предоставлялось право на свободное управление страной, что и символизировал

---

<sup>33</sup> «Imperatoris autem predici (Ottonis III) gratia et hortatu gener Henrici, ducis Bawariorum, Waic in regno suimet episcopales cathedras faciens, coronam et benedictionem accepit» (Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon. L. IV. Cap. 59. P. 174).

<sup>34</sup> Связь коронации Стефана с установлением епископств обозначена и в более позднем источнике — житии св. Стефана, написанном епископом Хартвигом по заказу короля Коломана (Кальмана) (1095—1116 гг.) около 1100 г. (в литературе это произведение часто называется Легенда Хартвига). Легенда Хартвига представляет собой произведение, созданное на основе Vita Maior (Пространного жития, написанного между 1077 и 1083 гг.) и Vita Minor (Малого жития, появившегося во время правления короля Коломана, но до сочинения Хартвига). Легенда Хартвига сделалась официальным текстом, использовавшимся для богослужебных чтений (lectiones).



дар «священного копья»<sup>35</sup>. *Lancea regis* римских императоров, которое Оттоны получили в дар из Бургундии, являлось королевской инсигнией в XI веке. Ценность этого предмета принято связывать с находящимся в нем фрагментом Священного Креста (гвоздем), на котором был распят Христос. Считается, что копье принадлежало св. Маврикию, покровителю Империи<sup>36</sup>.

Значение коронации св. Стефана принято также связывать с идеей «обновления Империи», приписываемой Оттону III. С принятием Стефаном королевского титула его государство как бы становилось одним из вассалов Империи, способным распространять христианскую веру среди некрещеных народов Восточной Европы. Что же касается значения коронации для внутренней политики Стефана, то этот ритуал укрепил действия правителя, который стремился объединить страну под своей единоличной властью. Королевская корона должна была поднять Стефана, как помазанника Божьего, на недостижимую высоту по сравнению с другими венгерскими князьями. В то время как поражение Коппана пришлось на время, предшествующее коронации, дальнейшее распространение власти Стефана на юг и к востоку от Карпатской долины происходило уже после этого события. С получением короны власть правителя сакрализировалась в соответствии с нормами христианства. Вместе с получением венгерским правителем монаршего титула он также становился обладателем более высокого международного авторитета в христианском мире и мог рассчитывать на помощь и поддержку «Запада» как христианский король. Очевидно, что получение Стефаном «короны и благословения» было значительным событием как для укрепления его власти внутри страны, так и для повышения его авторитета среди соседей.

В то время как не приходится сомневаться в самом факте получения Стефаном королевского титула и его значении, точная реконструкция этого события несколько затрудняется ввиду немногочисленности источников. Так, в хронике XI в. Адемара Шабаннского говорится о том, что император даровал Стефану полную свободу в его королевстве, символом чего являлся дар «священного копья»<sup>37</sup>. Стефан, по всей видимости, по-

<sup>35</sup> В настоящее время находится в Сокровищнице (Weltliche Schatzkammer) Вены.

<sup>36</sup> *Schramm P. E. Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert mit Beiträgen verschiedener Verfasser.* Stuttgart, 1955. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica. 1954—1956. Bd. 13 (2)). S. 492—537.

<sup>37</sup> *Dans ei licentiam ferre lanceam sacram ubique, sicut imperatori mos est...* (Gombos I: 16). Это сообщение часто рассматривалось в научной литературе как недостоверное и зависящее от Хроники Галла Анонима (см., например: *Deér J.*

лучил особую привилегию, в соответствии с которой это копьё торжественно носили перед ним как перед императором. Свидетельством, подтверждающим эту информацию, является рассказ об участии императора Генриха III в установлении на венгерском престоле короля Петра Орсеоло в 1045 году. В Венгерских хрониках говорится о том, что в знак благодарности и признания зависимости от Империи копьё было возвращено Генриху, который в свою очередь передал его в Рим. К этому времени, очевидно, уже сложилось традиционное представление о том, что этот символ власти был дарован Римом<sup>38</sup>. Интересно, что на монете, которая, по мнению, Д. Дёрфи, была выпущена специально к коронации Стефана в 1000 году, изображена рука, держащая копьё. На месте, где обычно находится имя правителя, имеется надпись «*lansea regis*». Параллели символике этого жеста имеются на знаменитой мозаике в Риме, где папа Лев III передает Карлу Великому штандарт и копьё св. Маврикия<sup>39</sup>.

Важное с точки зрения символики королевской власти изображение св. Стефана сохранилось и на *pluviale*, подаренном королем и его супругой Гизеллой церкви Секешфехервара. В качестве коронационной мантии этот предмет стал использоваться значительно позже, вероятно в XII веке<sup>40</sup>. На *pluviale* Стефан изображен в короне, с державой в одной руке и копьём в другой<sup>41</sup>. Копия «священного копьё» упоминается и Галлом Анонимом. В его хронике говорится о том, что эта инсигния была подарена Оттоном III польскому королю Болеславу Храброму<sup>42</sup>. Недавно

---

Die heilige Krone Ungarns. Wien, 1966. S. 195—196). Однако именно та часть, в которой говорится о привилегии несения копьё перед правителем, отсутствует в Хронике Галла Анонима (в *Genics J. Egyház állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*. Budapest, 1995. 43—50. old. достаточно убедительно отстаивается достоверность этого сведения Адемара Шабаннского).

<sup>38</sup> По истории существования этой инсигнии см.: Kovács L. Die heilige Lanze Ungarns // *Europas Mitte*. S. 902—903.

<sup>39</sup> Györfy Gy. О р. cit. 156. old.; Kovács L. Bemerkungen zur Arbeit von István Gedai // *Acta Archaeologica Acad. Sc. Hung.* 1988. Vol. 40. 275—300. old.

<sup>40</sup> В настоящее время мантия находится в Будапеште в Национальном музее. Последние исследования по ее истории и символике: Kovács É. Die Kasel von Stuhlweissenburg (Székesfehérvár) und die Bamberger Paramente // *Europas Mitte*. S. 640—651.

<sup>41</sup> Это изображение довольно схематично. Следует обратить внимание на то, что на соседнем изображении св. Стефан Мученик также держит в руке копьё, которое, впрочем, не является типичным иконографическим атрибутом этого святого.

<sup>42</sup> Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961. Кн. 1. Гл. 6. С. 34. В настоящее время копьё находится в Кракове.

немецкий исследователь Й. Фрид высказал предположение о том, что т. н. Евангелие Лиудгера, преподнесенное Оттону III (1001—1002), содержит изображение Стефана Венгерского и Болеслава Храброго<sup>43</sup>. На странице, содержащей посвящение императору, изображены два короля, стоящие по обе стороны от Оттона III. Их головы увенчаны коронами, в руках они держат копье и штандарт. Это изображение, на наш взгляд, свидетельствует прежде всего о том, что «священное копье» рассматривалось в то время окружением императора как символ королевской власти. Вполне возможно, что Стефан действительно обладал копией «священного копья»: оно могло быть передано ему при коронации как один из символов власти.

Что же касается самой так называемой «короны св. Стефана», то она, несомненно, относится к гораздо более позднему времени<sup>44</sup>. Этот предмет состоит из венца византийского происхождения, датируемого приблизительно 1076 годом (известно, что именно в это время византийский император Михаил VII послал его Гезе I), а также эмалированных пластин с латинскими надписями, относящимися, по всей видимости, к XII веку. Объединение венца и пластин в единый предмет произошло скорее всего в течение XII—XIII веков<sup>45</sup>.

Порядок (*ordo*) ритуала коронации св. Стефана, так же как и всего периода династии Арпадов, нам неизвестен. Венгерская исследовательница Эмма Бартонек разработала гипотезу<sup>46</sup>, поддержанную П. Шраммом в его известном труде о символах власти, в соответствии с которой коронации венгерских правителей происходили по англосаксонскому обряду (*ordo* Эдгара или Эгберта). Эта гипотеза основывается, главным образом, на сообщении Хроники XIV века о том, что на коронации своего племянника Соломона в 1058 году князь Бела, услышав слова *esto dominus fratrum tuorum*, сильно вознегодовал, поскольку не хотел быть в подчинении у Соломона<sup>47</sup>. Эта фраза является частью англосаксонского коронационного обряда, она также встречается и в нескольких других *ordines*

<sup>43</sup> Fried J. Otto III und Boleslaw Chrobry: Das Widmungsbild des Aachener Evangeliums, der «Akt von Gnesen» und das frühe polnische und ungarische Königtum. Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen // Frankfurter Historische Abhandlungen. Bd 30. Wiesbaden; Stuttgart, 1989. S. 22—23. См. также критические замечания польского исследователя Г. Лябуды: Labuda G. Zjazd Gnieźniński roku 1000 w oświetleniu ikonograficznym // Kwartalnik Historyczny. 1991. Nr 2. S. 3—18.

<sup>44</sup> В настоящее время находится в здании Парламента Венгерской республики.

<sup>45</sup> Deér J. Op. cit.; Lovag Zs., Kovács É. Les insignes royaux de la Hongrie. Budapest, 1980. P. 18—52, 79—93.

<sup>46</sup> Bartoniek E. A magyar királyáavatáshoz // Századok. 1923. 57.

<sup>47</sup> Chronici Hungarici composito s. XIV. Cap. 91 // SRA I. P. 353.

(в молитве «*Omnipotens det tibi Deus...*»), например, в ломбардских<sup>48</sup> или в лотарингских богослужебных книгах<sup>49</sup>, которые использовались на раннем этапе существования венгерской церкви<sup>50</sup>.

Были также высказаны предположения относительно того, каким образом англосаксонский ритуал коронации мог попасть в Венгрию. По наиболее вероятному из них, некий английский епископ, занимавшийся редактированием текстов коронационного обряда, путешествовал незадолго до 1058 г. через Венгрию и, следовательно, мог преподнести в дар ее правителю некоторые результаты своих трудов<sup>51</sup>. Однако из этого следует, что в соответствии с англосаксонским обрядом мог короноваться только Соломон. Неизвестно, какой обряд использовал св. Стефан. Вполне вероятно, что он получил *ordo* непосредственно от Оттона III. Тем не менее, нет никаких источников, способных подтвердить подобное предположение. Между 1038 и 1050 гг. в Венгерском королевстве было немало гражданских войн, во время которых церкви подвергались разрушению и сожжению вместе с находившимися в них книгами. Возможно, что Соломон был только рад получить в подарок новую книгу с новым *ordo* от английского епископа, вместо того чтобы заниматься восстановлением обряда, использовавшегося при коронации его предшественников.

\* \* \*

Следующий шаг короля Стефана, о котором мы знаем намного больше, чем о его коронации, был направлен как на централизацию власти, так и на установление христианских норм в венгерском обществе. Речь идет о принятии кодекса законов, так называемых законов св. Стефана,

<sup>48</sup> *Elze R.* [Рец. на:] *M. de Ferdinandy.* Sobre el poder temporal en la cultura occidental al rezedor del anno 1000 // *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters.* 9 Jg (1951). S. 583.

<sup>49</sup> *Rado P.* De originibus liturgiae romanae in Hungaria saec. XI // *Ephemerides Liturgicae.* 1959. Bd. 73. S. 299 ff.

<sup>50</sup> См. об этом подробнее *Bak J. M.* *Königtum und Stände in Ungarn im 14.—16. Jh.* Wiesbaden, 1973. S. 165, 175. См. также: *Gerics J.* О р. с. it. 121—132. old., который предложил дополнительный аргумент в пользу бытования в Венгрии англосаксонского коронационного порядка. Он обратил внимание на то обстоятельство, что в венгерской традиции меч являлся символом княжеской, а не королевской власти. Отсутствие ритуала передачи меча во время коронации в руки государя, известное из сообщений Венгерских хроник (SRA I. P. 353—355), характерно и для англосаксонского обряда коронаций.

<sup>51</sup> *Laszlovszky J.* Magyar-angol kapcsolatok a 11.—13. században: Diss. Cand. Sc. Budapest, 1992.



датируемых 1020—1038 гг.<sup>52</sup> Законодательство Арпадов демонстрирует определенные черты сходства как устройства институтов, так и юридической, а также политической идеологии Венгрии и остальной средневековой Европы. Законы св. Стефана содержат некоторые дословные цитаты из каролингских синодов и капитуляриев, а также явные параллели с баварскими законами X века.

К сожалению, неизвестно, насколько те или иные установления выполнялись и становились нормой жизни в венгерском обществе первой половины XI века. Законы позволяют лишь в некоторой степени проанализировать форму и содержание процесса перехода от формального принятия крещения к осмыслению и соблюдению духовных и литургических предписаний, с ним связанных, пути организации церковной структуры, степень восприятия народом христианских норм и ценностей. Законодательный материал является незаменимым источником для изучения программы действий монарха, вводящего христианство в качестве государственной религии в своей стране, демонстрирует, какие именно сферы жизни общества были затронуты этими предписаниями. Некоторый свет на эту проблему можно пролить, сопоставляя законы св. Стефана с более поздними законами, принятыми в Венгерском королевстве во времена королей Ладислава (Ласло) I (1077—1096) и Коломана I (1095—1116).

Несмотря на то, что первые пять пунктов законов св. Стефана во многих местах дословно позаимствованы из Статутов синода 847 г. в Майнце, канонов, известных как *Capitula Papae Hadriani I* (785 г.), а также Псевдо-Исидоровых декреталиев (*Decretales Pseudo-Isidorianae*)<sup>53</sup>, на основании этих разделов можно сделать выводы о нормах взаимоотношений светской и духовной власти. Уже первый пункт законов констатирует превосходство церкви над светской властью. Эта формулировка позаимство-

<sup>52</sup> Относительно датировки законов св. Стефана см. *János M. Törvényalkotás Magyarországon a korai Árpád-korban*. Szeged, 1996. Поскольку лишь некоторые главы законов св. Стефана сохранились в средневековом кодексе (*Cod. Admont.* кон. XI — нач. XII вв.), в то время как остальная их часть дошла до нас только в рукописях XVI в., точная датировка памятника представляется достаточно затруднительной. В настоящее время большинство ученых склоняются к мнению, что законы были приняты в результате неоднократных встреч и совещаний представителей власти во время правления Стефана или (и) вскоре после его смерти. В отечественной историографии вопрос источниковедения этого памятника подробно рассмотрен А. В. Горизонтовой в первой главе ее кандидатской диссертации «Социальная и политическая структура Венгерского общества в XI — начале XII в. (по законодательству этого времени)» (М., 1990).

<sup>53</sup> Ср.: *Fuhrmann H.* Einfluss und Verbreitung der pseudisidorischen Fälschungen. Stuttgart, 1974. III. S. 1013. (MGH Schriften 24).

вана из статуты Майнца синода дословно и могла быть добавлена в законы св. Стефана позже, уже после смерти короля<sup>54</sup>. Церковное имущество объявлялось неприкосновенным, охраняемым королевским иммунитетом (*sub regia immunitatis defensione*) и подвластным епископам<sup>55</sup>. Закон также устанавливал, что священнослужитель не может предстать публично перед светским судом по обвинению светского лица, а может быть подвергнут этой процедуре только в церкви<sup>56</sup>.

Известно, что в Венгрии земля находилась в собственности клана и дробить ее или отчуждать кому бы то ни было не дозволялось. Видимо, Стефан стремился изменить этот порядок, что следует из того пункта законов, в котором говорится, что отныне собственность можно отделять в пользу жен, детей или храма<sup>57</sup>. Из этого положения видно, что Стефан старался создать условия, поддерживающие благосостояние церкви.

Забота монарха о соблюдении христианских норм его подданными проявляется и в пункте I: 13<sup>58</sup>, современность которого эпохе Стефана уже не вызывает сомнений. Это установление гласит, что все не соблюдающие христианские нормы должны быть преданы суду епископов, а их поведение рассмотрено на основании канонического права. Что конкретно подразумевалось под соблюдением христианских норм, раскрывалось в пунктах I: 8—12. На основании этих установлений видно, что от населения требовалось прежде всего посещение церкви в воскресные дни. Работать по воскресеньям запрещалось. Запрет на торговлю по воскресеньям был сформулирован позднее, в конце XI века. В законах св. Стефана этот запрет отдельно не оговаривался, хотя, очевидно, подразуме-

<sup>54</sup> DRMН I. P. 78. Два кодекса законов, сохранившихся со времен самого короля Стефана, будут в дальнейшем обозначаться как Stephen I и II. Основной раздел Stephen I содержится в Cod. Admont и является, таким образом, наиболее достоверной частью законов.

<sup>55</sup> DRMН I, Stephen I: 1—2. P. 2, 3.

<sup>56</sup> Ibid. Stephen I: 4. P. 3; однако, как было показано уже в *Sawicki J. von. Zur Textkritik und Entstehungsgeschichte der Gesetze König Stefans des Heiligen // Ungarische Jahrbücher* 1929. S. 395—425, иммунитет духовенства от светской власти сделался общепризнанным лишь спустя столетие (ср. с законами короля Коломана: сар. 5, 65, DRMН I. P. 25, 30). Что же касается привилегии священнослужителей подвергаться суду только духовному, а не светскому, то гарантированной и соблюдаемой нормой она стала несколько позднее. Для Чехии, Польши и Древней Руси см. по этой теме исследование: *Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья)*. М., 1992 (особенно с. 103—104). Привилегия быть судимым лишь духовным судом здесь становится подтвержденной грамотами и решениями синодов только к середине XIII века.

<sup>57</sup> DRMН I, Stephen I: 6. P. 3.

<sup>58</sup> Ibid. P. 4.

вался. По воскресеньям дома могли оставаться только те, кто поддерживал огонь. Посещение церкви контролировалось и несоблюдение предписания наказывалось. Те, кого заставляли за работой в поле, лишались своего инвентаря (в худшем случае у ослушавшихся конфисковывались бык или лошадь). Те же, кого заставляли дома во время службы, наказывались поркой. Наличие этих предписаний демонстрирует, что король Стефан проводил политику форсированной христианизации среди населения, уклонявшегося от их выполнения.

Вторым немаловажным требованием являлось соблюдение поста в установленные дни. Наказанием за употребление скоромной пищи служило пребывание в заключении в течение недели. Особо подчеркивалась необходимость поститься по пятницам. И, наконец, третье предписание касалось исповедания грехов перед смертью и говорит о том, что регулярная исповедь еще не стала нормой жизни новообращенного населения. Если человек умирал, отказавшись от покаяния, то его хоронили без церковной службы (*sine omni divino officio*), как неверного (*quemadmodum infidelis*). Если же в том была вина родственников, не успевших позвать священника к умирающему, то они должны были поститься в наказание. Те, кто умирал внезапно, не успев исповедаться, погребался по всем христианским правилам, так как «Божий суд от нас сокрыт и неведом» (*nam divina indicia occulta nobis sunt et incognita*). То, что этот пункт разъяснялся столь подробно, говорит о том, что неопитам внушалось особое отношение к осознанию своих грехов и боязнь смерти без покаяния<sup>59</sup>.

В законах также указывалось, как надо себя вести прихожанам во время церковной службы. Те, кто во время Божественной литургии «шепчется и болтает», наказывались бичеванием. В качестве наказания за такой проступок нерадивого прихожанина надлежало также остричь на глазах у всех и в назидание остальным (*in atrio ecclesie pro tanta temeritate coram omnibus ligentur et corripiantur flagellis et cesura capillorum*).

«Уголовное право» законов св. Стефана находится в одном типологическом ряду с так называемыми варварскими правдами. Основной целью этих памятников было прекращение кровной мести и замена ее правовыми нормами.

Очень важными для нашей темы пунктами законов св. Стефана являются те из них, в которых преступления рассматриваются не только как правонарушения, но и как грех. В качестве наказания в этих случаях предусматривалось не только взыскание значительного денежного штрафа, но и соблюдение строгого поста в соответствии с каноном, скорее всего позаимствованным из пенитенциала. Так, например, наказание

<sup>59</sup> DRMH I, Stephen I: 12. P. 4.

за убийство жены не ограничивалось уплатой денежного штрафа, но предполагало также строгий пост<sup>60</sup>.

Важнейшим свидетельством восприятия (или насаждения восприятия) христианских верований является пункт законов о Божьем суде, т. е. принесении клятвы, в случае несоблюдения которой виновного ожидала Божья кара<sup>61</sup>.

Освобождение рабов также объявлялось в законах св. Стефана христианской добродетелью. Это действие не являлось обязательным, но предписывалось как богоугодное. В этом пункте указывалось, что родственники должны соблюдать желание освободить рабов, выраженное умирающим в присутствии свидетелей. Если же человек умирал, не успев высказать свою волю в присутствии свидетелей, но родственники знали о его желании, то они имели право засвидетельствовать это и устроить агаре для успокоения души умершего<sup>62</sup>. В статье законов о закабалении свободных людей вновь появляется формулировка, подчеркивающая моральные ценности как одновременно и угодные Богу, и полезные для людей. Свобода характеризуется как христианская ценность, а лишивший ее ближнего должен был уплатить значительный денежный штраф<sup>63</sup>.

Другим примером «христианской» характеристики некоторых проступков как греховных является пункт о наказании похитителей девушек. Человек, совершивший этот проступок, характеризуется в законах как «падший до бесстыдства» (*in pudicia fedatus*)<sup>64</sup>.

В законах также отражено влияние церкви на брачные отношения в обществе. Так, тот, кто оставлял жену, покидая страну, но затем возвращался, прослышав о том, что она собирается выйти замуж вновь, не имел право жениться без согласия епископа<sup>65</sup>. В законах также имеется ряд статей, устанавливающих наказания за внебрачные отношения с зависимыми женщинами<sup>66</sup>, что говорит не только о стремлении контролировать нравственность, но и о защите прав собственности.

Особые статьи в законах рассматривают наказание ведьм и колдунов (*strigae, malefices*), в которых исследователи нередко усматривали меры против шаманов и врачей-лечителей — нехристиан, существовавших в обще-

<sup>60</sup> Ibid., Stephen I: 15, P. 4.

<sup>61</sup> Ibid., Stephen I: 17. P. 5.

<sup>62</sup> Ibid., Stephen I: 18. P. 5. В раннехристианской церкви агапами назывались поминальные трапезы, функции которых со временем изменялись. В данном случае слово употребляется скорее всего в значении 'поминки'.

<sup>63</sup> Ibid., Stephen I: 22. P. 6.

<sup>64</sup> Ibid., Stephen I: 27. P. 6.

<sup>65</sup> Ibid., Stephen I: 30. P. 7.

<sup>66</sup> Ibid., Stephen I: 28/29. P. 7.



стве и после крещения Венгрии. Это предположение вполне правомерно, однако текст законов не позволяет расшифровать точное содержание этих терминов. Можно лишь сделать выводы о характерных для церковного суда предупредительных мерах по отношению к провинившимся. Если «ведьма» была поймана первый раз, то она должна была поститься. Затем священник должен был знакомить ее с правилами христианской веры в церкви, после чего она могла быть отпущена домой. Если же она была поймана за то же преступление (*in eodem crimine invenietur*) во второй раз, то она также должна была поститься. Однако вторая часть наказания была более сурова: на лицо, грудь и спину «ведьмы» раскаленными ключами от церкви накладывалось клеймо в виде креста. Провинившуюся в третий раз передавали в руки светских судей<sup>67</sup>.

В соответствующем пункте законов говорилось о том, что обвиняемые явно причиняли вред своими действиями и в качестве наказания передавались на суд семьи пострадавшего от их магии, что является типичной для Средневековья процедурой. Существует точка зрения о том, что название «колдун» могло отражать не только шаманизм, но и другие виды дохристианских верований<sup>68</sup>. Однако на основании законов вряд ли можно сделать какие-либо определенные выводы о характере этих дохристианских верований. Шаманизм подразумевал наличие разнообразных видов культовой деятельности, множества функций шаманов. Кроме того, данный пункт законов, возможно, пытался убедить население в том, что нехристианские ритуалы могут причинить лишь вред, а болезни и несчастья следует связывать именно с действиями тех, кто продолжал следовать этим ритуалам.

Если сравнить этот пункт законов Стефана с законами короля Коломана (конец XI — начало XII в.), то в последних существование «ведьм» вообще отрицалось<sup>69</sup>. Видимо, это было связано с изменением тактики борьбы с дохристианскими верованиями в венгерском обществе. Кроме того, как было показано исследователями, подобное утверждение законов относится к такому типу антиколдовского законодательства, известному и по законам Каролингов и Лангобардов, которое отрицает существование ведьм и вампиров в соответствии с той христианской доктриной, по которой сверхъестественными качествами могут обладать только божественные силы<sup>70</sup>.

Что же касается церковных структур, то в законах св. Стефана отражены меры по организации их низшего звена — приходских церквей (об

<sup>67</sup> Ibid., Stephen I: 34. P. 8.

<sup>68</sup> Pócs É. Between the Living and the Dead. Budapest, 1999.

<sup>69</sup> DRMH I, Coloman: 57. P. 29.

<sup>70</sup> DRMH I. P. 92—93.

установлении епископств в законах ничего не говорится). Жителям каждой десяти деревень предписывалось построить церковь и обеспечить ее землей, скотом и рабами. Король должен был позаботиться о тканях для алтаря и одеждах для священников, епископы же отвечали за снабжение церкви необходимыми книгами, а также за обеспечение прихода священнослужителями<sup>71</sup>. Некоторые исследователи полагают, что данное положение было позаимствовано из западного законодательства VIII века. Сравнивая эти установления с законами короля Ладислава, исследователи отмечали, что церкви строились не за счет населения каждой десяти деревень, а на деньги знатных людей<sup>72</sup>. Это наблюдение, как нам кажется, все же не доказывает, что законы св. Стефана не выполнялись в данном пункте. В них речь шла о необходимости установить сеть приходов таким образом, чтобы церкви не были слишком отдалены от населения округи. Поэтому требование, чтобы каждые десять деревень построили одну церковь, возможно, касалось не столько «финансовой» стороны вопроса, сколько административной.

Если сравнить этот пункт в законах св. Стефана с установлением синода в Саболче (1092 г.), запрещающим жителям деревень перебираться в другие районы, оставляя свои церкви «на произвол судьбы»<sup>73</sup>, то станет очевидным, что процесс христианизации нередко наталкивался на проблемы, связанные с кочевыми традициями венгров. Власти осознавали эти проблемы и стремились их преодолеть, утверждая оседлый образ жизни. Подобная тактика, видимо, была неизбежна в отношении кочевых народов, что также прослеживается и в более поздних Куманских законах<sup>74</sup>.

Для обеспечения церкви также устанавливалось взимание десятины<sup>75</sup>.

На основании законов можно также судить о наличии определенного типа администрирования местных приходских церквей. Речь идет об институте так называемой «частной церкви» (*Eigenkirche*), сложившемся еще в VI—VII вв. в Западной Европе и получившем распространение и в Центральной Европе со времен христианизации. Знатные люди основывали в своих владениях церкви, становясь их фактическими владельцами и распоряжаясь их имуществом. Священник такого храма выбирался,

<sup>71</sup> DRMH I, Stephen II: 1. P. 9.

<sup>72</sup> *Romhányi B.* L'implantation du christianisme en Hongrie aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles // Actes du III<sup>e</sup> Colloque Européen des Professeurs d'Archéologie Médiévale. Caen, 1999. P. 159—164.

<sup>73</sup> DRMH I, Syn. Szab.: 19. P. 56.

<sup>74</sup> Грамота от 10 августа 1279 г. (DRMH I. P. 67—70).

<sup>75</sup> DRMH I, Stephen II: 20. P. 11.

как правило, магнатом, собственником храма, и непосредственно по рекомендации последнего рукополагался епископом. На существование *Eigenkirche* в Венгрии указывают статуты вышеупомянутого Саболичского синода<sup>76</sup>.

На основании законов св. Стефана можно сделать вывод и о том, что уже в этот период церковь использовалась как убежище для преследуемых. В одном из пунктов памятника говорится о том, что заговорщики против короля или королевства не должны получать возможности укрыться в храме<sup>77</sup>. Видимо, во время составления законов было общезвестно, что нуждающийся в защите мог прийти в церковь. В законах второй половины XI века уже ясно формулируется, что преследуемый имел право броситься в ноги епископу или найти убежище в церкви<sup>78</sup>.

Разумеется, нет оснований полагать, что все предписания законов Стефана сразу и в полном объеме проводились в жизнь. Однако само их содержание показывает, что законодатель — король и круг его советников стремились как можно скорее заставить недавно языческое население соблюдать нормы поведения, принятые в христианском обществе, прибегая при этом к суровым наказаниям. Подобные методы могли привести к серьезным конфликтам в условиях ослабления государственной власти, которая своей силой обеспечивала осуществление подобных мер.

\* \* \*

О начальном этапе существования церковной организации в Венгрии, в период до царствования св. Стефана, мы знаем не много<sup>79</sup>. Существовавшее в ее южных землях византийское «епископство Турок», очевидно, имело определенный центр. Вопрос о его местонахождении является предметом оживленной научной дискуссии, в которой ученые выдвигают два основных предположения: в пользу Сремской Митровицы и Альбы Юлии (Дюлафехервар)<sup>80</sup>. Скорее всего этот центр находился в Сремской Митровице, где особо почитался культ св. Димитрия, который, как явствует из изображения святого на печати Феофилакта, «епископа Турок»<sup>81</sup>,

<sup>76</sup> DRMH I, Syn. Szab.: 5. P. 55; 18. P. 56

<sup>77</sup> DRMH I, Stephen II: 19. P. 11.

<sup>78</sup> DRMH I, Ladislas II: 1, 12. P. 12, 14—15.

<sup>79</sup> См. исследование: *Kosztai L.* L'organisation de l'Eglise chrétienne en Hongrie // *Les Hongrois et Europe* / Ed. S. Csernus, K. Korompai. Paris; Szeged, 1999. P. 293—311, основных выводов которого автор придерживается в данной работе.

<sup>80</sup> *Györffy Gy.* Gyulafehérvár kezdetei, neve és káptalanjának registruma // *Századok*. 1983. 1103—1134. old.

<sup>81</sup> Об изображении см. *В. П. Шушарин*. Указ. соч. С. 164.

был патроном епископства. Насколько длительным было существование Византийской митрополии на территории Венгрии, остается открытым вопросом. Известно, что епископ Турции упоминался и на синоде в Константинополе 1028 года, и в *potitiae episcoporum* конца XII века<sup>82</sup>. Тем не менее, проблема континуитета между епископством Турции времен Иерофея и митрополией, фигурировавшей в более поздних источниках, по-прежнему остается дискуссионной<sup>83</sup>.

О западных епископствах на территории Венгрии в период до короля Стефана нельзя сказать ничего определенного. Возможно, здесь могли существовать подвижные миссийные епископства. Известно, что епископ Закеус, направленный папой к венграм, мог осуществлять функции именно такого характера<sup>84</sup>. Из свидетельства Титмара Мерзебургского об упреках в адрес Гезы «его епископа» следует, что, возможно, при Гезе уже действовал миссийный епископ или даже было основано епископство<sup>85</sup>.

В результате деятельности св. Стефана в Венгерском королевстве возникло десять епископств, которые, по всей видимости, были подчинены двум архиепископствам<sup>86</sup>. В соответствии с письменной традицией XIII века первым «устойчивым» епископством на территории Венгрии было Веспремское, находившееся под патронием св. Михаила<sup>87</sup>. Если

---

<sup>82</sup> *Oikonomides N.* A propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI<sup>e</sup> siècle: le métropolitain de Turquie // *Revue des Etudes Sud-Est Européens*. 1971. Vol. 9. P. 527—533.

<sup>83</sup> *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 148; *Baán I.* Turkia metropolitája // *Századok*. 1995. T. 126. 1167—1170. old.

<sup>84</sup> О епископе Закеусе см. прим. 9—11.

<sup>85</sup> См. прим. 23.

<sup>86</sup> *Györffy Gy.* István király. 177—178. old.

<sup>87</sup> Ш. Тот в своем исследовании (*Tóth S.* Die Kathedrale von Veszprém // *Europas Mitte*. S. 633—635) продемонстрировал, что комментарии средневековых авторов (1276/1277: «...prima omnium katedralium regni sedium») относительно древности епископства вполне могли относиться к архаическому архитектурному стилю соборной церкви. В отличие от других храмовых построек Венгрии того времени эта церковь не перестраивалась в готическом стиле. Тем не менее, в грамоте об основании Паннонхалмы — 1001/1002, *Diplomata Hungariae antiquissima. Accedunt epistolae et acta A.D. 1000—1196 / Edendo operi praefuit Gy. Györffy*. Vol. 1. Budapestini, 1992 (далее: *Dipl. Hung. ant.*). P. 40, говорится о времени, когда в Венгрии не было ни епископств, ни аббатств, однако упоминается епископство, посвященное св. Михаилу, т. е. Веспрем, как самое раннее из всех. Веспрем мог также являться резиденцией венгерских королей (например, есть основания предполагать, что Шаролт, жена Гезы, по всей видимости жила в Веспреме). Это обстоятельство усиливает аргумент в пользу датировки основания там епископства более ранним временем.



верить этому свидетельству, то первая латинская епископская церковь была построена в Веспремском замке, что могло произойти не раньше 997 года и не позднее 1001 (год основания Эстергомского епископства).

Начало церковной организации Венгрии, по всей видимости, было связано с коронацией Стефана. На синоде в Равенне, состоявшемся в пасхальные дни 1001 года, могла произойти встреча императора, папы и аббата Ашерика-Анастасия, на личности которого следует остановиться подробнее. В целом ряде источников как рубежа X и XI веков, так и более позднего времени упоминаются имена аббатов Ашерика и Анастасия, которые впервые отождествляются в Легенде Хартвига. По свидетельству этого источника, аббат Ашерик основал монастырь у Железной горы (Печварад), а затем получил епископскую кафедру Калочи. В Легенде Хартвига также говорится, что именно Ашерик-Анастасий был направлен с посольством к папе с просьбой об утверждении Эстергомского архиепископства и пожаловании Стефану королевской короны. В научной литературе в течение многих лет обсуждался вопрос о возможности отождествлять Ашерика, последователя Адальберта, и Анастасия — нерарха венгерской церкви<sup>88</sup>. Наиболее важными свидетельствами об Ашерике-Анастасии являются упоминания о его присутствии на синоде в Равенне в пасхальные дни 1001 г. как аббата из Склавинии, о его участии во Франкфуртском синоде в 1007 г. в качестве архиепископа венгров<sup>89</sup>, а также о присутствии «Ашерика, архиепископа венгерского» на освящении собора в Бамберге в 1012 году<sup>90</sup>.

В результате встречи в Равенне Стефан получил одобрение для начала устройства сети епископств в своем королевстве<sup>91</sup> подобно тому, как итогом Гнезненского съезда в Польше стало создание особой церковной провинции — «архиепископства св. Адальберта». Возможно, в это же

---

<sup>88</sup> См., например: *Labuda G. Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus // Zapisky Historyczne. Toruń, 1969. T. 34 (3). S. 9—28.* Польский исследователь собрал все данные письменных источников об Ашерике-Анастасии. Так, в *Passio sancti Adalberti martyris* действительно говорится о том, что Адальберт, отправившись из немецких земель в польские, остановился в месте Мезериц, построил там монастырь и поставил аббатом Астрика, который позднее был посвящен в архиепископы в месте Соботтин. В папской булле об основании Бржегновского монастыря от 993 года фигурирует аббат Анастасий. В грамоте об основании аббатства в Паннонхалме он упомянут как аббат этого монастыря — Анастасий. В грамоте об основании монастыря в Печварате, датируемой 1015 г., но на самом деле относящейся к значительно более позднему времени, он выступает в роли аббата Печварата.

<sup>89</sup> *Labuda G. Droga biskupa... S. 14—15.*

<sup>90</sup> *Ibid. S. 15.*

<sup>91</sup> *Györffy Gy. István király. 177—178. old.*

время (около 1001 г.) королем Стефаном могло быть основано и архиепископство в Эстергоме, родовом центре Арпадов, расположенном на р. Дунай, что упомянуто только в житии св. Стефана<sup>92</sup> и в более поздних грамотах<sup>93</sup>. Однако, правомерно предположить, что это время было действительно временем основания архиепископства, поскольку архиепископ эстергомский упоминается в грамоте об основании Паннонхалмы (которая датируется 1001—1002 гг.)<sup>94</sup>. Из постскриптума этой грамоты следует, что в момент освящения аббатства эстергомским архиепископом был некий Себастьян<sup>95</sup>.

К диоцезу Эстергома скорее всего относились и территории к северу от Дуная. Архиепископ Эстергома имел, по всей видимости, восемь суффраганов: епископов Эгера, Печа, Веспрема, Дера, Бихара, Чанада, Трансильвании и Ваца. В 1100 году появилось и девятое епископство — Нитранское, основанное королем Коломаном. В юрисдикцию каждого епископства входили, по-видимому, территории 4 комитатов. Так, к Веспремскому епископству относились земли Веспрема, Фехервара, Вышеграда и Колона. Епископство Печа включало в себя Толну, Барань, Валку и Срем. Ближе к концу XI века каждое епископство имело 4—5 архидьяконов и их резиденции находились рядом с резиденциями ишпанов<sup>96</sup>.

Поражение, которое потерпел в борьбе с королем Стефаном правитель южных земель Венгрии, Айтонь, принято рассматривать в венгерской историографии как событие, устранившее последнее препятствие для установления единой церковной организации по всей стране, в результате которого новые епископства были основаны, а границы прежних утверждены<sup>97</sup>. Видимо, именно в связи с этими мероприятиями легат «св. Петра», епископ Остии а также первый папский кардинал и *bibliothecarius* по имени Азо прибыл в Венгрию из Рима в конце 1008 — начале 1009 г.<sup>98</sup> Два документа, которые сохранились от 1009 года, —

<sup>92</sup> SRA I. P. 396, 372.

<sup>93</sup> Dipl. Hung. ant. P. 22.

<sup>94</sup> Ibid. P. 25—26.

<sup>95</sup> KMTL. 597. old. Интересно, что упомянутого в житии св. Герхарда Разину — капеллана великого князя, способствовавшего строительству монастыря, в венгерской науке стало принято отождествлять с наставником Адальберта — Радлой, а также и архиепископом Себастьяном. Однако подобное предположение достаточно легковесно.

<sup>96</sup> Györffy Gy. Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse // Archivum historiae pontificiae. 1969. 7. S. 79—113; Fügedi E. Castles and Society in Medieval Hungary. Budapest, 1983. P. 10—15.

<sup>97</sup> Györffy Gy. István király. 199. old.

<sup>98</sup> См. комментарий к Dipl. Hung. ant. P. 54—58.

грамота епископству в Пече, описывающая границы его владений (сохранилась в сокращенной и искаженной форме XIII в.)<sup>99</sup>, и опись владений Веспремского диоцеза (подлинный документ эпохи Стефана)<sup>100</sup> — позволяют не только определить территории, принадлежавшие этим двум епископствам, но и пролить свет на географию церковной организации королевства св. Стефана на 1009 год.

Епископство в Эгере было основано скорее всего в 1010 г., что следует из более поздних грамот<sup>101</sup>. К этому времени власть Стефана, должно быть, уже распространилась на территории северо-восточной Венгрии. Рост королевского влияния здесь был связан с замужеством сестры Стефана. Ее брак с Самуэлом Абой, вождем племени кабар, который впоследствии получил титул графа-палатина, а в 1041 г. стал венгерским королем на несколько лет, безусловно означал вхождение его земель в сферу влияния Стефана<sup>102</sup>. Не много известно о диоцезе Бихара, земли которого тянулись далее к востоку вдоль р. Тисы и за ее пределами. Вероятно, это епископство возникло уже после появления Эгерского епископства.

Мнения исследователей по поводу даты возникновения Трансильванского епископства разделились: одни считают, что это произошло в 1003 г., в то время как другие относят появление этого диоцеза к 1009 г.<sup>103</sup>. Территории Трансильванского епископства граничили с диоцезами Эгера и Калочи. Вопрос о названии епископства, на наш взгляд, тесно связан с вопросом о том, было ли оно миссийным в начале своего существования. Дело в том, что самое первое упоминание этого епископства относится к 80-м годам XI века, когда во французской хронике — *Annales Andegavensis* говорится о епископе Франко из Беллеграда. Однако во всех поздней-

<sup>99</sup> Dipl. Hung. ant. P. 54—58.

<sup>100</sup> Ibid. P. 49—53.

<sup>101</sup> KMTL. 180. old.

<sup>102</sup> SRA I. P. 325.

<sup>103</sup> Об основании этого епископства повествуют только нарративные источники. Венгерские анналы (SRA I. P. 314—315) упоминают выступление Стефана против Дюлы, нашедшего убежище в Польше. После этого его территории, а именно, Верхнее Потисье и северная Трансильвания, были объединены и вошли в состав единого епископства. Первым центром этого епископства стал Добокавар (Dobokavár), а затем — Дюлафехервар (современная Альба Юлия) (Gyulafehérvár (Alba Lulia)). То, что епископство называлось не по его центру, а по территории, достаточно редкое явление. Некоторые ученые (Kosza L. Op. cit. P. 301) выступили с предположением о том, что это обозначение унаследовало сложившуюся традицию названия митрополии Туркии.

ших источниках епископ упоминается как *episcopus Ultra Sylvanus* или *episcopus Transsylvanus*<sup>104</sup>. Если епископство называлось не по центру, а по территории, то, следовательно, оно могло быть миссийным епископством. Первый епископ Трансильвании, видимо, был монахом-миссионером, что следует из названия поселения *Barat-ruspoki* (монах-епископ), которое, вероятно, являлось центром этого епископства<sup>105</sup>.

Позднее, в 1090 году, Ладиславом I было основано епископство в Загребе. К концу правления св. Стефана диоцезы, по всей видимости, располагались следующим образом: северо-западная Венгрия, к северу от Дуная на границе с Моравией и Польшей, относилась к архиепископству Эстергома. Суффраганиями его являлись епископства Дёра (северная часть западной Венгрии, Паннония), Веспрема (Паннония, район вокруг озера Балатон) и Печа (южная часть Венгрии). Диоцез Эгера охватывал всю северную часть восточной Венгрии (вдоль р. Тисы) и небольшую территорию вдоль р. Марош к югу от диоцеза Бихара (в восточной Венгрии, к западу от Трансильвании). Венгерская равнина между Дунаем и Тисой была поделена на севере диоцезом Ваца и на юге — Калочи. Юго-восточная Венгрия принадлежала диоцезу Чанада. Десятым епископством могла быть Трансильвания.

Епископства существовали за счет десятины, собираемой с населения диоцеза<sup>106</sup>. Из грамот, прежде всего о даровании епископству Веспрема, следует, что епископства также обеспечивались услугами ремесленников и их продукцией<sup>107</sup>. Из грамоты о дарованиях епископству Эгера следует, что оно существовало также за счет части доходов от торговли, поступавших в королевскую казну<sup>108</sup>.

Особого рассмотрения в связи с начальным этапом церковной организации Венгрии требует проблема существования второго архиепископства в Калоче. Епископство возникло в этом центре владений Арпадов, расположенном в южных степях Венгрии, довольно рано. По мнению некоторых исследователей, именно в этом районе проживали загадочные «черные венгры», о которых мы практически ничего не знаем, кроме того что они были обращены в христианство позже, чем другие венгерские племена<sup>109</sup>. Именно Ашерик-Анастасий получил здесь епископскую кафедру взамен своего прежнего места при королевской резиденции в

<sup>104</sup> Györffy Gy. István király. 155. old.

<sup>105</sup> Ibid. 183. old.

<sup>106</sup> DRMH I, Stephen II. P.11.

<sup>107</sup> Dipl. Hung. ant. P. 53—54.

<sup>108</sup> Ibid. P. 60—61.

<sup>109</sup> Koszta L. Op. cit. P. 298.



Печвараде. По свидетельству Легенды Хартвига, когда архиепископ Эстергома Себастьян ослеп, Ашерик на три года занял его место. После выздоровления Себастьяна Ашерик вернулся в Калочу, но уже в качестве архиепископа<sup>110</sup>.

Тот факт, что Калоча получила статус архиепископства, действительно мог быть связан с обстоятельствами, изложенными Хартвигом. Поскольку переведенный в Калочу Ашерик уже имел статус архиепископа, было бы неправомерным «понизить его в должности». Возможно, поэтому Калоча стала архиепископством, хотя суффраганий-епископства появились там только в XII веке. В то же время, возможно, что эта история была предложена Хартвигом как объяснение причин образования второго архиепископства в Венгрии за столь короткий срок и на самом деле не имела ничего общего с действительностью.

Безусловно, установление двух архиепископств на территории венгров было событием беспрецедентным для совсем недавно обращенного народа. Высказывалась точка зрения, объясняющая этот факт заимствованием из византийской практики «независимых» архиепископств, примеры которых существовали и в Италии<sup>111</sup>. Некоторые ученые, прежде всего речь идет о концепции И. Баана, были склонны усматривать в одном из этих архиепископств преемственность с византийской «митрополией Турок»<sup>112</sup>. Однако аргументация И. Баана, в которой он опирается на данные ономастики, а именно, имена известных нам архиепископов Калочи — Георгия (упом. в грамоте 1050 г.), Дезидериуса (упом. в грамоте 1075 г.), — не представляется особенно убедительной. Вряд ли Хартвиг мог быть введен в заблуждение относительно происхождения архиепископства на основании латинских имен архиепископов Калочи его времени — Уголин, Фулберт. Безусловно, гипотеза о преемственности «митрополии Турции» под юрисдикцией Константинопольского патриархата, существовавшей на протяжении XI и XII веков, и архиепископства Калочи заслуживает особого внимания. Возможно, что изначально существовавшая византийская митрополия, подчинявшаяся юрисдикции патриарха константинопольского, со временем оказалась в подчинении у латинских прелатов. После схизмы 1054 г. архиепископство могло по-

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Chrysos E. Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer // Byzantinische Zeitschrift. 1969. Bd. 62. S. 263—86.

<sup>112</sup> Далее излагается концепция Иштвана Баана. Baán I. The foundation of the archbishopric of Kalocsa: the Byzantine origin of the second archdiocese in Hungary // Early Christianity in Central and East Europe / Ed. P. Urbanczyk. Warsaw, 1997. P. 67—73.

степенно перейти из-под греческого контроля в управление латинян. Однако это не исключает возможности существования греческих священников и приходов и после разделения церквей. С точки зрения канонической практики две церковные организации вполне могли существовать в одной стране, с условием что географически они не пересекались. Одного этого предположения, на наш взгляд, все-таки недостаточно, чтобы отождествить «митрополию Турок» именно с архиепископством Калочи. Видение некоего греческого епископа Евсевия о перенесении в рай души погибшего сына св. Стефана, Имрэ, из Легенды Хартвига<sup>113</sup>, приведенная И. Бааном в качестве еще одного доказательства такой преемственности, на самом деле ничего не доказывает. Ведь речь шла не просто о епископе Евсевии, а о Евсевии, епископе кесарийском, который не мог иметь никакого прямого отношения к Венгрии, умер еще в IV в. и мог быть известен Хартвигу совершенно опосредованно. Тем не менее, этот отрывок из Легенды Хартвига свидетельствует о том, что спустя сто лет после времени св. Стефана и после схизмы 1054 г. греческая церковь воспринималась как та же часть христианского мира, к которому принадлежала и сама Венгрия.

Вызывает интерес сохранившееся в традиции начала XV в. представление о том, что архиепископство Калочи «в течение долгого времени находилось в руках схизматиков или тех, кто придерживался греческого обряда»<sup>114</sup>.

Возникает вопрос и относительно суффраганий архиепископства Калочи. По мнению Л. Косты, это архиепископство не имело суффраганий вплоть до XII века. А Чанад и Бихар, находившиеся в территориальной близости к Калоче, оказались в подчинении у Эстергома<sup>115</sup>. По мнению И. Баана, это должны были быть диоцезы Трансильвании, Бихара и Чанада. Грамоты об основании этих епископств неизвестны, так же как, впрочем, и грамота об основании самого архиепископства Калочи. Таким образом, вопрос о времени основания этих епископств остается открытым, как и проблема отождествления «епископства Турок» с тем или иным архиепископством, возникшим в XI в. Вместе с тем, византийская митрополия под покровительством константинопольского патриарха действительно могла существовать на территории Венгрии вплоть до XIII века, географически и юридически не пересекаясь с диоцезами «латинскими».

---

<sup>113</sup> SRA II. P. 456.

<sup>114</sup> Baán I. The foundation... P. 71.

<sup>115</sup> Koszta L. Op. cit. P. 305.

\* \* \*

Другим важнейшим этапом христианизации страны стало установление сети монастырей. В этой связи следует отметить, что первые появившиеся в Венгрии представители духовенства происходили именно из монашеской среды. Их деятельность стала основным инструментом христианизации населения, а знания об устройстве монашеского общежития создавали основу для развития монастырской жизни в стране.

Первые западные миссионеры в Венгрии — св. Бруно (Прунвард) Санкт-Галленский, св. Вольфганг — происходили именно из монашеской среды, так же как и епископы, св. Герхард, Ашерик-Анастасий и Мавр (Маурус), епископ Печа. Деятельность известных миссионеров того времени, Адальберта (Войтеха) и Бруно Кверфуртского, тоже была связана с Венгрией<sup>116</sup>. Так, автор Большого жития св. Стефана утверждает, что именно Адальберт крестил будущего венгерского короля. Это свидетельство хотя и не выдерживает критики, поскольку Адальберт стал пражским епископом намного позднее, но отражает сложившиеся к концу XI в. представления о роли известного святого епископа в христианизации Венгрии. По сообщению Бруно Кверфуртского, Адальберт посылал своих гонцов (*puncios suos*) в Венгрию, а также, возможно, побывал там в 994 году. Однако ему удалось просветить «лишь немногих темных мадьяр»<sup>117</sup>. Относительно достоверности пребывания св. Адальберта в Венгрии в то время и его встречи с молодым Стефаном мнения среди ученых разделились<sup>118</sup>. Считается, что монахи Бржевновского монастыря прибыли в 996 году в аббатство Паннонхалма<sup>119</sup>. Ашерик-Анастасий, возможно имевший отношение к Бржевновскому монастырю, стал архиепископом Эстергома и Калочи. Видимо, в этой связи следует рассматривать и то обстоятельство, что Адальберт был сделан патроном Эстергомской базилики уже в XI веке<sup>120</sup>. Высказывалось также и мнение о возможных

<sup>116</sup> Подробно о деятельности этих миссионеров см. главу Б. Н. Флори о христианстве в Древнепольском и Древнечешском государстве (с. 190—266 наст. кн.).

<sup>117</sup> *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi. Redactio longior* / Ed. J. Karwasieńska // MPH NS. T. IV (2). Warszawa, 1969. Cap. 16. P. 19.

<sup>118</sup> Подробный анализ историографии вопроса см., например, в *Grzesik R. Die Ungarnmission des hl. Adalberts* // *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways: Festschrift in Honor of J. M. Bak* / Ed. B. Nagy, M. Sebők. Budapest, 1999. P. 230—240.

<sup>119</sup> *Bogyay T. Brevnov és a magyar misszió* // *Közép-Európa szentje, Adalbert* / Ed. A. Somorjai. Budapest, 1994. 93—205. old.

<sup>120</sup> Первое упоминание Адальберта как патрона Эстергомской базилики содержится в т. н. Дерском бенедикционалии и относится к концу XI в. В XIV веке

родственных связях пражского епископа и жены Стефана Гизеллы и возможной роли Адальберта в устройении этого брака<sup>121</sup>.

Сам Бруно Кверфуртский, как известно из его письма Генриху II, находился в Венгрии и принимал участие в миссионерской деятельности среди «черных мадьяр» в начале XI в.<sup>122</sup> Однако никаких подробных сведений об этой миссии он не оставил. Единственная деталь, сообщавшаяся Бруно в связи с этим предприятием, заключается в том, что он осуждал применение насилия в отношении не желавших креститься венгров<sup>123</sup>.

В тот период, когда Бруно Кверфуртский находился в Риме, он близко сошелся с монахами-камальдулами и особенно с основателем ордена, св. Ромуальдом. Возможно, именно под влиянием миссионерского энтузиазма Бруно Ромуальд вместе с 24 монахами его ордена, из которых двое были посвящены в миссийные епископы, направился в Венгрию. Вскоре он вернулся обратно, но его последователи, возможно, все же достигли Паннонии<sup>124</sup>. Следы влияния ордена принято связывать с пустыней в Зоборе у Нитры, которая стала известным центром отшельнической жизни в ранний период христианства в Венгрии. Монастырь мог быть основан в честь св. Ипполита еще в последние годы Великоморавского государства<sup>125</sup>. Известно, что во времена св. Стефана Зобор стал важным центром монашеской жизни. Среди монахов обители прославились своим подвигом аскезы монахи Андрей (Сворад) и Бенедикт. Их жизнеописания были составлены Мавром, епископом Печа (с 1036 г.), и стали первым произведением венгерской литературы<sup>126</sup>. Из этого сочинения мы узнаем и о том, что в первой половине XI века многие пред-

---

появляется свидетельство о двойном патроцинии этого храма, посвященного Богоматери и св. Адальберту. *Veszprémy L. Der Heilige Adalbert im wissenschaftlichen Gespräch ungarischer Historiker // Bohemia. 1999. Bd. 40. S. 88.*

<sup>121</sup> См. например, *Sághy M. Le baptême de saint Étienne de Hongrie // Clovis. Histoire et mémoire / Ed. M. Rouche. T. 2. Paris, 1997. P. 437—452.*

<sup>122</sup> *Epistola Brunonis ad Henricum regem / Ed. J. Karwasińska // MPH NS. T. IV (3). Warszawa, 1973. P. 100—101.* «Черные венгры» могли действительно отличаться от остальных венгерских племен этнически (кабары, кавары). Однако наиболее вероятным нам представляется объяснение этого названия негативным отношением миссионеров к народу, сопротивлявшемуся христианизации. Территория расселения этих «черных венгров» охватывала, по-видимому, южные венгерские земли вдоль Дуная.

<sup>123</sup> *Epistola Brunonis... P. 100—101.*

<sup>124</sup> *Pagnani A. Storia dei Benedettini Camaldolesi. Sasoferrato, 1949. P. 32—34, 317.*

<sup>125</sup> *Ruttkay A. Nitra und Zobor // Europas Mitte. S. 628—633.*

<sup>126</sup> *Legenda SS. Zoreardi et Benedicti / Ed. E. Madzsar // SRA II. P. 347—362.*



ставители западного монашества прибыли в Венгрию. Сам король Стефан поощрял приток иностранцев и был весьма заинтересован в пополнении за их счет рядов духовенства страны.

Картина развития сети монастырей в начальный период христианства в Венгрии зависит существенным образом от сохранившихся источников, из которых к интересующему нас периоду относится совсем небольшое число. Монастыри ордена бенедиктинцев стали появляться в стране с момента ее крещения. В начальный период христианства в Венгрии монастыри были основаны и наделены землями и доходами венгерскими королями: аббатства в Печвараде, Беле, Зоборе и Залаваре были основаны св. Стефаном, аббатство в Тихани — Андреем I, а в Сексарде — Белой I. По предположению некоторых исследователей, даже Фелдебре и Шар могут считаться королевскими монастырями, поскольку их основатель Самуэл Аба правил Венгрией между 1041 и 1044 годами<sup>127</sup>. Впоследствии стали возникать и монастыри, основанные частными лицами. Первый такой монастырь, св. Якова в Желице, появился в 1061 году.

Некоторые монастыри раннего периода располагались в гористых районах Венгрии, отвечая требованию устава об отдаленности общины от центров светской жизни. В то же время такое географическое положение обеспечивало безопасность монахов. Аббатства выполняли функции, связанные с колонизацией малонаселенных районов и были призваны также содействовать укреплению королевской власти на местах.

К рубежу тысячелетий и первой половине XI в. можно отнести появление следующих бенедиктинских монастырей: Сентмартон (Паннонхалма), посвященный св. Мартину, — 996—997 гг., Зобор (Нитра), посвященный св. Ипполиту, — 1010 г., Печварад, посвященный св. Ипполиту и Богоматери, — 1015 г., Бел (Зала), посвященный св. Маврикию, — 1016—1020 гг., Фелдебре (Хевеш) — 1035—1045 гг., Обуда (Пилиш) — 1030—1046 гг., Шар (Хевеш) — 1040—1050 гг., аббатство в Тихани, посвященное Богоматери, — 1055 г. Построенная в 1018 г. королевская церковь Секешфехервара, посвященная Богоматери, также стала важным религиозным центром королевства.

В ведении монастырей, по всей видимости, находились многие приходские церкви. Неизвестно, исполняли ли монахи обязанности священников сами или приглашали кого-либо из мирян для этой цели. Вокруг монастырских церквей располагались кладбища. Монастыри имели права на постройку часовен в своих владениях. По всей видимости, вовлечение в дела христианизации населения продолжалось для монахов-бенедиктинцев вплоть до середины XII века и было окончательно изжито к

<sup>127</sup> KMTL. 216. old.

концу XIII в., главным образом под влиянием Григорианской реформы, проповедовавшей более отчужденную от мира жизнь в соответствии с уставом св. Бенедикта<sup>128</sup>.

Наиболее известным примером этой миссионерско-учительской функции ранних монастырей является деятельность епископа Герхарда, о которой мы узнаем в основном из агиографических текстов, посвященных ему<sup>129</sup>. Первые годы своей жизни в Венгрии Герхард провел в качестве воспитателя сына короля Стефана, Имрэ. Затем какое-то время он посвятил отшельнической жизни: 7 лет провел в монастыре в Баконьбел. В 1030 году был послан Стефаном в Марошвар (Чанад). Во времена Айтоня там существовал греческий монастырь, посвященный Иоанну Крестителю. После поражения Айтоня монастырь был занят бенедиктинцами, и Герхард стал его аббатом, а затем и епископом Марошвара. Известно, что сам Герхард не знал венгерского языка и использовал для общения с населением переводчиков. Устроив школу, он отбирал именно тех учеников для посвящения в архидьяконы, которые знали венгерский язык<sup>130</sup>.

О механизме миссионерской деятельности среди новообращенных венгров можно делать выводы и на основании данных лингвистики. Так,

<sup>128</sup> *Romhányi B.* Op. cit. P. 11.

<sup>129</sup> Малое житие сохранилось в Венецианском кодексе XIII века и в Парижском кодексе XV века. Пространное житие сохранилось в двух кодексах XV века, одном — из монастыря в Мондзее (в настоящее время находится в Вене) и другом — из монастыря в Тегернзее (ныне — в Мюнхене). Соотношение двух текстов является предметом острых споров. Малое житие — достаточно простой текст, содержащий лишь незначительный материал об исторических событиях, в то время как Пространное житие (написанное после 1381 г.) содержит немало дополнительных сведений, но в то же время и хронологических ошибок, и анахронизмов. Сегодня большинство ученых сходится во мнении, что архетип жития относится к времени около 1140 г. и содержит сведения из ранней версии Венгерской хроники (1070 г.). SRA (Budapest, 1999), «Pótlás», p. 779—782 (K. Szóvák). Малое житие в форме проповеди на день святого — 24 сентября было написано на основе этого прототипа, который был позже расширен в более пространный агиографический текст. Недавно Иштваном Еленичем было отмечено, что обе легенды цитируют независимо друг от друга теологический пассаж из сочинения Фулберта Шартрского начала XI века, что усиливает предположение о том, что оба жития скорее восходили к общему архетипу XI в., чем зависели друг от друга. *Jelenits I.* *Cena agni — mensa Christi. Contribution aux rapports de la terminologie eucharistique du moyen âge et de quelques phrases importantes de Passio et de la Legenda S. Gerhardi* // *Acta Antiqua Acad. Sc. Hung.* 1975. Vol. 23. P. 345—353.

<sup>130</sup> *Legenda S. Gerhardi* // SRA II. P. 494.

не вызывает сомнения, что большинство церковных терминов в венгерском языке — славянского происхождения. Дискуссии велись, главным образом, относительно вопроса о том, были ли эти заимствования панноно-славянскими или же болгарскими. По всей видимости, следует признать правомерность концепции множественности источников ранних славянских заимствований. Вероятно, как западные, так и византийские миссионеры опирались в своей деятельности на христианскую терминологию славянского населения Паннонии и Трансильвании. Зачастую определить источник заимствования в церковной лексике представляется возможным не столько с помощью анализа происхождения слова, сколько его смысла. Так, например, слово *pilis* (плешь, тонзура) было явно привнесено от славян, которые были христианами латинского образца, поскольку только у латинян существовал обычай выстригать волосы на голове при принятии монашеского чина. К числу подобных примеров следует отнести и слово *husvet*, означающее в венгерском языке 'принятие мяса' (мясоед), что является калькой хорвато-словенского обозначения праздника Пасхи, происходившего от словосочетания с тем же смыслом<sup>131</sup>.

Скорее всего, первое аббатство было основано еще отцом св. Стефана, Гезой, в 996 году на горе св. Мартина (Szentmarton), в современной Паннонхалме. Возможно, что уже тогда в его княжеской резиденции возникла часовня, посвященная св. Мартину, а вскоре был построен монастырь. Считалось, что епископ Турский родился именно в этой местности. Однако утверждающая этот факт легенда возникла намного позже этого события и противоречит сведениям жития св. Мартина о том, что святой родился в Саварии (современный г. Сомбатхей)<sup>132</sup>. Существует предположение, что мощи св. Мартина могли быть получены Гезой для монастыря с помощью Виллигиса, архиепископа майнцского<sup>133</sup>.

Грамота о дарениях монастырю и о предоставлении ему иммунитета дошла до наших дней в интерполированном виде, но в целом это достоверный документ эпохи Стефана. После смерти Отгона III в 1002 г. и в результате конфликта между его канцлером Херибертом, архиепископом

<sup>131</sup> *Kniezsa I.* Slavische Bestandteile der ungarischen staatlichen und juridischen Terminologie // *Studia Slavica Acad. Sc. Hung.* 1955. Vol. 1. S. 363—370; *Idem.* A magyar nyelv szláv jövevényszavai. I—II. Budapest, 1955. Иного взгляда придерживается Е. А. Хелимский — см., например: Ранняя славянская христианская терминология в венгерском языке // *Славянское языкознание: XI Международный съезд славистов: Докл. рос. делегации.* М., 1993. С. 46—64.

<sup>132</sup> *Takács I.* Das Kloster von Martinsberg (Pannonhalma) // *Europas Mitte.* S. 617—620.

<sup>133</sup> *Györffy Gy.* István király. 201. old.

кёльнским, и Генрихом II, герцогом баварским, вся имперская канцелярия во главе с ее начальником была распущена. Как показал анализ документов эпохи короля Стефана, один из наиболее квалифицированных писцов канцелярии Оттона III нашел пристанище при дворе венгерского короля. Его имя осталось неизвестным, но в научной литературе он назван Хериберт-С. Именно он и составил грамоту об основании аббатства в Паннонхалме. Отчасти благодаря возможности определить стиль Хериберта-С можно проследить, какая из частей текста грамоты была подвергнута позднейшей интерполяции, а какая нет<sup>134</sup>.

В грамоте говорится о том, что, когда король Стефан отправился на войну с Коппанем (упомянутым выше правителем юго-западной части Венгрии), то он пообещал в случае своей победы даровать св. Мартину десятину, собираемую в его землях (т. е. на территории под названием Шомодь). Св. Стефан также наделил аббатство «привилегиями Монте Кассино». В тексте грамоты разъясняется, что означают эти привилегии: никто не имеет права вмешиваться в дела монастыря; в случае смерти аббата, монахи могут сами избрать нового; и, наконец, избранный монастырской общиной настоятель может рукополагаться любым епископом по их выбору. Более того, настоятель монастыря наделялся правом служить мессу с помощью переносного алтаря, а также носить «также же сандалии, что и епископ». В заключительной части грамоты король повторяет запрет кому бы то ни было — «архиепископу, епископу, герцогу, маркграфу, графу или вице-графу или любому лицу выше- или ниже-стоящему» — нарушать права собственности аббатства без ведома его главы. Уже позднее, вероятно в 1005 г., появились дополнения к грамоте, в соответствии с которыми Паннонхалме даровались поселения рыбаков, относящиеся к диоцезу Эстергома. А еще позднее, возможно в период короля Коломана, монастырю была передана и третья часть от дани Пожони<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> Название это восходит к XIX в. В Средние века аббатство было известно как аббатство св. Мартина или аббатство на святой горе Паннонии (DRMH I, Ladislav I: 12). Изучение грамоты об основании монастыря рассматривается подробно в *Szentpétery E. Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica* I. Budapest, 1923. Nr 2. О Хериберте-С см. также: *Bresslau H. Internationale Beziehungen des Urkundenwesens des Mittelalters. Exkurs: Zu den Urkunden König Stephans von Ungarn* // Archiv für Urkundenforschung. 1918. Jhg. 6. S. 19—76. Последнее издание с комментариями, в котором предлагается несколько иная датировка грамоты (1002), — *Érszegi G. Szent István pannonhalmi oklevele* // I. Takács, ed. Mons sacer 996—1996. Pannonhalma, 1996. 47—89. old.

<sup>135</sup> Dipl. Hung. ant. P. 25—41.



Насколько нам известно, в других источниках не фигурируют особые привилегии монастырей, которые бы назывались «привилегиями Монте Кассино». В то же время, в грамоте Бржевновскому монастырю описываются привилегии, весьма сходные с теми, которые получило аббатство св. Мартина в Паннонхалме. Независимое положение монастыря, даровавшееся грамотой, напоминает привилегии, которыми обладали монастыри, следовавшие клюнийской и горзеанской реформам. Однако достаточно существенным отличием положения Паннонхалмы было то обстоятельство, что этот монастырь не являлся прямым субъектом папства, будучи приравненным по положению к епископству и находясь в зависимости только от архиепископства Эстергома. Ключи и Горзе оставались подчиненными только Риму. Известно, что настоятель Ключи, Одилон, пытался вовлечь Монте Кассино в круг монастырей, выступавших за реформу. Однако ему это не удалось. Кроме того, сходство между положением Паннонхалмы и Монте Кассино заключается и в свободе от епископского контроля, от которого Монте Кассино было освобождено еще в VIII веке<sup>136</sup>.

Интересно, что первой часовней Монте Кассино была ораатория, посвященная именно св. Мартину Турскому<sup>137</sup>. Сходство в особом почитании этого святого в монастыре Паннонхалмы и Монте Кассино могло быть неслучайным. По-видимому, первым монахам монастыря была хорошо известна роль Монте Кассино как образца монашеской жизни, на который они хотели бы равняться. Постепенно, несмотря на восстания и войны первой половины XI века, появлялись и другие монастыри. Одним из таких монастырей был Баконьбел, основанный св. Стефаном в честь св. Маврикия<sup>138</sup>. О связях ранних монастырей в Венгрии с западноевропейскими центрами монашеской жизни мы знаем очень немного. Баконьбел является одним из редких исключений из этого правила. Известный своим аскетизмом монах Гунтер из монастыря в Нидералтайхе в Баварии, родственник Гизеллы, провел в этом монастыре некоторое время после 1018 г. По предложению Гунтера король Стефан трансформировал свою королевскую часовню в Баконьбел в монастырь и в 1037 году наделил его существенными пожалованиями, что следует из переработанной копии грамоты об основании аббатства от 1230 года<sup>139</sup>. О собственности этого монастыря известно и из грамоты св. Ладислава от 1086 г.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Lexikon des Mittelalters. 2. Aufl. Stuttgart, 1999. Bd. VI. S. 787.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> KMTL. 77. old.

<sup>139</sup> Sörös P. A bakonybeli apátság története // Pannonhalmi rendtörténet. Vol. VIII. Pannonhalma, 1899. 9—123. old.

<sup>140</sup> Грамота сохранилась в копии начала XII века. Váczy P. A bakonybéli összeírás kora és hitelessége // Levéltári Közlemények. 1930. Vol. 8. 314—31. old.

Очевидно, что Гунтер, который, как свидетельствуют данные его Жития, не только был монахом в Нидералтайхе, но и основателем монастыря в районе чешско-баварской границы, оказался полезен королю Стефану, который был заинтересован в расширении связей с западным духовенством и неоднократно приглашал Гунтера в Венгрию<sup>141</sup>. Известно, что будущий епископ Геллерт (Герхард) провел в монастыре в Баконьбел 7 лет<sup>142</sup>.

Хотя византийские монахи появились в Венгрии, скорее всего, уже во второй половине X века, их первые монастыри возникли не раньше второй половины XI века. Высказывалось предположение, что один из самых ранних христианских центров, существовавших еще до прихода венгров, Савасентдемер, был заново основан как аббатство королем Стефаном<sup>143</sup>. В то же время противник св. Стефана Айтонь построил монастырь в своем замке Марошвар (Чанад), что, возможно, и дало название местности — Айтоньмоноштора. После поражения Айтоня монахи были вынуждены переселиться в Оросламош, где и жили в течение двух столетий. Марошвар был передан бенедиктинцам в 1221 году<sup>144</sup>.

На основании сохранившихся источников, можно утверждать, что во времена св. Стефана основывались прежде всего монастыри бенедиктинцев. Однако король не препятствовал существованию уже основанных православных монастырей. Так, особую проблему представляет ранний период истории женского монастыря в Веспремвелде. Считается, что обитель была основана Стефаном для невесты его сына Имрэ как православный женский монастырь. Единственное свидетельство в пользу этой гипотезы — грамота об основании монастыря (на греческом языке), в которой упоминается, что монастырь был основан до 1018—1020 гг.<sup>145</sup> Грамота представляет собой копию, сделанную по заказу короля Коломана в начале XII века. Она состоит из греческого текста в верхней части копии, который сопровождает его латинский перевод, помещенный в нижней части. Из последнего мы узнаем, что в период правления короля Стефана монахини изготовили грамоту, хранившуюся в виде свитка, скрепленного печатью короля Стефана. Однако по причине юридиче-

<sup>141</sup> Vita beati Gunthrami eremitaе / Ed. Pertz // MGH SS. T. IX. Hannover, 1865. P. 277: fama eius... ad aures beati Stephani regis Ungariae... emanavit.

<sup>142</sup> Legenda s. Gerhardi // SRA II. P. 472.

<sup>143</sup> Большинство ученых присоединяется к точке зрения Д. Моравчика, утверждавшего, что основателем аббатства был сам св. Стефан: *Moravcsik Gy. Görög nyelvű monostorok Magyarországon* // Szent István Emlékkönyv. Budapest, 1938. 408—418. old.

<sup>144</sup> В соответствии с предписанием Рима большинство византийских монастырей было передано преимущественно бенедиктинцам в это время.

<sup>145</sup> Dipl. Hung. ant. P. 81—85.

ской необходимости (какой именно, в грамоте не оговаривается) грамота была вскрыта, вследствие чего утратила свою силу. С целью восстановления функций грамоты понадобилось удостовериться в ее аутентичности. «Экспертиза» была произведена епископом Симеоном, который признал достоверность грамоты<sup>146</sup>. Грамота была охарактеризована специалистами как типичная «частная» грамота конца X века, язык которой близок скорее к народному языку, чем к литературному стилю канцелярий. Поскольку венгерский король назван здесь *krales pases Hungrias* вместо обычного в византийских источниках *Turkias*, то возможно, что грамота была составлена местным писцом<sup>147</sup>.

В тексте грамоты оговариваются дарения монастырю — 9 деревень вместе с их пахотными полями. Кроме того монастырь наделялся и обслуживающими его ремесленниками и людьми, поставлявшими туда продовольствие, в числе которых рыбаки, портные, плотники, виноградари, медники. Тип таких пожалований был весьма распространен в Центральной Европе и имеет немало параллелей в Венгрии на протяжении XI—XII веков (*ius ducale*)<sup>148</sup>.

Одним из основных вопросов в отношении этого монастыря является вопрос о том, кем и для кого он был основан. Основатель, «король Стефан», говорит о том, что эти дарения призваны поспособствовать спасе-

<sup>146</sup> В результате исследований грамот времен короля Стефана, в ходе которых было подчеркнуто, что эти документы сохранились в полностью транскрибированных копиях, можно считать грамоту об основании Веспремвельдского аббатства самым древним «оригиналом» эпохи. *Érszegi G. Szent István görög nyelvű okleveléről // Levéltári Szemle. 1988. Vol. 38. Nr 3: 3—13. old.*

<sup>147</sup> Аргументация в пользу датировки этой грамоты временем до 1002 г., предложенная Д. Дёрфи, представляется нам неубедительной. Его доводы основываются на предположении, что со времени прибытия ко двору Стефана Хернберта-С такой упрощенный тип грамоты вряд ли мог быть произведен в его канцелярии (*Györffy G. István király. 327. old.*). На самом же деле текст грамоты мог быть составлен и написан самими монахинями, после чего документ был лишь скреплен печатью в канцелярии, как это и было широко распространено на практике. Гораздо более убедительным аргументом в пользу ранней датировки грамоты представляется доказательство, основанное на том, что в тексте грамоты не сказано ничего о Веспремском епископстве, а монастырь назван архиепископальным. Скорее всего, грамота была выпущена в то время, когда епископство Веспрема еще не было основано (иначе в тексте документа должен был бы обсуждаться вопрос о его юрисдикции), но архиепископство Эстергомское уже существовало.

<sup>148</sup> См., например, *Třeštil D., Krzemińska B. Zur Problematik der Dienstleute im frühmittelalterlichen Böhmen // Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit / Hrsg. von F. Graus und H. Ludat. Wiesbaden, 1967. S. 70—98.*

нию душ его жены, детей и пользе всей стране. Греческий язык выбран как основной язык грамоты, поскольку он принадлежит инициатору основания этого монастыря, которым мог быть и сам византийский император, давший в жены сыну Стефана Имрэ византийскую аристократку<sup>149</sup>.

В научной литературе также идет дискуссия по вопросу о том, кто же на самом деле был *Stephanos Christianas... krales*. Большинство ученых высказывались за то, что издателем грамоты был король св. Стефан. Однако в тексте грамоты сказано, что монастырь был основан прежде всего для супруги короля. Естественно, это обстоятельство навело исследователей на подозрение о том, что вряд ли для своей супруги Гизеллы, происходившей из Баварии, Стефан создал бы монастырь византийского обряда. В 60-е и 70-е годы прошлого века было высказано предположение о том, что документ об основании монастыря был издан не св. Стефаном, а Гезой, который также при крещении был назван Стефаном, и иногда в некоторых источниках именовался гех. Жена Гезы Шаролт была христианкой именно византийского обряда, и для нее вполне мог быть основан православный монастырь<sup>150</sup>. В дальнейшем, в первой половине XIII века, монастырь был передан цистерцианским монахиням<sup>151</sup>. Этот пример показывает, с какими сложными проблемами сталкивается исследователь первых шагов венгерского монашества.

Преемники Стефана последовательно ориентировались на западное монашество, что явствует из того, какие монастыри они основывали в королевстве. Единственным исключением из правила стал Андрей I, основавший в середине XI века два православных монастыря, один в Вышеграде и другой в Тихани. Пристрастие этого правителя к восточному обряду не удивительно, поскольку он долгое время прожил в Киевской Руси, где, возможно, и был крещен, и женился на дочери Ярослава Мудрого Анастасии<sup>152</sup>.

<sup>149</sup> Bak J. M. *Arpads* // Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan. Vol. I. P. 9.

<sup>150</sup> Komjáthy M. A veszprémvölgyi alapítólevél kibocsátójáról // Levéltári Közlemények. 1973. Vol. 42. 13—49. old.

<sup>151</sup> Romhányi B. *Monasteriologia Hungarica Nova. Monasteries, friaries, provostries and collegiate churches in Medieval Hungary: Diss. Cand. Sc. Budapest, 1996*. В письменной традиции цистерцианцев нет ни единого упоминания о византийском прошлом обители. Это обстоятельство может быть объяснено тем, что в 1221 году именно аббат цистерцианского монастыря в Пилише был уполномочен произвести визитацию византийских монастырей в Венгрии. Не исключено, что он мог воспользоваться этим правом и переселить в Веспремвельд монахинь своего ордена. Цистерцианцы же не посчитали необходимым связывать историю своей обители с православным прошлым монастыря.

<sup>152</sup> KMTL. 42. old.



Сохранилась грамота об основании Тиханского аббатства в 1055 году, в соответствии с которой оно обеспечивалось за счет служилого населения нескольких деревень (140 хозяйств), снабжавшего монастырь продуктами и ремесленными изделиями. Аббатству также выделялись деньги из королевской казны, а его собственность объявлялась неприкосновенной<sup>153</sup>.

Среди исследователей венгерского монашества утвердилось представление о том, что на его формирование оказали влияние три основных элемента: византийский, южнонемецкий и североитальянский. Безусловно, первые монастыри в венгерском королевстве должны были равняться на уже существующие образцы монашеского общежития, информацию о которых можно было черпать в основном из личных контактов с представителями «западного монашества». Уже упоминалось о роли монастыря в Монте Кассино как образца аскетической жизни для монахов Паннонхалмы, а также роли св. Ромуальда в основании пустыни в Зоборе.

Определенное влияние на развитие венгерского монашества могло оказать аббатство в Санкт-Галлене. Один из первых миссионеров в Венгрии был санкт-галленский монах Бруно (Прунвард). Интересно археологическое свидетельство, подтверждающее роль этого монастыря в развитии религиозной жизни Венгрии. В результате тщательно произведенных раскопок одного из монастырей в среднем Подунавье было установлено, что достаточно сложный архитектурный план аббатства в Санкт-Галлене почти полностью повторен при строительстве венгерского монастыря, что ни в коей мере не могло являться простым совпадением<sup>154</sup>. Влияние Санкт-Галленского монастыря прослеживается и при изучении литургической традиции раннехристианской Венгрии<sup>155</sup>.

Кроме того, не следует исключать возможности влияния на венгерскую церковь центров движения за реформу монашеской жизни, существовавших в это время в Бургундии (с центром в Клуни), Лотарингии (с центром в Горзе) и в Северной Италии (с центром в Каве) среди монастырей, соблюдавших устав св. Нила. Однако здесь это влияние выражалось скорее в знакомстве молодого венгерского монашества с основными течениями и традициями монашества западного. Тем не менее, в историографии постоянно возникали тенденции прикрепить тот или иной венгерский монастырь к существовавшим в то время движениям за реформу монашеской жизни.

<sup>153</sup> Dipl. Hung. ant. P. 145—152.

<sup>154</sup> Сообщено И. Фодором.

<sup>155</sup> Radó P. Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum. Budapest, 1973.

Так, уже упоминавшееся свидетельство о пребывании при дворе св. Стефана нидералтайхского монаха Гунтера, возможно связанного с горзеанским движением за реформу монашеской жизни, побудило немецкого исследователя К. Халлингера, высказать предположение о том, что монастырь в Баконьбел принадлежал к сети монастырей Горзе<sup>156</sup>. Следует отметить, что К. Халлингер стремился доказать в своей работе об основных центрах движения за реформу монашеской жизни, что число монастырей, объединенных горзеанским движением, было значительно больше, чем было принято считать в современной ему историографии. На самом же деле вопрос о приверженности монахов Баконьбела идеалам Горзе в первой половине XI века разрешить крайне сложно при практически полном отсутствии источников.

Высказывались также предположения о принадлежности монастырей Венгрии к клунийскому движению в первые годы христианства в Венгрии. В данном случае ученые строили свои заключения главным образом на основании письма аббата Одилона Клунийского, в котором он выражал благодарность королю Стефану за обеспечение безопасного пути паломников в Святую землю, а также деятельности аббата Ашерика, который, возможно, посещал монастырь в Дижоне. В связи с этим возникала и проблема отношения клунийской реформы и венгерского монашества первой половины XI века<sup>157</sup>. Ни один из венгерских монастырей не упоминается в клунийских некрологах, а следовательно, нет оснований говорить об их принадлежности к Клуни. В то же время, определенный интерес к этому движению мог существовать в монашеской среде, особенно если учесть, что монахи, пришедшие в Паннонхалму, по всей видимости происходили из монастыря в Бржевнове, подверженного влиянию клунийской реформы<sup>158</sup>.

Как нам кажется, здесь следует различать два основных направления этих реформ, а именно: борьбу против обмирщения монашеской жизни, за возвращение к идеалам аскетизма, с одной стороны, и стремление добиться большей независимости от светской власти — с другой. Безусловно, та часть реформирования, которая была направлена на возрождение ценностей устава св. Бенедикта внутри общины, была необходима для уже сложившихся институтов, имеющих опыт и традицию и сталкиваю-

---

<sup>156</sup> Hallinger K. Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Roma, 1950—1951. Bd. II. S. 174. (Studia Anselmiana 22—23/24—25).

<sup>157</sup> Galla F. A Cluny reform hatása Magyarországon. Budapest, 1931; Csóka L. Cluny szellemű volt-e a magyar egyház a XI. században // Regnum. 1943. Vol. 4. 141—176. old.

<sup>158</sup> Bogyay T. Op. cit. 193—198. old.

щихся с соответствующими трудностями. На раннем этапе становления венгерского монашества вряд ли можно говорить о каких-либо реформах подобного характера, поскольку в это время монастыри только проходили период становления и были, главным образом, озабочены проблемами, связанными с христианизацией населения близлежащих населенных пунктов. Таким образом, вовлечение в реформы, направленные на возрождение идеалов аскезы, шло бы вразрез с непосредственными задачами ранних венгерских монашеских общин, которые заключались в приобщении к новой религии лишь формально крещенного населения и выполнение которых было бы невозможно в изоляции от светского общества.

\* \* \*

Какие культы святых существовали в ранней венгерской церкви, можно определить на основании немногочисленных свидетельств письменных источников, а также с помощью патроциний храмов и монастырей, основанных в конце X — первой половине XI вв. О них мы знаем не много. Так, наиболее известными святыми, которым были посвящены аббатства в раннехристианской Венгрии, были св. Мартин (Паннонхалма) и св. Георгий, покровитель воинов (Оросламош). Примечательна история, рассказанная Хартвигом о помощи св. Георгия и св. Мартина, оказанной Стефану в войне с Коппанем<sup>159</sup>. О значении культа св. Мартина свидетельствует также и то, что Стефан пообещал в случае победы над противником существенные пожалования монастырю, посвященному св. Мартину на Паннонской горе (Паннонхалма), о чем говорится в грамоте о его основании<sup>160</sup>. Что же касается св. Георгия, то о его мощах и о мощах св. Николая, привезенных венграми из Кесарии (скорее всего, речь шла об Охриде или Скопле), упоминает Леодвин, епископ Бихара. По его словам, в начале правления короля Стефана, мадьяры помогли Василию II в захвате города и похитили мощи этих святых из местной церкви св. Георгия. Очевидно, что им было известно значение этих святых<sup>161</sup>.

Исследователи раннесредневековой агиографии Г. Тюшкеш и Э. Кнапп высказали также предположение о том, что в Венгрии первой половины XI века должны были существовать культы тех святых, которые почитались в аббатствах, оказавших существенное влияние на развитие христианства в Венгрии, например культы св. Галлена, св. Отмара, св. Вюрцеля (аббатство Санкт-Галлен), св. Мартина Турского и св. Бриктуса (епи-

<sup>159</sup> *Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta* / Ed. E. Bartońiek // SRA II. Cap. VI. P. 408 (далее: Легенда Хартвига).

<sup>160</sup> *Dipl. Hung. ant.* P. 25—41.

<sup>161</sup> *Moravcsik Gy. Byzantium and the Magyars.* Budapest, 1970. P. 62.

скопство Майнцское), свв. Ирама, Ипполита (баварско-австрийское влияние)<sup>162</sup>. О том, что культ святого Ирама, особенно почитаемого в Баварии, получил распространение и в раннехристианской Венгрии, свидетельствует поездка монаха Арнольда из Регенсбурга в Венгрию. Около 1028 г. он прибыл туда, чтобы собрать сведения о св. Ираме, и написал службу в его честь<sup>163</sup>. Известно и то, что свв. Андрей (Сворад) и Бенедикт были похоронены в храме св. Ирама<sup>164</sup>.

Появление первых местных, венгерских святых относится только к 1083 г., когда по инициативе короля Ладислава I были канонизированы король Стефан и его сын Имрэ, епископ Герхард (Геллерт), монахи монастыря в Баконьбел Андрей (Сворад) и Бенедикт. Скорее всего, их почитание началось еще до канонизации. Так, уже в законах Ладислава I король Стефан упоминается как *beatus*. Известно и то, что современники Андрея и Бенедикта глубоко почитали этих отшельников. Об этом свидетельствуют и их жития, написанные еще до 1074 г. епископом Мавром<sup>165</sup>.

Интересно, что в установлениях Саболичского синода 1092 года приводятся имена святых, праздники в честь которых должны были соблюдаться по всей стране: Стефан, Герхард и Имрэ<sup>166</sup>.

Следует также обратить внимание на свидетельство Хартвига об особом почитании Богородицы в Венгрии. В житии св. Стефана его авторства говорится о том, что король вверил самого себя и страну покровительству Девы Марии и воздвиг в ее честь храм в Белом городе (Секешфехервар). Ее слава, утверждает Хартвиг, была настолько велика среди венгров, что праздник Успения Богородицы на их языке назывался просто «Днем Девы»<sup>167</sup>.

\* \* \*

В конце первого десятилетия XI века в Венгрии наступил благоприятный период для укрепления отношений с христианской Европой: внутренняя структура администрации была установлена, враги побеждены<sup>168</sup>.

<sup>162</sup> *Tüskés G., Knapp E.* Europäische Verbindungen der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Ungarn // *Analecta Bollandiana*. 1992. Т. 110. Р. 31—60.

<sup>163</sup> *Arnoldi miracula S. Emmerami* / Ed. G. Waitz. L. II. Cap. 22 // *MGH SS*. Т. IV. Hannover, 1841. Пер. 1925. Р. 544 (ср. р. 563).

<sup>164</sup> *SRA I*. Р. 362

<sup>165</sup> *Legenda SS. Zoreardi et Benedicti* / Ed. E. Madzsar // *SRA II*. Р. 347—362.

<sup>166</sup> *DRMH I, Syn. Szab.*: 38. Р. 58

<sup>167</sup> Легенда Хартвига. Cap. 12. Р. 417.

<sup>168</sup> *Györffy Gy. István király*. 336. old.; *Nationen in Europas Mitte* // *Europas Mitte*. S. 826—927.

25. Зак. 7734



Одно из наиболее эффективных средств пропаганды среди соседей Венгрии образа этой страны как христианской державы король Стефан видел в обеспечении безопасности паломников, направлявшихся из Западной Европы в Иерусалим. Источники, способные пролить свет на эту сторону деятельности венгерского монарха, подробно проанализированы Д. Дёрффи.

О том, насколько небезопасны были попытки некоторых пилигримов добраться до Святой земли через придунайские территории в первые годы XI века, свидетельствует история шотландца Коломана, направлявшегося в Иерусалим в 1012 году. Где-то в долине Дуная, недалеко от Вены, он был схвачен и повешен. Впрочем, скоро он стал почитаться как святой, а мощи его были перенесены в аббатство в Мельке<sup>169</sup>. Неудивительно, что Стефан стремился убедить христианский мир в том, что его земли безопасны для паломников. И это ему вполне удалось, о чем свидетельствуют многочисленные отзывы современников венгерского короля. Так, Рудольф Глабер рассказывал о том, что отныне все те жители Италии и Галлии, что намереваются посетить Гроб Господень в Иерусалиме, могут забыть о морском пути (далеко не безопасном как из-за погоды, так и из-за грабежей пиратов) и спокойно идти через страну «самого христианского» короля Стефана. По словам Глабера, этот правитель не только обеспечивал самый безопасный из всех существующих маршрутов к Святой земле, но и проявлял большую заботу о паломниках (особенно монахах), принимая их у себя и осыпая своими щедротами. Благодаря этим усилиям Стефана многие отправились через его земли в Иерусалим, удовлетворенно заключает Глабер<sup>170</sup>.

Адемар Шабаннский писал о том, что в 1026 году множество знатных людей и священников под предводительством Гильома, графа Ангулемского, и двух аббатов, верденского и ангулемского, отправились в Святую землю через Венгрию и были встречены и одарены королем Стефаном<sup>171</sup>.

Вероятно, Стефан встречал и одаривал пилигримов не только из стремления прослыть «христианским» королем или прославить Венгрию как христианскую страну. Он также старался убедить некоторых из них остаться при его дворе. Если верить Малому житию св. Герхарда (Геллерта), будущий епископ Марошвара на пути из Венеции в Иерусалим был принят королем Стефаном, который и уговорил его остаться и проповедовать христианство среди неофитов-венгров<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> Györffy Gy. István király. 294. old.

<sup>170</sup> PL. T. 142. Col. 611—698.

<sup>171</sup> Цит. по: Györffy Gy. István király. 295. old.

<sup>172</sup> Legenda s. Gerhardi // SRA II. P. 472.

Известно также, что Одилон, знаменитый аббат Ключи, направил Стефану послание и подарок — мощи папы св. Марцелла. Из письма мы узнаем, что «весь мир говорит о том, насколько сильна страсть к христианской вере» в душе Стефана, а те, «кто вернулся от Гроба Господня, подтверждают это». Биограф Одилона — Йотсальд, так же как и его патрон, совершил паломничество в Иерусалим именно через Венгрию<sup>173</sup>.

Известно также письмо Берно, аббата Рейхенау и доверенного лица императора, в котором он благодарит Стефана за помощь, оказанную двум монахам его монастыря и многим другим христианам на их пути к Святой земле. Он заверил венгерского короля, что его имя и имя его благочестивой супруги Гизеллы обязательно войдет в «Книгу Жизни» (*in Librum Vitae*)<sup>174</sup>.

Письменное свидетельство о паломничестве в Иерусалим св. Ричарда, аббата монастыря св. Ваннэ в Вердене, не дошло до наших дней. Тем не менее можно предположить, что в 1045 году он находился в Венгрии на пути в Святую землю. Об этом свидетельствует одно из не дошедших до нас сочинений св. Герхарда, которое он посвятил верденскому аббату<sup>175</sup>.

Ценным источником, на основании которого можно восстановить путь паломников через Венгрию в Иерусалим, является так называемый «Путеводитель для монахов-пилигримов», составленный между 1030 и 1043 гг. В нем содержится описание маршрута паломников к Святой земле через королевство, а также указания на то, сколько дней потребуется паломникам, чтобы добраться от одного венгерского замка к другому. Что касается резиденций самого Стефана, то в «Путеводителе» упоминается Секешфехервар, а не княжеский дворец в Эстергоме. Видимо, именно в Секешфехерваре король и принимал путешественников<sup>176</sup>.

Следует отметить, что король почитательствовал не только паломникам в Иерусалим, но и тем, кто путешествовал в Константинополь или по «дороге Апостолов» в Равенну и Рим. Для удобства пилигримов, а также для снискания себе и своей державе доброй репутации Стефан построил несколько приютов при храмах в Иерусалиме, Риме и Константинополе. Что касается представлений самих венгров о центрах христианской цивилизации, то интересно, что в традиции, отраженной в Легенде Хартвига, именно Константинополь (а не Рим) назван «царствующим городом»<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> Vita Odilonis // PL. T. 142. Col. 924; Dipl. Hung. ant. P. 109—111.

<sup>174</sup> MGH Libri memoriales et Necrologia NS I (Hannover, 1979). Fasc. 158. CD.

<sup>175</sup> Györffy Gy. István király. 299. old.

<sup>176</sup> Ibid. 299—300. old.

<sup>177</sup> Легенда Хартвига. Cap. 13. P. 419.

Один из этих приютов, видимо, существовал при церкви в Константинополе, о постройке которой говорится в Большом житии св. Стефана<sup>178</sup>. Там же говорится и об основании им монастыря для monachorum coenobium в Иерусалиме<sup>179</sup>, а также о приюте для паломников, выстроенном св. Стефаном в Риме, близ собора св. Петра<sup>180</sup>.

Забота Стефана о создании образа Венгрии как христианской державы увенчалась успехом. Однако, как следует из важнейшего источника его эпохи, он стремился и сам соответствовать образу идеального христианского правителя.

\* \* \*

Единственный источник, позволяющий проанализировать воззрения на характер и содержание королевской власти в Венгрии первой половины XI века, это «Поучение», обращенное к сыну Стефана Имрэ (*De institutione morum ad Emericum ducem*)<sup>181</sup>. Это произведение написано между 1010 и 1020 гг. и сохранилось в двух позднесредневековых кодексах.

---

<sup>178</sup> Более конкретные данные об этой церкви отсутствуют. Однако существует несколько гипотез. В соответствии с одной из них, эта церковь стояла на месте той, которая была основана дочерью короля Ладислава — Иреной-Пирошкой. Однако, в грамоте об основании церкви от 1136 года ничего не говорится о предшествовавшей церкви. По другой версии, церковь, основанная св. Стефаном, упомянута в грамоте Бела III. В документе говорится о том, что монастырь в Сремской Митровице, а также «церковь св. Юлиана, что близ Константинополя, вместе с постоялым двором и прочими зданиями» Бела III дарует Лавре св. Феодосия в Иерусалиме. Однако в соответствии с этими данными можно лишь утверждать, что церковь св. Юлиана могла быть основана кем-то из предшественников Бела III. *Györffy Gy. István király. 302. old.*

<sup>179</sup> Из других источников известно, что в 1145 году там останавливалась некая знатная дама Петронилла, которая построила для монастыря дополнительное здание. В 1160 году Геза II основал рядом с этим монастырем орден госпитальеров св. Стефана, о дальнейшей судьбе которого, впрочем, ничего не известно. *Györffy Gy. István király. 303. old.*

<sup>180</sup> В документах периода реконструкции собора в 1557 г. упоминается *ecclesia s. Stefani minoris*, рядом с которой, возможно, и был построен приют. Эта церковь была разрушена в 1776 году. О церкви св. Петра (*San Pietro in Vincoli*), располагавшейся в 16 километрах от Равенны, автору Большого жития ничего не известно. Однако в традиции XIII века утвердилось представление о том, что именно король Стефан основал эту церковь. *Györffy Gy. István király. 303—304. old.*

<sup>181</sup> *Libellus de institutione morum (ad Emericum ducem)* / Ed. J. Balogh // *SRA II. P. 619—627* (далее: *Libellus*). В рукописях текст лишен заголовка. Название дано редактором по упоминанию сочинения в житии св. Стефана.

Авторство «Поучения» является предметом оживленных дискуссий: на основании агиографической традиции это сочинение приписывалось самому королю Стефану, от имени которого и идет повествование; епископу Герхарду, воспитателю князя Имрэ; а также архиепископу Ашерик-Анастасию. Тем не менее, анализ имеющихся источников позволяет с уверенностью говорить лишь о том, что автор этого произведения происходил из среды духовенства и владел в совершенстве рифмованной прозой каролингского Возрождения<sup>182</sup>.

Сочинение относится к жанру «княжеских зеркал», «поучений сыновьям» и сопоставимо со *specula principum* Каролингов. Известны такие сочинения в авторстве Смарагда, Ионы Орлеанского, Седулия Скотта и Хинкмара Реймского. «Поучение» в некоторой степени сопоставимо и с византийскими «княжескими зеркалами»<sup>183</sup>. Интересно, что это произведение долгое время рассматривалось как первая часть законов св. Стефана. Наиболее ярко это представление стало проявляться начиная с XVI века, что отразилось в собрании законов Венгерского королевства — *Corpus iuris Hungarici*<sup>184</sup>. В то же время, самая ранняя рукопись законов св. Стефана, сохранившаяся в составе так называемого Адмонтского кодекса конца XI — XII вв., не содержит текста «Поучения».

Структура «Поучения» определена принципом десяти христианских заповедей — она состоит из вступления и десяти правил. Во вступительной части автор от имени Стефана приводит назидательную притчу о царе Соломоне, чей сын был низложен, потому что не слушал советов отца, и призывает Имрэ не повторять подобной ошибки и следовать предлагаемым правилам<sup>185</sup>, расположенным по порядку в соответствии со степенью их важности.

«Поскольку только правовеерный христианин может быть королем», то на первом месте в «Поучении» стоит совет «блюсти католическую и апостольскую веру» с таким усердием, чтобы стать примером для всех своих

<sup>182</sup> *Elöd Nemerkenyi*. The Medieval Rome Idea in the Institutio of King Stephen of Hungary // *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*. 2000. 34. P. 187—201.

<sup>183</sup> Попытка сопоставления представлена в *Szücs J.* King Stephen's Exhortations and His State // *New Hungarian Quarterly*. 1988. 29. P. 89—97. Для изучения западных «княжеских зеркал» монография В. Бергеса не утратила своего значения и по сей день: *Berges W.* Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters. Stuttgart, 1938. (MGH Schriften, 2). О византийских «поучениях» см. исследование И. С. Чичурова: Политическая идеология средневековья: Византия и Русь: К XVIII Международному конгрессу византистов. М., 1990.

<sup>184</sup> *Corpus iuris Hungarici: Magyar Törvénytár 1000—1526* / Ed. D. Márkus. Budapest, 1899.

<sup>185</sup> *Libellus* // *SRA II*. P. 619—620.



подданных и «чтобы все духовенство могло заслуженно считать (короля) настоящим христианином»<sup>186</sup>. Автор разъясняет взаимосвязь между статусом правителя и христианским поведением, а также приводит сокращенный афанасиевский Символ веры, подчеркивая особую важность учения о Троице, призывая будущего короля противостоять тем, кто не соблюдает его<sup>187</sup>. Это качество: король — блюститель чистоты веры, сформулированное в «Поучении» св. Стефана, предвосхищает положения более позднего средневекового имперского и папского законодательства XIII в., четко устанавливающего роль правителя как светского лидера, защищающего веру и церковь от ереси<sup>188</sup>.

Разграничение отношения королевской власти к христианской вере в целом и к церкви и клирикам в частности, характерное для многих «княжеских зеркал», проявилось и в «Поучении». Следующий пункт сочинения говорит о том, что «второе место после веры в королевском дворце принадлежит церкви», которая «в нашем королевстве ... еще молода и нежна» и нуждается поэтому еще более во внимании и защите<sup>189</sup>. Безусловно, король — защитник христианства и церкви (*defensor christianitatis*), это общее место в литературе Средневековья. Однако именно в условиях, когда страна только вступила на путь христианства, этот топос приобрел особую актуальность: церковь действительно нуждалась в опеке правителя, а ее собственность и интересы — в защите от посягающих на них, что особенно проявилось после смерти св. Стефана, когда волна антихристианской реакции захлестнула Венгерское королевство.

Следуя евангельской формуле, автор «Поучения» призывает короля не оставлять без наказания тех, кто покушается на церковь и ее священников, приравнивая их к «язычникам и мытарям» (Мф 18: 17). В этом

<sup>186</sup> Libellus I // SRA II. P. 620—621.

<sup>187</sup> Данный пункт вызвал у некоторых ученых предположение о том, что речь идет о ереси богомилов. С этим отрывком сравнивалось и сочинение епископа Герхарда (Геллерта) *Deliberatio supra hymnum trium puerorum* / Ed. G. Silagi // *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. 1978. 49. P. 1—216. Это сочинение представляет собой комментарий на библейскую притчу о трех юношах, содержащий общие порицающие рассуждения о тиранах, надменных мирянах, недостойных священниках и опасных еретиках. Многие исследователи усматривали в этом тексте параллели с событиями и историческими лицами времен епископа Герхарда (в том числе и с богомильским движением), что, однако, никак не может быть доказано на основании источников.

<sup>188</sup> Речь идет о законодательстве против еретиков Фридриха II, см.: *Lambert M. D. Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Hus*. London, 1977. P. 139.

<sup>189</sup> Libellus II // SRA II. P. 621—622.

пункте также особенно отмечается значение щедрости по отношению к церкви для упрочения славы короны и «счастливой и долгой жизни» самого короля. Короли потому и называются августейшими — *augusti*, — объясняет автор наследнику венгерского престола, — что они проявляют щедрость к церкви<sup>190</sup>.

*Ordo pontificum* (возможно, имеется в виду все духовенство в целом, хотя вероятно, что речь идет только о прелатах — архиепископах, епископах, настоятелях монастырей и провостах королевских церквей) занимают третье место в системе королевских приоритетов, предложенных автором «Поучения». Будущий правитель призывается с уважением относиться к ним, беречь их «как зеницу ока», поскольку в их заступничестве перед Богом — сила монарха. Опираясь на Псалмы Давида (*Nolite tangere christos meos*) (Пс 104: 15), автор «Поучения» предупреждает, что если правитель решится предать священника светскому суду, то он посягнет на «помазанников Божиих» (это предписание перекликается и с пунктом законов св. Стефана I: 2—5, предвосхитившим установленный позднее, в XII—XIII вв., *privilegium fori*)<sup>191</sup>. Если же они совершат поступок, достойный наказания, то их следует сначала 3—4 раза увещивать наедине и только затем, в случае непослушания «осудить публично: ибо сказано: если он не слышит тебя, скажи церкви» (Мф 18: 17)<sup>192</sup>. Возможно, здесь имеется в виду суд церковный, а не светский. В целом же это установление регламентирует отношения между иерархами светскими и духовными, где правитель предстает в отеческом качестве увещателя.

Образ семейных отношений как идеальной метафоры благополучной государственной власти используется и в следующем пункте «Поучения» — «Об уважении к знати и дружинникам». Чтобы подчеркнуть тезис о всеобщем равенстве, автор напоминает будущему королю о том, что старшие по возрасту из знати и дружины должны быть ему как отцы, а остальные как братья. Повелевать ими он должен без гнева и надменности, и тогда он может быть уверен в их поддержке<sup>193</sup>. В данном пункте «Поучения» прослеживается континуитет представлений о короле как о «первом среди равных» (*primus inter pares*), характерных для дохристианской системы отношений между правителем и его окружением.

Пятый совет «Поучения» — о соблюдении законности и терпении — призывает будущего монарха сочетать справедливость и милосердие. Этот раздел содержит в себе определенные противоречия, характерные для

<sup>190</sup> Ibid. P. 622.

<sup>191</sup> DRMH I. P. 1.

<sup>192</sup> Libellus III // SRA II. P. 623. В приведенном правиле дословной цитатой Евангелия является лишь словосочетание «скажи церкви».

<sup>193</sup> Libellus V // SRA II. P. 623—624.

всей теологической мысли Средневековья. С одной стороны, на примере царя Давида, здесь подчеркивается, что основная обязанность короля, которой наделил его Бог, это право суда<sup>194</sup>. В то же время, автор «Поучения» призывает судить самому только в особо важных случаях, что соотносится с положениями Евангелия, например, «Не судите, да не судимы будете» (polite indicate, Мф 7: 1—2): «Бойся быть судьей, но радуйся тому, что ты король и зовешься королем», «терпеливые короли правят, а нетерпеливые тиранят». Это противоречие разрешалось за счет передачи судейской функции «тем, кто наделен правом судить в соответствии с установленными законами» — *judices*, термин, который используется и в законах св. Стефана<sup>195</sup>. Ничего более конкретного сказать об этих судьях на основании имеющихся источников не представляется возможным. Возможно, речь идет об установлении по всей стране системы местной судебной администрации и оставлении за королем роли верховного судьи лишь в случаях государственной измены и других чрезвычайных событий.

Шестое место в системе королевской «иерархии», предлагаемой автором «Поучения», отдано гостям. От имени короля Стефана его преемник наставлялся в благосклонном отношении к иностранцам, поскольку они приносят «ценные знания языков и обычаев, учений и инструментов». «Нестабильно и немощно то королевство, где (существуют) один язык и один обычай», так что «пусть они (гости) лучше остаются с тобой, чем живут где-то еще»<sup>196</sup>. Данный пункт «Поучения» отражает обстановку, типичную для времени св. Стефана, когда благодаря его деятельности в страну прибыли представители западного духовенства, рыцарства и других слоев западноевропейского общества, принешие королю помощь и поддержку в его предприятиях<sup>197</sup>. О роли иностранцев в венгерском обществе говорят и законы св. Стефана, где есть пункт, регулирующий взаимоотношения между хозяином и гостем. В соответствии с этим установлением гость должен был оставаться в доме до той поры, пока «получает обеспечение в соответствии с договоренностью, и не должен передавать свои права другому»<sup>198</sup>.

Идеальный правитель, по мнению автора «Поучения», должен всегда прислушиваться к мнению королевского совета, в компетенцию которого

<sup>194</sup> *Libellus V* // *SRA II*. P. 624.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Libellus VI* // *SRA II*. P. 624—625.

<sup>197</sup> См. *Fügedi E.* Das mittelalterliche Königreich Ungarn als Gastland // Hrsg. W. Schlesinger. Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der Europäischen Geschichte. Siegmaringen, 1975. S. 471—508.

<sup>198</sup> *DRMH I*, *Stephen I*: 24. P. 6.

входят все вопросы светского характера, связанные с управлением страной. Конфессиональная аргументация в данном пункте «Поучения» отсутствует. Наследник должен слушаться совета старших и умнейших, не забывая выслушать и мнение молодых, ознакомив с ним старших<sup>199</sup>. То, что королевскому совету отводится значительное место в королевстве, подтверждают и законы св. Стефана<sup>200</sup>.

Соблюдать установления отца и старших (*maiores*) («тот, кто идет против отца, — враг самого Бога», «неповиновение — чума для всего королевства»), править по обычаю предшественников (о чем говорится и в предисловии к законам св. Стефана) — восьмое правило «Поучения»<sup>201</sup>.

Добросовестная и частая молитва, очищающая от грехов, — залог непобедимости монарха, в соответствии с девятым пунктом «завещания» св. Стефана. «Молись, чтобы бездействие и распущенность обходили тебя стороной и чтобы ты совершенствовался в своих добродетелях»<sup>202</sup>.

Последнее, десятое из наставлений объединяет основные добродетели, которыми должен обладать монарх: на первом месте стоит благочестие, затем — добросердечие, и не только по отношению к родственникам, друзьям, знатым, соседям и соотечественникам, но и к иностранцам. Король призывается быть милосердным к страждущим, терпеливым, сильным, смиренным, уравновешенным, кротким, скромным и благородным<sup>203</sup>.

Соответствие высоким моральным качествам, стремление к безгрешному поведению представляется автором «Поучения» как неременный залог счастливого царствования монарха и процветания всего его королевства. Это представление о праведности короля как основе благосостояния всего народа пронизывает всю средневековую идеологию начиная с первых веков христианства<sup>204</sup>. Идеальный король, по мнению автора «Поучения» должен сочетать в себе общехристианские качества (вера, справедливость, набожность, милосердие и т. д.) и их практическое применение в управлении страной и отношении к ближайшему окружению, королевскому совету, иностранцам. «Поучение» ясно отражает широко известную в X веке дуальную формулу раннесредневековой коро-

<sup>199</sup> Libellus VII // SRA II. P. 625—626.

<sup>200</sup> DRMH I, Stephen I: 14. P. 4.

<sup>201</sup> Libellus VIII // SRA II. P. 626.

<sup>202</sup> Libellus IX // SRA II. P. 626—627.

<sup>203</sup> Libellus X // SRA II. P. 627.

<sup>204</sup> См., например, об этом: Blattmann M. «Ein Unglück für sein Volk», Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.—12. Jahrhunderts // Frühmittelalterliche Studien. 1996. Bd. 30. S. 80—102; Meens R. Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm // Early Medieval Europe. 1998. Vol. 7. Nr 3. P. 345—357.



левской власти — *rex et sacerdos*, в соответствии с которой христианский правитель не только управлял светскими делами своих подданных, но и являлся их религиозным главой. Тот же самый принцип устанавливался и во введении к законам св. Стефана, где речь идет о том, что настоящий король должен сочетать в себе качества решительного светского правителя и духовные ценности христианина. Противоречивость положения христианского монарха в обществе определялась также и его функцией защитника христианской веры (*defensor christianitatis*), которая отражена как в «Поучении», так и в законах.

О распространенности в Венгрии представления о том, что благочестивый монарх угоден как собственному народу, так и церкви и Богу, говорят и аренги немногочисленных грамот первой половины XI века. Словацкий исследователь корпуса документальных источников венгерского королевства Р. Марсина отметил, что, поскольку организованная канцелярия отсутствовала в Венгрии вплоть до конца XII века, аренги ранних грамот довольно бессистемны и зависят от общих стандартных формулировок<sup>205</sup>.

Тем не менее, из немногочисленных дошедших до нас грамот первой половины XI века видно, что король стремился подчеркнуть свое качество благодетеля по отношению к церкви. Так, в аренге грамоты об основании монастыря в Паннонхалме (1001 г.) говорится, что те, кто пополняет силу и благосостояние церкви, обретут как людскую благодарность, так и божественное благословение<sup>206</sup>. Аренга грамоты о даровании имуществ Веспремскому епископству (1009 г.) содержит следующую формулировку: «мы не только уважаем благочестие, но и стремимся одарить благочестивых»<sup>207</sup>. Интересна с точки зрения представлений о роли раннесредневекового монарха аренга грамоты об основании аббатства в Тихани (1055 г.), где говорится о том, что обязанностью правителя является забота о сохранении памяти о прошлом и важных событиях истории<sup>208</sup>, перекликающаяся отчасти с восьмым установлением «Поучения», призывающим монарха помнить обычаи предшественников<sup>209</sup>.

В заключение анализа этой темы следует также добавить, что на основании сохранившихся источников раннего периода христианства в Венгрии трудно судить о вопросе, оказавшемся за последние полвека в центре внимания специалистов по истории средневековой идеологии, а

<sup>205</sup> *Marsina R.* Die Arengen in ungarischen Urkunden bis zum Jahre 1235 // *Spisy Univ. J. E. Purkyně v Brně. Fil. fak. Čis. 158. Folia diplomatica* 1. 1971. S. 215—225.

<sup>206</sup> *Dipl. Hung. ant.* P. 39.

<sup>207</sup> *Ibid.* P. 52.

<sup>208</sup> *Ibid.* P. 153—156.

<sup>209</sup> *Libellus VIII* // *SRA II*. P. 626.

именно, в какой степени дохристианская идея о сакральности власти отразилась на представлениях об образе христианского правителя<sup>210</sup>.

\* \* \*

Время правления св. Стефана было временем больших перемен в жизни венгерского общества, связанных с усилением государственных институтов и подчинением их власти самых широких кругов населения. Политика христианизации, проводившаяся святым королем достаточно жестко и форсированно, воспринималась как часть этих неблагоприятных для простого населения перемен. Эти изменения в жизни общества готовы были связывать с появлением в окружении короля иностранцев, пришедших в Венгрию после принятия христианства, ведь значительная часть священников и большинство прелатов церкви были в то время иноземцами. Положение усугублялось отсутствием единодушия социальных верхов. Сильное недовольство испытывала и значительная часть прежней, «языческой» элиты, отстраненная святым Стефаном от власти. Все эти противоречия вышли наружу со смертью властного правителя, умевшего навязывать обществу свою волю.

Преемником св. Стефана, не оставившего прямого наследника, стал сын его сестры и венецианского дожа — Петр Орсеоло. Его авторитет был несравним с авторитетом св. Стефана, он не смог удержаться у власти и вскоре был изгнан из Венгрии. В Венгерских хрониках содержится рассказ, объясняющий это событие таким образом: выдвинув Петра Орсеоло, королева Гизелла<sup>211</sup> хотела лишить венгров их свободы и передать страну немцам<sup>212</sup> (далее к числу покушавшихся на Венгрию добавляются и «латиняне»)<sup>213</sup>,

<sup>210</sup> Этому вопросу были посвящены некоторые исследования: *Róheim G. A kázár nagyfejedelem és a turulmonda* // *Ethnographia*. 1917. Nr 28. 58—98. old.; *Györfy Gy. Tanulmányok a magyar állam eredetéről*. Budapest, 1959. 129—160. old.; *Dümmerth D. Az Árpádok nyomában*. Budapest, 1977.

<sup>211</sup> О типологии функции образа королевы Гизеллы в представлениях венгерских источников — «плохая советчица» «хорошего короля» — см. *Bak J. M. Queens as Scapegoats in Medieval Hungary* // A. Duggan (ed.). *Medieval Queenship*. London, 1999. P. 223—233.

<sup>212</sup> *Chronici Hungarici*. P. 322. Так называемые Венгерские хроники представляют собой композицию XIV в., состоящую из сочинений разного авторства и времени. Интересующая нас часть хроник, по всей видимости, была записана на основе современных событиям источников через 40—50 лет после них, в период правления короля Ладислава I. См. *Hóman B. A Szt. László-kori Gesta Ungarorum*. Budapest, 1934. 44—46. old.

<sup>213</sup> Обычно *latini* венгерских источников — это романоговорящие итальянцы, а также выходцы из Ломбардии.

которым Петр якобы раздал крепости и города<sup>214</sup>. На третий год правления Петра Орсеоло венгерская знать и *milites* восстали против него якобы «по совету епископов»<sup>215</sup>. Comes Аба Самуэл, который был женат на сестре Стефана, выдвинулся среди восставших и стал королем Венгрии (1041—1044 гг.). Он отменил «все налоги и обычаи», введенные Петром Орсеоло<sup>216</sup>, что, однако, не помогло ему удержаться у власти более чем три года. Не случайно в хрониках отмечено, что он пренебрегал знатными, стараясь опираться на людей низкого происхождения<sup>217</sup>. Отсюда столкновения и расправы Абы Самуэла с окружавшей его знатью.

Аба Самуэл оказался также в конфликте с частью венгерского духовенства. Из жития св. Герхарда мы узнаем, что епископ Чанада обвинял Абу в незаконном захвате трона и короны, а также в убийстве во время Великого поста изменивших ему советников. Когда Аба Самуэл обратился к Герхарду с просьбой короновать его на Пасху, епископ, отказавшись, предсказал согрешившему правителю скорый конец<sup>218</sup>. Как видим, в развернувшейся в Венгрии после смерти Стефана политической борьбе прелатам принадлежала важная роль, и носители власти вынуждены были с ними считаться (св. Герхард не подвергся каким-либо санкциям за свое выступление против правителя). В 1044 г. с помощью императора Генриха III Петр вернулся из изгнания и вернул себе королевскую власть. По всей видимости, он признал некоторую зависимость Венгерского королевства от Империи, в знак чего торжественно передал Генриху III золотое копье<sup>219</sup>, возможно ту самую копию «священного копья», которую в свою очередь мог получить от Оттона III св. Стефан. Уже в 1046 году недовольная политикой Орсеоло знать, собравшись в Чанаде, призвала на трон сыновей близкого родственника Стефана Вазула (Василия) — Андрея, Белу и Левенте, находившихся в изгнании в Киевской Руси. Этими обстоятельствами, по-видимому, решили воспользоваться и приверженцы старой религии, организовавшие антихристианские восстания. Первое из этих выступлений, произошедшее в 1046 году, возглавил некий Вата из Белуша. Возможно, что он как раз принадлежал к той самой племенной верхушке, чьи позиции были ослаблены в результате

<sup>214</sup> *Chronici Hungarici*. P. 323.

<sup>215</sup> *Ibid.* P. 324.

<sup>216</sup> *Ibid.* P. 325. Возможно, речь шла и об отказе от части нововведений св. Стефана, что могло стать дополнительным импульсом для действий тех, кто стремился к упразднению старых порядков.

<sup>217</sup> *Ibid.* P. 329.

<sup>218</sup> *Legenda maior*. Cap. 14 // SRA II. P. 500—501.

<sup>219</sup> *Chronici Hungarici*. P. 334.

христианизации страны<sup>220</sup>. Один из сыновей Вазула, Левенте, поддерживал Вату, с тем чтобы воспользоваться силами восставших в своих интересах, а именно, в борьбе против Петра Орсеоло. Как только сыновья Вазула получили власть, они подавили восстание Ваты. Из сообщения Венгерских хроник, использованных и автором жития св. Герхарда, мы узнаем, что, наряду с возвращением к языческим порядкам (Вата остриг волосы, его люди стали вновь есть лошадиное мясо и поклоняться идолам), разрушением христианских храмов и истреблением священнослужителей, восставшие также обратились против иностранцев, убивая «немцев и латинян, занимавших какие-либо должности в их стране», и требовали отмены налогов<sup>221</sup>.

География восстания 1046 года охватывает северо-восточную часть королевства. Сторонники Ваты собрались в Абауйваре (к северу от Мишкольца, по направлению к Кошице) в ожидании возвращавшихся сыновей Вазула. Затем они прошествовали до Буды, где произошло столкновение восставших и епископов, вышедших встречать принцев. Именно тогда епископ Герхард принял мученическую смерть вместе с другими прелатами церкви. Затем восставшие двинулись на Секешфехервар, где Петр Орсеоло был низложен и убит<sup>222</sup>. Как только с ним было покончено, знать избрала королем одного из сыновей Вазула — Андрея (1046—1060 гг.). Как отмечено в хрониках, в коронации участвовали лишь три епископа из-за происходивших в стране гонений на христиан. Однако вскоре, с установлением порядка новый король запретил под угрозой смертной казни отправление языческих обрядов<sup>223</sup>.

Вспышка языческой реакции и античужеземных настроений продемонстрировала недовольство переменами, связанными с форсированной политикой христианизации, проводившейся св. Стефаном, среди всех слоев общества Венгрии. В результате восстания церкви был нанесен значительный ущерб: погибли многие прелаты и священники, были разрушены храмы, а книги сожжены. В то же время, поражение восстания Ваты в конце первой половины XI века свидетельствовало о том, что ориентация на христианство среди венгерской элиты победила. Благодаря этому процесс приобщения населения страны к новой религии продолжался и при преемниках короля Стефана I.

---

<sup>220</sup> KMTL. 721. old.

<sup>221</sup> *Chronici Hungarici*. P. 338; *Legenda maior*. Cap. 15. P. 501.

<sup>222</sup> *Chronici Hungarici*. P. 338; KMTL. 550—551. old., 205 old.

<sup>223</sup> *Chronici Hungarici*. P. 343—344.



А. А. ТУРИЛОВ, Б. Н. ФЛОРЕЯ

## **ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА У СЛАВЯН В СЕРЕДИНЕ X — СЕРЕДИНЕ XI В. И МЕЖСЛАВЯНСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ \***

### **I**

Видом источников, имеющим особое значение для изучения христианизации в изучаемом регионе Европы, являются тексты христианского содержания, написанные на славянском языке, как переводные, так и оригинальные. В этом регионе Европы славянская письменность была важным орудием христианской миссии с середины IX в. Хотя позднее славянские тексты христианского содержания были широко известны и широко использовались православными восточными романами, для эпохи раннего Средневековья нам известно о распространении славянской письменности лишь в славяноязычной среде. Следует сразу же отметить, что и в X—XI вв. и в ближайшем к этому хронологическому промежутку столетии христианская письменная традиция существовала далеко не у всех славянских народов. Если на юге, на славянских Балканах, христианская письменность на славянском языке к 1000 г. распространилась повсеместно, а у восточных славян примерно с 1000 г. началось ее широкое повсеместное распространение, то славянских текстов раннего Средневековья, созданных в такой западнославянской стране, как Польша, не сохранилось вовсе, а в Чехии в конце XI в. славянская письменная традиция была прервана, и исследователи лишь с большим трудом, изучая рукописи, сохранившиеся у восточных (и, частично, южных) славян, выявляют круг христианских текстов, создание которых можно было бы связать с Чехией X—XI вв. Объясняется это тем, что в этих западнославянских странах, а также в такой неславянской стране региона, как Венгрия, тексты христианского содержания распространялись и создавались на неродном для населения латинском языке.

---

\* Раздел I написан Б. Н. Флорей, остальные разделы — А. А. Туриловым.

Разумеется, в книгохранилищах этих стран сохранился широкий круг рукописей христианского содержания на латинском языке, но для эпохи раннего Средневековья можно указать лишь немногие случаи, когда достоверно известно, что та или иная рукопись уже в эту раннюю эпоху находилась на данной территории или (еще реже), что тот или иной христианский текст был именно здесь переписан. Конечно, есть все основания полагать, что в этих странах, тесно связанных с миром латинского культурного круга, должна была распространяться характерная для этого круга христианская письменная традиция, но в каком объеме, какие слои этой традиции в первую очередь привлекали к себе внимание местного читателя — применительно к раннему, первому этапу христианизации, — на эти вопросы по большей части не удастся получить ответа.

С существованием письменности на родном языке возможности для ответа на такие вопросы резко расширяются. Славянский перевод того или иного христианского текста является очевидным свидетельством того, что этот текст явно привлек к себе внимание местного читателя (перевод, выполненный по инициативе христианского миссионера, но не привлекая к себе внимания, вряд ли имел бы шансы сохраниться). Еще большее значение имеют христианские тексты, созданные местными авторами, — они дают наглядные свидетельства того, как воспринимались и изменялись на местной почве привнесенные извне христианские традиции.

Следует учитывать при этом, несмотря на все открывающиеся возможности, возникновение ряда серьезных трудностей при попытке конкретизировать картину, создать представление о том, как происходило усвоение христианской письменной традиции в отдельных славянских странах. Ведь подавляющая часть христианских текстов на славянском языке — переводные, и место создания большинства таких переводов точно не известно. Лишь внимательное изучение рукописной традиции и языковых особенностей этих переводов позволяет (нередко с большим трудом) установить возможный ареал (часто достаточно широкий), в котором тот или иной перевод мог быть выполнен. Второе обстоятельство, которое следует принимать во внимание, — происходившая уже в эту раннюю эпоху миграция текстов, созданных в одном ареале, на иные славянские территории. Классическим примером может служить миграция славянских христианских текстов из Первого Болгарского царства в Киевскую Русь, миграция столь значительная, что в итоге письменное наследие болгарских книжников X—XI вв. сохранилось у восточных славян лучше, чем на исторической родине. Понятно, что такая миграция была особенно активной в эпоху раннего Средневековья, когда христианство принимали все новые славянские страны и местное общество именно в этот начальный период

христианизации особенно остро нуждалось в отсутствовавших у него орудиях и средствах христианского просвещения.

Таким образом, для воссоздания картины освоения славянским миром эпохи раннего Средневековья христианской письменной традиции необходимо не только реконструировать корпус переводов, выполненных славянскими книжниками X—XI вв. и локализовать по возможности ареал их создания, но и проследить историю культурного общения отдельных славянских стран в этот период.

## II

Для периода на рубеже первого и второго тысячелетий (понимаемого не как узкая грань X и XI вв., а с примерно полувековым диапазоном в ту и другую стороны) по существу впервые можно говорить о региональных особенностях и региональных вариантах литературы в славянских странах. В кирилло-мефодиевскую эпоху (863—885 гг.) только что возникающая новая литература была единой, а во времена царя Симеона Болгария хотя и не охватывала всего христианизированного славянского мира, но, собственно говоря, и была тем самым миром, о литературной жизни за пределами которого исследователям практически ничего не известно и в котором сохранялся общеславянский культурный пафос и наднациональный характер, унаследованный в полной мере учениками славянских апостолов<sup>1</sup>. Для периода же, которому посвящена эта книга, вполне определенно можно говорить о литературной и переводческой деятельности не только в Болгарии, но и в Чехии, а на его исходе и в недавно принявшей христианство Киевской Руси (относительно Моравии до ее включения в конце X в. в состав чешского государства, Польши, словацких земель (нитранской епископской кафедры) и Хорватии сколь-либо достоверные сведения отсутствуют, для Сербии они в буквальном смысле единичны и не позволяют составить общего представления). Региональный до определенной степени характер этого творчества (при том, что оно основано на едином кирилло-мефодиевском фундаменте) подчеркивается и тем, что даже выполненные в отдельных странах переводы (не говоря уже об оригинальных текстах) хотя и относятся по своей сути к общеславянскому литературному пласту (так называемый «пласт-посредник»)<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> О национальном и наднациональном в болгарской литературе IX—X вв. см.: Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 35—44.

<sup>2</sup> Термин, предложенный польским славистом А. Наумовым (*Naumow A.* *Apokryfy w systemie literatury cerkewnoslowiańskiej*. Wrocław; Warszawa; Kraków;

однако реально входят в него далеко не сразу либо остаются принадлежностью не всей славянской традиции, а лишь нескольких или даже одной из ее ветвей (подробнее см. ниже). Соединение наследия X—XI вв. (в основном уже постумное по отношению к породившим его национальным / региональным славянским литературам) происходит по преимуществу на Руси после принятия ею христианства в конце X столетия и отчасти (в первую очередь применительно к чешским памятникам) выходит за рамки рассматриваемого периода. В несколько меньших масштабах (но зато, по всей вероятности, с более раннего времени) аналогичная картина прослеживается на материале глаголической книжности Хорватии.

\* \* \*

Обзор уместно начать с Болгарии, учитывая огромный корпус текстов, написанных и переведенных здесь накануне исследуемого периода. К концу первой трети X в. на территории Первого царства в полной мере завершился процесс формирования литературы на (старо)славянском языке, охватывающей в функциональном и жанровом отношении все стороны церковной жизни. Начало этому процессу было положено вне болгарских пределов, в третьей четверти IX в. в Великой Моравии, трудами славянских апостолов Константина-Кирилла и Мефодия и их ближайшего окружения, создавших большой литературный корпус, охватывающий перевод библейских книг, основных богослужебных текстов и паралитургической литературы<sup>3</sup>. Однако размах творчества на славян-

---

Gdańsk, 1976. S. 25—29) в качестве уточняющей замены понятия «литература-посредница», использованного Д. С. Лихачевым в отношении литературы Первого Болгарского царства (*Лихачев Д. С. Указ. соч.* С. 23—35). Правда, следует заметить, что для Болгарии конца IX — X в. в силу особенностей литературной ситуации эти понятия (насколько можно проследить на дошедшем материале) практически совпадают, различия между ними возникают уже в более позднее время.

<sup>3</sup> Обзор литературных памятников, созданных в Великой Моравии, см., например: Sázava, památník staroslověnské kultury v Čechách. Praha, 1988. С. 37—45 (раздел написан Э. Благовой); Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 94—107 (с исчерпывающей библиографией). О библейских переводах (в первую очередь ветхозаветных), выполненных здесь, см.: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 153—159 (ср.: Thomson F. J. The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 605—920). Опыту реконструкции корпуса переведенных (и отчасти написанных) в Великой Моравии богослужебных книг и паралитургических текстов посвящены весьма интересные по методике и наблюдениям недавние работы С. Ю. Темчина: 1) Что 26. Зак. 7734



ском языке, начавшегося после прибытия учеников Кирилла и Мефодия в Болгарию в 886 г., существенно превзошел по масштабам великоморавский этап. В Болгарии славянский литературный язык впервые обрел статус официального и культивировался как аналог других культурных языков Европы — латыни и греческого<sup>4</sup>. На нем в эту эпоху создавались проповеди — как обращенные к рядовой пастве доходчивые поучения, так и образцы высокого церковного красноречия, торжественные слова на церковные праздники. В создании и тех и других принимал активнейшее участие «славянский Златоуст» — Климент Охридский<sup>5</sup>. Слова на церковные праздники писал и автор младшего поколения — Иоанн Экзарх<sup>6</sup>. Еще один из учеников солунских братьев — епископ Константин — составил из переведенных им творений византийских авторов (в первую очередь Иоанна Златоуста) сборник проповедей на евангельские темы для триодного и минейного циклов — Учительное Евангелие, снабдив его прозаическим и поэтическим («Азбучная молитва») предисловиями.

Испытывая возможности нового языка в сравнении с греческим и соперничая с прославленными византийскими гимнографами прошлого и современности, Климент, Константин, и соратник обоих Наум Охридский с успехом пробовали свои силы в сложнейших жанрах церковной поэзии, создавая песнопения, снабженные длинными и сложными акростихами (особенно славился этим Константин)<sup>7</sup>. Неизмеримо выросло и

---

представляла собой первая славянская книга, переведенная с греческого Кириллом и Мефодием? // BS. 1999. Vol. 69/1. С. 114—154; 2) Типы православного славянского богослужения в связи со структурными разновидностями служебного Евангелия и иных литургических книг // Palaeoslovenica 1999: In honorem Zoe Hauptova. Praha, 1999 (= Slavia. Vol. 68. Seš. 2). С. 191—211; 3) К реконструкции структуры и состава текстов кирилло-мефодиевского Торжественника // Slavistica Vilnensis. 2002, в печати (пользуюсь случаем поблагодарить автора за возможность ознакомиться с текстом в рукописи).

<sup>4</sup> Пикио Р. Православное славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993. С. 152.

<sup>5</sup> Новейшее исследование, посвященное многогранному творчеству этого автора: Станчев К., Попов Г. Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988.

<sup>6</sup> См.: К-МЕ. Т. 2. София, 1995. С. 182—186. Из новейших работ, посвященных гомилетическому творчеству Климента и Иоанна, см. также: Велинова В. Тържествена ораторска проза в България IX—X век. София, 1998.

<sup>7</sup> О гимнографии Климента см.: Станчев К., Попов Г. Указ. соч. С. 112—159; кроме того: Йовчева М. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха // Palaeobulgarica. 1999. № 3. С. 3—30; Она же. Гимнографическое наследие кирилло-мефодиевских учеников в русской книжности // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. № 2 (8). С. 100—112; Мошкова Л. В. Гимнографические произведения Климента Охридского (структурно-содержатель-

число переводов разножанровых и разнофункциональных сочинений, не выходящих, впрочем, по преимуществу за рамки культуры монастырского типа. Переводы, выполненные болгарскими книжниками в правление Симеона, заложили основу богословской литературы на славянском языке. Епископ Константин в 907 г. (как явствует из послесловия писца) перевел блестящий образец богословской полемики — Слова против ариан Афанасия Александрийского. Кроме того, им было переведено (или, скорее, переложено) толкование литургии Германа, патриарха константинопольского («Сказание церковное») и, предположительно, Катихизы («Оглашения поучительные») Кирилла, архиепископа иерусалимского, излагающие основные положения христианского вероучения<sup>8</sup>. Иоанн Экзарх предпринял перевод части богословского сочинения Иоанна Дамаскина, содержащего основы православной догматики, и составил, на основании широкого круга источников, компилятивный «Шестоднев» — сочинение, излагающее христианский взгляд на космогонию и космологию в форме бесед о шести днях библейского сотворения мира<sup>9</sup>. Без-

ные особенности) // Славяноведение. 1999. № 1. С. 5—21; *Мошкова Л. В., Турников А. А.* Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (Канон Климента Охридского на Успение Богородицы) // Там же. 1999. № 2. С. 24—36; *Крашенинникова О. А.* Три канона Октоиха Климента Охридского // Там же. 2000. № 2. С. 29—41; *Попов Г.* Химнографское наследство на свети Климент Охридски // Кирило-Методиевски студии. Кн. 13. София, 2000. С. 42—49. О гимнографическом наследии Константина см.: *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985 (минейным текстам посвящена монография Г. Попова, еще не вышедшая в свет); об отдельных памятниках см.: *Кожухаров С.* Пѣти достоить архистратига: (Новооткрыто произведение на Константин Преславски) // Литературознание и фолклористика. София, 1983. С. 59—62; *Попов Г.* Из химнографското наследство на Константин Преславски // *Palaeobulgarica*. 1995. № 3. С. 3—31; *Он же.* Канон за Рождество Христово от Константин Преславски // *Ibid*. 1998. № 4. С. 3—26; *Он же.* Хвална пания Константинова // Старобългарска литература. Кн. 31. София, 1999. С. 3—23). Из поэтических творений Наума Охридского в настоящее время известен лишь канон апостолу Андрею — см.: *Кожухаров С.* Песенното творчество на старобългарският книжовник Наум Охридски // Литературна история. 1984. Кн. 12. С. 3—19; *Попов Г.* Следи от распространението на Наумовия Канон за св. апостол Андрей // Старобългарска литература. Кн. 28—29. София, 1994. С. 3—9.

<sup>8</sup> См.: *Зыков Э. Г.* О литературном наследии Константина Преславского // Старобългарска литература. Кн. 3. София, 1977. С. 36—37, 42—44.

<sup>9</sup> См.: К-МЕ. Т. 2. С. 186—190 (здесь же (С. 190—194) обширная библиография работ, посвященных Иоанну как писателю и переводчику); *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна Экзарха. СПб., 2001. С. 30—80.

вестные в большинстве своем книжники<sup>10</sup> переводили библейские книги<sup>11</sup>, толкования на ветхозаветные тексты и Апокалипсис<sup>12</sup>, авторские сборники отцов церкви (13 слов Григория Богослова, «Златоструй», состоящий по преимуществу из поучений Иоанна Златоуста), календарные сборники гомилий и житий<sup>13</sup> (а также большие житийные тексты — жития Панкратия, епископа таорминского («тавроминийского»), Саввы Освященного, и др., переписывавшиеся как отдельные книги), патерики<sup>14</sup>, аскетические сочинения (Лествица Иоанна Синайского, Пандекты Антиоха Черноризца, Паренесис Ефрема Сирина) и руководства, регулирующие монастырскую жизнь (монашеские правила Василия Великого, устав Иоанна, игумена монастыря на средиземноморском острове Пантелерия<sup>15</sup>),

<sup>10</sup> Кроме учеников Кирилла и Мефодия и Иоанна Экзарха по именам (но по существу без биографических сведений) известны лишь пресвитер Григорий, переводчик ветхозаветных библейских книг во времена Симеона (см. о нем: К-МЕ. Т. 1. София, 1985. С. 543—545), чья личность и творчество стали предметом многочисленных историографических спекуляций (подробный анализ и критику см.: *Thomson F. J. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myth and the Enigma* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 12—13. Harvard, 1988—1989. P. 234—237), и пресвитер Иоанн, переведший такие крупные агиографические памятники, как жития Антония Великого и Панкратия Тавроменийского (*Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература*. Кн. 2. София, 1967. С. 109—138; К-МЕ. Т. 2. С. 150—153).

<sup>11</sup> См.: *Алексеев А. А. Указ. соч.* С. 163—172.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Удивительным образом от рассматриваемой эпохи, небогатой сохранившимися книжными памятниками древнеболгарского происхождения, дошло два календарных сборника житий и гомилий — глаголический отрывок Сборника Клоца (издание см.: *Clozianus: Staroslověnský hlaholský sborník Tridentský a Innsbruckský* / *K vydání připravil A. Dostal*. Praha, 1959) и кириллическая Супрасльская рукопись (новейшее издание: *Супраслски или Ретков сборник*. Т. 1—2. София, 1982).

<sup>14</sup> К числу переведенных в Болгарии в конце IX—X вв. патериков исследователи относят Азбучный и Иерусалимский, Синайский и Египетский (СККДР. Вып. 1. Л., 1987. С. 301—302, 305—306, 318). В последнее время было высказано мнение, что болгарским переводом является и Патерик Римский (Беседы папы Григория Великого с архидьяконом Петром о житии италийских отцов), традиционно относимый палеославистами к великоморавскому периоду (см.: *Diddi C. I Dialogi di Gregorio Magno nella versione antico-slavo*. Salerno, 2000. P. 96—104; Патерик Римский. М., 2001. С. XXIV), однако эта точка зрения не представляется вполне обоснованной.

<sup>15</sup> Последний памятник встречается в рукописной традиции обычно в составе восточнославянских кормчих книг, начиная с Устюжской кормчей рубежа XIII—XIV вв. (РГБ. Ф. 256. № 230).





назидательные «главы» («главизны», центурии-«сотницы») разных авторов — Максима Исповедника, Феодора Эдесского и Нила Синаита<sup>16</sup>, патриарха Геннадия (особняком среди них стоит классический образец «зеркала правителей» — главы дьякона Агапита к императору Юстиниану<sup>17</sup>), флорилегии (и в том числе самый известный среди них — Изборник Симеона, дошедший в копии 1073 г., выполненной для киевского князя Святослава), весьма популярные в Средневековье сочинения в вопросо-ответной форме (Вопросы и ответы Анастасия Синаита, Ответы Афанасия Александрийского на вопросы Антиоха, Беседы Псевдо-Кесария<sup>18</sup>), шестодневы (Севериана Гавальского<sup>19</sup>), хроники<sup>20</sup> и др.

<sup>16</sup> О их переводе в эпоху Первого царства см.: Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 124, 130, 132—134. Именем Максима надписан также обычно сопровождающий четыре его «сотницы» в качестве пятой дополнительной христианский парафраз «Энхиридиона» философа-стоика Эпиктета.

<sup>17</sup> О месте памятника в византийской общественно-политической мысли см.: Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1990. С. 24—30; о его древнейшем переводе на славянский язык: Николов А. Към въпроса за распространението на някои византийски «княжески огледала» в старобългарската литература // Средневековните Балкани: Политика, култура, религия. София, 1999. С. 74—88; *Он же*. Старобългарският превод на «Изложение на поучителни глави към император Юстиниан» от дьякон Агапит и развитието на идеята на достойнството на българския владетел в края на IX — начало на X в. // Palaeobulgarica. 2000. № 3. С. 76—105 (на с. 96—100 публикация «глав»). Бытование «глав» Агапита в славянской рукописной традиции свидетельствует, что они воспринимались здесь в первую очередь как моралистическое сочинение общечеловеческого значения (Буланин Д. М. Указ. соч. С. 137).

<sup>18</sup> Последний из памятников, в славянской рукописной традиции именуемый «Святого Сильвестра и преподобного Антония истолкование» (издание см.: Леонид, архим. (Кавелин). Четыре беседы Кесария или вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония. СПб., 1887), по содержанию близок библейским шестодневам.

<sup>19</sup> О переводных шестодневях в древнейшей славянской письменности см.: Баранкова Г. С. Шестодневы повествовательные // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 136—138.

<sup>20</sup> К числу бесспорных болгарских переводов эпохи Первого царства исследователи (помимо помещаемой в Изборнике Симеона-Святослава и при Кормчих краткой хроники («Летописец вскоре») патриарха Никифора) относят Хронику Иоанна Малалы. В последнее время высказаны серьезные аргументы в пользу болгарского перевода Хроники Георгия Синкелла (см.: Бражникова Н. В. Из наблюдений над списками славянского перевода Хроники Георгия Синкелла //

В углубленном и самом подробном, при этом максимально объективном изучении нуждается вопрос о канонических и церковно-юридических сборниках на славянском языке, бытовавших в Болгарии эпохи Первого царства и переведенных здесь. До недавнего времени после трудов В. Н. Бенешевича исследователи из разных стран были практически единодушны во мнении, что к числу болгарских переводов рубежа IX—X вв. относится кодекс, включающий Номоканон XIV титулов<sup>21</sup>. Более раннее мнение русского канониста XIX в. А. С. Павлова, считавшего, что этот перевод был выполнен в Киеве в княжение Ярослава, казалось, однозначно стало достоянием историографии<sup>22</sup>. В болгарской научной литературе в качестве такого перевода принято рассматривать также сборник гражданских постановлений императоров иконоборческой эпохи — Эклогу<sup>23</sup>. Однако в последние десятилетия точка зрения Павлова получила дальнейшее развитие и дополнительную многоаспектную серьезную аргументацию в трудах Л. В. Милова, связавшего эти переводы с конкретными событиями русской истории первой пол. XI в. (подробнее см. в разделе, посвященном Киевской Руси). В такой ситуации с Болгарией возникновением из дошедших памятников оказывается связан лишь Закон судный людем пространной редакции (создание более древней краткой убедительно относится к великоморавскому периоду), а также (но уже бытованием, а не возникновением) Номоканон, переведенный Мефодием (Синтагма 50 титулов Иоанна Схоластика). Применительно к славянской книжности Первого царства и императорским амбициям Симеона подобная ситуация действительно выглядит ненормальной. Однако в рассмотрении данного вопроса при полном отсутствии источников стоит, вероятно, обратиться к более поздним историческим аналогиям. Рассмотренная в совокупности среднеболгарская рукописная традиция Второго царства XIII—XIV вв., сохранившаяся уже в силу действия хронологического фактора несравненно лучше древнейшей, демонстрирует поразительно малый интерес

---

Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2001. С. 106—118). Однако по поводу крупнейшего из памятников этого рода — Хроники Георгия Амартола — мнения ученых колеблются между Болгарией X в. и Русью XI в. (см., например: Франклин С. К вопросу о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола на славянский язык // ТОДРЛ. Т. 41. Л., 1988. С. 324—330).

<sup>21</sup> Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978. С. 90—100; К-МЕ. Т. 2. С. 829—832.

<sup>22</sup> Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский Номоканон. Казань, 1869. С. 56.

<sup>23</sup> К-МЕ. Т. 1. С. 647—648; ср.: Шапов Я. Н. К изучению рукописной традиции и истории текста славянской Эклоги // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего Средневековья: Сб. тезисов. М., 2001. С. 129—133.

книжников этой продолжительной и весьма продуктивной эпохи к церковно-юридическим сборникам. Излишне констатировать тот общеизвестный факт, что в Болгарии (в отличие от Сербии) ни в XIII, ни в XIV в. не было выполнено нового перевода Кормчей (перевод краткого Номоканона Псевдо-Зонары, по преимуществу епитимийного, полноценным аналогом в данном случае явно не является<sup>24</sup>). Крайне мало численны даже болгарские списки сербских переводов. Так, о бытовании во Втором Болгарском царстве Сербской кормчей известно лишь из послания деспота Иакова-Святослава киевскому митрополиту Кириллу II (1262 г.), сообщившего, что получил список книги от тырновского патриарха<sup>25</sup> (о болгарском происхождении присланного списка красноречиво свидетельствуют многочисленные следы его орфографии, представленные в старшем из русских — Рязанском 1284 г.<sup>26</sup>), и из существования сравнительно недавно обнаруженного списка, датируемого третьей четвертью XIV в. (РГАДА, собр. Ф. Ф. Мазурина, оп. 1, № 534) и содержащего особую редакцию памятника, возникшую примерно в то же время<sup>27</sup>. Показательно и полное отсутствие сербской редакции Кормчей в славяно-румынской традиции XV—XVI вв., являющейся непосредственным продолжением среднеболгарской (единственный список румынских хранилищ — Бухарест, БАН Румынии, Слав. 285, перв. четв. XVI в. — сербский по орфографии<sup>28</sup>). Близкая (хотя и не идентичная) картина наблюдается и в отношении Синтагмы Матфея Властаря в сербском переводе середины XIV в. Она представлена единственным болгарским (по орфографии) списком последней четверти XIV в., место создания которого неизвестно (РГИА, ф. 834, оп. 3, № 2037) — это может быть и не собственно Болгария, а Валахия или Молдавия; славяно-румынские списки XV—XVII вв. (среднеболгарские по орфографии) содержат по преимуществу сокращенную редакцию текста в соединении с Законником Стефана Душана. Все это наводит на мысль, что во Втором царстве в большем ходу, чем славянские, были греческие канонические сборники. Объяснить почти полное отсутствие первых только их гибелью при турецком завоевании страны и уничто-

<sup>24</sup> Старший список в составе канонического сборника сер. XIV в. — ГИМ, Хлуд. 76. Л. 1—90.

<sup>25</sup> См.: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие... С. 146—149.

<sup>26</sup> Там же. С. 144—146.

<sup>27</sup> Подробнее о памятнике см.: *Белякова Е. В.* Мазуринская редакция Кормчей и ее историко-культурное значение на Руси: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1998.

<sup>28</sup> *Panaïtescu P. P.* Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR. Vol. 1. Bucu-rești, 1959. P. 383.

жением греческими иерархами в эпоху османского владычества было бы, пожалуй, сильной натяжкой<sup>29</sup>.

Если экстраполировать наблюдения над судьбой болгарской традиции церковно-юридических и канонических сборников (подкрепляемые историей церковного Устава) в эпоху Второго Болгарского царства на исследуемый в этой работе период, то наиболее естественным будет вывод, никем из ученых в принципе не оспариваемый. На протяжении всей истории Болгарии в ее церковной жизни и церковной письменности весьма значительную роль (особенно в сравнении с другими православными славянскими странами — даже Сербией) традиционно играл непереуменьшенный греческий компонент (особенно в сфере церковного права, устава богослужения и церковного пения<sup>30</sup>). До учреждения Болгарской

<sup>29</sup> Возможно, для лучшего понимания ситуации уместно обратиться к судьбе на болгарской почве другого «нормативного» памятника, хотя и относящегося к иной сфере — церковного богослужебного устава (Типика). Каких-либо следов его существования (независимо от редакции — константинопольской Великой церкви, Студийского либо какого-то иного) в виде отдельного кодекса для Болгарии Первого царства (в отличие от домонгольской Руси) не зафиксировано (исследователи отмечают, что для болгарских богослужебных рукописей имеются примеры присоединения уставных указаний непосредственно к текстам служб — см.: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 166—167). Однако показательную картину можно проследить на материале Иерусалимского устава во Втором царстве. Сохранилось письменное свидетельство о переводе типика болгарским книжником, монахом Лавры св. Афанасия на Афоне, старцем Иоанном не позднее первой четверти XIV в. (см.: *Попов Г.* Триодни произведения... С. 114). Но рукописей Иерусалимского устава среднеболгарского извода от этого столетия, в целом весьма продуктивного для болгарского книгописания, сохранилось (от самого конца века) только две: София, Церковный историко-археологический музей. № 44 и 427 (при этом на Афоне — в том числе в Зографском монастыре — ни одной). Для позднейших (конца XV—XVII вв.) южнославянских ресавских рукописей Устава хранилищ Болгарии болгарское происхождение по крайней мере небесспорно. В славяно-румынской традиции XV—XVII вв. памятник также не получил распространения. Все это особенно заметно на фоне достаточно богатой сербской традиции Иерусалимского устава XIV в., начинающейся Типиком архиепископа Никодима 1319 г. (см., например: *Симић П.* Прилог проучвању генеалогije Романовог типика // Библиотекар. 1968. № 5. С. 432—444).

<sup>30</sup> Об отсутствии в южнославянской традиции (в отличие от древнерусской) нотированных певческих рукописей и причинах этого см.: *Koschmieder E.* Wie haben Kyrrill und Method zelebriert // *Anfange der Slavischen Musik.* Bratislava, 1966. S. 7—22; *Ханник К.* Текстолошки развитак ирмоса у старословенским литургијским рукописима // *Научни састанак слависта у Вукове дане.* Београд, 1984.



патриархии во времена Симеона такая ситуация несомненно поддерживалась греческими иерархами, занимавшими болгарские кафедры, но до конца она не была преодолена и позднее. Предпринятая «василевсом Болгар и Ромеев» попытка распространить славянский язык на эти сферы церковной жизни, которую почти обязательно следует предполагать исходя из общего культурно-исторического контекста эпохи (вопрос лишь в том, какой памятник или сборник был в данном случае переведен с греческого), не привела к кардинальным переменам в долгосрочной перспективе. Возможно, уже в царствование Петра сдерживающим фактором явились общие провизантийские церковно-политические и культурные тенденции, а после византийского завоевания (сначала восточной Болгарии, а затем и державы Комитопулов) и замены болгарской иерархии греческой славянские канонические сборники (число которых, по всей видимости, было ограничено количеством епархий) могли быть частично уничтожены, а по большей части, за ненадобностью в новых условиях, просто пропасть в небрежении.

О национальном компоненте (столь заметном в литературах Чехии, Руси и даже Сербии, складывающемся преимущественно из житийных и гимнографических памятников, посвященных местным святым; для Киевской Руси это, безусловно, также и летописание) применительно к литературе Болгарии эпохи Симеона можно говорить лишь весьма условно, поскольку жития и службы, созданные в кругу учеников Кирилла и Мефодия и связанных с ними книжников младшего поколения, носят по преимуществу наднациональный, общеславянский, характер. И общее похвальное слово Кириллу и Мефодию, и написанная Константином Преславским в Болгарии вторая служба моравскому архиепископу<sup>31</sup>, и общая служба солунским братьям, и Сказание о письменах черноризца Храбра восхваляют заслуги первоучителей в первую очередь как просветителей славян вне государственных и племенных границ, хотя и призваны установить и упрочить их церковное почитание в стране, гостеприимно принявшей изгнанников из сирмийского диоцеза. В то же время ответ на вопрос об установлении культа князя Бориса-Михаила в правление его сына (и позднее) оказывается далеко не

---

Кн. 14. С. 40; *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных книг на Руси в XI в. // ТОДРА. Т. 45. Л., 1991. С. 201—202.

<sup>31</sup> Древнейшая служба Мефодию, обнаруженная и опубликованная в самое последнее время (см.: *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* «Моравские земле велей граждан»: (Неизвестная древняя служба первоучителю Мефодию) // *Славяноведение*. 1998. № 4. С. 3—23), была, как и житие, написана, по всей вероятности, в ближайшие месяцы после смерти архиепископа в Великой Моравии.

однозначным<sup>32</sup> — отсутствует не только полная служба ему, но и отдельные песнопения в его честь и даже календарная память<sup>33</sup>; повествовательные эпизоды, связанные с его христианизаторской деятельностью, в составе историко-агиографических памятников (житие тивериупольских мучеников, «Сказание о железном кресте»), трактуемые порой в исследовательской литературе как остатки недошедшего княжеского жития<sup>34</sup> (что в принципе возможно), могут и не восходить к некоему изначальному пратексту<sup>35</sup>. Возможно, это объясняется тем, что уже в правление самого Бориса (и во всяком случае при его жизни, в начале княжения Симеона) культ солунских братьев при непосредственном участии их учеников приобрел в Болгарии общегосударственное значение, какого не получило позднее почитание реальных участников создания славянской христианской культуры в этой стране. Литературно-агиографические и гимнографические тексты, посвященные ученикам славянских апостолов, — славянское житие Климента Охридского, написанное кем-то из его учеников и послужившее источником пространного греческого<sup>36</sup>, служба ему, вышедшая из того же окружения<sup>37</sup>, и краткое житие Наума

<sup>32</sup> Наиболее подробное и взвешенное рассмотрение вопроса см.: *Георгиева Н.* Към въпроса за почитанието на княз Борис I като светец // Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. София, 1991. С. 178—188.

<sup>33</sup> Недавно обнаруженная несомненно древняя уникальная календарная память с упоминанием Бориса («Михаила кнеза Бугарского») посвящена не ему как святому, а эпизоду его христианизаторской деятельности — подавлению языческого восстания боилов в 866 г. (см.: *Турилов А. А.* Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. // *Palaeobulgarica*. 1999. № 1. С. 18—22).

<sup>34</sup> См., например: *Драгова Н.* Старобългарските извори на житието за петнадесетте тивериуполски мученици от Теофилакт Охридски // *Studia Balkanica*. 1970. Т. 2. С. 105—131; *Она же.* Фрагменти от старобългарското житие на свети княз Борис в балкански средновековни творби // *Литературознание и фолклористика: В чест на акад. П. Динев*. София, 1983. С. 93—100.

<sup>35</sup> Для стран Центральной и Юго-Восточной Европы в рассматриваемый период прослеживается определенная закономерность, не получившая пока должного объяснения. Почти никто из правителей, обративших свои народы в христианство, не удостоился церковного почитания. Исключение составляет лишь св. Стефан Венгерский; чешская княгиня Людмила была канонизирована не как просветительница, а как мученица (см.: *Турилов А. А.* Указ. соч. С. 23).

<sup>36</sup> См.: *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 46—53.

<sup>37</sup> Новейшее издание памятника, сохранившегося в единственном списке, см.: *Мирчева Б.* Служба за св. Климент Охридски в Празничен миней № 122 от Народната библиотека «Св. св. Кирил и Методий» в София // *Palaeobulgarica*. 2000.

Охридского, более всего напоминающее не слишком удачное извлечение из того же жития Климента<sup>38</sup>, — не вышли за пределы западных областей царства, и это определило их дальнейшую историю. Аналогичным образом сложилась судьба литературного оформления возрожденного при Борисе-Михаиле в юго-западных областях державы культа раннехристианских тивериупольских (струмицких) мучеников. Славянская служба им, как установил недавно македонский исследователь И. Велев, обнаруживший в опубликованном тридцать лет назад Т. Вукановичем<sup>39</sup> каноне характерный акростих КЛИМЕНТ<sup>40</sup>, была написана Величским епископом. Это в свою очередь дает дополнительные основания полагать, что греческое житие мучеников, написанное в XI в. архиепископом Феофилактом, опиралось на славянский источник, связанный если не с самим Климентом, то с его ближайшим окружением. Таким образом уже к концу правления Симеона или в начале царствования Петра в Болгарии начинают формироваться региональные варианты корпуса славянских литературных текстов. Несколько особняком в книжности Болгарии этого времени стоит, пожалуй, самый болгарский ее памятник (написанный первоначально по-гречески, но рано переведенный на славянский) — Сказание инок Христодула о чудесах великомученика Георгия («Сказание о железном кресте»)<sup>41</sup>. Состоящий из отдельных сюжетов-повестей (ядро его образуют рассказы инок Георгия Болгарина), он обрел литературное воплощение в интернациональной монашеской среде Вифинии в начале X в. (записавший цикл монах Христодул несомненно был греком) и вскоре привлек внимание славянских книжников последовательно проведенной через основную часть цикла идеей заступничества одного из самых популярных христианских святых за новокрещеный народ (при переводе эта тема могла быть дополнительно усилена).

Длительное, более чем сорокалетнее (927—969), царствование сына Симеона — Петра — отмечено если не спадом в области литературного

---

№ 2. С. 70—84. К сожалению, текст славянского акростиха, изначально присутствовавшего в каноне, безнадежно испорчен и не поддается прочтению.

<sup>38</sup> См.: Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 278—282.

<sup>39</sup> См.: Vukanović T. P. The Legend of the Martyrs of Tiberiopolis (Strumica) // Врањски гласник. Књ. 7. Врање, 1971. С. 45—76.

<sup>40</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить М. Йовчеву за сообщение об этом открытии (без преувеличения) И. Велева, совершенном на страницах печатного издания.

<sup>41</sup> См.: Турилов А. А. Византийский и славянский пласты в Сказании инок Христодула // Славяне и их соседи. Вып. 6. М., 1996. С. 81—99; *Он же*. К изучению Сказания инок Христодула: датировка цикла и имя автора // *Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори*. М., 2000. С. 412—427.

творчества, то заметным изменением его форм и характера. Само по себе подобное снижение активности глубоко закономерно и свидетельствует о том, что задачи создания христианского литературного корпуса на славянском языке уже были выполнены в предшествующий период и процесс перешел в стадию окказионального творчества, характерного для средневековых культур парадигматического типа (к которому относятся и православные славянские) в промежутках между резкими всплесками творческой деятельности. Не исключено, что этот процесс начался уже в конце правления Симеона, поскольку после смерти Наума (910 г.) и Климента (916 г.) Охридских и, вероятно, до второй половины царствования Петра в болгарской литературе отсутствуют новые имена (при том, что ряд книжников младшего поколения эпохи Симеона вполне мог пережить великого царя). Для периода же от смерти Симеона до падения единого Болгарского царства можно назвать лишь четыре таких имени: Петра Черноризца (автора четырех поучений и молитвы, отождествляемого большинством исследователей с самим царем Петром<sup>42</sup>); Козму Пресвитера, автора первого (если не считать полемических сочинений Константина-Кирилла, включенных в его пространное житие) славянского обличительного антиеретического трактата — «Беседы на новоявившуюся ересь Богумилу»<sup>43</sup>; попа Иеремию, составившего популярную на всем протяжении славянского Средневековья апокрифическую компиляцию о крестном древе<sup>44</sup>, и его критика — иерусалимского монаха Афанасия, написавшего по этому поводу послание к некоему Панку (кроме того, с его именем связывают два правила, встречающихся в русских Кормчих)<sup>45</sup>. Продуктивностью никто из них (за исключением, пожалуй, Козмы) не может сравниться с книжниками Симеоновой эпохи. Из анонимных сочинений сюда можно добавить службу царю Петру, написанную несомненно вскоре после его смерти (сохранилась лишь фрагментарно<sup>46</sup>),

<sup>42</sup> Новейшие исследования, посвященные личности и творчеству Петра, см.: Павлова Р. Петър Черноризец — страобългарски писател от X в. София, 1994 (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 9); Димитров П. Петър Черноризец. Велико Търново, 1995.

<sup>43</sup> О Козме и его творчестве подробнее см.: Безунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1975.

<sup>44</sup> См.: К-МЕ. Т. 2. С. 146—150.

<sup>45</sup> См.: Георгиев Е. Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1966. С. 300—305; Панайотов В. Канонически правила свързани с книжновната дейност на Атанасий Йерусалимски // *Palaeobulgarica*. 1997. № 2. С. 35—50.

<sup>46</sup> См.: Иванов Й. Български старини из Македония. 2-е изд. София, 1931. С. 383—393.



и древнейшее ядро службы на успение самого прославленного из болгарских аскетов — Иоанна Рыльского<sup>47</sup>.

Исключительное значение (как памятник, стоящий у истоков славянской морально-аскетической литературы) мог бы иметь Завет Иоанна Рыльского (умер в 941 г.), в том случае, если бы не существовало сомнений в его подлинности<sup>48</sup>. Однако этот текст обладает всеми признаками классического фальсификата<sup>49</sup>: известен только в копиях не ранее середины XIX в.<sup>50</sup>, якобы воспроизводящих (при этом, разумеется, без сохранения правописных норм хотя бы XIV в.) утраченный список 1385 г., написанный (как сказано в «копии» выходной записи) на «кожаной хартии» (восходящий, в свою очередь, к предсмертному автографу Иоанна), и не упоминается не только многочисленными агиографами рыльского пустынноика XII—XV вв., но и в болгарской историографии раннего национального Возрождения второй половины — конца XVIII в. (Пансий Хиландарский, иеромонах Спиридон, Зографская история). Подделка изготовлена, по всей видимости, между 1845 и 1860 гг.<sup>51</sup> и скорее всего принадлежит перу о. Неофита Рыльского, ее первооткрывателя и первого издателя. Посему, разумеется, памятник представляет интерес в первую очередь для исследователей болгарской литературы XIX в., как образец представлений образованного и патристически настроенного монашества того времени о иноческих идеалах глубокой древности.

<sup>47</sup> Там же. С. 245—248.

<sup>48</sup> О списках и изданиях Завета см.: *Дуйчев И.* Заветът на Св. Иван Рилски. София, 2000. С. 35—60; *Тахиаос А.-Е.* Отзвучи от българското Възраждане в славянските ръкописи на Руския манастир «Св. Пантелеимон» в Света гора // В памет на Петър Динеков: Традиция. Преемственност. Новаторство. София, 2001. С. 66—73.

<sup>49</sup> Обзор мнений по поводу подлинности памятника см. в: *Дуйчев И.* Указ. соч. С. 35—60; *Тахиаос А.* Указ. соч. С. 68.

<sup>50</sup> Список Русского Пантелеймонова монастыря, представляющий тетрадь в составе конволюта Слав. 49 (Л. 1—8), написан на бумаге с филигранью «австрийский двуглавый орел», близкая аналогия которой обнаруживается в рукописи 1841 г. (см.: *Мошин В.* Словенски ракописи во Македонија. Кн. 1. Скопје, 1971. Табл. 34).

<sup>51</sup> Верхняя хронологическая граница определяется старшим датированным списком (София, НБКМ. № 1137 — 1860 г.), нижняя — тем, что текст Завета остался неизвестен В. И. Григоровичу, посетившему Рыльский монастырь весной 1845 г., осмотревшему все его достопамятности (и в особенности рукописи) и посвятившему этому очагу национального возрождения немало прочувствованных строк (см.: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по Европейской Турции. 2-е изд. М., 1877. С. 125—132, 158—159).

Прозаические тексты постсимеоновской эпохи носят внелитургический характер, службы посвящены национальным святым. Это дополнительно свидетельствует в пользу того, что процесс формирования в Болгарии церковной литературы на славянском языке как аналога византийской монастырской (в которой литургические и паралитургические тексты занимают центральное место) вполне завершился в предшествующую эпоху. Сходная картина (по крайней мере, в отношении нелитургических текстов) наблюдается и в области переводов (хотя здесь ситуация может оцениваться неоднозначно, о чем ниже). Наиболее заметные из переводных текстов, появление которых в славянской книжности Болгарии хотя бы условно можно отнести к постсимеоновскому времени, носят не только внелитургический, но и отчетливый неканонический характер. Речь идет об апокрифах, широкое проникновение которых в болгарскую книжность принято связывать с распространением здесь в X в. дуалистического учения богумил<sup>52</sup>. Независимо от оценки наличия в каждом из этих текстов элементов дуалистических учений (мнения исследователей в этом плане нередко расходятся), появление таких памятников отчетливо свидетельствует об изменении состава переводчиков. Вместо достаточно сплоченного кружка эрудитов-единомышленников, свободно владеющих и греческим и славянским языками и целенаправленно творящих новую литературу (а по сути дела — новую христианскую культуру), на культурно-исторической сцене появляются представители низшего клира и монашества, знающие славянский и в какой-то мере греческий, но не слишком четко представляющие грань между каноническим и неканоническим, почитающие сакральным едва ли не любой текст, посвященный персонажам обоих Заветов и христианской истории. На протяжении всего Средневековья этот социальный слой представлял, как известно, во всех христианских странах благодатную почву для распространения еретических учений, но в то же время его появление служит косвенным признаком широкого распространения христианства в новообращенном обществе.

К настоящему времени назрела проблема разграничения корпуса переводов, выполненных в Первом царстве учениками славянских апостолов и их ближайшими последователями в правление Бориса и Симеона (т. е. до конца первой трети X в.) и в последующий период, непосредственно относящийся к нашей теме. Речь идет в первую очередь о переводах памятников литургической (гимнография) и паралитургической (гомилетика, агиография) сферы; вопрос о переводах небогослужебных тек-

<sup>52</sup> Подробнее о корпусе этих текстов см.: *Иванов Й.* Богумилски книги и легенди. София, 1930; *Георгиев Е.* Указ. соч.; *Петканова Д.* Апокрифна литература и фолклор. София, 1978; К-МЕ. Т. 1. С. 85—93.

стов — в первую очередь апокрифов (хотя на практике «внецерковность» многих из них оказывается порой весьма условной<sup>53</sup>) — составляет особую тему, разработанную в целом существенно лучше — в основном в связи с проблемой богомилства.

Слабая изученность вопроса в историографии (как филологической, так и исторической) имеет несколько причин. В рамках исследования литературы Первого Болгарского царства как целостного корпуса (подход вполне оправданный, учитывая ее менее чем полуторавековую историю: 886—1018 гг.) переводы постсимеоновского времени исследовались лишь в отношении традиции, условно определявшейся как «богумильская» (апокрифические тексты). Памятники переводной гимнографии в качестве литературы долгое время практически вообще не рассматривались<sup>54</sup>, во всяком случае светскими исследователями (поразительно в этом смысле единодушие романтизма, позитивизма и марксизма), а житийные и гомилетические тексты исследовались с игнорированием истории устава церковного богослужения. Хотя его значение, возможно, и не стоит абсолютизировать, но тем более не следует игнорировать. Пользование тем или иным уставом на славянской почве предполагало (по крайней мере формально) диктуемое греческим образцом наличие перевода корпуса поэтических (гимнография) и прозаических (жития, похвальные и учительные слова) текстов. За последнее время в исследовательской литературе уделено значительное внимание именно проблеме древнейших богослужебных уставов (в первую очередь в Великой Моравии и в Болгарии) и типам богослужения, однако оно в основном ограничивается вопросами типологии и набора богослужебных книг, т. е. остается преимущественно на уровне макроструктур, не опускаясь до анализа и реконструкции их конкретного состава<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Это особенно наглядно продемонстрировано в упомянутой выше монографии А. Наумова.

<sup>54</sup> В этом смысле показательно почти полное отсутствие темы переводной гимнографии в кирилло-мефодиевских библиографиях вплоть до последних десятилетий, особенно в сравнении с числом работ, посвященных библейским переводам. См.: Ильинский Г. А. Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии. София, 1934; Попфуженко М., Романский Ст. Кирило-методиевска библиография за 1930—1940 г. София, 1942; Можалева И. Е. Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике (1945—1974). М., 1976; Дуйчев И., Кирмагова А., Паунова А. Кириллометодиевска библиография. 1940—1980. София, 1983; Николова С. Актуални текстологически проблеми на кириллометодиевистиката // Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 31—48.

<sup>55</sup> Сов. славяноведение. 1988. № 6. С. 39—43 (выступление А. М. Пентковского на круглом столе, посвященном 1000-летию христианизации Руси); Наумов А.

Чрезвычайно усложнили историю перевода богослужебных книг с греческого языка на славянский в древнейший период (до сер. XI в.) откровения последней четверти XX в. в области ранней славянской гимнографии, связанные с творчеством учеников Константина-Кирилла и Мефодия (Климента и Наума Охридских и Константина Преславского) и, на первый взгляд, к проблемам переводов не имеющие отношения.

Следует заранее оговорить, что потенциал открытий в этой сфере исчерпан еще далеко не до конца, однако многое уже сейчас видится вполне определенно. В выявленном древнейшем славянском гимнографическом корпусе, разножанровом и входящем в разные типы богослужебных книг, отчетливо заметны две особенности. Во-первых, в его создании принимал участие очень ограниченный круг авторов из числа непосредственных учеников славянских апостолов. По авторским «подписям» в акростихах их известно лишь трое (Климент, Константин и Наум), и, по всей видимости, нет оснований полагать, что гимнографические тексты с алфавитными либо анонимными текстовыми акростихами создавались иными людьми<sup>56</sup> и в иную эпоху (даже при допущении, что ряд авторов сознательно не «подписывал» свои творения, едва ли их максимальное число много превысит десятка). Все это ограничивает эпоху активного славянского гимнографического творчества в Болгарии примерно тридцатилетним периодом (886 г. — прибытие учеников Кирилла и Мефодия в страну, 916 — смерть Климента Охридского). Во-вторых, это творчество явно носило не окказиональный, а четко выраженный программный и планомерный характер. Творения болгарских гимнографов рубежа IX—X вв. охватывают практически все круги богослужения, за исключением

---

Средневековая литература и богослужение // *Recherche slavistique*. Roma, 1995. Vol. 42. С. 49—59; *Пентковский А. М.* Лекционарии и четвероевангелия в греческой и славянской литургических традициях // *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. СПб., 1998. Прил. 1. С. 37—40; *Он же*. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001; *Темчин С. Ю.* Что представляла собой первая славянская книга... С. 114—154; *Он же*. Типы православного славянского богослужения... С. 191—211; *Уханова Е. В.* Особенности богослужения Русской церкви IX—XIV вв. // *Вестник РГНФ*. 2000. № 3. С. 83—93. На уровне отдельных текстов реконструкция предложена лишь для начального этапа кирилло-мефодиевского богослужения (*Чифлянов Б.* Богослужебный чин, преведен от св. брата Кирил и Методий в началото на тяхната Моравска мисия. Солун, 1994 (= Аналекта Влатадон, 31); текст параллельно на болгарском и греческом языках), однако автор не привлек найденные в 1975 г. новые отрывки Синайского евхология.

<sup>56</sup> Известное исключение (или крайний хронологический предел) составляет лишь безвестный автор канона Клименту Охридскому из числа его учеников или соратников (см. прим. 37).



суточного. Великопостно-пасхальный (триодный) представлен открытым Г. Поповым циклом трипеснцев и четверопеснцев Константина Преславского и свидетельством Пространного жития Климента Охридского, что он дополнил Цветную Триодь песнопениями от Новой недели до Пятидесятницы. Седмичный — недавно обнаруженными М. Йовчевой и О. А. Крашенинниковой песнопениями Климента Охридского и анонимными, снабженными акростихами, в составе разных типов Октоиха. Минейные песнопения Климента, Константина и Наума образуют славянскую Минею праздничную<sup>57</sup>. Здесь особенно важно отметить наличие славянских текстов (порою, как на Рождество Христово, Богоявление и Успение в виде очень развернутых циклов, с предпразднествами и попразднествами) на главные — «двунадесятые» — праздники. Хотя песнопения обнаружены не для всех (из минейных неизвестны пока каноны на Рождество Богородицы, Воздвижение Креста, Преображение, а для Триоди — на Пасху, Вознесение и Пятидесятницу), эти лакуны не дают повода сомневаться в наличии у учеников Кирилла и Мефодия развернутой гимнографической программы и в ее по крайней мере частичной реализации. Важным дополнением к этой праздничной Минее служит Минея общая, написанная Климентом Охридским, которая позволяет совершать службу на память святого, не имеющего еще персонального гимнографического корпуса<sup>58</sup>. Сейчас уже есть основания говорить и о славянской гимнографической составляющей Требника (исследованного в этом отношении пока лишь в малой мере), где обнаруживаются циклы заупокойных стихир с азбучным и текстовым акростихами (и, возможно, также заупокойный канон)<sup>59</sup>, покаянный канон Климента Охридского (как выясняется, достаточно давно изданный<sup>60</sup>, но лишь теперь атрибутированный ему автором этих строк) в чине соборования больного. Не обнаружено древнейших славянских гимнографических текстов только в Служебнике и в Часослове — основе круга суточного богослужения, и это вполне закономерно. Устойчивость состава литургии в Служебниках освящена авторством отцов церкви, а оригинальное творчество в составе

<sup>57</sup> См. прим. 7.

<sup>58</sup> Станчев К., Попов Г. Указ. соч. С. 135—144.

<sup>59</sup> См.: Турилов А. А. Роль сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы // Славянский альманах 1998. М., 1999. С. 21. Одна из редакций текста издана (без атрибуции): *Hološnjaj B. Zajkovskij Trebnik* № 960 der Nationalbibliothek «Hl. Kiril und Methodij» in Sofia (Bulgarien): Dissertation ad Doctoratum. Romae, 1995. S. 206—207, 216—227.

<sup>60</sup> См.: Симић П. Требник српске редакције XIII в. // Стара српска књижевност. Београд, 1976. С. 75—76 (акростих КЛ[И]М).

Часослова ограничивается молитвами. При этом, разумеется, нельзя отрицать в принципе возможности существования в древности целых циклов славянских молитв в Часослове (хотя бы по аналогии с позднейшим — XII в. — циклом Кирилла Туровского). Помимо этого и литургии и Часослов (основанный на текстах Псалтыри) естественно мыслились творцами славянской христианской цивилизации как одна из основ единства христианского мира независимо от языка богослужения. Их творчество оставалось в строгих рамках церковного канона, следуя установленной структуре службы и отдельных ее чинов, но при этом несомненно формировало особый вариант восточнохристианской (в будущем православной) культуры. Несмотря на то, что в окончательном виде он складывался на территории Болгарского царства, его трудно охарактеризовать как только болгарский или даже болгарский по преимуществу. Его создатели до конца дней сохраняли верность завету своих учителей и мыслили и творили как просветители и апостолы всего славянского мира. В конкретной исторической ситуации их творчество, вероятно, служило инструментом славянизации духовной культуры Болгарии).

Если в период до открытия древнейшего славянского гимнографического корпуса и определения его масштабов и программы с деятельностью учеников славянских апостолов связывались переводы богослужебных текстов с греческого, то в настоящий момент ситуация безусловно нуждается в существенных уточнениях. Бесспорно, окончательное решение вопроса остается за лингвистами, и едва ли его следует ожидать в ближайшее время, однако его постановка в полной мере назрела.

В принципе, здесь возможно предполагать два варианта. Первый из них — кардинальный — заключается в том, что само создание оригинальных гимнографических сочинений, общехристианских по тематике и парафрастических по сути, исключает необходимость буквальных переводов соответствующих текстов. Он, однако, не представляется вероятным, поскольку создание литературы на новом языке, причтении славян к «великим народам» (выражаясь словами пространного жития Константина-Кирилла), отнюдь не означало демонстративного разрыва с предшествующей греческой традицией, а напротив, предполагало следование ей, ее развитие в новой языковой среде, что подразумевает осуществление переводов наряду с парафрастическим творчеством.

Однако в славянской традиции до введения Студийского богослужебного устава на Руси (см. ниже) отчетливо, хотя и неравномерно на материале разных памятников прослеживается наличие двух этапов перевода с греческого. В настоящее время М. А. Момина предполагает существование двух переводов Триоди, выполненных в Болгарии не позднее X в., — старшего, представленного Битольской триодью (сохранившей,

как известно, и большую часть песнопений Константина Преславского), и младшего, содержащегося в Триоди Моисея Киянина — русском списке с болгарского оригинала, стоящем, как и Битольская, особняком в рукописной традиции<sup>61</sup>. На материале служебных Миней ситуация не столь показательна. Присутствие здесь нескольких пластов sprawy (наличие двух и даже трех вариантов одного и того же переводного канона) констатировали еще во второй половине XIX в. А. В. Горский и К. И. Невоструев<sup>62</sup>, наблюдения о правке (правда, не столь кардинальной) делал и И. В. Ягич<sup>63</sup>. Положение, однако, затрудняется отсутствием для миней своеобразного контрольного (или эталонного) экземпляра ввиду плохой сохранности древнейшей южнославянской традиции. Глаголические Миней праздничные дошли только в небольших отрывках (Синай, Слав. 4/N; ГИМ, Хлуд. 117, палимпсестные листы 8—13), а исследуемая в последнее время Е. М. Верещагиным Миней праздничная (РГАДА, ф. 381, № 131<sup>64</sup>), действительно очень древняя по составу, содержит уже явно загрязненный текст<sup>65</sup>.

Установить точное время и обстоятельства новых переводов и sprawy из-за полного отсутствия источников не представляется возможным. Несомненно, это произошло не позднее конца царствования Петра, еще в едином Болгарском государстве, поскольку за немногими исключениями эти переводы присутствуют и в восточнославянской традиции XI — перв. пол. XV в. (восходящей преимущественно к восточноболгарской) и в южнославянской XIII—XIV вв. (болгарской и сербской, являющихся наследницами древнейшей западноболгарской). Кроме того, западноболгарское царство Комитопулов, на протяжении всего своего существования в последней трети X — первой четверти XI в. непрерывно воевавшее с Византией, было малоподходящим местом для масштабных переводов литургических текстов с греческого языка.

<sup>61</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить М. А. Момину за консультацию по данному вопросу.

<sup>62</sup> Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 3. Ч. 2. М., 1917. С. 79.

<sup>63</sup> Ягич И. В. Служебные миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1096 гг. СПб., 1886. С. CXVI—CXVII.

<sup>64</sup> См.: Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 251—343.

<sup>65</sup> Об этом свидетельствует, в частности, наличие здесь комбинированного канона на Успение, включающего отдельные тропари Климента Охридского (см.: Мошкова Л. В. Два комбинированных канона на Успение Богородицы: (Принципы объединения) // *Palaeobulgarica*. 2000. № 1. С. 55. Прим. 4.

Ситуативно естественнее всего, на первый взгляд, отнести эти переводы к времени правления Петра без уточнения внутри периода. Такое предположение хорошо вписывается в общую картину эпохи, характеризующуюся заметной византинизацией церковной и культурной жизни Болгарии (во всяком случае, восточной половины царства). Нельзя, однако, исключать полностью и возможность того, что это могло произойти уже в конце царствования Симеона, например, в связи с принятием им царского титула (913 г.). Новые переводы могли преследовать цель сближения состава славянского гимнографического корпуса с греческим, являясь составной частью церковной и культурной программы создания «царства Болгар и Греков». Хронологически это почти совпадает с уходом из жизни учеников славянских апостолов, программа которых могла не во всем совпадать с программой верховного правителя (а последняя, в свою очередь, могла меняться в деталях на протяжении двадцатилетнего княжения и почти пятнадцатилетнего царствования). Общеславянский пафос кирилло-мефодиевской эпохи, которым проникнуто все творчество ближайшего окружения первоучителей, возможно, уже не во всем соответствовал государственной идее болгаро-византийского симбиоза с императором Симеоном во главе<sup>66</sup>.

Во всяком случае болгарские книжники постсимеоновской эпохи столкнулись с необходимостью упорядочения и рационального использования оказавшегося в их распоряжении огромного гимнографического материала, зачастую (особенно в объеме минейного цикла) явно избыточного. Фрагменты древнейшей славянской гимнографии, разбросанной по рукописям разных изводов, служат памятником этой кодификаторской деятельности.

В самое последнее время была предпринята попытка связать с эпохой царя Петра (927—969 гг. — если не непосредственно рассматриваемый здесь период, то, во всяком случае, незначительно отстоящий от него) событие первостепенного по своим последствиям значения для культурно-исторической ситуации в регионе *Slavia orthodoxa*. Речь идет о замене глаголического алфавита, изобретенного Константином-Кириллом Философом, кириллическим, созданным на основе греческого унциального письма в Восточной Болгарии. Традиционно эту реформу принято датировать временем начала правления Симеона (893 г.), отождествляя с «предложением

---

<sup>66</sup> Косвенным аргументом датировки перевода скорее временем Петра может служить отсутствие в южнославянской традиции редакции Триоди, представленной списком Моисея Киянина. Не исключено, однако, что ее распространению в западных областях царства препятствовал своеобразный местный патриотизм, верность книжной традиции эпохи Климента и Наума.



книг», упоминаемым в Новгородской Кормчей 1280 г. под 6405 (6406) г., однако недавно болгарская исследовательница Т. Славова выступила с возражениями по этому поводу<sup>67</sup>. Основанием для сомнения в господствующей точке зрения послужило наличие следов глаголического оригинала (в основном ошибки транслитерации букв, имеющих различное числовое значение в кириллице и в глаголице, ошибки в кириллических списках, вызванные смешением букв, имеющих близкое начертание в глаголице, изредка сохранение отдельных глаголических слов и букв в позднейших кириллических рукописях) в кириллических списках текстов преславского происхождения. Крут памятников, привлеченных исследовательницей, весьма обширен, он включает, помимо хрестоматийных 16 Толковых пророков в списках XV—XVI вв., также Толкования св. Ипполита Римского на Книгу пророка Даниила, Феодорита, еп. кирского, на Псалтырь, «Историкии» Константина Преславского, календарный трактат о пасхалии в составе Толковой Пален, «Небеса» («Богословие») и Шестоднев Иоанна Экзарха, 13 слов Григория Богослова и Изборник Симеона (Святослава). Применительно почти к каждому из перечисленных памятников присутствие следов глаголицы было выявлено уже ранее, однако их систематизация Т. Славовай выводит проблему на качественно новый уровень. При этом особое значение имеет, безусловно, то обстоятельство, что практически все перечисленные тексты (которые, за исключением Шестоднева Иоанна Экзарха, представлены древнейшими списками восточнославянского происхождения) восходят к официальным преславским экземплярам, происходящим из дворцовой библиотеки. Для Т. Славовай это служит неоспоримым доказательством того, что во времена Симеона обе азбуки функционировали в Восточной Болгарии параллельно, а «преложение книг» в 893 (6405) г. означает замену литургического языка болгарской церкви с греческого на славянский. С точкой зрения о вытеснении глаголицы кириллицей в книгописании Восточной Болгарии не ранее второй четверти X в. целиком солидаризировался в одной из последних статей и С. Ю. Темчин, связавший этот процесс с общими тенденциями византинизации церковной жизни этой части страны (в отличие от ее западных областей) в царствование Петра и предположительно датирующий реформу 930—940-ми гг.<sup>68</sup>

Безусловно, известие о «преложении книг» можно интерпретировать по-разному, равно как и дата 893 г. является, по всей видимости, отнюдь не единственным возможным вариантом реконструкции на основании

<sup>67</sup> Славова Т. Глаголическата традиция и преславска книжнина // *Palaeobulgarica*. 1999. № 1. С. 35—46.

<sup>68</sup> Темчин С. Ю. О развитии письменной культуры Восточной Болгарии до 971 г. // *Slavica Vilnensis*. 2000. Т. 49(2). С. 74—75.

весьма неоднозначных расчетов лет в Новгородской кормчей. Возможным, на мой взгляд, кажется и объяснение наличия следов глаголицы в рукописях преславских скрипториев без кардинального пересмотра ситуации. Оговорю лишь сразу, что не рассматриваю здесь ситуацию во всей Восточной Болгарии (о которой мало что известно), а лишь применительно к рукописям дворцовой библиотеки в Преславе, известным, как уже говорилось, по восточнославянским спискам XI—XVI вв. Предположение о том, что этот (исходно глаголический) комплекс был транслитерирован кириллицей во второй четверти X в., натывается на практике на труднопреодолимое препятствие. Судя по тому, что целый ряд древнерусских копий XI—XIII вв. с болгарских оригиналов представляет роскошные рукописи, украшенные «портретами» правителей (княжеская семья в Изборнике 1073 г., изображения Бориса-Михаила в Учительном Евангелии Константина Преславского и Симеона (?) в Слове Ипполита об Антихристе), такую иллюминацию должны были иметь не только промежуточные болгарские кириллические списки, но и их глаголические оригиналы. Едва ли после транслитерации роскошные глаголические подлинники были уничтожены, особенно если учесть высокую стоимость книги в Средние века. При этом они, бесспорно, не были отправлены в западную часть страны (западноболгарская и восходящая к ней сербская традиции преславских памятников анонимны и восходят явно к неофициальным экземплярам). Но объяснение может носить и предельно простой характер, не нуждающийся в допущениях транслитерации при царе Петре. Весьма вероятно, что выявленные следы глаголицы в большинстве памятников, указанных Т. Славовой, отражают уровень их черновиков. В условиях сосуществования двух славянских азбук в эпоху Симеона авторы и переводчики (ученики Кирилла и Мефодия и круг их ближайших последователей), для которых глаголица была привычным алфавитом, пользовались ею в своих литературных трудах, тогда как роскошные официальные кодексы переписывались с черновых глаголических новой монументальной азбукой со всеми возможными при подобной транслитерации ошибками.

Наставший за кратковременным правлением преемника Петра, Бориса II (969—972 гг.), период завоевания восточной Болгарии Византией и войн с Империей Западноболгарского царства, естественно, мало способствовал литературному творчеству местных книжников. Оно возрождается в Охридской архиепископии только в период византийского владычества в середине XI в., при этом в форме историко-апокалиптического повествования, жанра, составляющего особенность болгарской литературы среди других средневековых славянских<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Исследованию этих памятников посвящена недавно вышедшая монография: *Топкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във*

Завершая болгарский раздел главы, уместно поставить вопрос: насколько дошедший до нас в позднейших (и при этом по преимуществу в неболгарских по происхождению) списках корпус текстов Первого царства отражает круг памятников, написанных и переведенных здесь в конце IX — начале XI в.? Сколь велики потери, понесенные им в исторически неблагоприятную для развития (и даже существования) славянской литературы на Балканах эпоху византийского владычества? Вопрос диктуется самим составом книжного корпуса, поразительно наднационального (литература-посредница) в сравнении с древнерусской и даже со значительно хуже сохранившейся древнейшей чешской литературой. Открытия последних десятилетий в области древнейшей славянской гимнографии, пожалуй, еще более усилили это ощущение. На фоне исключительной интенсивности литературного творчества эпохи Симеона особенно заметно практически полное отсутствие житий собственно болгарских святых и летописно-хронографических памятников. Однозначный ответ на подобный вопрос дать, разумеется, невозможно, при том что приходится прибегать (как это часто делается на страницах этого исследования) к типологическим параллелям и позднейшим аналогиям.

С одной стороны несомненно, что средневековые южнославянские литературы в отношении списков сочинений значительно более «малотиражны», чем древнерусская. В последней почти отсутствует понятие уникального списка (такowymi представлены, пожалуй, только Слово о полку Игореве и Поучение Владимира Мономаха), довольно невелико и число произведений, сохранившихся в двух-трех списках. Иначе обстоит дело в болгарской и сербской традиции, даже относящейся не к столь раннему времени, как эпоха Первого царства, а датируемой XIII—XV вв. Здесь наряду с часто копируемыми текстами (такими, например, как сочинения патриарха Евфимия или Григория Цамблака) достаточно обычны памятники, сохранившиеся в единственных списках, порою дефектных (например, житие патриарха Иоакима, Сказание о зографских мучениках, недавно открытое «Успение Мефодия»). Разумеется, малое число списков значительно увеличивает риск физического исчезновения представленных ими текстов, и в этом смысле утрата целого ряда памятников южно-

---

Византия и в средновековна България. София, 1996. О общей ситуации со славянской книжно-письменной культурой в Болгарии в эту эпоху см.: Thomson F. J. Continuity in the development of Bulgarian culture during the period of Byzantine hegemony and the Slavonic translations of works by the three Cappadokian fathers // Международен симпозиум «1100 години от блажената кончина на св. Методий. Т. 2. София, 1989. Р. 140—153; Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 76—162.

славянских средневековых литератур представляется в известной степени даже predetermined. Иное дело — каковы масштабы этих потерь.

С другой стороны, состав болгарского и сербского книжного корпуса XIII—XV вв., сохранившегося сравнительно с древнейшим относительно хорошо (в особенности благодаря афонским собраниям и в первую очередь Хиландарю), не дает оснований преувеличивать эти неизбежные потери. Памятники литературы Второго царства (1186—1396 гг.) с редкой наглядностью свидетельствуют об отсутствии развитой анналистики в средневековой Болгарии, не было здесь, по всей видимости, и персонафицированной истории, подобной сербским житиям государственных и церковных деятелей. В то же время неповторимым феноменом болгарской средневековой историографии XI—XIII вв., решительно отличающей ее от русской и сербской, являются историко-эсхатологические сочинения. В остальном история Болгарии, очевидно, мыслилась средневековыми книжниками в неразрывной связи с историей Византии и поэтому вполне покрывалась известиями переводных хроник. Поскольку нет никаких оснований полагать, что ситуация в Первом царстве в этом смысле существенно отличалась от Второго, следует думать, что наибольшие потери в период византийского завоевания и владычества понесли памятники «канцелярской» литературы — панегирики правителям в литературных аренгах актов и родственные им в жанровом отношении похвалы в предисловиях и послесловиях к книгам (подобные сохранившимся при Изборнике Симеона-Святослава и в пространной редакции Златоструя) и монументальные торжественные надписи (из которых по счастливой случайности сохранились лишь Битольская надпись царя Иоанна-Владислава).

\* \* \*

О собственном литературном наследии Сербии и Хорватии в рассматриваемый период нельзя сказать ничего определенного ввиду почти полного отсутствия источников. С того времени, когда это удастся проследить по сохранившимся памятникам (преимущественно не ранее XIII в.), книжная традиция этих стран<sup>70</sup> выступает как культура-хранительница, благодаря которой сохранился целый ряд древнейших текстов, не уцелевших в книжности других регионов<sup>71</sup>; для Хорватии это

---

<sup>70</sup> Подробнее о репертуаре средневековой хорвато-глаголической книжности см.: *Hercigonja E. Srednjovekovna književnost*. Zagreb, 1975. S. 41—134.

<sup>71</sup> В первую очередь это относится к сербской кириллической традиции XIII—XIV вв. (см.: *Турилов А. А. Роль сербской традиции...* С. 17—29), в хорвато-глаголической число памятников, неизвестных другим ветвям славянской книж-



подчеркивается, помимо того, многовековой верностью древнейшей глаголической письменности. Для периода X—XI вв., которому посвящена эта работа, разграничить регион в конфессиональном отношении или по принципу употребления алфавитов (глаголица у хорватов, кириллица у сербов) едва ли удастся с должной убедительностью. Сербские земли были теснейшим образом связаны с Западной Болгарией, где глаголица сохранялась значительно дольше, чем в восточной части царства: их государственным ядром являлась в то время приморская Зета (Дукля), в которой преобладающим (особенно на территориях, прилегающих к городам побережья) было влияние Римской церкви. В высшей степени показательно в этом смысле, что древнейший оригинальный памятник сербской литературы — житие дуклянского князя Иоанна-Владимира (см. ниже) — сохранился в позднейшей традиции лишь в латинском переводе, в обработке далматинского книжника. Корпус славянских памятников IX—XI вв. (почти исключительно переводных), сохраненный хорватско-глаголической традицией XIII и последующих столетий, как будто самой судьбой предназначен для сопоставительных славистических исследований «литературы-посредницы». С одной стороны (в первую очередь это относится к библейским текстам, отражающим в значительной мере еще кирилло-мефодиевскую редакцию перевода, которой не коснулась позднейшая преславская правка<sup>72</sup>), они выступают в качестве своеобразного контрольного экземпляра для проверки текста различных ветвей кириллической традиции, с другой — зачастую сами требуют для исследования (и даже элементарной атрибуции) привлечения кириллических списков. Древнейшая, по существу вплоть до XIV в., хорватско-глаголическая книжность сохранилась исключительно в отрывках и уже в силу этого не вполне репрезентативна, что, впрочем, вовсе не умаляет ценности ее свидетельств.

На характер хорватской и сербской книжности этого периода (почти полное отсутствие оригинальных текстов) безусловно оказала воздействие специфическая церковно-политическая ситуация. Сербия не обладала собственной церковной организацией (хотя бы на уровне епископа), при этом значительная часть сербских племен в политическом отношении была подчинена болгарским правителям. В Хорватии славянское богослужение и славянская письменность хотя и восходили (как и в Сербии) к временам архиепископства Мефодия, однако были лишь терпимы и не пользовались особым покровительством верховной власти;

ности, существенно меньше. Это определяется характером древнейших дошедших хорватских рукописей, в основном богослужебных сборников (бreviариев и миссалов), включающих в свой состав и четьи паралитургические тексты.

<sup>72</sup> См.: Алексеев А. А. Указ. соч. С. 140—145.

главную роль и в церковном обиходе и в королевской канцелярии играла латынь. Поэтому создание в первой четверти XI в. жития князя-мученика Иоанна-Владимира, предательски убитого болгарским царем Иоанном-Владиславом (1016 г.), особенно заметно на фоне длительного литературного молчания предшествующего и последующего периодов и является в значительной мере (подобно житиям других славянских князей-мучеников: Вячеслава в Чехии, Бориса и Глеба на Руси) реакцией на экстраординарность события. Необычность текста подчеркивает присутствующая в нем романтическая линия любви героя и болгарской царевны Косары, дающая основание ряду исследователей видеть в памятнике не агиографическое сочинение, а род героико-любовного повествования<sup>73</sup>.

\* \* \*

Относительно возникновения и дальнейшей судьбы славянского богослужения и книжно-письменной традиции на территории Чешского княжества X—XI вв. в современной научной литературе (прежде всего чешской) существуют два практически взаимоисключающих мнения. Они довольно четко связаны со специализацией исследователей. Филологи-палеослависты придерживаются точки зрения о непосредственной преемственности славянского богослужения и литературы в Чехии X—XI вв. от Великой Моравии, рассматривая их как единую линию развития с естественными изменениями в новых условиях<sup>74</sup>. Историки и литературо-

<sup>73</sup> О месте памятника в древнесербской литературе и его жанровых особенностях см.: *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 133—135 (ср.: *Ковачевић Ј.* О уводу Барског родослова // *Зборник Матице Српске. Серија друштвених наука.* Т. 13/14. Нови Сад, 1956. С. 61—70; *Кашићин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975. С. 68—70; *Наумов Е. П.* Развитие биографического жанра в сербской литературе // *Славянские литературы в процессе становления и развития.* М., 1987. С. 209—211).

<sup>74</sup> См., например: *Mareš F. V.* Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého (Dvojeslova) // *Slavia.* 1963. Vol. 32. S. 417—420, 444—446 (то же: *Mareš F. V.* Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha, 2000. S. 368—371, 395—397); *Idem.* Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Grundung des Prager Bistums // *Millenium dioceseos Pragensis 973—1973.* Wien; Köln; Graz, 1973 (= *Annales Instituti Slavici.* Vol. 8). S. 95—110 (то же, на чешск.: *Slovanská liturgie v Čechách v době založení Pražského biskupství* // *Mareš F. V.* Cyrilometodějská tradice... S. 477—486); *Idem.* Církevněslovanské písmenictví v Čechách // *Mareš F. V.* Cyrilometodějská tradice... S. 256—327 (работа написана в 1970 г.); *Thadlčík V.* První staroslověnská legenda o sv. Václavu a Besědy sv. Řehoře Velikého // *Litterae slavicae medii aevi: Francisco Venceslao Mares Sexagenario Oblatae.* München, 1985. S. 329—334; *Idem.* Cyrilo-

веды-богемисты склонны отрицать такую связь, предельно маргинализируя данный эпизод чешской культурной истории<sup>75</sup>. С этим связана и максимально поздняя датировка (кон. X в.) такими исследователями Первого славянского жития св. Вячеслава Чешского, лежащего в реальности у истоков всей святовацлавской (как славянской, так и латинской) агиографической традиции. В новейших работах болгарских исследователей можно встретить и отрицание преемственности между книжно-литературной традицией X и XI вв.<sup>76</sup>, продиктованное, как кажется, в первую очередь традиционным стремлением максимально монополизировать кирилло-мефодиевское наследие.

Между тем, в реальности появление и распространение славянской письменности и богослужения в Чехии X—XI вв. при отрицании их живой связи с великоморавской традицией Мефодиевой эпохи никак не может быть надежно объяснено, поскольку в этом случае нельзя обнаружить сколь-либо действенные стимулы. Версия Д. Тржештика о том, что это распространение связано с приходом в Чехию духовенства из Моравии, разоренной венгерскими набегами, в правление Болеслава I<sup>77</sup>, покоится на двух допущениях. Первое заключается в том, что в Моравии кирилло-мефодиевские традиции сохранились лучше, чем в Чехии. Второе — в их необъяснимой (в силу необъясненности причин) притягательности для верхов чешского общества (по крайней мере — их части) во второй половине X в. в отличие от конца IX в. Первое, из допущений находится в противоречии с построениями самого автора относительно судеб кирилло-мефодиевского наследия у западных славян после 885 г. Если го-

---

metodějský kult na křesťanském Západě. [Praha], 1995. S. 9—20; Bláhová E. Staroslověnské písmenictví v Čechách 10 st. // Sázava: Památník staroslověnské kultury v Čechách. Praha, 1988. S. 55—69; *Idem.* Staroslověnská literární činnost Sázavského kláštera // *Ibid.* S. 104—115; Konzal V. První slovanská legenda václavská a její «Sitz im Leben» // *Studia mediaevalia pragensia* [Vol.] I. Praha, 1988. S. 113—127; *Idem.* Církevněslovanská literatura — slepá ulička na prahu česke kultury? // *Speculum mediaevali aevi = Zrcadlo středověku*. Praha, 1998. S. 150—162; Hauptová Z. Církevněslovanské písmenictví v přemyslovských Čechách // *Jazyk a literatura v historické perspektívě*. Ústí nad Labem, 1998. S. 5—42.

<sup>75</sup> См.: Králík O. K historii textu 1 stsl. legendy václavské // *Slavia*. 1960. Vol. 29. S. 434—452; Кралик О. Возникновение 1-го старославянского «Жития Вячеслава» // *BS*. 1966. Vol. 27. S. 131—163 (автор придерживается мнения о создании памятника в Хорватии и его интерполяции в XI в. в Сазавском монастыре); Třeštlík D. Počátky Přemyslovců. Praha, 1997 (1-е изд. — 1981). S. 99—248.

<sup>76</sup> См.: Атанасова Д. Къде св. Прокоп е изучил славянското писмо? // В памет на Петър Динев... С. 185—192.

<sup>77</sup> Třeštlík D. *Op. cit.* S. 438.

нения немецкого духовенства на славянское богослужение в это время затронули, как он считает, чешские земли (находившиеся за пределами Великой Моравии или, в крайнем случае, на ее периферии) в такой степени, что надолго прервали не успевшую укорениться здесь традицию<sup>78</sup>, то насколько более суровыми они должны были оказаться (и действительно оказались — по свидетельствам житий Климента и Наума Охридских) в центре державы Святополка<sup>79</sup>. Культурная ситуация в Великой Моравии после изгнания Вихинга (893 г.) и до венгерского завоевания большей части страны из-за полного отсутствия источников представляется абсолютно неясной (и это создает благоприятную почву для различных спекуляций на эту тему). Едва ли, однако, можно говорить о полноценном возрождении кирилло-мефодиевских традиций здесь в это время (хотя бы уже по причине эмиграции и депортации наиболее активных деятелей из окружения первоучителей), а с венгерским нашествием ситуация должна была еще более усугубиться. Разумеется, в каком-то виде эти традиции в Моравии могли дожить (и, вероятно, дожили) до ее присоединения к Чешскому княжеству, однако едва ли они сопровождалась блеском престижности, сопоставимой с престижностью великоморавской культуры эпохи Мефодия, чтобы оказать кардинальное воздействие на духовную жизнь чешского общества. Этот контакт мог быть плодотворным лишь при наличии прочных кирилло-мефодиевских корней в самой Чехии. Разумеется, в свете событий 885 г. в Великой Моравии и той роли, которую сыграло здесь немецкое духовенство, вопрос о взаимоотношениях западных и славянских клириков в Чехии является отнюдь не праздным. Но, по всей видимости, следует согласиться с исследователем, полагающим, что ситуация здесь (особенно в X в., до учреждения в Праге кафедры в 973 г. — на окраине Регенсбургской епархии) была несравненно более мягкой и взаимотерпимой (тем более учитывая общее сравнительно небольшое число клириков в стране), поскольку отсутствовала причина для столкновений, подобных великоморавским<sup>80</sup>.

Сохранившиеся (в отрывках) памятники чешской письменности X—XI вв. (глаголические Киевские и Пражские листки) свидетельствуют о том, что славянское богослужение осуществлялось в Чехии и по западному и по византийскому обряду (не исключена и возможность применения смешанного)<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> См.: Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 185—190.

<sup>80</sup> Konzal V. *Církevněslovanská literatura*... S. 152.

<sup>81</sup> Tkadlčík V. *Byzantinischer und römischer Ritus in der slavischen Liturgie* // *Wegzeichnen* (Festschrift H. M. Biederman). Würzburg, 1971. S. 331—332.



Памятники чешской литературы и переводы, выполненные в Чехии в X—XI вв. и сохранившиеся в книжной традиции других славянских народов, сравнительно немногочисленны — по всей вероятности, дошли до нас не в полном объеме. Среди них, к примеру, отсутствует столь популярный в болгарской и русской литературе жанр, как поучение к пастве. Тем не менее чешская литература на славянском языке представляет весьма яркое и самобытное явление. Прежде всего это обусловлено существованием здесь житий национальных святых — князя-мученика Вячеслава (так называемое Первое славянское житие или «Востоковская легенда») и его бабушки Людмилы (сохранилось только в латинской версии и — в сокращении — в составе русского Пролога), написанных в первой половине X в.<sup>82</sup> В русских служебных Минеях сохранился и канон чешскому князю-мученику (старший список ок. 1095 г.). Наличие подобных текстов свидетельствует об интересе к славянскому языку и богослужению при пражском княжеском дворе в X в. Важным свидетельством употребления славянского языка в чешских церквях является также особая редакция пенитенциала, известная по русским спискам — так называемая «Некоторая заповедь»<sup>83</sup>. Имеется также достаточно оснований (несмотря на полемику по вопросу о времени и месте создания) связывать с Чехией середины XI в. (точнее, с Сазавским монастырем) такой значительный поэтико-литургический памятник, как Молитва Троице, широко распространенный в русских списках XIV—XVI вв.<sup>84</sup>

Но наиболее значительную часть корпуса славянских текстов, возникших в Чехии, составляют переводы, выполненные с латинского языка. Большинство из них по языковым признакам было выявлено еще на рубеже XIX—XX вв. А. И. Соболевским, но в наше время внесены существенные коррективы в их датировку<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Подробнее о памятниках см. литературу в прим. 74 и 75, а также: *Рогов А. И.* Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970; *Staroslověnské legendy českého původu*. Praha, 1976.

<sup>83</sup> Издание и исследование текста см.: *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 28—31; 282—298; *Vašica J.* *Církevněslovanskí penitenciál českého původu* // *Slavia*. 1960. Vol. 29. № 1. S. 31—48.

<sup>84</sup> См.: *Konzal V.* *Otazníky kolem církevněslovanské Modlitby ke sv. Trojci a českých vlivů na literaturu Kyjevské Rusi* // *Palaeoslovenica: Památce Josefa Kurze (1901—1972)*. Praha, 1991 (= *Slavia*. 1991. Vol. 60. № 3). S. 8—23 (здесь же обзор и разбор мнений).

<sup>85</sup> Относительно некоторых из этих текстов, например житий Бенедикта Нурсийского и Вита, Ф. Дж. Томсоном было высказано мнение, что они переведены не в Чехии и не с латыни, а с греческого (*Thomson F. J.* *A survey in Bohemia in the Tenth and Eleventh Century* // *Atti dei 8 Congresso Internazionale di studi sull'alto*

В составе переводов выделяется два пласта — X в. и XI (последний связывается с Сазавским монастырем). К старшему периоду относятся переводы апокрифического Никодимова Евангелия и ряда житий: св. Вита (покровителя Пражской кафедры), Анастасии, Аполлинарии, пап Климента и Стефана и ряд других<sup>86</sup>. В XI в. в последнем центре славянской письменности и литургии Чехии — Сазавском монастыре были переведены жития Бенедикта Нурсийского, основателя бенедиктинского ордена, пространное житие Вячеслава, написанное ок. 980 г. мантуанским епископом Гумпольдом по-латыни (при этом перевод был дополнен по другим источникам), и сборник проповедей папы Григория Великого на евангельские тексты<sup>87</sup>. Все эти тексты, за исключением жития Бенедикта (в этой редакции перевода), получили известность на Руси и сохранились в русских списках.

\* \* \*

Особенность литературной ситуации в Киевской Руси конца X — середины XI в. во многом определяется более поздним (относительно других славянских стран, связанных с кирилло-мефодиевской традицией) принятием христианства<sup>88</sup> и наследованием подавляющей части церковнославянской литературы, созданной или переведенной к этому времени в Великой Моравии, Болгарии и Чехии<sup>89</sup> (при этом две последние страны служили посредниками в переходе на Русь великоморавских памятников). В результате Русь оказалась наследницей плодов 125-летней чрезвычайно продуктивной славянской литературной традиции и одно-

---

medioevo. Spoleto, 1983. P. 331—338; *Idem*. Early Slavonic translations — an Italo-Greec connection? // *Slavica Gandensia*. 1985. № 12. P. 221—234), однако, на мой взгляд, оно убедительно оспорено чешскими исследователями.

<sup>86</sup> Sázava, památník staroslověnské kultury v Čechách. S. 61—63.

<sup>87</sup> *Ibid.* S. 107—110.

<sup>88</sup> Подробнее об особенностях культурно-исторической ситуации на Руси в домонгольский период см.: Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // *Recherche slavistique*. 1995. Vol. 42. С. 3—48 (то же: Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М., 2000. С. 586—617).

<sup>89</sup> Наиболее полная информация о корпусе переводных и оригинальных текстов, пришедших на Русь в конце X—XI в., содержится в трудах Г. Подскальского (*Подскальски Г. Указ. соч.* С. 94—127, 396—432; *Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865—1459. München, 2000. S. 169—197, 227—233, 236—246, 271—282, 425—436, 471—478, 494—495*), снабженных (в особенности первый) почти исчерпывающей библиографией. Анализ и критику историографических мифов, связанных с проблемой, см.: Thomson F. J. *The Bulgarian Contribution...* P. 214—261.

временно наиболее усердной и успешной ее хранительницей (не следует забывать, что история более ранних славянских литератур есть, собственно говоря, результат реконструкции, предпринятой исследователями XIX—XX вв., на материале по преимуществу книжности). Судя по археологическим данным появление здесь славянской письменности в деловой сфере (в форме заимствованной кириллицы) несколько опередило официальное крещение и возникновение христианской литературы<sup>90</sup>, хотя оценить в полной мере масштабы и хронологию этого в настоящее время не представляется возможным. Книжность и письменная культура была воспринята Русью от предшественников в кириллической форме, что, по всей видимости, свидетельствует о завершении процесса смены азбук (или, по крайней мере, окончательном установлении системы приоритетов) к концу X в. в том регионе, откуда происходят протографы древнейших русских памятников.

Существование такого большого литературного корпуса, созданного трудами по меньшей мере двух поколений славянских книжников, избавляло церковные и светские власти новой христианской державы от огромного труда по его созданию «с чистого листа», требовалось лишь время и усилия по его освоению. Ряд текстов, пришедших на Русь, стадially соответствовал ситуации недавно обращенной в христианство страны (в первую очередь это относится к области проповеди). Это, возможно, послужило отчасти причиной практически полного отсутствия русских памятников учительной литературы, которые с уверенностью можно было бы отнести к первому полувеку после принятия христианства. Правда, почти равноценное объяснение дает предположение о позднейшем редактировании этих текстов (большинство из которых сохранилось в списках не ранее XV в. и лишь немногие дошли в рукописях XIII—XIV вв.), устранившем приметы времени, ставшие по прошествии десятков и сотен лет неактуальными.

В деталях картина литературного творчества в Киевской Руси в первые полвека после крещения представляется не слишком определенной. Полным отсутствием датированных авторских памятников ситуация напоминает положение дел в Болгарии до прихода туда учеников Кирилла и Мефодия (с той разницей, что в Болгарии того времени богослужение осуществлялось, бесспорно, на греческом языке). Это, однако, касается в первую очередь именно деталей, поскольку общие тенденции и закономерности ее развития просматриваются достаточно четко.

---

<sup>90</sup> Наиболее полный материал по этой теме собран в новейшей работе А. А. Мединцевой «Грамотность в Древней Руси: По памятникам эпиграфики X — первой половины XIII в.» (М., 2000).



Рис. 2

Остромирово Евангелие. 1056—1057. Начальный лист



Вопрос о масштабах использования на Руси греческого языка при богослужении в первые полстолетия после крещения страны остается открытым и, по всей вероятности (из-за состояния источниковой базы, где ничто, кажется, не предвещает и не обещает информационного прорыва), останется таковым и в будущем. Сам факт применения его на раннем этапе как литургического не вызывает сомнений уже в силу существования греческой иерархии в новоучрежденной митрополии и происхождения первых представителей киевского клира из византийского Херсонеса. Однако уже к середине XI в. его роль не только за пределами кафедральных соборов, но даже в них самих представляется достаточно скромной, хотя такой вывод напрашивается в первую очередь на основании аргументов *ex silentio*, не имеющих решающего значения. В пользу такого предположения свидетельствует, в частности, практически полное отсутствие греческих граффити на стенах древнейших соборов второй четверти — середины XI в. (Софийских в Киеве, Новгороде и Полоцке и Спасо-Преображенского в Чернигове)<sup>91</sup> и новгородских берестяных грамот конца X — середины XI в. с греческими текстами.

В то же время очень ярким свидетельством раннего распространения церковнославянского языка в качестве языка грамотности и богослужения явилась сенсационная находка в 2000 г. в Новгороде «деревянной книги» из трех досок-цер, датированной стратиграфически ок. 1015 г.<sup>92</sup> и содержащей древнейшие славянские отрывки Псалтыри, выдавленные писалом на воске, а в многослойном своеобразном «деревянном палимпсесте» помимо текста псалмов также фрагменты Апокалипсиса и ряд неизвестных до тех пор в славянской и греческой традиции апокрифических и полуапокрифических памятников, выявленных и исследуемых А. А. Зализняком<sup>93</sup>. В свете этой находки становится особенно очевидно,

<sup>91</sup> См., например: *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. XI—XIV вв. Вып. 1. Киев, 1966; *Он же.* Средневековые надписи Софии Киевской: (По материалам граффити XI—XVII вв.). Киев, 1976; *Он же.* Киевские граффити XI—XVII вв. Киев, 1985. С. 20—41; *Медведева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. М., 1977; *Она же.* Грамотность в Древней Руси... С. 74—82; *Рождественская Т. В.* Развитие грамотности и книжной культуры в Новгороде (по данным эпиграфики) // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 17—28; *Она же.* Древнерусские надписи на стенах храмов: Новые источники XI—XV вв. СПб., 1992. С. 24—34; 117—122.

<sup>92</sup> Стратиграфическая датировка этого комплекта цер определяет, разумеется, время, когда они попали в землю. Время их создания если и не уходит в конец X в., то с уверенностью может быть отнесено к началу XI столетия.

<sup>93</sup> Об этой находке см., например: Новгородские открытия 2000 г. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2000. № 2 (декабрь). С. 120—124; *Зализняк А. А.*,

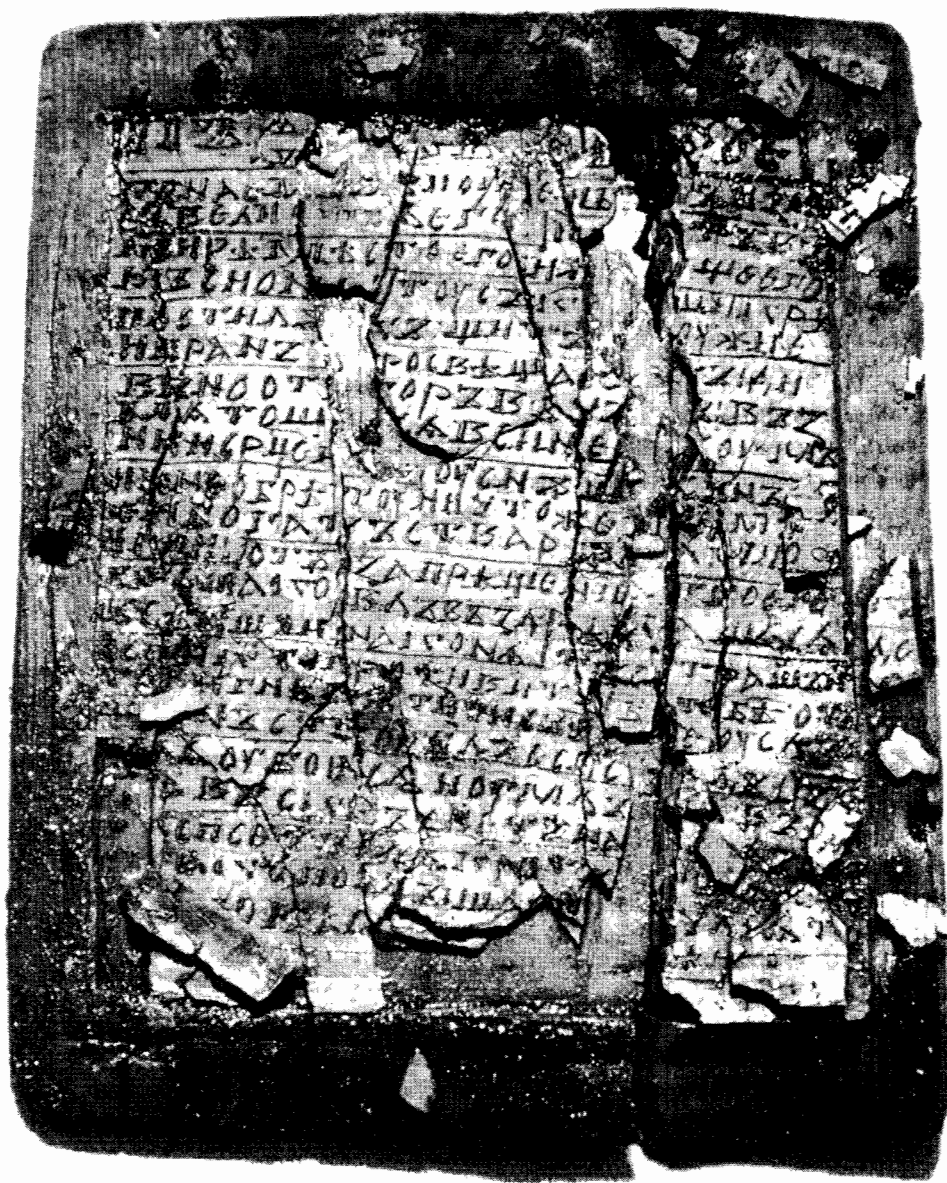


Рис. 3

Восковая таблица из раскопок 2000 г. в Новгороде. Начало XI в.

что известие Повести временных лет под 988 г. о «поимании» детей «нарочитой чади... на учение книжное»<sup>94</sup> повествует об обучении славянской грамоте.

В стране, где социально-экономические условия, общественный строй и культурные традиции кардинальным образом отличались от Византии, нормы византийского церковного и государственного права нуждались в адаптации к конкретному положению вещей в гораздо большей степени, чем на Балканах. Первые князья-христиане — Владимир Святой и Ярослав Мудрый — уделяли в своей внутренней политике большое внимание церковно-правовым вопросам, результатом чего явилось создание архетипов их церковных уставов соответственно в конце X<sup>95</sup> и середине XI в.<sup>96</sup> Можно, однако, предполагать, что юридические предприятия светских и церковных властей на Руси в это время отличались гораздо более широкими масштабами.

За последние десятилетия Л. В. Миловым на основании углубленного изучения терминологии (прежде всего правовой, а также обозначающей приемное родство) был сделан вывод о древнерусском происхождении перевода крупных византийских канонических и церковно-юридических памятников, таких как Эклога<sup>97</sup> и Ефремовская кормчая (Кормчая XIV титулов без толкований)<sup>98</sup>, и выдвинута гипотеза о влиянии первого из них на древнейшую Русскую Правду в процессе ее кодификации<sup>99</sup>. К сожалению, эта обстоятельно аргументированная точка зрения была, на-

---

Янин В. А. Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси // *Вопр. языкознания*. 2001. № 5. С. 3—25. Излишне говорить, что помимо культурно-исторического и литературного значения новгородские церы исключительно важны в прикладном (историко-палеографическом) плане, как древнейший образец кириллического книжного письма. Ранее их датируются лишь болгарские эпиграфические памятники X в.

<sup>94</sup> БЛДР. Т. 1. СПб., 1997. С. 162.

<sup>95</sup> Подробнее о Уставе Владимира см.: *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI—XIV вв. М., 1972. С. 115—135.

<sup>96</sup> Там же. С. 257—306.

<sup>97</sup> *Милов Л. В.* О древнерусском переводе византийского кодекса законов VIII в.: (Эклоги) // *История СССР*. 1976. № 1. С. 142—163. См. также: *Булгаков М. Б., Вдовина Л. Н., Горский А. А., Флоря Б. Н.* Леонид Васильевич Милов — ученый и педагог // *Россия в средние века и новое время: Сб. ст. к 70-летию чл.-корр. РАН Л. В. Милова*. М., 1999. С. 19—20.

<sup>98</sup> *Милов Л. В.* О древнейшей истории кормчих книг на Руси // *История СССР*. 1980. № 5. С. 105—124.

<sup>99</sup> *Он же.* Легенда или реальность? (О неизвестной реформе Владимира и Правде Ярослава) // *Древнее право*. 1996. № 1. С. 201—218.



сколько известно, абсолютно проигнорирована как языковедами, так и историками права, не получив с их стороны поддержки и не став в то же время объектом критики. Без всестороннего лингвистического анализа вопрос о происхождении переводов нельзя считать окончательно решенным<sup>100</sup>. Полное отсутствие этих памятников в южнославянской традиции не является в данном случае решающим аргументом против господствующей в научной литературе (и в том числе отечественной) болгарской версии (к слову сказать, он не рассматривается в качестве такового и Л. В. Миловым), поскольку аналогичная картина наблюдается в отношении многих — несомненно преславских — переводов. Однако даже при компромиссном варианте (Кормчая и Эклога являются болгарскими переводами, позднее дополнительно целенаправленно русифицированными для приспособления памятников к новым условиям<sup>101</sup>) выво-

<sup>100</sup> Однако столь же очевидно, что не все графико-орфографические особенности имеют решающее значение для определения происхождения текста. Так, например, серьезнейшим аргументом против предложенной Л. В. Миловым версии перевода Ефремовской кормчей, не позволяющим принять его выводы, выглядит на первый взгляд стабильное употребление первым писцом древнейшего кодекса памятника (ГИМ, Син. 237, л. 1—6) диграфа ШТ, а не лигатуры Щ. Поскольку такая особенность известна по ряду древнейших болгарских рукописей (Супрасльский сборник) и восходящих к ним русских спискам XI в. (13 слов Григория Богослова (РНБ, Q. п. I. 16), Изборники 1073 и 1076 гг.), вполне уместно было бы полагать, что и писец Ефремовской кормчей копирует в этом отношении болгарский оригинал. Однако такое заключение вовсе не обязательно, т. к. существуют свидетельства, что сочетание ШТ в значении Щ вполне осознанно употреблялось русскими писцами XI в. Следы этого отчетливо прослеживаются в орфографии Синодального списка «Слова о Законе и Благодати» — памятника, подобного оригинала заведомо лишенного (см.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 46—47).

<sup>101</sup> Версию о том, что исследованная типично восточнославянская лексика появилась в Эклоге и в Ефремовской кормчей в результате их постепенной русификации, Л. В. Милов обоснованно отвергает, искусно аргументируя этот свой вывод (Милов Л. В. О древнейшей истории... С. 118—122). Такое заключение ученого находится в полном соответствии с наблюдениями лингвистов о характере изменения лексики книжных памятников в процессе их бытования в рукописной традиции (в том числе иноязыковой (в границах православного славянского мира) и инорегиональной), сделанными на другом материале. Как правило, результатом такого бытования является сглаживание, сведение к усредненным нормам, наиболее яркого и выразительного, нестандартного лексического слоя (независимо от его происхождения), но отнюдь не замена одних редких лексем другими (см.: Молдован А. М. Критерии локализации древнерусских переводов // Славяноведение. 1994. № 2. С. 69—80; Он же. Житие Андрея



ды исследователя о времени и обстоятельствах возникновения дошедших редакций в полной мере остаются в силе. Необычность выбора текстов (юридические и церковно-канонические памятники) для первых восточнославянских переводов объясняется как нестандартностью ситуации (судебно-правовые реформы Владимира и Ярослава Мудрого), так, очевидно, и тем обстоятельством, что недостатка в готовых переводах памятников других жанров, связанных с иными сторонами церковной и государственной жизни, новоучрежденная митрополия не испытывала практически с самого начала своего существования.

Другие известные в настоящее время переводы, выполненные с греческого языка не позднее третьей четверти XI в. древнерусскими книжниками либо при их участии и предназначавшиеся для Русской церкви, весьма немногочисленны<sup>102</sup>, что, впрочем, отнюдь не отрицает их важно-

---

Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 36—105). В этом смысле версия перевода на Руси рассмотренных Л. В. Миловым текстов также выглядит предпочтительнее версии их редактирования здесь. В поддержку последней можно привести, пожалуй, лишь один дополнительный аргумент — ситуативно-хронологический. Начало почти каждой новой христианской культуры в регионе *Slavia Cyrillomethodiana*, что особенно хорошо заметно на болгарском материале, характеризуется широким диапазоном поисков и экспериментов в направлениях, не получающих впоследствии сколь-либо заметного развития. В этом ключе можно рассматривать и редактирование на Руси указанных юридических и канонических памятников, переведенных до этого в Болгарии. Однако вес данного (заведомо косвенного) аргумента существенно ослабевает, если принять во внимание, что следов подобной лексической обработки не содержат русские списки древнейшего (Мефодиева) славянского перевода Номоканона, хотя факт их редактирования на Руси не вызывает сомнений (см.: *Щапов Я. Н.* «Номоканон» Мефодия в Великой Моравии и на Руси // *Великая Моравия, ее историческое и культурное значение.* М., 1985. С. 217—238).

<sup>102</sup> Загадочным в этом смысле продолжает оставаться известие Повести временных лет под 1037 г. о переводах при князе Ярославе («... И собра писце многы и прекладаше от грек на словенское письмо. И списаша книги многы» — ПВЛ. Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 102), поскольку даже атрибуция Л. В. Миловым перевода значительных по объему текстов киевским книжникам (см. выше) явно не соответствует эпическим масштабам известия. В то же время неубедительно и толкование этого места летописи как свидетельства транслитерации глаголических оригиналов (привезенных из Византии — «Греции») кириллицей, предлагаемое рядом зарубежных исследователей (см.: *Lunt H.* On Interpreting the Russian Primary Chronicle: The Year 1037 // *The Slavic and East European Review.* 1988. Vol. 32. P. 251—264; ср.: *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси: 752—1200. СПб., 2000. С. 350). Разбор известия см. также: *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). 3-е изд. М., 2002. С. 48—49.

сти<sup>103</sup>. При этом вопрос о месте работы переводчиков — собственно Киев, или же (что более вероятно) Константинополь, либо Афон — не принципиален: факт установления в наше время афонского происхождения значительного числа переводов XIV в.<sup>104</sup>, считавшихся в XIX в. тырновскими, отнюдь не исключает их из числа основополагающих элементов болгарской культуры этого столетия.

К числу таких переводов (при этом выполненных почти несомненно в Киеве) можно с уверенностью отнести полемический трактат (один из первых после Великой схизмы) митрополита Ефрема (ок. 1054 — не позднее 1062 г.<sup>105</sup>) «О винах латин». Этот текст, широко распространенный в анонимных списках, как греческих, так и славянских, лишь недавно атрибутирован этому архиерею И. С. Чичуровым, обнаружившим греческую рукопись с именем автора в заглавии<sup>106</sup>. Не приходится сомневаться, что текст, осуждающий браки с католиками и бытовые обычаи соседей Руси — поляков, был в не меньшей мере предназначен для паствы Ефрема, чем для его соотечественников, и поэтому безотлагательно переведен. Русское общество, таким образом, оказалось причастно к антилатинской полемике, порожденной расколом Вселенской церкви сер. XI в. буквально с первых ее шагов.

Еще одна значительная переводческая акция, относящаяся уже к началу 1060-х гг. (т. е. уже выходящая за хронологические рамки периода), масштабы которой становятся понятны только в наше время, связана, по всей вероятности, с Константинополем (и, скорее всего, конкретно со Студийским монастырем), но ее инициатором бесспорно явился игумен «матери монастырей русских» преподобный Феодосий Печерский. Согласно

---

<sup>103</sup> Существует также радикально-нигилистический взгляд на проблему древнерусских переводов, полагающий их просто не существующими до XV в., — см.: Thomson F. J. «Made in Russia»: A Survey of Translations Allegedly Made in Kievan Russia // *Millenium Russiae Christianae*, 988—1988: Tausend Jahre Christliches Russland. Köln; Weimar; Wien, 1993. P. 295—354; обстоятельный разбор этого мнения — Алексеев А. А. Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Ф. Дж. Томсона «Made in Russia») // ТОДРА. Т. 49. СПб., 1996. С. 278—297.

<sup>104</sup> См., например: Попов Г. Новооткрыто сведение за преводаческа дейността на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. // *Български език*. 1978. № 5. С. 402—410.

<sup>105</sup> Обоснование верхней даты см.: Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Неизвестный эпизод болгаро-русско-византийских связей XI в.: (Киевский писатель Григорий Философ) // *Древнейшие государства на территории СССР* 1982. М., 1984. С. 171—172.

<sup>106</sup> Čičurov I. Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropolitens Ephraim // *Fontes minores*. Vol. X. Frankfurt a. M., 1998. S. 319—356.

известию, сохранившемуся в его житии и в Повести временных лет (сведения которых варьируются, но вполне согласуются между собой), в Кпеево-Печерском монастыре около 1062 г. был введен Студийский (в редакции патриарха Алексия) дисциплинарный и богослужебный устав<sup>107</sup>. Перевод самого типикона сопровождался не только переводом огласительных поучений Феодора Студита (первоначально, возможно, особой выборки из Большого и Малого катехизисов, известной в ряде русских списков XV—XVI вв.)<sup>108</sup>, но и огромной по масштабам справой всего круга богослужебных книг, бытовавших к тому времени на Руси. Целью справы было создание корпуса текстов, необходимых для каждодневного монастырского богослужения, в который помимо Устава входят Миней служебные, Триоди постная и цветная, Изборный Октоих и Параклитик, Ирмологий, Часослов, Служебник, нотированные певческие сборники и сборники уставных чтений (в частности, уже упоминавшиеся поучения Феодора Студита)<sup>109</sup>. Справа не была сплошным переводом всех этих текстов: заново переводились лишь тексты, до той поры отсутствовавшие (в первую очередь это касается Минеи служебных, поскольку до той поры на славянском языке существовала лишь Минея праздничная, содержащая службы на Господские и Богородичные праздники и избранным святым), прочие же редактировались с дополнительным привлечением греческих оригиналов<sup>110</sup>. Текстологические исследования древнерусских богослужебных книг, предпринятые в последние годы М. А. Моминой, дают примеры поразительной однородности различных их типов, связанных со Студийско-Алексиевским уставом<sup>111</sup>, что служит неоспоримым доказательством самого факта справы и ее одновременности. Даже не будучи полным новым переводом, справа явилась весьма масштабным и трудоемким пред-

<sup>107</sup> См.: *Пентковский А. М.* Типикон... С. 155—166. Отнесение в этом исследовании работы над переводом к времени не ранее 1067 г. объясняется тем, что автору осталась неизвестна статья, упоминаемая в прим. 105.

<sup>108</sup> *Ищенко Д. С.* Поучения огласительные Феодора Студита // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 224, 232—233.

<sup>109</sup> Весьма вероятно, что с этой программой связано и создание (первоначально, возможно, на греческом языке) весьма редкого в типологическом отношении (тематически связанного с Октоихом) цикла седмичных поучений, автором которых был инок Григорий Философ, прибывший на Русь в свите митрополита Георгия (*Рыков Ю. Д., Турилов А. А.* Указ. соч. С. 173—175; *The Edificatory Prose of Kievan Rus' / Transl. by W. R. Veder with Intro. by W. R. Veder and A. A. Turilov.* Harvard, 1994. P. L—LIII).

<sup>110</sup> *Пентковский А. М.* Типикон... С. 158.

<sup>111</sup> *Момина М. А.* Указ. соч. С. 200—219.

приятием, потребовавшим для исполнения немалого времени и значительного числа участников. Результаты ее определяли характер и формы богослужения русской церкви (а в известной степени и особенности русской культуры) около трех с половиной веков, вплоть до широкого распространения Иерусалимского устава. Возможно, именно память об этой справе скрывается за не вполне понятными словами Хождения Стефана Новгородца (сер. XIV в.): «Ту <в Студийском монастыре. — А. Т.> жил Феодор Студиски, и в Русь послал многы книги: Устав, триоди, и ныны книги»<sup>112</sup>.

Отличие древнерусской литературы начального этапа от древнеболгарской состоит в отсутствии в первой авторских сочинений почти до конца рассматриваемого периода. Сочинения митрополита Илариона («Слово о Законе и Благодати», Послание к брату-столпнику<sup>113</sup> и молитва) и поучение новгородского епископа Луки Жидяты к пастве<sup>114</sup> относятся уже к середине XI в. Однако облик раннего киевского литературного творчества в значительной степени определяют анонимные памятники персонифицированной предыстории и истории принятия Русью христианства — жития княгини Ольги, варягов-мучеников, князя Владимира и его детей Бориса и Глеба, представляющие литературное оформление древнейшего национального пантеона, не имеющего полноценных аналогий в остальном славянском мире (в какой-то мере с ним сопоставим только княжеский культ (и связанные с ним памятники) святых Вячеслава и Людмилы в Чехии). Вопрос о датировке конкретных анонимных текстов (быть может, за исключением памятников борисо-

<sup>112</sup> БЛДР. Т. 6. СПб., 1999. С. 36.

<sup>113</sup> В вопросе об авторстве этого памятника, адресат которого, скорее всего, находился не на Руси, принимаю точку зрения Д. М. Буланина, на мой взгляд, надежно атрибутировавшего текст славянскому автору на основании исследования этикетных формул (Буланин Д. М. Указ. соч. С. 242—243), что в сочетании с надписанием текста в древнейших (сербских) списках XIV в. именем «Илариона, митрополита Киевского» (см.: Турилов А. А. Памятники письменности восточных славян в южнославянской рукописной традиции XIII—XIV вв. // Информ. бюл. МАИРСК. М., 1992. С. 90—91) обеспечивает вполне определенный вывод. Ср.: Landsfester H. Grammatisch-sintaksische und lexikalische Untersuchungen zu drei unter dem Namen des Metropoliten Ilarion überlieferten Texten. Berlin, 1971. S. 9—17; Подскальски Г. Указ. соч. С. 155.; Алексеев А. И. «Наказание к отречьшимся от мира» Илариона Великого в контексте полемики о монастырском стяжании XVI в. // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. Вып. 3 (Редактор и текст). СПб., 2000. С. 16—17.

<sup>114</sup> О нем см.: СККДР. Вып. 1. Л., 1987. С. 251—253; Подскальски Г. Указ. соч. С. 156—157.



глебского цикла<sup>115</sup>), дошедших в списках не ранее XIII в., сопряжен со значительными трудностями, однако разнообразие вариантов житийных текстов (частично отраженных Повестью временных лет), посвященных Ольге<sup>116</sup> и Владимиру<sup>117</sup> (воспринимавшихся как естественный русский аналог равноапостольным Константину и Елене), в сочетании с их содержанием свидетельствует о большой древности их литературного ядра. Этой древности не препятствует значительно более поздняя (очевидно, не ранее рубежа XII—XIII вв.) канонизация этих святых (за исключением Бориса и Глеба), история церковных культов у славян знает и более значительные разрывы между написанием текста и установлением официального почитания<sup>118</sup>. При этом возможны различные точки зрения на жанровую природу первоначального ядра этих памятников (также кроме борисоглебского цикла), которое не обязательно должно было быть классическим житием<sup>119</sup>. В последнее время исследователями вновь высказывается мнение (опирающееся на углубленный лингвотекстологический анализ) о возможности существования большого повествования о первых киевских князьях, доведенного до крещения Руси и легшего в основу всего позднейшего летописания<sup>120</sup>. Повышенное внимание к ли-

<sup>115</sup> См.: СККДР. Вып. 1. Л., 1987. С. 274—275, 277—278, 398—408; Подскальский Г. Указ. соч. С. 184—197. Здесь хотелось бы обратить внимание на абсолютно беспрецедентный (как для славянских, так и для византийской литератур) случай написания так называемых «исторических» паремий Борису и Глебу (см. о них: Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000), что указывает, скорее всего, на раннее (времени Ярослава Мудрого?) время их создания, как и первоначальной службы (мнения по поводу датировки борисоглебской гимнографии см.: Подскальский Г. Указ. соч. С. 377—389).

<sup>116</sup> О памятниках цикла см.: Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915. С. 1—43.

<sup>117</sup> См.: Подскальский Г. Указ. соч. С. 199—206.

<sup>118</sup> Так, например, житие сербского деспота Стефана Лазаревича (умер в 1427 г.) было написано Константином Костенечским между 1431 и 1434 г., канонизация же произошла в совершенно иную историческую эпоху — в 1927 г. (Павлович Л. Култови лица код Срба и Македонаца: (Историјско-етнографска справа). Смедерево, 1965. С. 131—133).

<sup>119</sup> Как наглядно и убедительно было продемонстрировано в недавнем исследовании (Артамонов Ю. А. Проблема реконструкции древнейшего жития Антония Печерского // Средневековая Русь. Вып. 3. М., 2001. С. 5—81), пример такого исторического повествования, не вполне оформленного в жанровом отношении, представляло, по всей видимости, так называемое древнейшее житие Антония Печерского.

<sup>120</sup> См.: Гиппиус А. А. «Рекоша дружина Игоревы...»: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // Russian Linguistics. 2001. Vol. 25. P. 171—172.

тературному прославлению национальных святых (пусть даже и не получивших официального признания со стороны вселенского патриарха), отражает поиски подходящего места в христианской истории и христианском мире для страны, где само знакомство с новой религией уже в силу географического положения не опиралось на продолжительную традицию. К середине XI в. это место и роль Руси получили развернутое осмысление и обоснование в программном сочинении митрополита Илариона — *Слове о Законе и Благодати*.

Почти одновременно с прославлением христианских просветителей Руси и первых мучеников за новую веру в сочинениях малых форм (краткие повести летописного характера, включенные позднее в состав сборника календарных чтений — *Пролога*, в котором они получили широкое распространение) воздаются хвалы храмозданной деятельности первых князей: Владимира (сказание о построении Десятинной церкви (12 мая) с молитвой князя<sup>121</sup> — и Ярослава — сказание о построении церкви Георгия перед воротами Св. Софии (26 ноября)<sup>122</sup> и самого Софийского храма (4 ноября)<sup>123</sup>). Эти небольшие тексты, также не имеющие аналогов в других славянских литературах, призваны упрочить представление о Киеве как «матери городов русских», русском Константинополе, обнаруживая неплохое знание авторами византийского месяцеслова, в котором памяти освящения столичных храмов занимают весьма значительное место<sup>124</sup>.

Середина XI в. составляет в истории христианской литературы на Руси рубеж еще и в том смысле, что явственно подводит черту периоду ее становления, отмеченному в частности (как и в случае с другими славянскими странами, например с Болгарией) опытами книжников в нетрадиционных направлениях, не получающих в дальнейшем развития. Следующий за этим период, при всем его своеобразии, отличается большей упорядоченностью и жанровой определенностью творчества. Для памятников древнейшего литературного слоя наступает пора редактирования с целью придания им более традиционного, «правильного» облика.

<sup>121</sup> См.: *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). СПб., 1906. С. 41—43.

<sup>122</sup> Там же. С. 122—125.

<sup>123</sup> Там же. С. 143—144. По поводу истории праздника и произвольной приуроченности к этой дате см.: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI—XIV вв. М., 2001. С. 98—100.

<sup>124</sup> См.: *Турилов А. А.* Две забытые даты... С. 17—18; *Лосева О. В.* Указ. соч. С. 91, 96—97.

## III

Картина межславянских связей середины X — XI в. в области литературы и письменности реконструируется на основании сохранившихся до настоящего времени текстов, место создания (написания или перевода) которых можно считать надежно установленным хотя бы на уровне страны, и дошедших в списках, происходящих из иного региона. Прямые исторические свидетельства о перемещении памятников из одной славянской страны в другую (в виде записей — хотя бы копийных — и тем более известных летописей) для этого периода полностью отсутствуют (копии записей болгарских писцов X в., сохранившиеся в русских рукописях, преимущественно с XV в., позволяют говорить лишь о самом факте такого перемещения, не более). Сочетание этих обстоятельств, с одной стороны, в силу непредвзятости подобных косвенных свидетельств, делает картину связей в целом весьма надежной (и с перспективой ее дальнейшего расширения и конкретизации за счет включения в корпус источников новых памятников), с другой же, придает ей неизбежно общий, недетализированный характер, лишенный конкретных дат, реалий и персоналий, которые могут предполагаться (при этом далеко не во всех случаях) лишь на уровне гипотез.

Сохранившийся корпус памятников позволяет высказать ряд общих соображений о древнейших межславянских литературных связях. Так, безусловно, на их масштабы и характер оказало отчасти воздействие конфессиональное разграничение на протяжении X — середины XI в. первоначально единого региона *Slavia Cyrillomethodiana* на *Slavia orthodoxa* и *Slavia Latina*. Главным образом такой водораздел наметился в области литургических книг и текстов — противопоставление происходило на уровне: литургия — месса. При этом (если, разумеется, не акцентировать внимание на разнице масштабов распространения и роли славянской письменности и богослужения в обоих будущих регионах) в рассматриваемый период вторая оказывается более открытой византийской традиции (или, лучше сказать, менее закрытой для нее), чем первая — латинской<sup>125</sup>. Из-

<sup>125</sup> Здесь достаточно вспомнить византийский жанр канона в славянской службе князю Вячеславу Чешскому (хотя по поводу места ее создания в научной литературе существуют разные мнения) и Пражские глаголические листки, содержащие светильны триодным и минейным праздникам (л. 1) и песнопения Триоди (подробнее см.: *Hannick Ch. Der liturgische Standort der Prager glagolitischen Fragmente // Litterae slavicae medii aevi: Francisco Venceslao Mares Sexagenario Oblatae. München, 1985. S. 107—117*). Кажется, подобные примеры нельзя привести применительно к хорватской традиции, но, возможно, это объясняется тем, что большинство ее памятников сохранилось от времени не ранее XIII в.

вестную роль в этом могла сыграть терпимость к восточному обряду в бенедиктинских монастырях (идущая от латинско-греческой практики Южной Италии), получивших распространение в Чехии и Хорватии<sup>126</sup>.

В постсимеоновскую эпоху происходят явные изменения в системе книжно-литературных связей, вызванные как постепенным оформлением региональных и локальных вариантов кирилло-мефодиевской традиции, так и политической ситуацией в Центральной и Юго-Восточной Европе. В первые полвека после изгнания учеников Кирилла и Мефодия (для Болгарии это период правления Бориса и Симеона) отдельные очаги и центры славянской литературной и письменной традиции еще могли воспринимать себя и друг друга частями единого целого, сохранившимися на периферии Паннонской архиепископии и в ближайшем соседстве с нею. Связи между ними при жизни учеников славянских апостолов (т. е. до 910-х гг. — Константин Преславский умер после 907 г., Наум Охридский — в 910 г., Климент — в 916 г.) могли еще осуществляться на личном уровне, хотя достоверных свидетельств этому и не имеется. По мере того как собственно кирилло-мефодиевская эпоха уходила в прошлое и сходили с жизненной сцены ее непосредственные участники, прямые связи (на пути которых имелось достаточно препятствий, и не последнее место среди них занимала языческая Венгрия, ведшая войны и с Моравским княжеством и с Болгарией<sup>127</sup>) естественным образом ослабевали. Хотя память о еще недавнем единстве сохранялась (и продолжала сохраняться, неоднократно оживляясь на протяжении столетий), наследники кирилло-мефодиевской традиции в разных странах во все большей степени оказывались включены в реальную жизнь тех государств, на территории которых разворачивалась их деятельность. Заметной особенностью межславянских книжно-литературных связей эпохи Средневековья в регионе первоначальной *Slavia Cyrillo-methodiana*, а позднее *Slavia orthodoxa* является их по преимуществу (если не исключительно) неофициальный либо полуофициальный характер. За редчайшим исключением, они не сопровождались династическими, политическими и официально-церковными связями (или, точнее, не

<sup>126</sup> Интересные соображения о роли бенедиктинских монастырей в сохранении славянского богослужения и литературы в Чехии см.: Живов В. М. *Slavia Christiana* и историко-культурный контекст «Сказания о русской грамоте» // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М., 2000. С. 560—564.

<sup>127</sup> С принятием христианства в конце X в. Венгрия (а точнее, славянские и греческие монастыри на ее территории) на определенное время обретает роль связующего звена между Болгарией и Русью с одной стороны и славянскими бенедиктинцами Чехии (прежде всего Сазавским монастырем) — с другой. Но это уже иной этап и иной уровень связей.



сопровождали их)<sup>128</sup>. Образно говоря, это связи между осознающими принадлежность к единому литургическому и литературному языку клириками (в первую очередь монахами — интеллектуальной элитой славянского Средневековья), где наиболее крупными фигурами выступают даже не епископы, а скорее игумены и аббаты. Если же на этой сцене появляются фигуры архиереев (при этом не самого высокого уровня — не главы поместных церквей), то с противоположной стороны персона соответствующего ранга непременно отсутствует. В целом ряде случаев из-за разницы положения, занимаемого кирилло-мефодиевской традицией в разных странах, равноправные контакты на высоком уровне были в принципе невозможны (отсутствие славянской церковной иерархии в странах *Slavia Latina* — Хорватии и Чехии; в последней за исключением, быть может, Адальберта-Войтеха<sup>129</sup>).

О болгаро-сербских книжно-литературных связях нельзя, в сущности, сказать ничего определенного, кроме безусловного факта их существования. Сербская книжная традиция конца XII — XIV в., пожалуй, даже в большей степени (хотя бы уже в силу лучшей сохранности средневекового рукописного фонда), чем современная ей болгарская (как в тырновском, так и в македонском варианте), является наследницей и хранительницей литературных сокровищ, созданных в Великой Моравии и Первом царстве. Особенно хорошо это видно на материале корпуса чetyрех текстов: если древнейшая славянская гимнография представлена

<sup>128</sup> Прямо противоположной точки зрения придерживался В. А. Мошин, автор наиболее известной и информативной работы (по сути — небольшой монографии), посвященной межславянским книжно-литературным связям X—XV вв. (см.: *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. // ТОДРА. Т. 19. М.; Л., 1963. С. 28—106; то же: *Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию В. А. Мошина (1894—1987)*. СПб., 1998. С. 7—113. Далее ссылки на 2-е изд.). В этом исследовании (безусловно этапном на момент его создания и по содержанию превосходящем заглавие) использован огромный фактический материал, затрагивающий различные аспекты межславянских связей, однако практически во всех случаях, когда книжно-литературный аспект вводится автором в контекст межгосударственных политических (династических, официально-церковных) отношений, при непредвзятом рассмотрении ясно видится отсутствие конкретного материала, заменяемого допущениями и гипотезами.

<sup>129</sup> О возможной роли и участии этого епископа в сохранении и развитии славянской богослужебной и литературной традиции в Чехии см.: *Живов В. М.* *Slavia Christiana...* С. 559—564. О приписываемых ему традицией славянских церковно-поэтических текстах — *Мочалова В. В.* Чешская и польская литература в X—XII вв. // *Очерки истории культуры славян*. М., 1996. С. 360—362.

в болгарских и сербских списках примерно одинаково, то в отношении четких книг последние несравненно более репрезентативны<sup>130</sup>. Представить книжную традицию Западной Болгарии X—XI вв. (эпохи Комитопулов и византийского владычества) без обращения к сербским источникам абсолютно невозможно. Можно предполагать, что, как и в более поздние (и гораздо лучше документированные) эпохи, отличия в орфографии не служили непреодолимым барьером в общении славянских книжников на Балканах<sup>131</sup>. Этому несомненно способствовало и то обстоятельство, что сербские племена составляли значительную часть населения западной части Болгарского царства (позднее державы Комитопулов). Поэтому по крайней мере на уровне книгописания сербы безусловно были причастны к созданию и «тиражированию» памятников болгарской книжности уже в X—XI вв. (достаточно напомнить о Марииинском евангелии XI в., создание которого исследователи нередко связывают с македонско-сербским языковым пограничьем<sup>132</sup>), подобно тому как в XIV в., с распространением сербской орфографии на македонских землях, вошедших в державу Неманичей, западноболгарские писцы выступали со-творцами сербской культуры<sup>133</sup>. В то же время крайняя ограниченность сведений о собственно сербской литературе до начала XIII в. не позволяет судить о существовании обратной связи. Так, единственным свидетельством известности культа князя-мученика Иоанна-Владимира в Болгарии (равно, впрочем, как и в православной Сербии) служит его память в месяцеслове Апостола апракос рубежа XIII—XIV вв. (РНБ, Q. п. I. 46), происходящего из Македонии<sup>134</sup>.

Исследование сербско-хорватских связей в рассматриваемый период представляется весьма непродуктивным и в высшей мере неблагоприятным занятием по причине крайней скудости дошедшего материала и отсутствия надежных критериев (вплоть до возникновения в последней трети XII в. державы Стефана Немани, последовательно ориентированной на византийскую церковную и культурную традицию) для разграни-

<sup>130</sup> См.: Турилов А. А. Роль сербской традиции... М., 1999. С. 17—29; Трифуновић Ђ. Ка почецима српске писмености. Београд, 2001. С. 95—115.

<sup>131</sup> Мошин В. А. О периодизации... С. 95—96.

<sup>132</sup> Обзор мнений по этому поводу см.: Тихомиров Н. Б. Каталог русских и славянских рукописей. XI—XII вв. Ч. 1 // Записки Отдела рукописей [ГБЛ]. Вып. 25. М., 1962. С. 145, 158, 159; Трифуновић Ђ. *Op. cit.* С. 19—23.

<sup>133</sup> Мошин В. А. Палеографическо-орфографические нормы южнославянских рукописей // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. С. 64.

<sup>134</sup> См.: Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Указ. соч. С. 136—137.

чения памятников письменности по этническому, конфессиональному или графическому (кириллица — письмо православных сербов, глаголица — католиков-хорватов) признаку<sup>135</sup>.

Болгарско-хорватские связи, прямые или опосредованные (через Сербию), очевидно, продолжали сохраняться на протяжении большей части X в., окончательно сойдя на нет лишь после падения державы Комитопулов. При этом, в силу географической близости стран и специфики текстов, отдельные проявления связей (переход литературных памятников из болгарской книжности в хорватскую — обратные примеры не зафиксированы) практически не имеют надежной абсолютной хронологии, верхней границей служит дата старших дошедших хорватско-глаголических списков, иногда относящихся уже к XV—XVI вв.<sup>136</sup> Во всяком случае, некоторые болгарские переводы, относящиеся, вероятно, уже к постсимеоновской эпохе, в хорватских списках представлены. Это почти исключительно апокрифы, при этом не самого канонического содержания и свойства, частично отражающие дуалистические воззрения и, возможно, связанные с распространением богомилства, такие как Откровение Варуха или Евангелие Фомы (Евангелие детства Иисуса)<sup>137</sup>. С другой стороны, в хорватской традиции неизвестны болгарские апокрифические

<sup>135</sup> Наиболее полную сводку сведений об употреблении глаголицы (включая угловатую, хорватского типа) в Сербии и Боснии в Средние века см.: *Трифун-вић Ђ.* О р. cit. С. 161—185. К этому списку можно добавить: 1) глаголическую Минею праздничную XI—XII вв., бытовавшую на сербско-македонском пограничье до рубежа XIV—XV вв., когда на ее листах по смытому тексту сербским писцом были написаны восполнения Службника (ГИМ, собр. А. И. Хлудова. № 117, л. 8—13); 2) нумерацию тетрадей круглой глаголицей в сербском Евангелии тетр втор. пол. XIII в. (НБ СПбГУ, РПК № 312), ставшем известным исследователям лишь несколько лет назад, в процессе подготовки Сводного каталога славяно-русских книг XIV в. в хранилищах России, стран СНГ и Балтии; 3) глоссу писца (дьяка Радослава, переписавшего также Евангелие краля Милутина 1316 г. — Хиландарь. № 1; отождествление Н. Б. Тихомирова) в Евангелии тетр нач. XIV в. (Афон, Русский Пантелеймонов м-рь, Слав. 2, л. 31): «Сены (вм.: «сыны») света». О кириллических приписках в хорватских глаголических рукописях — *Nazor A.* *Čirilica u glagoljskim rukopisima // Litterae slavicae medii aevi: Francisco Venceslao Mares Sexagenario Oblatae.* München, 1985. S. 241—252 (разумеется, в силу специфики сохранности памятников хорватской письменности эти примеры по преимуществу моложе глаголических сербских).

<sup>136</sup> См.: *Райнхарт Й.* Переводы греческих произведений хорватско-глаголической письменности // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего Средневековья: Сб. тезисов. М., 2001. С. 100.

<sup>137</sup> О переводном репертуаре хорватской средневековой книжности этого периода подробнее см.: *Hercigonja E.* О р. cit. S. 81—94, 99—113.

тексты, созданные в Македонии в период византийского владычества, — такие как «Болгарская апокрифическая летопись», особое «Видение Исайи», возникшее в связи с восстанием Петра Деляна, и «Солунская легенда». Возможно, это не самый убедительный аргумент (как и всякий аргумент *ex silentio*), поскольку эти тексты (кроме последнего) уникальны и в кириллической традиции, а «Летопись» и «Легенда» носят в придачу ярко выраженный национальный характер (что, как правило, служит препятствием для перехода памятника в другую литературу); тем не менее, отсутствие в хорватских списках болгарских памятников XI в. при наличии более ранних безусловно показательно. В то же время некоторые лакуны древнейшего (периода Симеона и учеников Кирилла и Мефодия) болгарского литературного пласта в хорватской книжности не имеют порой рационального объяснения. Если отсутствие здесь крупных церковно-поэтических текстов (канонов), написанных или переведенных в Болгарии в конце IX — начале X в., обусловлено разницей чина богослужения (в латинском отсутствовал сам жанр канона), то аналогичная ситуация с похвальными и учительными словами Климента Охридского (не говоря уже о более редких и в кириллической традиции словах Иоанна Экзарха) при несомненном наличии болгарских переводов греческих гомилий по сути необъяснима. Исследователю остается гадать, является ли это следствием недостаточной репрезентативности древнейшего хорватского книжного корпуса, дошедшего в отрывках (с некоторой надеждой на то, что в будущем эти тексты будут разысканы в неотожествленных пока фрагментах), отражает ли особенности состава попавших в Хорватию болгарских гомиляриев или же свидетельствует об отборе памятников (по принципу авторитетности имен в заглавиях) при включении их здесь в позднейшее время в типологически новую структуру — католический Бревиарий.

Весьма рано, не позднее начала X в., завязываются достаточно тесные связи между центрами славянской письменности и богослужения в Чехии и Хорватии. В контактах стороны несомненно сближала принадлежность обеих к одному конфессионально-культурному региону и близость ситуации со славянским литературным языком и богослужением, в обоих случаях лишь терпимым (и периодически запрещаемым), но не господствующим. Следы этих связей (причем обоюдных) в X в. хотя и немногочисленны, но очевидны. Так, уже в первом славянском житии чешского князя Вячеслава («Убиение», «Востоковская легенда») встречается цитата из постановлений Сплитского церковного собора 925 г. (к слову, содержавших и первый из череды запретов славянской литургии в Хорватии), ошибочно (очевидно, с целью придания большего авторитета) отнесенная автором к числу библейских («писано бо есть: Всяк, вставяй на госпо-

29. Зак. 7734



дин свой, Иуде подобен есть»)<sup>138</sup>. Недавняя атрибуция крошечного отрывка (только начальные слова) этого жития (известного прежде по спискам не ранее второй половины XIV в. — времени особого оживления чешско-хорватских церковных и культурных контактов в эпоху императора Карла IV) — во фрагменте глаголического Бrevиария XIII в.<sup>139</sup>, окончательно подтвердила принадлежность этого чешского жития к древнейшему пласту хорватской книжности. Известен и хорватский список XIV в. пространной редакции апокрифического Евангелия Никодима, перевод которого исследователи обычно связывают с Чехией X в. (хотя существует и мнение о переводе памятника книжниками-глаголашами в Далмации<sup>140</sup>). Вероятнее всего, именно через хорватское посредство в сербскую книжность попало и переведенное в Чехии житие Бенедикта Нурсийского, о чем уже говорилось выше. Правда, хорватскими списками представлен далеко не весь корпус текстов, написанных и переведенных в Чехии в X—XI вв., зафиксированный древнерусской традицией XI—XVI вв. И если отсутствие в них гимнографических текстов византийского круга (службы князю Вячеславу и мученику Виту) объясняется скорее всего отсутствием подобной богослужебной практики у хорватских бенедиктинцев (или ее исчезновением к XIII в.), то сходная картина применительно к четным текстам, относимым к литературному наследию Сазавского монастыря сер. — втор. пол. XI в. (перевод «Бесед на Евангелие папы Григория Великого» — Двоеслова, второе славянское житие св. Вячеслава — так называемая Легенда Никольского), свидетельствует, возможно, о ослаблении чешско-хорватских связей в этот период или о их отсутствии применительно к конкретному монастырскому центру<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> *Třeštík D.* Miscellanea k I staroslověnské legendě o sv. Václavu: «Každy, kdo povstává proti pánu svému, podoben jest Jidáši» // *ČSČH*. 1967. Vol. XV. S. 337—339.

<sup>139</sup> См.: *Pantelić M.* Fragmenti hrvatoglagoljskoga brevijara starije redakcije iz 13 st. // *Slovo*. 1994. Knj. 41—43. S. 110, 138 (отрывок Бrevиария — Трст, Городская б-ка, MS, Misc. 81, л. 2 об.). До этой находки древнейшим списком памятника считался находящийся в составе Ватиканского бrevиария 1387 г. (Б-ка Ватикана, Иллр. 6).

<sup>140</sup> См.: *Hercigonja E.* Оp. cit. S. 112.

<sup>141</sup> Исключительно большое значение для истории чешско-хорватских церковных и книжных связей (правда, более поздних, не ранее втор. пол. XI в.) могут иметь наблюдения известной хорватской исследовательницы глаголической письменности М. Пантелич (*Pantelić M.* О Kijevskim i Sinajskim lističima // *Slovo*. 1985. № 35. S. 5—56). Она отождествила почерк, которым приписан текст на л. 1 так называемых Киевских глаголических листков — более поздний по отношению к основной части рукописи (XII в.?) и, в отличие от нее, не чешского проис-

Сведения о болгаро-чешских литературных связях в X—XI вв. носят отрывочный характер и по существу сводятся к двум известным фактам — знакомству чешского агиографа конца X в. Кристиана с пространным славянским житием Климента Охридского (дошедшим до

хождения, — с почерком, которым приписаны пасхальные таблицы в глаголическом Синайском служебнике (РНБ, Глаг. 2, л. 1), являющемся, возможно, отрывком Миссала особого состава (Слав. 5/N), обнаруженного в 1977 г. в монастыре Св. Екатерины на Синае (см.: *Tarnanidis I. The Slavonic Manuscripts, discovered in 1975 at St. Catherines Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1985. P. 103—108*). Возможность такого отождествления уже ранее рассматривалась Й. Хаммом (*Hamm J. Das glagolitische Missal. Wien, 1979. S. 93—94, 118*), однако австрийский исследователь пришел к отрицательному заключению, отметив разницу в начертании ряда букв этих приписок. При этом местом создания (или, по крайней мере, раннего бытования) Синайского служебника М. Пантелич на основании анализа имен кириллического (но с употреблением буквы «джерв») помянника (РНБ, Глаг. 2. Л. 1 об.), включающего и специфически западные имена (напр., «Ромалдъ» — Ромуальд), склонна считать южную Далмацию (точнее, Захумье), где уже в XI—XII вв. зафиксирован ряд патроциниев, совпадающих с редкими именами помянника.

При согласии с выводами исследовательницы роль такого открытия для истории связей Чехии с Далмацией трудно переоценить, хотя в установлении времени появления Киевских листков на Адриатическом побережье может наблюдаться очень широкий разброс — от времени их создания (X в.?) до конца XI столетия (когда они могли быть принесены туда одним из сазавских монахов, покинувших обитель после ее окончательной латинизации в 1097 г.).

Принадлежность приписок в Киевских листках и Синайском служебнике одному писцу весьма вероятна, хотя и не обязательна. Общий облик письма обеих приписок действительно очень близок (отчасти, возможно, из-за своей некаллиграфичности), сопоставительные таблицы начерков букв (невольнo ограниченные набором графем пасхалии) содержат весьма сходные, хотя и вариативные, начертания (о буквальном совпадении, кажется, нельзя говорить ни в одном из случаев). В этом состоит одна из трудностей работы палеографа с некаллиграфическими почерками, которые порой в силу своей «невывисанности» могут отождествляться буквально «с лету», иногда же (как в данном случае) оставаться на уровне предположения, допущения. Но во всяком случае принадлежность обоих почерков к одному писцовому кругу у меня сомнений не вызывает.

Однако даже в случае безусловного признания единства почерка приписок обоих миссалов гипотеза о миграции Киевских листков из Чехии в Далмацию остается лишь одним из возможных вариантов. Ничуть не менее вероятно и другая возможность. В XIX в. остатки обоих кодексов были обнаружены сравнительно недалеко друг от друга — Киевские листки в Иерусалиме, а Служебник на Синае. Не исключено, что еще ранее они находились в одном хранилище, куда вполне могли попасть каждый из своей страны независимо один от другого (учи-

наших дней в греческой версии, созданной Феофилактом Охридским), использовавшего известия памятника во вводной части написанного им пространного жития свв. Вячеслава и Людмилы<sup>142</sup>, и к влиянию лексики сочинений Иоанна Экзарха на язык переводов Бесед папы Григория Великого на Евангелие и Второго славянского жития князя Вячеслава (так называемая Легенда Гумпольда), выполненных в XI в. в Сазавском монастыре<sup>143</sup>. В обоих случаях речь идет о связях несомненно опосредованных, а во втором к тому же с большим хронологическим разрывом.

В конце X в., с принятием Русью христианства, возникает новый центр (точнее, целый регион) кирилло-мефодиевской традиции, которому за относительно короткий срок суждено было стать хранителем почти всего предшествующего славянского книжно-письменного наследия. Уже с момента своего возникновения он оказывается самым тесным образом связан с предшествующей болгарской традицией (в ее восточноболгарском — преславском — варианте), а несколько позднее также и с Чехией<sup>144</sup>. Если чешско-русские связи XI в., которым посвящена значительная исследовательская литература (см. ниже), являют пример прямых культурных взаимоотношений соседних государств, то этого отнюдь нельзя сказать о связях русско-болгарских, имеющих основополагающее значение для формирования и развития русской сред-

тывая всегдашнюю притягательность Святой земли для паломников), и уже там оказались (в конце XI или начале XII в.) в руках очередного паломника — глаголаша из Далмации. В этом случае связь оказывается на практике мнимой, бесперспективной в историческом плане, замкнутой в стенах ближневосточного монастыря (см. ниже о тупиковых вариантах межславянских культурных контактов).

Изложенные варианты истолкования возможности и времени появления хорватских дополнений на чешской рукописи не означают, разумеется, сомнений в факте существования ранних чешско-хорватских связей в области литургической книжности, поскольку уже один из древнейших сохранившихся хорватских письменных памятников — Венские глаголические листки XII в. (Вена, Австрийская Нац. библиотека, Слав. 136) — содержит ту же редакцию Миссала, что и Киевские листки (см.: *Weingart M. Hlaholské listy Viděnské // Časopis pro moderní filologii. Praha, 1938. Vol. 24. S. 111—114*).

<sup>142</sup> См.: *Флоря Б. Н.* Кирилло-мефодиевская традиция в «Легенде Кристиана» // *BS. 1995. Vol. 56. С. 571—577*.

<sup>143</sup> *Блахова Э., Икономова Ж.* Лексические совпадения Бесед Григория Двоеслова и Второго Жития Вячеслава с лексикой Иоанна Экзарха // *Palaeobulgarica. 1993. № 4. С. 13—26*.

<sup>144</sup> Подробнее о чешско-русских книжных связях XI в. см.: *Staroslověnské legendy českého původu. S. 11—39*.



невековой духовной культуры<sup>145</sup>, определивших в основных моментах ее характерные черты<sup>146</sup>. Для преславской Болгарии эти связи носят постумный характер, Русь выступает в них наследницей культуры государства, павшего за 20 лет до принятия христианства на днепровских берегах. Правда, и спустя три десятилетия после крещения Руси в центральной части Балканского полуострова доживало последние дни Западноболгарское царство Комитопулов, в культурном отношении также бесспорный наследник единой болгарской державы, разгромленной и в восточной своей части покоренной императором Иоанном Цимисхием<sup>147</sup>. Однако исследователями установлено, что древнерусская книжно-письменная традиция восходит своими корнями к восточноболгарской (преславской) и обладает рядом существенных отличий от западноболгарской (охрид-

<sup>145</sup> Роль западнославянской (чешской) традиции в формировании древнерусского варианта христианской культуры (и в частности, книжно-письменной) при всей важности изучения этого аспекта (см.: *Мошин В. А.* О периодизации... С. 16—37; *Живов В. М.* *Slavia Christiana*... С. 569—576) представляется, однако, существенно меньшей.

<sup>146</sup> Это касается не только корпуса болгарских по происхождению текстов и переводов, легших в основу древнерусской литературы, но и самой модели ее развития (см., например: *Булакин Д. М.* У к а з. с о ч. С. 269—275).

<sup>147</sup> Версия церковных и культурных связей Киевской Руси с Западноболгарским царством (и Охридом как его крупнейшим культурным центром и местом пребывания архиепископа) принадлежит к числу постоянно возрождающихся в историографии, несмотря на обстоятельную критику, не оставляющую, казалось бы, оснований для этого (см.: *Porffe A.* *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.* Warszawa, 1968. S. 15—28). Своей исходной точкой она имеет гипотезу М. Д. Приселкова о первоначальном подчинении Киевской кафедры охридскому патриарху (архиепископу), высказанную в его монографии (Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси XI—XII вв. СПб., 1913. С. 36—52). В наше время горячим сторонником этой гипотезы выступал В. А. Мошин (О периодизации... С. 42—44; Новгородски листићи и Остромирово Јеванђеље // Археографски прилози. Београд, 1983. С. 7—42). Между тем, в древнерусской книжно-письменной традиции не обнаруживается никаких свидетельств связей с западноболгарской традицией (отсутствуют, даже на уровне памятней в мѣстцесловах, следы почитания таких святых, как тивериупольские мученики, Ахиллий Ларисский, Климент и Наум Охридские, царь Петр), за исключением некоторых языковых (см.: *Спефанский М. Н.* Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы? // *Slavia*. 1928. Roč. 7. Seš. 3. S. 516—535). Последние, однако, могут быть объяснены и другим путем, во всяком случае, их привязка к охридско-киевским церковным контактам вовсе не обязательна. Вся вышеизложенная аргументация (к которой можно прибавить полную неизвестность на Руси в древности культа зетского князя Иоанна-Владимира) приложима и к вопросу о прямых сербско-русских связях этого времени.



ской), составившей основу позднейших сербской и тырновской (болгарской эпохи Второго царства)<sup>148</sup>. Такой хронологический разрыв существенно затрудняет понимание механизма появления болгарских книг на Руси, поскольку предполагает, с одной стороны, изъятие из обращения на длительный срок исключительно большого по средневековым масштабам книжного собрания (включающего наряду с текстами, необходимыми для богослужения, значительный круг сочинений отнюдь не повседневного спроса — по всей видимости, дворцовую библиотеку в Преславе), а с другой — его сохранение в подходящих условиях. Нет сомнений, что и в дальнейшем все ученые построения на эту тему не выйдут за пределы гипотез (основные из которых состоят в том, что дворцовая библиотека в 960-х гг. либо стала военным трофеем Цимисхия и попала на Русь в качестве приданого порфирогенетисы Анны, либо (что кажется менее вероятным) несколько ранее была отправлена в Киев князем Святославом как подарок христианке-матери)<sup>149</sup>. Сейчас ясно лишь, что корпус текстов (при этом не обязательно восходящий к преславской библиотеке), судя по расшифровке А. А. Зализняка «палимпсестных» слоев новгородской церы начала XI в., был больше известного по позднейшей рукописной традиции и его активизация на новом месте (во всяком случае в отношении поучений и ряда апокрифических текстов) началась очень рано<sup>150</sup>.

<sup>148</sup> К числу таких (наиболее существенных) отличий помимо значительно большей репрезентативности корпуса текстов эпохи Первого царства, сохраненного восточнославянской традицией, относятся следующие: 1) полное отсутствие преславских переводов четвей версии ветхозаветных библейских книг в позднейших болгарских и сербских списках (см.: *Алексеев А. А. Текстология...* С. 139); 2) заметно лучшая сохранность в южнославянских списках не позднее сер. XIV в. гимнографических текстов, созданных учениками Кирилла и Мефодия; 3) явная связь целого ряда текстов, сохранившихся в древнерусских списках (Изборник 1073 г., Златоструй, Учительное Евангелие Константина Преславского, вероятно, Слова против ариан Афанасия Александрийского в переводе того же Константина), с болгарскими списками нач. X в. официального происхождения (см.: *Турилов А. А. Роль сербской традиции...* С. 21—24).

<sup>149</sup> См.: *Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии.* СПб., 1910. С. 136; *Куев К. Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете.* София, 1986 (1-е изд. — 1979). С. 14—15; *Щепкина М. В. К вопросу о просвещении Руси // Плиска—Преслав: Проучвания и материали.* Т. 1. София, 1979. С. 200—205; *Тот И. Исторические предпосылки возникновения и распространения древнеболгарской письменности на Руси // Dissertationes slavicae.* 1984. № 16. С. 150—156; *Thomson F. J. The Bulgarian Contribution...* Р. 214—261; *Алексеев А. А. Текстология...* С. 139.

<sup>150</sup> *Зализняк А. А., Янин В. Л. Указ. соч.* С. 22—23.

Русско-чешские связи являются едва ли не единственными (применительно к Руси XI в.) связями в буквальном смысле этого слова. По отношению к ним можно даже говорить о обоюдности — хотя бы на примере распространения почитания первых русских святых в Чехии, поскольку в Сазавском монастыре один из приделов был посвящен «Глебу и его товарищу» (т. е. Борису)<sup>151</sup>, но нельзя до конца исключать и возможность русского посредничества в знакомстве чешских бенедиктинцев с творениями Иоанна Экзарха (см. выше). Связи эти длились менее века (прекратились с ликвидацией славянского богослужения на Сазаве — 1097 г.) и в значительной мере пришлось уже на время, выходящее за рамки данной работы. В историко-культурном плане они отличались исключительной плодотворностью, поскольку по преимуществу благодаря им до нас дошли (хотя, разумеется, и не в полном объеме) древнейшие чешские литературные памятники, оказавшие (особенно в области агиографии) заметное влияние на русские (Первое житие Вячеслава — на памятники борисоглебского цикла, а не сохранившееся в полном объеме житие Людмилы — на традицию жития княгини Ольги)<sup>152</sup>.

В настоящее время нет, как кажется, достаточных оснований говорить о русско-хорватских связях (даже опосредованных) в XI — первой пол. XIII в. ни в одном из направлений, хотя в исследованиях 1960—1980-х гг. такая проблема ставилась и обсуждалась<sup>153</sup>. Обоснованным поводом для постановки вопроса было существование группы текстологических параллелей между рядом памятников в хорватской и русской традиции, не зафиксированных болгарскими и сербскими списками. К таким параллелям причислялись, в частности: 1) особенности надписания посланий апостола Павла («книги пущенные» в глаголическом Омишальском отрывке Апостола и в русских рукописях, при «послание» в болгарских и сербских списках)<sup>154</sup>; 2) ряд общих древних чтений в отрывках Пространного жития Константина-Кирилла Философа и Похвального слова Кириллу и Мефодию (входящих в состав глаголических служб славянским первоучителям) и в восточнославянских списках, отсутствующих в южнославянских кириллических<sup>155</sup>. Однако за последние десятилетия ситуация с этими параллелями претерпела существенные изменения, прежде всего из-за более углубленного изучения рукописной

<sup>151</sup> См.: *Рогов А. И.* Указ. соч. С. 14.

<sup>152</sup> *Якобсон Р. О.* Русские отголоски древнечешских памятников о Людмиле // *Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции.* М., 1976. С. 46—50; СККДР. Вып. 1. Л., 1987. С. 182.

<sup>153</sup> См., например: *Hercigonja E.* Op. cit. S. 50, 60, 61.

<sup>154</sup> Ibid. S. 50.

<sup>155</sup> Ibid. S. 60—61.

традиции. Сочетание «пущенные книги» в значении ‘послание’, наряду с этим термином и непереуведенным «епистолия», надежно засвидетельствовано болгарскими (к примеру, Афон, б-ка монастыря Каракал, без номера, перв. пол. XIII в.<sup>156</sup>) и сербскими (например, БАН, 24. 4. 27 — перв. пол. XIV в.<sup>157</sup>; Афон, б-ка Русского Пантелеймонова монастыря, Slav. 1 — третья четв. XIV в.<sup>158</sup>) списками Апостола XIII—XIV вв. С тех пор как В. Ткадльчиком надежно обоснована датировка хорватоглаголитических служб не ранее сер. XIV в. и связь первоначальной их редакции с пражским монастырем «на Славянах» (Эмаус)<sup>159</sup>, вопрос о русско-хорватских текстологических параллелях в житийных и гомилетических текстах, посвященных первоучителям, решительно меняет свою хронологию и во всяком случае оказывается далеко за пределами периода, рассматриваемого в данной работе. Вероятно, уже в XI в., если не ранее, в славянском христианском мире возникает новый тип книжно-литературных связей, получивший особенно широкое распространение в будущем регионе *Slavia orthodoxa* (*byzantina*). С некоторой долей условности его можно определить как культурные связи «Византийского содружества наций» (поразительным образом автор термина — Д. Д. Оболенский — прошел в своей монографии мимо этого явления, представляющего одно из наиболее ярких проявлений реальности данного сообщества). В какой-то степени он присутствует и в западнохристианском мире (контакты в бенедиктинских и греческих монастырях Италии X в.), однако в наиболее отчетливой форме проявился именно в Византии и отчасти на православном Ближнем Востоке (Палестина, Синай, до XI в., вероятно, также малоазийский Олимп). Сущность его состоит в том, что книжно-литературные связи между славянами (а также между ними и другими народами — в первую очередь греками, а в эпоху позднего Средневековья и православными румынами) осуществляются не напрямую, а через столицу Византийской империи или (в качестве ее своеобразных монашеских филиалов) через интернациональные монастырские центры Восточного Средиземноморья, среди которых со временем все большую

<sup>156</sup> См.: Bakker M. Discovered on Mount Athos: the Karakalski Apostol // *Palaeobulgarica*. 1990. № 4. P. 66.

<sup>157</sup> См.: Пергаменные рукописи БАН СССР: Описание русских и славянских рукописей XI—XVI вв. Л., 1976. С. 74—75. Здесь рукопись датирована XIV в., уточнение датировки — автора этих строк.

<sup>158</sup> См.: Tachiaos A.-E. N. The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki; Los Angeles, 1981; черно-белый сн. [1].

<sup>159</sup> См.: Tkadlčík V. K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději // *Slovo*. 1977. № 27. S. 85—128. Здесь же приведен обзор предшествующих датировок.

роль начинает играть Афон<sup>160</sup>. Подобная система связей может быть весьма продуктивной, не нуждаясь в контактах ни собственно политических, торговых, ни даже церковно-иерархических — при том что сами лица, задействованные в культурных контактах, принадлежат к интеллектуальной элите православного Средневековья, могли быть представителями тех или иных иерархов, да и сами занимать со временем заметное место в своих национальных церквях. Именно устойчивостью этих связей объясняется в первую очередь та весьма скромная роль, которую играли в Средние века в этом регионе реальное пограничье и прямые государственные контакты. Даже для Болгарии и Сербии XII—XIV вв., тесно связанных политической историей (военными, дипломатическими и династическими союзами), магистраль книжно-литературных связей пролегла в первую очередь через Афон. Пограничье же Руси и Болгарии на Нижнем Дунае и в Молдавии было в культурном отношении пограничьем провинций, контактной зоной, где общение культур имело лишь сугубо маргинальное значение. По сохранившимся сведениям в XII — первой пол. XIII в. Новгород, находившийся в то время почти на краю православной ойкумены, играл в русско-южнославянских культурных связях куда более значительную роль, чем прилежащее к Балканам Галицко-Волынское княжество, интересы которого прослеживаются скорее на западе, чем на юге (во всяком случае — славянском)<sup>161</sup>. В этом смысле показательно, что после монгольского разгрома Руси митрополит Кирилл II (бывший печатник галицкого князя) в поисках новой Кормчей, снабженной толкованиями правил, обращается в 1262 г. хотя и в Болгарию, но не к тырновскому патриарху (что казалось бы самым есте-

<sup>160</sup> О культурных (в первую очередь литературных) связях такого типа см.: Дуйчев И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДРА. Т. 19. М.; Л., 1963. С. 107—129; Мошин В. А. О периодизации... С. 53—55; Dujčev I. L'héritage byzantin chez les slaves // Etude historique. 1965. № 2. P. 131—147; Турилов А. А. О специфике книжно-литературных связей православных славян в эпоху средневековья // Славяне и их соседи: Межславянские взаимоотношения и связи. Средние века — раннее Новое время: Сб. тезисов. М., 1999. С. 166—169. Показательно, однако, что эти контакты не распространялись на других православных — грузин, сирийцев, арабов (румыны, пользующиеся церковнославянским языком и пишущие кириллицей, не отделялись, вероятно, долгое время от славян). Возможно, сходная картина наблюдалась в отношении бенедиктинцев-амальфитян на Афоне: в таком случае их роль в культурных связях славян с Западом тоже практически равнялась нулю.

<sup>161</sup> См., например: Турилов А. А. «Поучение Моисея» и Сборник игумена Спиридона (новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнославянских литературных связей // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: К 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 83—103.



ственным), а к своему земляку, осевшему на чужбине, русскому князю и болгарскому деспоту Иакову-Святославу<sup>162</sup>. Сам характер культурных контактов вдали от родной земли (даже при сравнительной близости Афона и Константинополя к Сербии и Болгарии) породил известную (и весьма значительную) неравномерность обмена. Русским книжникам болгарские и сербские памятники на Святой горе и в столице Империи были, несомненно, более доступны, чем болгарам и сербам — русские. Этим, вероятно, отчасти объясняется, что далеко не все памятники, попавшие в конце X в. на Русь, позднее опять вернулись на славянские Балканы и лишь сравнительно немногие тексты (относящиеся к «литературному пласту-посреднику»), созданные на Руси до монгольского нашествия, отразились в книжности южных славян<sup>163</sup>. Межславянские контакты в интернациональных монашеских центрах породили также тупиковый вариант связей, который не следует упускать из виду, хотя, разумеется, не стоит и гиперболизировать. Это относится в особенности к Палестине и Синаю, где результаты контактов, в силу отдаленности региона от славянских стран, могли не иметь продолжения, не выходя за пределы обители. Здесь болгарин или серб могли переписать русский по происхождению текст (или наоборот), но результаты их деятельности порой не имели никаких последствий для самих славянских стран и получили известность лишь благодаря изысканиям ученых в XIX—XX вв. В меньшей степени это относится к Афону и Константинополю (уже по причине их близости к Болгарии и Сербии), хотя и там своеобразная цензура могла не выпускать тексты за монастырские стены или за Провлаку (остатки Ксерксова канала, до 1920-х гг. служившие границей между Святой горой и «миром»). В этом смысле русско-южнославянские связи XI—XIII вв. в той же степени (если не больше) являются русско-афонскими, русско-палестинскими и русско-синайскими, как и русско-болгарскими и русско-сербскими.

---

<sup>162</sup> См.: *Шапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие... С. 146—152.

<sup>163</sup> См., например: *Турилов А. А.* О специфике книжно-литературных связей... С. 166—169; *Он же.* Древнерусская культура в контексте средневековых славянских (на материале книжности) // *Древнерусская культура в мировом контексте: Археология и междисциплинарные исследования.* М., 1999. С. 96—105.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

|                  |                                                                                                                                                                     |
|------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| БЛДР             | — Библиотека литературы Древней Руси                                                                                                                                |
| ВВ               | — Византийский временник                                                                                                                                            |
| ГИБИ             | — Гръцки извори за българската история                                                                                                                              |
| ДКУ              | — Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976                                                                                                                 |
| ИРАИК            | — Известия Русского Археологического института в Константинополе                                                                                                    |
| К-МЕ             | — Кирило-Методиевска енциклопедия                                                                                                                                   |
| ЛИБИ             | — Латински извори за българската история                                                                                                                            |
| НПЛ              | — Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950                                                                                            |
| ПВА              | — Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996                                                                                                                        |
| ПЛДР             | — Памятники литературы Древней Руси                                                                                                                                 |
| ПСРА             | — Полное собрание русских летописей                                                                                                                                 |
| СККДР            | — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987                                                                                                      |
| ТОДРА            | — Труды Отдела древнерусской литературы                                                                                                                             |
| BS               | — <i>Byzantinoslavica</i> . Prague                                                                                                                                  |
| BZ               | — <i>Byzantinische Zeitschrift</i> . München; Köln                                                                                                                  |
| CD               | — <i>Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae</i> / Red. M. Kostrenčić. Zagrabiae, 1967. Vol. 1                                                   |
| CSCO             | — <i>Corpus scriptorum Christianorum Orientalium</i>                                                                                                                |
| ČSČH             | — <i>Československý časopis historický</i>                                                                                                                          |
| Dipl. Hung. ant. | — <i>Györffy Gy. Diplomata Hungariae antiquissima. Accedunt epistolae et acta A. D. 1000—1196</i> . Budapest, 1992                                                  |
| Doc.             | — <i>Documenta historiae Croatiae periodum antiquum</i> / Digessit F. Rački. Zagreb, 1879                                                                           |
| DRMH             | — <i>Bak J. M., Bonis Gy., Sweeney J. R. (eds). The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary = Decreta regni medievalis Hungariae</i> . Ser. 1. Salt Lake City, 1989 |
| EB               | — <i>Etudes balkaniques</i>                                                                                                                                         |
| Gombos           | — <i>Gombos A. F. Catalogus fontium historiae Hungariae aeo ducum et regum ex stirpe Arpad Descendentium (A. D. 800—1301)</i> . Budapest, 1937—1938                 |
| HUS              | — Harvard Ukrainian Studies                                                                                                                                         |

---

|               |                                                                                                                          |
|---------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| HZ            | — Historijski zbornik                                                                                                    |
| IHAD          | — Izdanja Hrvatskog arheološkog društva                                                                                  |
| JAZU          | — Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti                                                                          |
| KMTL          | — Korai magyar történeti lexikon (9—14. sz.). Budapest, 1994                                                             |
| MGH           | — Monumenta Germaniae historica                                                                                          |
| MGH Epp.      | — Monumenta Germaniae historica. Epistolae                                                                               |
| MGH Epp. sel. | — Monumenta Germaniae historica. Epistolae selectae                                                                      |
| MGH LL Cap.   | — Monumenta Germaniae historica. Capitularia regnum Francorum                                                            |
| MGH SS        | — Monumenta Germaniae historica. Scriptores                                                                              |
| MGH SsrerG    | — Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separati editi                          |
| MGH SsrerMer. | — Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum                                                         |
| MPH NS        | — Monumenta Poloniae historica. Nova series                                                                              |
| PG            | — <i>Migne J.-P.</i> Patrologiae cursus completus. Series graeca. Paris                                                  |
| PL            | — <i>Migne J.-P.</i> Patrologiae cursus completus. Series latina. Paris                                                  |
| SRA           | — <i>Szentpétery E.</i> Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Budapest, 1938 |

## УКАЗАТЕЛЬ

- Аббон** из Флери, деятель клюнийского движения 215, 220  
**Августин**, епископ гиппонский, св. 41, 42, 287  
**Августин**, епископ кентерберийский 39, 40, 55, 58  
**Агапит**, диакон, ранневизантийский писатель 406  
**Адаукт**, св. 246  
**Адальберт** см. **Войтех**  
**Адальберт**, архиепископ Гамбурга — Бремена 49, 366  
**Адальберт Трирский**, епископ Магдебурга 46, 63, 71  
**Адам**, парижский медик, агнограф 310  
**Адемар Шабаннский** 250, 350, 353–355, 386  
**Адрианова-Перетц В. П.** 109  
**Азо**, епископ Остии 367  
**Айдан**, епископ Линдисфарна 56  
**Айтонь**, венгерский вождь 345, 346, 351–353, 367, 375, 379  
**Акакий**, св. 115  
**Аким (Иоаким) Корсунянин** 84, 85, 116  
**ал-Ауфи**, арабский историк 71  
**Александр II**, папа 315, 316, 318, 319, 335, 336  
**Алексеев А. А.** 119  
**Алексей**, св. 51, 219, 245  
**Алексий Студит**, патриарх константинопольский 440  
**Алешковский М. X.** 109  
**Алкуин**, богослов 41, 42, 43  
**ал-Марвази**, арабский историк 71  
**Альдефред**, епископ нинский 275  
**Аманд**, епископ Маастриха 39  
**Амброзий (Амвросий)**, св. 291  
**Анастас (Настас) Корсунянин**, глава клира Десятинной церкви в Киеве 29, 81, 94, 96, 248  
**Анастасий (Астрик, Ашерик)**, аббат, сподвижник св. Войтеха 219, 237, 240, 241, 366, 369, 370, 372, 383, 389  
**Анастасий**, патриарх 13  
**Анастасий**, св. 276, 288–290, 292, 310  
**Анастасий Синаит**, св. 406  
**Анастасия**, дочь Ярослава Мудрого 381  
**Анастасия**, св. 293, 324, 431  
**Ангелов Д.** 179, 180  
**Ангелов П.** 186  
**Андрей (Сворад)**, монах 373, 385  
**Андрей I**, венгерский король 374, 381, 396, 397  
**Андрей Первозванный**, апостол 19, 20, 403  
**Андрей**, монах 244  
**Андрей**, приор Задара 292, 293, 303  
**Аничков Е. В.** 65, 66, 130  
**Анна**, жена князя Владимира Святославича 78, 79, 81, 82, 90, 103, 106, 454  
**Анна**, сестра Симеона 153



- Анна Комнин, византийский историк 184  
 Ансгар, архиепископ Гамбурга — Бремена 43  
 Ансельм (Асель), св. 291  
 Антиох Черноризец, монах, церковный писатель 404, 406  
 Антоний, епископ венгров 28, 345  
 Антоний Боспорский 24  
 Антоний Великий, св. 404  
 Антоний Печерский, св. 442  
 Антоний (Туни), аббат 243  
 Антонопулос П. 349  
 Аполлинарий, св. 241  
 Аполлинария, мученица 431  
 Ариньон Ж.-П. 181  
 Арнольд из Регенсбурга, монах 385  
 Арпад, вождь венгров 342, 346, 347  
 Арпады, венгерская династия 349, 351, 356–358, 367, 369  
 Артамонов С. Ю. 442  
 Асохик см. Степан Таронит  
 Аспарух, хан, основатель Болгарского государства 133  
 Афанасий Александрийский, архиепископ, св., церковный писатель 403, 406, 454  
 Афанасий Иерусалимский, болгарский монах, писатель 413  
 Ахиллий, епископ Ларисы, св. 143, 453  
  
**Баан** И. 370, 371  
**Бак** Я. М. 340  
**Бакалов** Г. 144  
**Барац** Г. М. 93  
**Барнаба**, аббат 243  
**Бартонек** Э. 356  
**Беда Достопочтенный** 40, 56  
**Бела I**, венгерский князь, король 356, 374, 396  
**Бела III**, венгерский король 388  
**Бенедикт**, монах 373, 385  
**Бенедикт**, монах, миссионер 56  
**Бенедикт VIII**, папа 331, 332  
  
**Бенедикт Нурсийский** (аббат Монте-Кассино), св. 215, 219, 226, 242, 245–248, 430, 431, 450  
**Бенешевич** В. Н. 407  
**Беригой**, неретвянский князь 338  
**Берно**, аббат монастыря в Рейхенау 387  
**Бесприм**, сын Болеслава Храброго 240  
**Бешевлиев** В. 176  
**Благова** Э. 401  
**Богомил**, ересиарх 165  
**Бодин**, правитель Дукли 336  
**Бозо**, миссионер, епископ мерзбургский 47, 55  
**Болеслав I Храбрый**, польский король 50, 115, 206, 208, 209, 230–232, 235–239, 240, 242, 243, 245–250, 252, 253, 255, 259, 355, 356  
**Болеслав I**, чешский князь 190, 192, 194–198, 200, 428  
**Болеслав II**, чешский князь 192, 196, 205, 207, 208, 214, 217, 219–221, 228, 229, 257, 265  
**Болеслав III Кривоустый**, польский князь 207, 235  
**Бонифаций**, св., миссионер 40, 57, 58  
**Боравская** Д. 251  
**Борживой**, чешский князь 190  
**Борис II**, болгарский царь 87, 101, 134, 134–136, 138, 142, 150, 151, 155, 168, 171, 172, 189, 423  
**Борис**, русский князь, св. 60, 90, 101, 107–113, 115, 123, 124, 126, 427, 441, 442, 455  
**Борис Вячеславич**, русский князь 111  
**Борис-Михаил**, болгарский князь, св. 25, 87, 101, 106, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 150, 151, 167, 168, 172, 410, 411, 423, 445  
**Бранимир**, князь Хорватии 269, 271, 273, 294  
**Браслав**, князь Паннонской Хорватии 272

- Бржетислав I, чешский князь 129, 224, 254, 255, 258, 259, 260, 262, 264, 265
- Бриктиус, св. 384
- Бруно (Бонифаций) Кверфуртский, св., агиограф 51, 52, 56, 89, 208, 212–216, 222, 226, 228–232, 235, 236, 237, 241–245, 248, 255, 258, 350, 352, 372, 373
- Бруно (Прунвард) Санкт-Галленский 349, 350, 372, 382
- Булчу *см.* Вулосуд
- Вазул** (Василий), родственник венгерского короля Стефана 396, 397
- Вальперт, патриарх аквилейский 274, 275
- Варвара, мученица 110
- Варда Фока 79
- Варфоломей, апостол 21
- Варфоломей, св. 312
- Василевски Т. 153
- Василий Великий, св. 79, 81, 84, 90, 95, 99, 108, 299, 404
- Василий I, византийский император 20, 21, 24, 25, 273, 286, 328
- Василий II Болгаробойца, византийский император 15, 78, 79, 82, 103, 115, 135, 140–145, 147–149, 156–160, 174, 188, 189, 283, 332, 334, 384
- Вата из Белуша, предводитель антихристианского восстания в Венгрии 396, 397
- Вацлав (Вячеслав), чешский князь, св. 101, 108, 110, 111, 192, 193–201, 203–207, 216–218, 222–226, 229, 247, 252, 258, 259, 261, 427, 428, 430, 431, 441, 444, 449, 450, 455
- Велев И. 412,
- Верещагин Е. М. 420
- Вернер, епископ мерзебургский 55
- Вигперт 236, 245
- Видукинд, предводитель восстания саксов 41
- Видукинд Корвейский, саксонский хронист 48, 193
- Виктор II, папа 314
- Вилиброрд, миссионер, архиепископ утрехтский 40, 53, 55, 57
- Вилик, пробст пражского собора 215
- Виллегад, епископ бременский 40, 42
- Виллигис, архиепископ майнцский 376
- Вилфрид, епископ йоркский 54
- Вирхор (Феодор), хазарский князь 13, 14
- Вит, св. 192, 195, 207, 224, 430, 431, 450
- Виталис II, епископ дубровницкий 335, 337
- Вихинг, архиепископ Великой Моравии 429
- Вицелин, рыцарь 352
- Владимир Мономах, киевский князь 89, 109, 424
- Владимир Святославич, киевский князь, св. 29, 52, 60, 64–116, 118–125, 128, 132, 248, 264, 265, 436, 438, 441–443
- Владимир (Иоанн Владимир), правитель Дукли 330, 333–335, 426, 427, 447, 453
- Владимир, сын Бориса Болгарского 151
- Владислав Грамматик 170
- Власий, св. 130
- Войтех (Адальберт), епископ пражский, св. 50–52, 56, 95, 196, 211–224, 226–236, 240–242, 245, 248, 254, 255, 258–264, 348, 366, 372, 373, 446
- Войцеховский Т. 241, 242
- Волколд, епископ мейсенский 218, 219
- Вольфганг из Айзиндельна, епископ регенсбургский 348, 372
- Вонифатий, язычник 11
- Вратислав, чешский князь 191

- Всеволод Ярославич, русский князь 116  
 Всеслав полоцкий, русский князь 118, 132  
 Вуканович Т. 412  
 Вулосуд (Булчу) 27, 28, 342, 345, 346, 349  
 Вюрцель, св. 384  
 Вячеслав *см.* Вацлав
- Гавриил Радомир (Ратомир), сын болгарского царя Самуила 334, 335  
 Гаген *см.* Делян  
 Галл Аноним, польский хронист 207, 231, 235, 237–239, 250, 253, 254, 354, 355  
 Галлен, св. 384  
 Гауденций, св. 308  
 Гебизон, папский легат 320  
 Геза, венгерский князь, отец св. Стефана 345, 348–351, 365, 376, 381  
 Геза I, венгерский король 356  
 Геза II, венгерский король 388  
 Гельмольд, хронист 47, 59, 68, 83  
 Гельцер Г. 144  
 Геннадий, патриарх константинопольский, церковный писатель  
 Генрих II, баварский герцог 208, 209, 351, 353, 377  
 Генрих II, император Священной Римской империи 52, 232, 235–237, 243, 245, 246, 257, 373  
 Генрих III, император 355, 396  
 Генрих, епископ аугсбургский 208  
 Георгий, архиепископ калочский 370  
 Георгий, митрополит киевский, церковный писатель 111, 440  
 Георгий, св. 114, 117, 169, 191–193, 229, 230, 443  
 Георгий, св. воин 384  
 Георгий Амартол (Монах), византийский хронист 81, 120, 131, 407  
 Георгий Болгарин 137, 169, 412  
 Георгий Синкелл, византийский хронист 406
- Георгий (Юрий) Тархан 14  
 Герберт Ориакский *см.* Сильвестр II  
 Гереон, св. 246, 252  
 Герман, патриарх константинопольский, церковный писатель 12, 403  
 Герман Биллунг, герцог саксонский 245  
 Герман (Гавриил), болгарский патриарх 143  
 Гертруда, дочь Мешко II 250, 253  
 Герхард (Геллерт), аббат, епископ чанадский, св. 56–58, 345, 351, 352, 372, 375, 379, 385, 386, 389, 390, 396, 397  
 Гизела, императрица 252  
 Гизелла, венгерская королева 351, 355, 373, 378, 381, 387, 395  
 Гилас *см.* Дюла  
 Гильдеберт, архиепископ майнцский 46  
 Гильом, граф ангулемский 386  
 Гильом Благочестивый, герцог аквитанский 220  
 Гирард, папский легат 318, 320  
 Глеб, русский князь, св. 60, 90, 101, 106–110, 112, 113, 115, 123, 124, 126, 427, 441, 442, 455  
 Глеб Святославич, русский князь 111  
 Годехард, аббат 257  
 Гоислав, брат Крешимира IV 319  
 Гоислав, сын хорватского правителя Држислава 299  
 Голдстейн И. 296  
 Голубинский Е. Е. 69, 73, 76, 77, 81, 89, 92, 97, 98  
 Гонорий II, папа 318  
 Горгоний, св. 215, 222  
 Горизонтова А. В. 358  
 Горский А. В. 420, 436  
 Готшалк, князь ободритов 56  
 Григорий, епископ нинский 279, 280, 281, 285  
 Григорий, патриарх болгарский 141  
 Григорий, пресвитер, болгарский переводчик 404

- Григорий I Великий (Двоеслов), папа, св. 39, 55, 58, 212, 431, 450, 452
- Григорий V (VI), папа 220, 331
- Григорий VII, папа 309, 319, 320, 335
- Григорий IX, папа 19
- Григорий Кассанский, св. 222
- Григорий Назианзин (Богослов), св. 20, 21, 404, 422, 437
- Григорий Философ, монах, церковный писатель 439
- Григорий Цамблак, киевский митрополит, церковный писатель 424
- Григорович В. И. 414
- Гумпольд, епископ Мантуи, агиограф 193, 194, 196–198, 201, 203, 205, 234, 452
- Гунтер, монах, баварский св. 256–258, 378, 379, 383
- Дабрал, архиепископ сплитский 314, 321
- Давид, библейский царь 106, 392
- Давид, патриарх болгарский 143
- Дагрон Ж. 135, 144, 149, 178, 180
- Дамиан, епископ, патриарх болгарский 141, 142, 143
- Дамиан, св. 289, 290
- Дамиани Петр, св., агиограф 52, 238, 247
- Даниил, епископ Винчестера 57, 58
- Даниил, пророк 422
- Дворник Ф. 18
- Дезидериус, архиепископ калочский 370
- Делян Петр (Оделян; Гаген-Делян), вождь восставших болгар 166, 173, 449
- Демин А. С. 72
- Дёрфи Д. 348, 349, 352, 355, 380, 386
- Детмар, епископ пражский 197
- Деций, римский император 197
- Димитрий, патриарх болгарский 141
- Димитрий, св. 28, 111, 169, 364
30. Зак. 7734
- Диоклетиан, римский император 197, 222, 268, 279, 288–290, 292, 293, 304, 322, 323, 330
- Дмитрий Звонимир см. Звонимир
- Добрыня, русский воевода 67, 70, 85, 91
- Домний (Домн), св. 267, 276, 278, 279, 288–290, 309, 310
- Донат, епископ задарский 292, 293
- Дорофей, св. 222
- Драгомира, мать св. Вацлава 192, 194, 198
- Држислав (Стефан Држислав), правитель Хорватии 298–300
- Дубровка, жена Мешко I 207, 209
- Дух, епископ загребский 327
- Дюла (Гилас), венгерский вождь, крещенный в Константинополе 27, 28, 342, 345, 346, 349
- Дюла, венгерский вождь, соперник св. Стефана 368
- Евагрий 10, 11
- Евсевий, епископ Кесарии 371
- Евфимий 31
- Евфимий Тырновский, патриарх, св. 424
- Елена, жена хорватского правителя Крешимира II 298, 312
- Елена, императрица, мать Константина Великого, св. 63, 99, 123
- Еленич И. 375
- Епифаний, монах 19
- Ефрем, митрополит киевский, церковный писатель 439
- Ефрем Сирий, св., церковный писатель 404
- Закеус, миссийный епископ 346–348, 365
- Зализняк А. А. 434, 454
- Звонимир (Дмитрий Звонимир), король Хорватии 299, 300, 302, 312–314, 319, 320
- Здеслав, князь Хорватии 273, 287



- Земовит, сын Пяста 238  
 Зигфрид, епископ Йорка 49  
 Златарский В. 153
- Иаков** Мних, русский книжник 60, 76, 96, 98  
 Иаков-Святослав, болгарский деспот 408, 458  
 Ибн Хордадбех 65  
 Ибн Якуб, арабский историк 186  
 Иван-Владислав см. Иоанн Владислав  
 Иван Дебрский, архиепископ охридский, патриарх болгарский 143, 146–148, 152  
 Иван Рильский см. Иоанн Рыльский  
 Иванка Е. 19  
 Иванов Й. 413, 415  
 Иванов С. А. 9, 45, 148–152, 186, 411, 412, 424, 429, 447  
 Игорь, русский князь 61, 63, 69, 78, 107, 109, 112, 123, 124  
 Иезекииль, пророк 88, 121  
 Иеремия, болгарский пресвитер, еретик, писатель 165, 181, 413  
 Иероним, епископ Виченцы 234  
 Иероним, епископ вроцлавский 254  
 Иероним, св. 295  
 Иерофей, епископ венгров 345  
 Иерофей, монах 27  
 Изяслав Ярославич, киевский князь 109, 253  
 Икономидис Н. 145  
 Иларион, митрополит киевский, церковный писатель 60, 66, 74, 82, 104, 105, 109, 116, 117, 121, 123–125, 127, 128, 437, 441, 443  
 Илья (Илия), пророк 61, 63, 162  
 Имрам, св. 199, 257, 385  
 Имрэ, сын св. Стефана 371, 375, 379, 381, 385, 388, 389  
 Ингигерд (Ирина), русская княгиня 117, 125  
 Инглинги, шведская династия 202  
 Иннокентий III, папа 293
- Иоаким, патриарх тырновский 424  
 Иоанн, архиепископ сплитский (X в.) 277, 281, 283  
 Иоанн, болгарский переводчик, монах 409  
 Иоанн, епископ Анконы 277  
 Иоанн, епископ вроцлавский 234  
 Иоанн, епископ трогирский 309  
 Иоанн, игумен монастыря на о. Пантелерия 404  
 Иоанн, монах, миссионер, польский святой 56, 242, 245  
 Иоанн, папский легат 314, 318  
 Иоанн, сплитский священник 310, 338  
 Иоанн I, митрополит русский 110, 111, 115  
 Иоанн II, митрополит русский 29, 30, 109, 110  
 Иоанн IV, папа 297  
 Иоанн VIII, папа 269, 273, 274, 284, 294, 295, 297, 329  
 Иоанн X, папа 276–278, 283–287, 293–295, 297  
 Иоанн XII, папа 346  
 Иоанн XV, папа 219, 220, 229, 241  
 Иоанн Владимир см. Владимир  
 Иоанн Владислав (Иван Владислав), западноболгарский царь 154, 334, 425, 427  
 Иоанн Готский, епископ 15  
 Иоанн Дамаскин, церковный писатель, св. 403  
 Иоанн Диакон, хронист 279, 299, 302, 329, 330  
 Иоанн Златоуст, патриарх, польский церковный писатель 10, 13, 402, 404  
 Иоанн Канапарий, аббат, агиограф 211, 212, 214, 215, 222, 226, 229–232  
 Иоанн Креститель (Предтеча) 11, 257, 345, 375  
 Иоанн Мавропод 31, 33  
 Иоанн Малала, византийский хронист 131, 406

- Иоанн Портосский, кардинал 314  
 Иоанн Психаит, св. 16  
 Иоанн Равеннский, архиепископ  
   сплитский 268, 272, 274, 288, 289,  
   296, 297  
 Иоанн Рыльский (Иван Рильский),  
   болгарский подвижник, св. 139,  
   165, 168, 172, 174, 414  
 Иоанн Синайский (Лествичник),  
   церковный писатель, св. 404  
 Иоанн Скилица, византийский автор  
   27, 28, 158, 334  
 Иоанн Схоластик, патриарх кон-  
   стантинопольский 407  
 Иоанн I Цимисхий, византийский  
   император 30, 135, 141–143, 145,  
   156, 185, 189, 249, 453, 454  
 Иоанн Экзарх, болгарский церков-  
   ный писатель 154, 178, 402–404,  
   422, 449, 455  
 Иона из Боббьо, агиограф 38  
 Иона Орлеанский 389  
 Иордан, епископ польский 208, 209  
 Ипполит, папа, св. 374, 385  
 Ипполит Римский, св. 422, 423  
 Ираклий, византийский император  
   296, 328  
 Ирена (Пирושка), дочь Ладислава I  
   388  
 Ирина-Мария, болгарская царица  
   134, 175  
 Ирод, царь иудейский 11, 197  
 Исаак I Комнин, византийский им-  
   ператор 156  
 Исаак, польский св. 242, 245  
 Исайя, пророк 449  
  
**Й**  
 Йовчева М. 402, 412, 418  
 Йотсальд, биограф Одилона Ключ-  
   ниевского 387  
  
**К**  
 Казимир, сын Мешко II, польский  
   князь 250, 255  
 Капишевский Х. 241  
 Карвасиньска Я. 211  
  
 Карл III Толстый 269  
 Карл IV, император Священной  
   Римской империи 450  
 Карл Великий 40, 41, 43, 46, 47, 49,  
   55, 56, 250, 292, 355  
 Каролинги, франкская династия 40–  
   42, 97, 362  
 Катичич Р. 284, 292  
 Кеген 31, 33  
 Кекавмен, византийский писатель  
   187  
 Кирилл см. Константин-Кирилл Философ  
 Кирилл II, митрополит киевский 457  
 Кирилл Готский 15  
 Кирилл Иерусалимский, архиепи-  
   скоп, св. 403  
 Кирилл Туровский, епископ, цер-  
   ковный писатель 419  
 Клаич Н. 278, 285, 303  
 Клемент III, папа 78, 81, 85, 336, 337  
 Климент Охридский, св. 136, 138, 140,  
   148–152, 155, 157, 160, 166, 168,  
   174, 401, 403, 411–413, 417, 418,  
   420, 421, 429, 445, 449, 451, 453  
 Климент Римский, папа, св. 92, 431  
 Клоц П., граф, библиофил 404  
 Кнапп Э. 384  
 Кожичич Шимун, епископ модруш-  
   ский, писатель, печатник 291  
 Козма Пресвитер, болгарский писа-  
   тель 90, 91, 138, 139, 150, 160,  
   161, 165, 166, 175, 177–179, 181–  
   183, 413  
 Козьма Пражский, чешский хронист  
   192, 196, 197, 202, 203, 205, 224,  
   229, 242, 243, 254–256, 259, 260, 264  
 Колимвадий, епископ 20  
 Коломан (Кальман), венгерский ко-  
   роль 353, 358, 362, 367, 377, 379  
 Коломан, пилигрим 386  
 Колумбан, миссионер, св. 38, 39  
 Комитопулы, болгарская династия  
   140, 142, 180, 184, 188, 189, 410,  
   453

- Конрад II, император Священной Римской империи 240, 250, 252, 257, 258
- Константин I Великий, римский император, св. 38, 39, 63, 78, 81, 92, 94, 99, 105, 106, 108, 123
- Константин VII Багрянородный, византийский император и писатель 27, 34, 61, 63, 78, 79, 103, 175, 267, 270, 271, 273, 282, 283, 286, 290–293, 295, 296, 322, 324, 328, 329, 337
- Константин VIII, византийский император 188
- Константин IX Мономах, византийский император 33, 302
- Константин Бодин, сербский князь 166
- Константин Костенёчский, южно-славянский писатель 442
- Константин Преславский (Болгарский), ученик Кирилла и Мефодия, епископ 151, 166, 402, 403, 410, 417, 418, 420, 422, 423, 445, 454
- Константин-Кирилл Философ, св., просветитель славян 24, 44, 55, 69, 93, 101, 136, 155, 166, 185, 216, 226–228, 273, 284, 401, 402, 404, 410, 413, 417–419, 421, 423, 445, 449, 454, 455
- Коппань, венгерский вождь 351, 352, 354, 377, 384
- Королюк В. Д. 206, 253
- Косара, жена князя Иоанна-Владимира 333
- Косма, св. 289, 290
- Коста Л. 371
- Костомаров Н. И. 93
- Котляр Н. Ф. 162
- Крашенинникова О. А. 418
- Крешимир I (Красимер), правитель Хорватии 297
- Крешимир II (Михаил Крешимир II), правитель Хорватии 298
- Крешимир III, правитель Хорватии 299, 308, 321
- Крешимир IV (Петр Крешимир), хорватский король 299, 300, 305, 306, 309, 310, 313, 319, 322
- Кристиан, брат Болеслава II чешского, агнограф 101, 194, 196, 197, 201, 202, 204, 216–219, 222, 223, 227–229, 252, 261, 451
- Крниц 310
- Кристин, польский св. 243
- Кукша, миссионер 89
- Лаврентий, архиепископ сплитский 305, 308–310, 315
- Лаврентий, монах из Монте-Кассино 193–195, 200, 261
- Лаврентий, св. 283
- Ладислав (Ласло) I, венгерский король 327, 358, 363, 369, 378, 385, 388, 395
- Лазарь, брат св. Марты 291
- Ламберт, аббат 257
- Ламберт, св. 208
- Ламберт, сын Болеслава Храброго 208
- Ламберт, сын Мешко I 208
- Лампрений, дубровницкий князь 337
- Лант Г. 119
- Ласло см. Ладислав
- Лебуин, миссионер 40
- Лев III, император 13
- Лев III, папа 41, 355
- Лев IV, император 13, 25
- Лев V, император 16
- Лев VI, император 25
- Лев VI, папа 278, 281, 294
- Лев IX, папа 314
- Лев Диакон, византийский историк 184
- Лев, епископ Палестрины 277
- Лев Пафлагонский, архиепископ Охрида 33, 34, 152
- Левенте, сын Вазула 396, 397
- Леодвин, епископ Бихара 384

- Леон (Леонт) 116  
 Леонтий Ростовский, епископ 89  
 Ликаонид, язычник 11  
 Литаврин Г. Г. 45, 63, 104, 105, 120, 122, 123, 128, 133, 267  
 Лиудгер, миссионер 40  
 Лиудгер, монах из монастыря в Аахене 356  
 Лиутпранд, епископ кремонский 346, 347  
 Лихачев Д. С. 68, 69, 75, 99, 120, 125, 401  
 Лициний, епископ 282  
 Лука Жидята (Жидислав), епископ новгородский 116, 123, 129, 441  
 Любинкович Р. 144  
 Людвиговский Я. 216  
 Людевит, правитель Хума 338  
 Людмила, чешская княгиня, св. 101, 192, 193, 194, 200, 216, 223, 411, 430, 441, 452, 455  
 Людовик Благочестивый, король франков 43  
 Людовик Немецкий, король франков 44  
 Людольфинги, саксонский княжеский род 190  
 Лябуда Г. 209, 246, 249, 252, 356  
  
**Мавр** (Маурус), епископ Печа 372, 373, 385  
 Маврикий, св. 46, 239, 257, 378  
 Магальберт, папский легат 278, 280  
 Мадий, приор Задара 303, 305  
 Майнард, папский легат 309, 315, 319  
 Макарий (Булгаков М. П.), митрополит 73, 74, 77, 126  
 Максим Исповедник, св. 246, 406  
 Малингудис Ф. 153  
 Маргетич Л. 316, 337  
 Мариамна, св. 21  
 Марин, архиепископ сплитский 269, 275  
 Мария, дочь Романа Лакапина см. Ирина-Мария  
 Мария Египетская, св. 311  
 Мария Магдалина, св. 291  
 Марк, епископ болгарский 152  
 Марко, епископ хорватский 321  
 Марсина Р. 394  
 Марта, св. 291  
 Мартин Турский, св. 376, 377, 378, 384  
 Марцела, св. 291, 323  
 Марцелл, папа, св. 387  
 Матвей 242, 245  
 Матильда Швабская 249, 250, 252, 253  
 Матфей, апостол 21, 37  
 Матфей Властарь, византийский канонист 408  
 Мегинхард, аббат 257  
 Медынцева А. А. 103, 115, 116  
 Месроп Маштоц, создатель армянского алфавита, св. 55  
 Мефодий, архиепископ моравский, св., просветитель славян 24, 26, 28, 44, 55, 59, 69, 70, 93, 101, 136, 155, 163, 166, 185, 216, 217, 226, 227, 273, 283, 284, 316, 329, 401, 402, 404, 407, 410, 417, 418, 423, 424, 426, 429, 432, 438, 445, 449, 454, 455  
 Мефодий, византийский монах-художник 87  
 Мешко I, польский князь 206–210, 239, 246, 250,  
 Мешко II, польский король 240, 249–255  
 Мещерский Н. А. 119  
 Милов Л. В. 407, 436, 437  
 Милутин, сербский король 448  
 Михаил III, византийский император 70  
 Михаил VII, византийский император 356  
 Михаил VIII Палеолог, византийский император 144, 145  
 Михаил Вишевич, хумский князь 277, 285, 286, 287, 294, 295, 329



- Михаил Воиславич, правитель Дук-  
ли 335, 336  
 Михаил из рода Авданцев, канцлер  
польского князя Болеслава III 235  
 Михаил Крешимир II *см.* Крешимир II  
 Михаил Пселл 33, 34  
 Михаил, св. 245, 365  
 Михаловский Р. 249  
 Млада-Мария, сестра князя Болеслава II чешского 192, 205  
 Моисей Киянин, древнерусский книгописец 420, 421, 457  
 Молдован А. М. 121  
 Момина М. А. 420, 440  
 Моравчик Д. 341, 379  
 Мостич, болярин 133  
 Мошин В. А. 446, 453  
 Мстислав Владимирович, русский князь 66, 100, 104, 114, 116, 126  
 Мунцимир, правитель Хорватии 271, 275  
 Мутимир, правитель Сербии 329  
 Мюллер Л. 64, 77, 91, 110, 121, 122, 124  
  
 Назаренко А. В. 46, 63, 71, 116, 236  
 Насонов А. Н. 68, 76, 114  
 Настас Корсунянин *см.* Анастас Корсунянин  
 Наум Охридский, ученик Кирилла и Мефодия, св. 136, 150, 151, 168, 402, 411, 413, 417, 418, 421, 429, 445, 453  
 Наумов А. 400, 416  
 Наумов Е. П. 45, 427  
 Невоструев К. И. 420  
 Неклан, князь чехов 203  
 Неофит Рыльский, игумен 414  
 Нерон, римский император 197  
 Нестор, русский летописец 86, 99, 100, 107, 108, 111  
 Никита, мученик 110  
 Никита Готский 15  
 Никита Давид Пафлагон 20  
 Никифор, митрополит 73  
 Никифор, патриарх константинопольский, хронист 121, 406  
 Никифор, приор Сплита 304  
 Никифор I, византийский император 293  
 Никифор II Фока, византийский император 30, 95, 134, 135, 171, 188  
 Никодим, архиепископ сербский, переводчик 409  
 Николай, св. 246  
 Николай I, папа 25, 26, 44, 53, 101, 150, 274  
 Николай II, папа 315  
 Николай Мистик, византийский патриарх 26, 29, 170, 178  
 Нил Доксопатр, византийский писатель 140, 145  
 Нил Россанский, св. 222  
 Нил Синаит, св., церковный писатель 406  
  
 Оболенский Д. Д. 63, 77, 79, 90, 94, 101, 103–105, 456  
 Ода, жена Мешко I 208, 209  
 Одеян *см.* Делян  
 Одилон, клюнийский аббат 378, 383, 387  
 Одольберт, аббат 292, 304  
 Олав Святой (Харальдссон) 49, 57, 205  
 Олав Трюггвасон 49, 57, 77, 80, 81, 87  
 Олег (Вещий), русский князь 65, 69, 90, 109, 126  
 Ольга (Елена), русская княгиня, св. 28, 46, 63, 64, 71, 76, 77, 78, 90, 111, 122, 123, 126, 175, 441, 442, 455  
 Ольдржих, чешский князь 224, 225, 256, 258  
 Освальд, король Нортумбрии, св. 55, 56  
 Отмар, св. 384  
 Оттон, епископ бамбергский 57

- Оттон, сын Болеслава I польского 240
- Оттон I, император Священной Римской империи 44–46, 49, 63, 71, 208, 342, 346–349, 351
- Оттон II, император Священной Римской империи 71, 193, 348
- Оттон III, император Священной Римской империи 49–52, 186, 218, 224, 226, 232, 234–237, 239, 241, 242, 246, 249, 250, 353–357, 376, 377, 396
- Оттоны, династия правителей Священной Римской империи 48, 230
- Павел, апостол 10, 71, 72, 81, 121, 160, 262, 455
- Павел, архиепископ сплитский 290
- Павел (Палл), епископ 80
- Павлов А. С. 407
- Падберг Л. фон 45
- Паисий Хиландарский, иеромонах, историк 414
- Палладий, епископ 38
- Панк, болгарский монах 413
- Панкратий, епископ таорминский («тавроминийский»), св. 10, 11, 291, 404
- Пантелеймон, св. 115
- Пантелич М. 450, 451
- Панченко А. М. 86
- Парамонова М. Ю. 232, 238
- Пасмань, немецкий рыцарь 352
- Патрик, миссионер, св. 38
- Пентковский А. М. 409, 416, 417, 440
- Петр, аббат монастыря св. Христофора 300
- Петр, апостол, св. 10, 11, 208, 209, 219, 230, 232, 262, 278, 279, 288, 289, 296, 319
- Петр, архиепископ сплитский 275, 311
- Петр, болгарский царь 103, 134–137, 140–144, 146, 154, 156, 157, 159, 160, 166, 168, 170–172, 177, 179, 154, 185, 187–189, 410, 412, 413, 420, 421, 423, 453
- Петр, епископ барский и дубровницкий 335, 336
- Петр, игумен 137
- Петр, правитель Дукли 329, 330
- Петр II Орсеоло, венецианский дож 283, 302, 331, 332
- Петр Крешимир IV см. Крешимир IV
- Петр Орсеоло, венгерский король 355, 395, 396, 397
- Петр Сугдейский 15
- Петр Черноризец, церковный писатель 152, 165, 413
- Петров П. 142
- Пиккио Р. 109
- Пилигрим, архиепископ кельнский 246
- Пилигрим, епископ Пассау 348
- Пипин, король франков 53
- Пириватрич С. 136, 143, 145, 178, 184
- Прокоп, св. 228
- Подивен, слуга св. Вацлава 203, 223, 231
- Подскальски Г. 79, 121, 431
- Позвизд, сын Владимира Святославича 84
- Полывянный Д. И. 133, 145, 154, 168, 180, 183, 187, 335
- Поппо, епископ краковский 234
- Поппо, миссионер 47
- Поппэ А. 29, 79, 88, 95, 96, 106, 110, 115
- Предслава, сестра Ярослава Мудрого 248
- Престанций, приор Сплита 304
- Пржемысл, родоначальник чешской княжеской династии 202
- Приселков М. Д. 453
- Прокопий Кесарийский, византийский писатель 161, 199
- Прунвард, монах см. Бруно Санкт-Галленский

- Пулкава, чешский хронист 219, 220, 229
- Пуятта, русский воевода 85
- Пяст, родоначальник польской княжеской династии 238
- Радим** (Гауденций), брат св. Войтеха, архиепископ гнезненский 213, 232, 234, 245, 253, 254, 308
- Радла, наставник св. Войтеха 212, 219, 367
- Радослав, дьяк, книгописец 448
- Райнерий, епископ хорватский 321
- Рамвольд 257
- Ратомир см. Гавриил Радомир
- Рахелин, епископ краковский 234
- Рачки Ф. 281
- Регинхар, епископ Пассау 44
- Рейнберн, епископ колобжегский 57, 234, 235, 236
- Римберт, агиограф 43
- Рихеза, дочь Эццо, жена Мешко II, 246, 249, 250–252, 255
- Рихер, аббат Монте-Кассино 257
- Ричард, аббат 387
- Роберт, папский легат 234
- Рогнеда, полоцкая княжна 80, 90
- Рогов А. И. 81, 101, 110, 193
- Роман I Лакапин, византийский император 103, 134, 141, 143, 175, 188
- Роман II, византийский император 106
- Роман, болгарский князь 143, 171, 189
- Ромуальд, св. 235, 236, 238, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 308, 373, 382
- Ростислав, князь Великой Моравии 176
- Рудольф (Рауль) Глабер, хронист 386
- Рюрик, русский князь 109
- 0, 168, 171, 176, 179, 184, 186, 187, 189, 329–334
- Самуэл Аба, венгерский король 368, 374, 396
- Свейн Вилобородый, король датский 48
- Светопелек, мифический южнославянский правитель 337
- Светослав (Суронья), хорватский князь 299
- Святополк, правитель Великой Моравии 25, 59, 190, 217, 248, 429
- Святополк (Петр) Окаянный, русский князь 107–110, 113, 115
- Святослав Владимирович, русский князь 108
- Святослав Игоревич, русский князь 64–66, 73, 78, 107, 112, 123, 134, 135, 163, 173, 184, 185, 189, 406, 454
- Себастьян, архиепископ эстергомский 367, 370
- Север, епископ пражский 256, 259, 264
- Севериан Гавальский (Габала), епископ, церковный деятель 406
- Седов В. В. 60
- Седулий Скотт, средневековый писатель 389
- Селестий, папа 38
- Сергий, патриарх болгарский 141
- Сильвестр, св. 310, 338
- Сильвестр II (Герберт Ориакский), папа 50, 218, 232, 235, 236
- Симеон, болгарский царь 134, 136, 137, 140, 141, 148, 153, 154, 163, 170, 173, 174, 176, 186, 400, 403, 404, 406, 407, 410–413, 421–425, 445, 449
- Симеон, епископ 380
- Симон, апостол 19, 21
- Славник, правитель земель в Восточной Чехии 190, 213, 230, 232
- Славова Т. 422, 423
- Смарагд, средневековый автор 311, 388
- Салеккус**, спутник епископа Закеуса 347
- Самуил, западноболгарский царь 134, 135, 141, 143–146, 148, 152, 155–160, 168, 171, 176, 179, 184, 186,

- Снегаров И. 143  
 Снорри Стурлусон 205  
 Собеслав, правитель земель в Восточной Чехии 228  
 Соболевский А. И. 226, 430  
 Соломон, библейский царь 70, 92–94, 99, 109, 122, 389  
 Соломон, венгерский король 356, 357  
 Спиридон, иеромонах, историк 414, 457  
 Станислав, сын Владимира Свято-славича 84  
 Станчев К. 402, 418  
 Степан Таронит (Асохик), армянский историк 79  
 Стефан, архиепископ болгарский 138  
 Стефан, епископ задарский 320  
 Стефан, епископ пермский 55  
 Стефан, хорватский князь 310  
 Стефан (Иштван) I Святой, венгерский король 50, 129, 237, 345, 350–354, 356, 357–369, 371–373, 375–381, 383–397, 411, 447  
 Стефан V (VI), папа 269, 274, 275, 284, 324  
 Стефан IX, папа 314, 431  
 Стефан Воислав, правитель Дукли 330, 333, 335  
 Стефан Држислав *см.* Држислав  
 Стефан Душан, сербский царь 408  
 Стефан Лазаревич, сербский деспот, *св.* 442  
 Стефан Мученик, *св.* 350, 355  
 Стефан Новгородец, древнерусский паломник 441  
 Стефан Новый, *св.* 15  
 Стефан Сугдейский (Сурожский) 11–15, 81  
 Сулла-Ламберт, пресвитер, епископ краковский 234  
 Суронья *см.* Светослав  
 Тагино, архиепископ магдебургский 236  
 Такшонь, венгерский князь 347, 348  
 Татищев В. Н. 74, 85, 96  
 Таубе М. 119  
 Ташковски Д. 179  
 Тегдаг, епископ 256  
 Тегу-Сергиаду Э. 144  
 Темчин С. Ю. 401, 422  
 Теодора 334  
 Теодорик, маркграф 208  
 Теодорих Великий, король остготов 199  
 Тирах, печенежский вождь 33  
 Титмар, епископ мерзебургский 52, 55, 98, 100, 115, 206, 208, 209, 231, 234–236, 242–245, 248, 250, 256, 350, 353, 365, 458  
 Тихомиров Н. Б. 448  
 Ткадльчик В. 456  
 Толстой Н. И. 83, 130, 131  
 Томислав, правитель Хорватии 277, 280, 285, 287, 294, 295, 297  
 Томсон Ф. Дж. 119  
 Топоров В. Н. 65–67, 74, 107, 112  
 Тот И. 28  
 Тот III. 365  
 Тотев Т. 150  
 Транзон (Тразон), аббат 302  
 Тржештик Д. 199; 201, 204, 216, 261, 428  
 Трифон, *св.* 291  
 Трпимир, князь Хорватии 271, 273–275, 304, 324  
 Турилов А. А. 68, 81, 92, 189  
 Туто, епископ регенсбургский 207  
 Тыпкова-Заимова В. 140, 141, 145  
 Тыр, чешский дружинник 203  
 Тюшкеш А. 384  
 Уголин, архиепископ калочский 370  
 Удальрих, архиепископ аугсбургский, баварский *св.* 207, 208  
 Ульфила (Вульфила), миссионер 38  
 Унгер, аббат, епископ польский и познаньский 208, 234, 245  
 Успенский Б. А. 107, 113, 114, 130  
 Учен, чешский священник 217



- Файз**, князь мадьяр 27  
**Фарлати Д.** 285, 288, 291  
**Федотов Г. П.** 72, 107–109, 112  
**Феликс**, св. 246  
**Феодор Студит**, св., церковный писатель 440  
**Феодор Эдесский**, св., епископ, церковный писатель 406  
**Феодорит**, епископ кирский, св. 422  
**Феодосий Адрамитиец** 12  
**Феодосий**, епископ нинский 274, 275, 324  
**Феодосий Печерский**, игумен, св. 72, 73, 86, 131, 388, 439  
**Феопемпт**, митрополит русский 110, 117  
**Феофано**, императрица, жена Оттона II 249, 348  
**Феофилакт**, архиепископ охридский, церковный писатель 140, 412, 452  
**Феофилакт**, епископ венгров 28, 364  
**Феофилакт**, митрополит русский 79, 95, 115  
**Феофилакт**, патриарх византийский 27, 177–179, 345  
**Филипп**, патриарх болгарский 143  
**Филипп Апостол** 21  
**Фиф**, ученик св. Климента 81  
**Флоря Б. Н.** 8, 44, 59, 73, 129, 148–152, 162, 190, 228, 340, 359, 372  
**Фома (Дидим)**, апостол 34, 448  
**Фома**, сплитский архидиакон и хронист 268, 269, 272, 274, 276, 284, 289, 290, 295, 297–299, 305, 308–310, 314–318, 320, 321  
**Формин**, епископ задарский 279, 303  
**Фотий**, патриарх константинопольский 18, 24, 115, 116, 328  
**Франко**, епископ беллеградский 368  
**Фрид Й.** 234, 356  
**Фридрих**, миссионер 49  
**Фридрих II** 390  
**Фулберт**, архиепископ калочский 370  
**Фулберт Шартрский** 375  
**Фускул**, житель Задара 292  
**Хакон Добрый**, норвежский конунг 49  
**Халлинггер К.** 383  
**Хамм Й.** 451  
**Ханник Хр.** 144, 151  
**Харальд Синезубый (Гормссон)**, датский конунг 47, 48  
**Хартвиг**, епископ 237, 353, 370, 371, 385  
**Хелимский Е. А.** 376  
**Хериберт**, канцлер Оттона III 376, 377, 380  
**Хинкмар**, архиепископ реймский 389  
**Хрисогон (Кршеван)**, св. 292, 304, 306  
**Христул**, монах, византийский писатель 412  
**Хунт**, немецкий рыцарь 352  
**Цимиский см.** Иоанн I Цимисхий  
**Часлав (Чеслав) Клониимирович**, сербский князь 186, 329  
**Чика**, жительница Задара 305, 306  
**Чичуров И. С.** 76, 121, 122, 389, 439  
**Шаролт**, венгерская княгиня 345, 350, 365, 381  
**Шахматов А. А.** 66, 68, 73, 74, 80, 82, 84, 87, 107, 120  
**Шебанек Й.** 220  
**Шевченко И.** 10, 11  
**Шишич Ф.** 278, 331  
**Шрамм П.** 356  
**Штурм**, аббат 41  
**Шушарин В. П.** 340, 341, 345  
**Щапов Я. Н.** 95, 97  
**Эбо**, архиепископ реймский 43  
**Эгберт**, архиепископ йоркский 356  
**Эдгар**, король Мерсии и Нортумбрии 356  
**Эмма**, жена Болеслава II чешского 196

- Эпиктет, философ-стоик 406  
Этельберт, король Кента 39, 40  
Эццо, маркграф рейнский 246  
Эццоницы, потомки Эццо 247
- Ю**лиан Отступник 108  
Юстиниан, византийский император  
141, 269, 406
- Я**гич И. В. 420
- Янин В. Л. 85, 86, 103, 110, 114, 117  
Яромир, чешский князь 224  
Ярополк Святославич 65, 90, 126  
Ярослав (Георгий) Мудрый 90, 97,  
102, 106, 108–110, 112–117, 119,  
120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,  
127, 128, 129, 130, 131, 132, 381,  
436, 438, 442, 443  
Яхья Антиохийский, сирийский ис-  
торик 79, 115

**ХРИСТИАНСТВО  
В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ,  
ЮГО-ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ  
НА ПОРОГЕ ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ**

**Издатель А. Кошелев**

**Художественное оформление переплета  
Н. Прокуратовой и С. Жигалкина**

**Оригинал-макет подготовил В. Гусев**

**Корректор М. Григорян**

**Подписано в печать 20.07.2002. Формат 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервилл.  
Усл. печ. л. 38,7. Заказ 7734, тираж 1000 экз.**

**Издательство «Языки славянской культуры».  
129345, Москва, Оборонная, 6–105; № 02745 от 04.10.2000.  
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).  
E-mail: Lrc-kozlov@mtu-net.ru**

**Каталог в ИНТЕРНЕТ  
<http://www.lrc-mik.narod.ru>**

**Отпечатано с оригинал-макета в областной типографии.  
г. Белгород, пр. Б. Хмельницкого, 111а, тел. (0722) 26-25-63  
Лицензия на полиграфическую деятельность ПД № 00290 от 10.2000 г.**

**\***

**Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».  
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).  
Адрес: Zubovskiy b-p, 17, str. 3, k. 6.  
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)**

**Foreign customers may order this publication  
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru  
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).**

**В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ»  
ВЫШЛИ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ**

- В. Айрапетян.** Русские толкования. 208 с. 2000.
- В. Айрапетян.** Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. 496 с. 2001.
- В. М. Алпатов.** История лингвистических учений. 368 с. 2001.
- Г. Г. Амелин, В. Я. Мордерер.** Миры и столкновения Осипа Мандельштама. 320 с. 2000.
- В. С. Баевский.** Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. 336 с. 2001.
- Дж. Бейли.** Избранные статьи по русскому народному стиху. 416 с. 2001.
- А. Л. Бем.** Исследования. Письма о литературе. 448 с. 2001.
- Э. М. Береговская, Жан-Мари Верже.** Занятая риторика. 152 с. 2000.
- Б. М. Бернштейн.** Пигмалион наизнанку: К истории становления мира искусства. 256 с. 2002.
- М. Блок.** Короли-чудотворцы. 712 с. 1998.
- А. В. Бондарко.** Теория значения в системе функциональной грамматики: На материале русского языка. 736 с. 2002.
- Е. А. Боратынский.** Полное собрание сочинений и писем: В 4 т. Т. 1. Стихотворения 1818–1822 годов. 512 с. 2002.
- Л. И. Вольперт.** Пушкин в роли Пушкина. 328 с. 1997.
- Б. Гене.** История и историческая культура средневекового Запада. 496 с. 2002.
- С. А. Григорьева, Н. В. Григорьев, Г. Е. Крейдлин.** Словарь языка русских жестов. 256 с. 2001.
- П. Н. Грюнберг.** История начала грамзаписи в России. **В. Л. Янин.** Каталог вокальных записей российского отделения компании «Граммофон». 736 с. 2002.
- Г. А. Гуковский.** Ранние работы по истории русской поэзии XVIII века. 352 с. 2001.
- Ф. Дворник.** Славяне в европейской истории и цивилизации. 800 с. 2001.
- А. С. Демин.** О художественности древнерусской литературы. 848 с. 1998.
- Т. Н. Джаксон.** Четыре норвежских конунга на Руси: Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. 192 с. 2000.
- Т. Н. Джаксон.** AUSTR Í GÖRÐUM: Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. 208 с. 2001.
- Н. Н. Дурново.** Избранные работы по истории русского языка. 816 с. 2000.
- В. М. Живов.** Разыскания в области истории и предистории русской культуры. 760 с. 2002.
- А. К. Жолковский.** Зощенко: Поэтика недоверия. 392 с. 1999.
- В. А. Жуковский.** Полное собрание сочинений: В 20 т. Т. I. Стихотворения 1797–1814 годов. 760 с. 1999. Т. II. Стихотворения 1815–1852 годов. 840 с. 2000.



- И. Забелин.** Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. В 3 кн. 2000.  
 Т. I. Ч. 1: Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. 480 с.  
 Т. I. Ч. 2: Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. 520 с.  
 Т. II. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. 792 с.
- А. А. Зализняк.** Древненовгородский диалект. 720 с. 1995.
- Анна А. Зализняк, А. Д. Шмелев.** Введение в русскую аспектологию. 226 с. 2000.
- Вяч. Вс. Иванов.** Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I–.  
 Т. I. 912 с. 1998.  
 Т. II. 880 с. 2000.
- Из истории русской культуры. Т. I–.**  
 Т. I. Древняя Русь. 760 с. 2000.  
 Т. II; Кн. 1. Киевская и Московская Русь. 944 с. 2002.  
 Т. III. XVII век. 768 с. 1995.  
 Т. IV. XVIII – начало XIX века. 832 с. 1996.  
 Т. V. XIX век. 848 с. 1996.
- Исландские саги.** 648 с. 2002.
- История и антиистория: Критика «новой хронологии» академика А. Т. Фоменко: Анализ ответа А. Т. Фоменко.** 576 с. 2001.
- В. В. Калугин.** Андрей Курбский и Иван Грозный. 416 с. 1998.
- К. М. Кантор.** Двойная спираль истории. 904 с. 2002.
- М. К. Кантор.** Пустырь. Атлас. 216 с. 2001.
- Ицхак Каценельсон.** Сказание об истребленном еврейском народе. 240 с. 2000.
- С. Д. Каценельсон.** Категории языка и мышления: Из научного наследия. 864 с. 2001.
- В. Д. Кузнецов.** Организация общественного строительства в Древней Греции. 536 с. 2000.
- К. Г. Левыкин.** Деревня Левыкино и ее обитатели. 408 с. 2002.
- Т. Лёнигрен.** Сборник Нила Сорского. Ч. 1. 472 с. 2000.
- П. Е. Лукин.** Письмена и православие. 376 с. 2001.
- Н. А. Любимов.** Неувядаемый цвет: Книга воспоминаний. В 3 т.  
 Т. I. 416 с. 2000.
- Е. Э. Лямина, Н. В. Самовер.** «Бедный Жозеф»: Жизнь и смерть Иосифа Виельгорского. 560 с. 1999.
- Н. А. Макаров, С. Д. Захаров, А. П. Бужилова.** Средневековое расселение на Белом озере. 496 с. 2001.
- К. А. Максимович.** Пандекты Никона Черногорца. 296 с. 1998.
- Л. П. Маринович, Г. А. Кошеленко.** Судьба Парфенона. 352 с. 2000.
- И. А. Мельчук.** Курс общей морфологии. Т. I–IV.  
 Т. I. 416 с. 1997.  
 Т. II. 544 с. 1998.  
 Т. III. 368 с. 2000.  
 Т. IV. 584 с. 2001.

- А. В. Михайлов.** Обратный перевод. 856 с. 2000.
- А. В. Михайлов.** Языки культур. 912 с. 1997.
- Мир Велимира Хлебникова.** 880 с. 2000.
- Н. Н. Моисеев.** Судьба цивилизации. Путь Разума. 224 с. 2000.
- А. В. Назаренко.** Древняя Русь на международных путях. 784 с. 2001.
- Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под ред. акад. Ю. Д. Апресяна.**  
Вып. 1. 552 с. 1997;  
Вып. 2. 488 с. 2000.
- Ю. Г. Оксман – К. И. Чуковский.** Переписка. 1949–1969 / Предисл. и коммент. А. Л. Гришунина. 192 с. 2001.
- Н. В. Перцов.** Инварианты в русском словоизменении. 280 с. 2001.
- А. М. Пешковский.** Русский синтаксис в научном освещении. 544 с. 2001.
- Р. Пицкио.** Древнерусская литература. 352 с. 2002.
- А. В. Подосинов.** Символы четырех евангелистов: Их происхождение и значение. 176 с. 2000.
- Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова.** 464. 2002.
- Л. В. Пумпянский.** Классическая традиция. 864 с. 2000.
- А. С. Пушкин.** История Петра. 392 с. 2000.
- А. С. Пушкин.** Тень Баркова. 496 с. 2002.
- Ж. де Пюимеж.** Шовен, солдат-землепашец: Эпизод из истории национализма. 400 с. 1999.
- Русский язык в научном освещении. № 1. 2001. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).**
- Русский язык в научном освещении. № 2. 2001. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).**
- Русский язык в научном освещении. № 1(3). 2002. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).**
- Русский язык конца XX столетия (1985–1995): Сб. ст. 480 с. 2000.**
- В. В. Седов.** Славяне: Историко-археологическое исследование. 624 с. 2002.
- Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением / Отв. ред. Т. М. Николаева.** 560 с. 2002.
- Слово в тексте и в словаре: Сб. ст. к 70-летию академика Ю. Д. Апресяна.** 648 с. 2001.
- А. В. Смирнов.** Логика смысла. 504 с. 2001.
- С. Г. Смирнов.** Годовые кольца истории. 304 с. 2000.
- Джеральд Смит.** Взгляд извне: Статьи о русской поэзии и поэтике. 528 с. 2002.
- Ж. Старобинский.** Поэзия и знание: История литературы и культуры.  
Т. I. 528 с. 2002.  
Т. II. 600 с. 2002.
- Старообрядчество в России (XVII–XX века): Сб. ст. 552 с. 1999.**
- А. Ю. Суковник.** Места из переписки. 200 с. 2001.

- К. Тарановский.** О поэзии и поэтике. 432 с. 2000.
- В. Н. Топоров.** Из истории русской литературы. Т. II: Русская литература второй половины XVIII века: Исследования, материалы, публикации. М. Н. Муравьев: Введение в творческое наследие. Кн. I. 912 с. 2001.
- Я. Ульфелдт.** Путешествие в Россию. 616 с. 2002.
- Б. А. Успенский.** Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. 128 с. 2000.
- Б. А. Успенский.** Семиотика искусства. 480 с. 1995.
- Б. А. Успенский.** Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. 144 с. 2000.
- Б. А. Успенский.** Царь и патриарх: Харизма власти в России. 680 с. 1998.
- Ф. Б. Успенский.** Имя и власть. 144 с. 2001.
- Ф. Б. Успенский.** Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. 456 с. 2002.
- А. А. Формозов.** Пушкин и древности: Записки археолога. 144 с. 2000.
- Е. А. Хелимский.** Компаративистика, уралистика. 640 с. 2000.
- М. О. Чудакова.** Литература советского прошлого. Т. 1. 472 с. 2001.
- М. И. Шапир.** UNIVERSUM VERSUS: ЯЗЫК–СТИХ–СМЫСЛ в русской поэзии XVIII–XX веков. Кн. 1. 544 с. 2000.
- А. С. Шатских.** Витебск: Жизнь искусства. 1917–1922. 256 с. 2001.
- А. Д. Шмелев.** Русская языковая модель мира. 224 с. 2002.
- Д. Н. Шмелев.** Избранные труды по русскому языку. 888 с. 2002.
- Дж. Т. Шоу.** Конкорданс к стихам А. С. Пушкина. Т. 1–2.  
Т. 1. 672 с. 2000.  
Т. 2. 640 с. 2000.
- Дж. Т. Шоу.** Поэтика неожиданного у Пушкина. 456 с. 2002.
- Н. Элиас.** Придворное общество. 368 с. 2002.
- Е. М. Юхименко.** Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература.  
Т. I. 544 с. 2002.  
Т. II. 480 с. 2002.
- Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Ю. С. Степанова.** 600 с. 2001.
- Язык русского зарубежья: Общие процессы и речевые портреты.** 496 с. 2001.
- Т. Е. Янко.** Коммуникативные стратегии русской речи. 384 с. 2001.







ВИЗАНТИЙСКИЕ ЕПИСКОПЫ НАСТАИВАЛИ,  
ЧТОБЫ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР КИЕВСКИЙ  
КАК ХРИСТИАНИН  
ВВЕЛ НА РУСИ СМЕРТНУЮ КАЗНЬ,  
А ОН ОСТАВИЛ «ОТЧИЙ» ОБЫЧАЙ  
ДЕНЕЖНОЙ КОМПЕНСАЦИИ.  
ВОТ КАК ПРИЧУДЛИВЫ БЫЛИ ПОРОЙ  
ПУТИ УКЛОНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА  
НА НОВООБРАЩЕННЫХ СЛАВЯНСКИХ ЗЕМЛЯХ.  
ПЕРИПЕТИЯМ ЭТОГО ПРОЦЕССА  
И ПОСВЯЩАЕТСЯ КНИГА.

**ХРИСТИАНСТВО** В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ,  
ЮГО-ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ НА ПОРОГЕ ВТОРОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

