

В фигурные скобки {} помещены номера (окончания)
страниц издания-оригинала.

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

М. Ю. БРАЙЧЕВСКИЙ

УТВЕРЖДЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА
НА РУСИ

(Перевод с украинского)

КИЕВ НАУКОВА ДУМКА 1989



М. Ю. Брайчевский
(Портрет работы худ. Б. Плаксия, 2001 г.).

ВСТУПЛЕНИЕ

В 1988 г. исполняется 1000-летие так называемого Владимирова крещения Руси, окончательной победы христианства как официальной, государственной религии, которая оказала огромное влияние на дальнейшее развитие государства. К сожалению, исследователи не уделяли этой проблеме должного внимания, ограничиваясь преимущественно абстрактными соображениями или же разработкой второстепенных, совершенно не принципиальных вопросов (уточнение дат, развитие отдельных событий, интерпретация сообщений источников и т. д.). При этом наблюдается стремление избегать религиозных тем, малопонятный страх перед клерикализмом. Но ведь религия как надстроечное явление — одна из форм общественного сознания

— на протяжении тысячелетий играла огромную (часто — решающую) роль в ходе исторического процесса, особенно на ранних его стадиях. Ф. Энгельс писал, что религия ”является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения... Но вскоре, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью” [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 20. — С. 328—329].

Человек со времени своего возникновения стремился понять окружающий мир, уяснить его закономерности, но осознать действительную причину каждого природного явления он не умел, потому искал ответы в собственной фантазии. В этом находили выражение гносеологические корни идеализма. ”Не религия создает человека, а человек создает религию”, — писал К. Маркс [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 1. — С. 252].

Генезис христианства как мировой идеологической системы — сложный и многоликий процесс. Ф. Энгельс писал, что, подобно борьбе пролетариата в середине XIX в., ”христианство возник- {3} ло как движение угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов” [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 22. — С. 467].

Новую веру породил глубокий социальный кризис, который в последнем оплоте рабовладельчества — Римском государстве — перед началом новой, христианской, эры вылился в гражданскую войну и стал причиной замены республиканской формы правления — императорской. Ф. Энгельс остроумно подметил, что в условиях тогдашней деструкции новая религия представляла собой единственный элемент, ”который противостоял этому процессу разложения — ибо само христианство было его собственным неизбежным продуктом — и который поэтому сохранялся и рос, тогда как другие элементы были только мотыльками-однодневками” [там же. — С. 472].

Господствовавшая в дореволюционной литературе клерикальная концепция утверждения христианства в Киевской Руси выработала ”Владимирову легенду”, по которой крещение Руси в конце X в. составляло единовременный боговдохновенный акт, осуществленный киевским князем Владимиром Святославичем в результате внутреннего озарения. Отсюда и концепция ”равноапостольности”: провозглашенного просветителем Руси Владимира, подобно апостолам, озарила высшая благодать (”святой дух”).

Реальное утверждение христианства в нашей стране — сложный процесс, растянувшийся на много веков и прошедший через несколько стадий. Спонтанное проникновение христианских идей в среду восточноевропейских племен (в том числе и славянских); спорадическое введение новой веры отдельными восточнославянскими властителями; первое официальное крещение Руси при Аскольде; потеря новым вероучением функции государственной религии в результате переворота 882 г.; упорная борьба христианства с язычеством на протяжении X в., в ходе которой три вспышки антихристианского террора чередовались с периодами религиозной толерантности; наконец, второе официальное крещение при Владимире и окончательное провозглашение православия государственной религией Руси — составляют единую и последовательную цепь, требующую специального исследования. Однако и религиозный акт 988 г., который является одним из важнейших элементов сложной системы реформ, осуществленных Владимиром Святославовичем, не дал ожидаемых результатов: язычество продолжало существовать в глухих уголках необъятной страны, а кое-где (среди неславянских народов) дожило до XX в.

В предлагаемой книге мы попытаемся показать всю сложность и историческую обусловленность процесса утверждения христианства на Руси. Из-за недостаточной разработанности проблематики мы иногда вынуждены обращаться к гипотетическим построениям. Потому некоторые выдвинутые в работе утверждения являются дискуссионными и нуждаются в дальнейшем обосновании. {4}

ГЛАВА I

ХРИСТИАНСТВО У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН ДО СЕРЕДИНЫ IX в.

Первый вопрос, с которым сталкивается исследователь древнерусского христианства, — когда именно начинается проникновение новой веры в Восточную Европу и ее распространение среди местных племен. Начала этого процесса восходят к первым векам новой эры, когда он был составной частью общего движения, действовал неравномерно, импульсами и прошел несколько стадий.

Сначала христианство распространялось в территориальных рамках Палестины и прилегающих к ней областей. До разрушения Иерусалимского храма римлянами в 70—71 гг. главным средоточием новой веры оставался именно Иерусалим; тут концентрировалась деятельность апостолов. После падения иудейской столицы христианство вышло за пределы страны, а место пришедшего в упадок Иерусалима заняли Александрия, Антиохия, Рим и другие периферийные кафедры, которые возникли в диаспоре и скоро сменили свой сугубо еврейский характер на интернациональный.

Выход миссионерской проповеди за границы империи приходится на конец II — начало III в. Особенно эта деятельность усиливается после официального признания новой религии Римским государством, которое превращается в оплот христианского вероучения и мощный фактор его распространения.

Восточная Европа в антский период. В истории древних славян II в. н. э. явился переломным моментом. Именно в это время на широких просторах Восточно- и Центральноевропейской Лесостепи формируется черняховская культура^{*}, отражающая принципиально новый этап в социально-экономическом развитии наших предков. Вокруг ее этнической интерпретации идет дискуссия: большинство специалистов считают ее славянской, связывая с антами и склавинами византийских источников [22; 26; 29; 82; {5} 97; 98; 99; 190; 398; 471; 474; 530; 546; 586; 589; 590; 591; 701; 702; 840 и др.]; другие же придерживаются "концепции многоэтничности", в соответствии с которой носителями черняховской культуры были не только славяне, но и некоторые другие племена (фракийцы, готы, сарматы и т. д.). Однако и в последнем случае памятники Черняховского типа полностью сохраняют значение источника по истории восточных славян.

Дискуссионным остается и вопрос о верхней дате культуры. Существование ее на протяжении V в. доказано неопровержимо [45; 46; 47; 475; 601; 616; 725 и др.], но некоторые исследователи считают необходимым продлить интервал в верхнем направлении как минимум до VI или даже начала VII в. [82; 83; 89; 99; 397; 398; 399; 625; 626 и др.].

В Восточной Европе черняховская культура занимает территорию Южной Волыни, Прикарпатья, Подолии, Молдавии, Среднего Поднепровья; на северо-востоке ее памятники известны до Курского Посеймья. Область основного распространения культуры не выходит за пределы Лесостепи, но начиная с определенного времени фиксируется активное движение черняховских племен к Степному Причерноморью. Здесь материалы Черняховского типа накладываются на местную культурную основу, репрезентованную городищами Низового Днепра и синхронными им поселениями типа Киселево и Викторовка. Эти памятники отражают позднескифскую и позднеантичную традиции и являются археологическим эквивалентом готского племенного массива.

Славяне (анты) и готы в первой половине I тыс. н. э. составляли две главные социально-политические силы в Восточной Европе. Отношения между ними на разных этапах приобретали различный характер: периоды мирного сосуществования чередовались со вспышками острой конфронтации. Уровень исторического развития обоих объединений был приблизительно одинаковым: Антское царство и Готское королевство представляли собой классические образцы варварских государств, когда осуществлялся переход от первобытнообщинного строя к феодализму с отчетливыми признаками рабовладельчества.

^{*} Из соображений терминологического удобства название "черняховская культура" мы применяем в широком значении, предложенном нами в монографии "У истоков славянской государственности" [84, с. 4—5].

Материалы черняховской культуры ярко отражают существенные сдвиги в сфере социально-экономического развития антских племен. Можно с уверенностью констатировать, что именно в это время наши предки сделали решающий шаг к классовой структуре общества [100], открыв путь для утверждения монотеизма как новой надстройки над только-только сформированным базисом.

Социальное развитие древних славян определялось прогрессом производства (ведущей отраслью которого было земледелие), в первую очередь состоянием производительных сил. Демографический уровень первой половины I тыс. н. э. не поддается точному {6} исчислению, однако на основе побочных данных можно считать, что плотность населения в то время составляла около 10 человек на 1 км² [84, с. 17—27; 844, с. 232—242; 901, с. 41—43; см. также: 137, с. 38—41; 610, с. 300]. Ф. Энгельс, опираясь на письменные источники, такой же цифрой определил густоту населения Германии в первые века новой эры [Маркс К., Энгельс Ф. Соч — Т. 21. — С. 145—146].

Очевидно, приведенная цифра отражает критическое состояние в сфере народонаселения. Принимая во внимание площади, непригодные для обработки под поля (овраги, болота, пески, солончаки и т. п.), оставленные под лесами, сенокосами, выпасами и другими угодьями, непосредственно занятые усадьбами поселений и т. д., а также учитывая правильную агрикультуру, при которой ежегодно под паром оставалась половина или треть пашенной земли, приходим к выводу, что на среднюю статистическую семью с двумя трудоспособными членами приходилось около 8—10 га ежегодной запашки. Именно такую площадь и могла обработать семья собственными силами при помощи тогдашней техники [214, с. 183—186].

Таким образом, фонд свободных земель в начале новой эры в Восточноевропейской Лесостепи был уже исчерпан (фактически еще в середине I тыс. до н. э. [25, с. 6—7]), и дальнейший рост населения обуславливал, с одной стороны, отлив избыточных демографических масс на сторону, а с другой — обезземеливание части семей. В черняховском обществе активно действовали оба эти процесса.

Другим фактором, определившим состояние восточнославянского общества в первой половине и середине I тыс. н. э., был прогресс в сфере техники производства и в первую очередь земледелия. Последнему способствовало повсеместное распространение железного рала, позднее — плуга, способного не только разрыхлять, но и переворачивать пахотный слой земли [84, с.30—39; 212; 213; 215, с.115—131; 216]. Технический прогресс обеспечил существенное повышение производительности земледельческого труда, а значит — рост гарантированного прибавочного продукта.

На первые века нашей эры приходится второе крупное общественное разделение труда: ремесло отделяется от сельского хозяйства [80; 84, с. 204—220]. В самостоятельные отрасли выделились черная металлургия и кузнечное дело, гончарное производство, ювелирное дело, возможно, и некоторые другие ремесла, чья продукция имела признаки стандартизации. Развитие ремесла предполагает возникновение товарного производства, постоянной внутренней торговли и денежного обращения. Огромное количество римских монет, преимущественно денариев II в. н. э., найденных на территории Восточноевропейской Лесостепи, является наглядным свидетельством этого процесса [84, с. 247—265; 102]. {7}

Интенсивное развитие экономики обусловило разложение общины. Пашенные земли, оставаясь в коллективной собственности территориальных общин, передаются наделами в индивидуальное владение отдельных семей. Периодические переделы, которые должны были как-то уравновесить хозяйственные интересы последних, применяются все реже и со временем полностью исчезают [84, с. 272—279; 617].

При такой форме земельных отношений продукт, полученный в результате обработки конкретного участка, составляет уже частную собственность и может стать источником обогащения. Многочисленные денежные и вещевые клады, которые встречаются на восточнославянских землях, убедительно демонстрируют накопление значительных богатств в частных руках. Общество стратифицируется: с одной стороны, формируется верхушка, стремящаяся сосредоточить в своих руках все рычаги общественной жизни, с другой — активно действует процесс постепенной пауперизации трудящихся, которые становятся объектом эксплуатации со стороны более удачливых соседей [84, с. 266—303].

Существование рабовладельчества у восточных славян в середине I тыс. н. э. подтвер-

ждается письменными источниками. В частности, во время продвижения на Балканы в VI—VII вв. анты и склавины захватывали десятки и сотни тысяч пленных, которых превращали в рабов [84, с. 286—289]. Наряду с рабовладельческими отношениями в славянском обществе вызревали более прогрессивные формы социальной зависимости, представлявшие зачатки феодально-го строя [84, с. 292—294; 217, с. 25—26].

Социальное расслоение древнеславянского общества, формирование классов выдвигали на повестку дня новую организацию, способную обеспечить господство эксплуататоров над широкими массами трудового народа. Окончательное разложение первобытнообщинного строя обусловило крах племенной структуры, которая сменялась структурой политической. В первой половине и середине I тыс. н. э. древнеславянские племена были объединены в два крупных союза государственного типа — Антский на востоке и Склавинский на западе [84, с. 312—324], возглавляемые царями и властителями; имена некоторых из них нам известны.

До конца IV в. положение Антского царства в какой-то мере зависело от развития готско-славянских отношений, но в конце IV в. Готское государство было сметено гуннским нашествием. Антское царство, которое — вопреки мнению ряда ученых [21, с. 46—51; 254, с. 311—312; 539, с. 46] — избежало гуннского погрома [46; 140; 397; 471, с. 18—26; 474; 511; 599], в V—VI вв. испытывает подъем. Именно на это время приходится активное продвижение славян за Дунай, в пределы балканских владений Византийской империи. После ликвидации Готского королевства Антское государство осталось единственной значительной политической структурой в Восточной Европе.

Все процессы, о которых шла речь выше, касаются базиса и политической надстройки. Они имели непосредственное влияние и на развитие идеологии. Старое язычество, составлявшее надстройку первобытнообщинного строя, уже не отвечало реальным потребностям времени. Распространение монотеистических идей, продиктованное глубокими социальными сдвигами, было неминуемым результатом общественного прогресса. В конце IV в. готы официально приняли христианство в его арианском варианте. Восточные славяне не могли оставаться в стороне от этого процесса.

”Андреева легенда”. В древнерусских летописях помещена легенда о посещении ”гор Киевских” (Среднего Поднепровья) апостолом Андреем [312; 423; 424; 487; 508; 815 и др.]: ”Андрѣю оучащю в Синопови, и пришедшю ему в Корсунь, оувидѣ, яко ис Корьсуны близъ оустѣ Днѣпрское, и въсхотѣ поити в Римъ, и приде въ оустѣ Днепрское, и оттолѣ поиде по Днѣпру горѣ и по приключаю приде и ста подъ горами на березѣ. И заутра въставъ рече к сущимъ с нимъ оученикомъ: ”Видите горы сия яко на сихъ горахъ въсияеть благодать Божия; имать и городъ великъ быти, и церкви многы имать Богъ въздвигнути”. И въшедъ на горы сия, и благослови я, и постави крестъ. И помолився Богу, и слѣзе съ горы сея, идеже послѣ же бысть Киевъ”^{*} [250, с. 6—7].

Далее следует вставка, введенная в текст ”Повести временных лет” новгородскими редакторами Мстислава Владимировича, посвященная путешествию Андрея в Новгород. Эта вставка, отличающаяся невысоким идеологическим и литературным уровнем, грубо нарушает первичный текст и искажает его содержание (апостол едет в Рим с низовой Днепра через... Ильмень и Ладогу!).

Сюжет о русской миссии Андрея отсутствует в Новгородской первой летописи, потому можно утверждать, что в так называемом Начальном своде игумена Ивана, составленном в 1093 г., его еще не было. Исследователи свыклись с мыслью, что приведенный отрывок принадлежит Сильвестру, автору второй редакции ”Повести временных лет” [359, с. 170—171; 508, с. 162; 532, с. 284]. Однако эту мысль не можем признать доказанной. Игумен Иван подверг вступительную часть использованного им ”Древнейшего” свода 1037 г. тщательной переработке и сокращению. Между тем, ”Андреева легенда” имеет признаки глубокой древности, что отсылает нас ко временам начальной христианизации Руси. Следовательно, независимо от времени введения этого пересказа в киев-9ское летописание необходимо рассматривать его как идеологический документ эпохи, которая намного древнее, чем время Нестора и Сильвестра.

^{*} ”Повесть временных лет” здесь и далее цитируем по Ипатьевскому списку — наиболее исправному, сохранившему в ряде случаев древнейшее чтение, — за исключениями, специально оговоренными нами в тексте.

Характерной чертой раннесредневековой идеологии был поиск глубоких корней для институтов, выступавших репрезентантами тех или иных общественных организмов: государственных образований, династий, стольных городов, а особенно — национальных церковных организаций. Как древняя генеалогия в сознании феодального класса наилучшим образом украшала "благородного" рыцаря, так подтверждение древнего возраста общественных учреждений призвано было поднять авторитет народа и страны. Недаром еще в XVI в. Иван IV пытался вывести свою родословную от первого римского императора Октавиана Августа [239, с. 158, 200, 201, 205 и др.], а сами римляне провозглашали своим родоначальником полубогородного Энея.

Еще с первых веков нашей эры существовало понятие апостольских кафедр, основанных учениками Христа. Это были первые епископии, чей авторитет определялся пиететом к основателям. Так, фундатором римской кафедры считался Петр; иерусалимской — Иаков, сын Алфея; эфесской — Иоанн Богослов; гиеропольской — Филипп и т. д. Позднее появляются новые епархии, но первые в сознании Эйкумены были окружены ореолом морального превосходства.

Дальнейший ход истории коренным образом изменил ситуацию. Большинство епископских городов — Пергам, Эфес, Коринф, Смирна, Синопа и другие — утратили свое значение. Подверглись разгрому Иерусалим и Александрия. Возникли новые крупные города, в первую очередь — Константинополь, которого в I в. н. э. вообще не существовало (он был заложен Константином Великим на месте древнегреческого поселения Бизантия 20 ноября 326 г.). Постепенно из первичных центров лишь Рим (кафедра св. Петра) сохранил значение важнейшего фактора.

Общественная роль Рима имела направленность, противоположную той, которая постигла другие апостольские кафедры. Падение Западной империи в конце V в. не только не привело к упадку римской курии, а, наоборот, содействовало еще большему подъему ее авторитета. Она начинает претендовать на роль не только вселенского идеологического центра, но и носителя политической организации. Моральный авторитет Рима в значительной мере зиждется на имени основателя папского престола — Петра, считавшегося первым среди апостолов, ибо он первым (вместе со своим братом Андреем) последовал за Христом. Константинополь не мог противопоставить что-либо равноценное.

Второй вселенский собор 381 г. признал "новый Рим" — Константинополь — равным "старому" Риму. Четвертый собор 451 г. подтвердил это решение. Римская, александрийская, антиохийско-сирийская, иерусалимская и константинопольская епархии были провозглашены патриархиями. Таким образом, политический аспект подмял под себя церковно-историческую традицию. Однако причисленный к апостольским кафедрам Константинополь чувствовал себя не очень уверенно рядом с традиционно утвердившимися епархиями. Отсюда — тенденция компенсировать отсутствие надежной исторической традиции легендой, созданной ad hoc. Так возникла версия о создании константинопольской (византийской) кафедры братом Петра Андреем, прозванным "Первозванным". Царьградская епархия получила не просто основателя из числа апостолов, но и такого, который в смысле церковного авторитета мог с успехом конкурировать с фундатором римской курии.

Когда Русь стала христианской страной, то появилось стремление выяснить, в сферу деятельности какого апостола входили ее земли.

Античные писатели, как известно, называли Восточную Европу Скифией. А Скифия принадлежала к сфере деятельности Андрея. Его кафедра помещалась в Синопе и была апостольским центром, расположенным ближе всего к северопонтийским землям, связанным с ними транспортно. Пребывание апостола в Крыму (в Керчи и Херсонесе) вполне вероятно. Однако некоторые источники называют и собственно Скифию, то есть глубинные районы Восточно-Европейской равнины. Такие сообщения находим у Ипполита Римского (III в.)^{*}, Евсевия Кесарийского (IV в.)^{**}, Евхерия Лионского (конец IV—начало V в.)^{***}, Епифания Кипр-

* "...Андрей, проповедовавший скифам и фракийцам" [PG, X, p. 951; см.: 328, 1948, № 2, с. 306].

** "Из святых же апостолов и учеников Спасителя нашего, которые рассеялись по всему Космосу, Фома, как утверждает предание, получил как удел Парфию, Андрей — Скифию" [Euseb. Hist. eccles., III, 1; см.: 328, 1948, № 3, с. 219].

ского (VIII в.) [129, с. 224—225], в каталогах апостолов, приписываемых Дорифею Тирскому, Софронию и др. [129, с. 219—227].

Особое значение для нас имеет апокрифическое предание о хождении апостола Андрея и его брата Матфия (избранного двенадцатым апостолом после самоубийства Иуды Искариота) в страну мармидонян [129]. В конце I тыс. н. э. мармидонянами византийцы называли Русь, что послужило основанием для древнерусских книжников включить Восточную Славянщину в арену миссионерской деятельности брата Петра.

Отсюда — легенда о посещении "гор Киевских" апостолом Андреем; рассказ о том, как он поставил здесь крест, символизирующий грядущее торжество новой веры, и о пророчестве блестящего расцвета города в будущем. Ранним идеологам русского {11} православия импонировало сознание того, что предпросветителем страны выступил признанный основатель царьградской епархии — это (во всяком случае, в плане исторической традиции) ставило Киев на одну ступень с Константинополем.

В "Повести временных лет" не случайно Андрей назван братом Петра. Повествуя о Днепровском торговом пути, летописец указывает: "А Днепръ втечетъ в Понтеское море тремя жералы, иже море словеть Русское, по нему же оучил святыи апостоль Андрѣи, братъ Петровъ" [250, с. 6]. В этой, не совсем уместной, справке видим скрытую полемику с Римом по поводу его претензий на первенство во Вселенской церкви.

До нас дошло письмо византийского императора Михаила VII Дуки (написанное около 1073—1074 гг. известным философом и историком Михаилом Пселлом), адресованное киевскому князю Всеволоду Ярославичу [122]. В нем читаем: "Ибо научают меня священные книги и достоверные истории, что наши государства оба имеют один некий источник и корень, и что одно и то же спасительное слово было распространено в обоих, что одни и те же самовидцы божественного таинства и вещатели провозгласили в них слово Евангелия" [122, с. 11]. В письме говорится об апостолах Андрее и Матфее. Следовательно, легенда о русской миссии "самовидцев божественного таинства" во второй половине XI в. была хорошо известна в Византии и не вызывала протеста. Для нас не так важна точная дата этого предания (ясно, что речь идет о времени, намного древнее Сильвестрова), как сам факт его возникновения.

Интересно, что летописный вариант легенды избегает прямого провозглашения Андрея просветителем Руси. Апостол посещает не Киев, а "горы Киевские", то есть место, где позднее появилась столица первого восточнославянского государства. Это вполне понятно: в сознании древнерусского хрониста основание Киева связано с именем исторического Кия, жившего в конце VI— начале VII в. Андрей не проповедует новую веру, а ограничивается пророчеством. Вообще из текста неизвестно даже, было ли в то время какое-то население в районе будущего города. Характер предания уводит нас во времена, непосредственно следующие за Аскольдовым крещением, когда действительная дата обращения страны была хорошо известна общественности и делала невозможной произвольную хронологию, а интересы утверждения и прославления реального просветителя исключали иную персональную атрибуцию.

Таким образом, комментированный эпизод — типичная церковная легенда, имеющая внеисторический, сугубо престижный характер [423]. Однако было бы ошибкой отрицать наличие в ней какой-либо исторической основы. Достоверны воспоминания о древних христианских традициях в нашей стране, которые {12} восходят к первым векам христианской эры. В литературе уже высказывались мнения о древнем происхождении традиции, отраженной "Андреевой легендой". Так, С. В. Петровский допускал, что начало этой традиции могло восходить к IV в. [480]. В советской науке высказанное предположение было поддержано некоторыми учеными [603, с. 107—108]. Во всяком случае, можно с уверенностью утверждать, что легенда возникла до появления славянской письменности и литературы.

Сообщения письменных источников. Рассмотрим реальные сообщения источников о распространении христианства у варварских народов Восточной Европы. Таких источников немало, но все они довольно однообразны и весьма специфичны. Подчеркнем, что упоминания об успехах новой веры встречаются только у авторов-христиан, тогда как писатели-язычники принципиально избегают данной темы. Этим определяется хронология: сообщений более ран-

*** "Андрей умягчил проповедью скифов" [Euch. Instructionum, lib, I, III см.: 328, 1949, № 4, с. 284]. Отметим, что принадлежность цитированного "Реестра апостолов" Ипполиту считается проблематичной.

них, чем рубеж II—III вв., нет; подавляющее большинство имеющихся сведений приходится на IV—V вв. — время после Миланского эдикта 313 г., когда христианство стало утверждать себя в Римской империи как официально признанная религиозная школа.

Почти все сообщения носят панегирический характер; в них фиксируется не распространение христианства в Восточной Европе, а подчеркивается его триумфальное шествие в пределах всей Экумены. Скифия и скифы выступают здесь как один из элементов широких этнонимических реестров, характеризующих контингент новообращенных. Этим объясняется и обобщающий характер сообщений, избегающих детализации или уточнений.

Наиболее ранним сообщением подобного рода является свидетельство известного раннехристианского идеолога Квинта Септимия Флорента Тертуллиана (около 160—220 гг.). Среди народов, которые приняли Христа, он рядом с даками и германцами (и отдельно от них) называет скифов и сарматов [Tert. adversus iudaeos, VII, PL. I—II, p. 649—650; см.: 328, 1949, № 3, с. 239]. Тертуллиан писал в конце II или в начале III в., поэтому его свидетельство чрезвычайно ценно. В нем зафиксировано раннее начало проникновения христианства в Восточную Европу.

Свидетельства Афанасия Александрийского, страстного борца против арианской ереси (около 300—373 гг.), относятся к первой половине или к середине IV в. Среди народов, принявших "слово Христово", он называет скифов, эфиопов, персов, армян, готов [PG, XXV—XXVI, p. 51; см.: 328, 1948, № 3, с. 238]. Эфиопская, армянская и готская церкви действительно принадлежат к числу древнейших. Особого внимания заслуживает тот факт, что скифы отделены от готов (как известно, позднеантичные историографы часто отождествляют тех и других).

Приблизительно к этому же времени относится и сообщение Епифания, епископа Констанцского (около 314—367 гг.), в котором приводится реальный эпизод из миссионерской деятельности адептов раннего христианства в Восточной Европе. "Старец Авдий, — пишет Епифаний, — подвергся изгнанию, будучи сослан царем в пределы Скифии вследствие восстания народов и сделанного царю епископами доноса. Пребывая там, не могу сказать сколько лет, и идя вперед, в самую внутренность Готии, он огласил христианским учением многих готов, и с тех пор в самой Готии возникли монастыри, общежитие, обет девственности, юности и строгое подвижничество" [328, 1948, № 3, с. 246]. Царь, подвергший Авдия репрессиям, — Констанций II (337—361 гг.). Как видим, действие происходит в середине IV в.

К концу IV — началу V в. относится литературная деятельность одного из самых выдающихся идеологов патристики — Иоанна Златоуста (около 347—407 гг.). В комментариях к Евангелию от Матфея он отметил, что "и скифы, и савроматы (то есть сарматы. — *М.Б.*) ... переводя святое письмо каждый на свой язык, философствуют об этих словесах" [PG, LXIII, 501, p. 51; см.: 328, 1948, № 3, с. 271].

Его современник Евсевий Иероним (около 30—40-х годов IV в. — 420 г.) подчеркивал, что "холода Скифии кипят жаром веры", что "гунны изучают Псалтырь", а "рыжее и белокурое войско готов возит за собой палатки церквей" [Euseb. Jeron. Epistolae, PL., XXII, p. 870; см.: 328, 1949, № 4, с. 229].

Важным является свидетельство автора первой половины V в. Феодорита Кирского (390—457 гг.). В "Церковной истории" он рассказывает о деятельности епископа г. Томы Бретаниона, который, по словам писателя, "правил городами всей Скифии" [Theodor. Eccles. Hist., IV, 31; см.: 328, 1948, № 3, с. 296]. В другом полемическом произведении, направленном против "эллинических (то есть языческих. — *М.Б.*) страстей", он писал, что миссионеры из простого народа ("рыбари, мытари и кожевники") "принесли всем людям евангельские законы и убедили принять законы Распятого не только римлян и подвластные им народы, а племена скифские и савроматские, и индийцев, и эфиопов, и персов" [PG., XXXIII, p. 1037; см.: 328, 1948, № 3, с. 300]. Далее: "К персам, скифам и другим варварским народам законы перешли после их (апостолов. — *М.Б.*) кончины и, несмотря на противодействие всех не только варваров, но и самих римлян, продолжали сохранять одинаковую силу" [там же; см.: 328, 1948, № 3, с. 297].

В "Церковной истории", созданной Гермием Созоменом около 444 г. (изложение доведено до 423 г.), читаем: "Когда таким образом церковь увеличивалась по всей Римской империи, христианская религия проникла даже и к варварам. Уже исповедовали христианскую веру племена, живущие по Рейну, кельты и крайние галаты, живущие на побережье Океана, а также

готы и племена, жившие раньше по соседству с ними по берегам реки Истра, {14} давно уже, приняв веру во Христа, изменили свои обычаи на более кроткие и разумные” [Sozom. Hist. Eccles., II, 6; 328, 1948, №3, с. 303]. В приведенном отрывке особое внимание привлекает слово ”давно”. Вряд ли может идти речь о десятилетиях, скорее — о веках.

Следовательно, современный историк располагает многочисленными источниками, свидетельствующими о распространении христианства среди варварских племен Восточной Европы. В какой же степени это могло касаться восточных славян вообще?

В цитируемых отрывках говорится о Скифии, скифах (иногда — сарматах); иногда — о скифах и их соседях. Термин ”скиф” в античной литературной традиции, как известно, имел собирательный характер. Древнегреческие авторы называли нашу страну Скифией, а ее население — скифами по чисто географическому признаку — независимо от этнического определения. Славянские племена также обозначались этим именем, что хорошо фиксируется от времен Геродота, а фактически и еще более отдаленного периода [185; 663; 664 и др.]. Для авторов цитированных произведений уточнение этникона не имело существенного значения — их интересовали только успехи пропаганды христианства.

Хорошо известно, что в конце IV в. готы (сначала визиготы на Дунае, позднее визиготы в Трансильвании и остроготы в Причерноморье) приняли христианство официально — как государственную религию. Этот акт традиционно связывается с именем великого просветителя Ульфила, первого готского епископа* и переводчика святого письма на готский язык. Об этом подробно рассказывается у Филосторгия [Phylost. Eccles. Hist., II, 5; см.: 328, 1948, № 3, с. 280—281], Сократа [Socratis Hist. Eccles., IV, 33; см.: 328, 1948, № 3, с. 289—290], Созомена [Sozom. Hist. Eccles., IV, 37; см.: 328, 1948, № 3, с. 307], Феодорита Кирского [Theodor. Eccles. Hist., IV, 33; см.: 328, 1948, № 3, с. 296] и др.

Таким образом, проще всего было бы думать, что, говоря о распространении христианства в Скифии, позднеантичные писатели имели в виду именно готское обращение. Хотя античная традиция отождествляла готов со скифами, данное тождество иногда требует оговорок. В сознании греческих (а отчасти и латинских) авторов все готы были скифами, но далеко не все скифы оказываются готами. В некоторых случаях эти два имени стоят рядом в этнонимических реестрах как обозначение различных народов или племенных групп. Характерный пример — цитированное выше заявление Афанасия Александрийского, чей список обращенных народов включает скифов, эфиопов, персов, армян, готов. Как видим, рядом со скифами-готами были и скифы-неготы. Во всяком случае свести проблему к одному только обращению готов не удастся. {15}

В первую очередь обращает на себя внимание хронология. Деятельность Ульфила приходится на время правления императора Валента (364—378 гг.), да и то на заключительный этап (после 375 г.). Следовательно, сообщения Тертуллиана, Афанасия Александрийского, Епифания не могут касаться этого события. Понятно, распространение христианских идей среди восточноевропейских племен имело место и до официального крещения визиготов, но оно затрагивало и другие этнические группы, в том числе восточных славян — антов, которые (подобно готам) представляли собой крупный демографический массив в Северном Причерноморье. Во всяком случае, эти наиболее древние свидетельства уравнивают готов и их соседей, устраняя саму мысль об исключительности просветительства Ульфила. Даже перевод ”святого письма” на готский язык нельзя рассматривать как уникальный или беспрецедентный факт: согласно цитированному выше заявлению Иоанна Златоуста, толкование Библии на варварских языках в те времена (IV — начало V в.) было обычным явлением.

В 70-е годы IV в. готы приняли не православие, а арианство, которое в представлении православных идеологов считалось ересью, худшей, чем язычество. Среди позднеантичных авторов, писавших о распространении христианства в Восточной Европе, видим наиболее убежденных и фанатичных приверженцев никейской формулы символа веры, в том числе и Афанасия — непримиримого противника Ария. Вряд ли, говоря об успехах ”христовой веры”, они имели в виду достижения своих идейных врагов. Некоторые авторы оценивают деятельность Ульфила негативно, утверждая, что именно благодаря ему арианство имело успех у готов

* ”Готского” в национальном значении этого слова (то есть епископа народа готов). До того ”готскими” называли епископов греческого г. Томы, чья юрисдикция распространялась на все Юго-Западное Причерноморье (Готию).

(Феодорит Кирский, Сократ и др.). При этом подчеркивалось, что до Ульфилы готы (да и сам он до определенного времени) придерживались никейской формулы и только под влиянием императора-еретика Валента "попали в арианскую сеть" [Theodor. Eccles. Hist., V, 30; см.: 328, 1948, № 3, с. 297].

Итак, можно сделать вывод, что речь идет не о готском обращении 70-х годов, а о гораздо более глубоком процессе, развивавшемся длительное время и охватывавшем широкие просторы Восточной Европы. Специального внимания требуют те свидетельства античных авторов, где славяне фигурируют в качестве отдельной этнической группы в рамках Эйкумены (подчеркнем: именно Эйкумены, а не Скифии).

Выше мы приводили сообщение Епифания о деятельности Авдия на территории Скифии. В другом месте он же пишет: "Скифией древние обыкновенно называют всю северную страну, где живут готы и давны (по-видимому, даки. — М.Б.), а также вены и арии — до пределов германцев (на западе. — М.Б.) и амазонок (на востоке. — М.Б.)" [Eph. Libri XII de qemmis; см.: 328, 1948, №3, с. 247—248]. {16}

Вены — венеды, то есть славяне. Этот этноним довольно точно зафиксирован в античной литературе начиная с I в. н. э. (Плиний Старший [Plinii Nat. Hist., IV, 97; см.: 328, 1949, № 2, с. 285], Птолемей [Ptol. Geogr. III, 5, 8; см.: 328, 1948, № 2, с. 232], Тацит [Tac. Germ., 46; 658, с. 372] и др.).

На первую половину IV в. приходятся произведения Евсевия Кесарийского (около 263—340 гг.). В "Короткой хронографии" (Добавление к "Хронике") он писал, что престол апостола Петра (Римская кафедра) "от Равены и до Фессалоники, *склаво*в (курсив наш. — М.Б.), аваров и скифов, до реки Данубия охватывает церковные границы епископов" [Eusebii Cæs. Chronogr. brevis; см.: 328, 1948, № 2, с. 220]. Настораживает упоминание аваров — народ с этим именем появился в Восточной Европе лишь в 558 г. Следовательно, закономерно было бы думать о поздней интерполяции (произведение Евсевия не дошло до нас в аутентичном виде). Однако кроме известных аваров-обров [250, с. 9] существовали другие этнические образования с таким же или похожим именем (в частности, аварцы на Северном Кавказе). Птолемей (автор II в. н. э.) упоминает аваринов, которые жили "у истоков реки Вистулы" [Ptol. Geogr., III, 5, 8; см.: 328, 1948, № 2, с. 236] — своеобразный географический репер, наилучшим образом согласующийся с данными Евсевия.

К V в. относится эпиграмма римского поэта Альцима Авита, в которой к "благочестивому союзу Христа" причислен перечень "огромных и разнообразных племен: аламаны, саксонцы, торинги (тюринги. — М. Б.), панонцы, руги, *склавы* (курсив наш. — М. Б.), нары, сарматы, даты, остроготы, франки, бургундионы, даки, аланы. Все они "радуются, что познали Бога..." [Aviti versus Martini.; см.: 328, 1949, № 4, с. 294].

Эти сведения трудно переоценить. Если признать достоверность свидетельств Евсевия Кесарийского, древнейшее упоминание о славянах, следовало бы отнести к первой половине IV в.; впрочем, произведение Епифания отстоит от него не очень далеко (середина того же века).

По свидетельству античных авторов, первыми миссионерами среди восточноевропейских варваров были пленные-христиане, которых захватывали в ходе так называемых готских (или скифских) войн III в. В частности, Филосторгий утверждает, что просветителями были преимущественно каппадокийцы, вывезенные из Малой Азии во время морских походов северопричерноморских племен [Phylost. Eccles. Hist., II, 5; см.: 328, 1948, № 3, с. 280], среди которых непосредственное участие принимали восточные славяне [87].

Вне сомнения, христианство в III в. получило широкое распространение в античных городах Причерноморья. Значительным религиозным центром, например, был г. Томы — епископская резиденция (Скифская или Готская епархия). {17}

Немало сторонников новой веры проживало в Херсонесе и в городах бывшего Боспорского царства [57; 68; 117; 165, с. 465—466; 305, с. 54; 327, с. 61, 71—73; 727, с. 83; 787, с. 27 сл.; 788, с. 12,18].

К началу IV в. в Северном Причерноморье сложились первые варварские епископии. В 325 г. на первом Никейском соборе участвовали епископы Домн Боспорский и Феофил Готский [123, с. 369].

"Константинова легенда". Распространение христианства среди варварских народов

Эйкумены зависело от политической обстановки не только в самой Римской империи, но и на ее периферии. Миланский эдикт о веротерпимости 313 г. признал христианство полноправной религией в пределах имперской юрисдикции. Реально это означало намного больше. Новая вера вскоре стала господствующей. Воздвижение креста и строительство на Голгофе христианского храма около 330 г. имели значение символического акта, а сам Рим из беспощадного врага христианства превратился в ее могучий оплот. С этого времени начинается активнейшая миссионерская деятельность адептов новой религии в самых отдаленных уголках Эйкумены. В частности, территория будущей Руси также становится ареной христианской проповеди.

Однако вместе с утверждением роли ведущей религии христианство коренным образом меняет свою социальную сущность. Оно было готово к этому: деятельность апостола Павла и торжество паулинистской концепции сделали свое дело. Новая вера перестает быть религией угнетенных и обездоленных и превращается в религию господствующего класса, приобретая консервативный характер. Она стремится к сохранению и увековечению существующих порядков, не отрицает частной собственности, не призывает молнии и громы на головы богачей, а угрожает проклятием тем, кто зарится на чужое добро.

Благодаря эволюции христианство открыло себе широкий путь в варварские страны. Религия рабов и угнетенных не могла рассчитывать на успех в обществе, которое только начало переходить к классовой структуре: обедневшие слои населения еще не оформились в стабильные категории, противостоящие зажиточным слоям — богачам и правителям. В то же время молодая общественная верхушка прекрасно осознала идеологический потенциал новой религии. Потому у варварских народов христианство вводилось зарождавшейся государственной властью.

С активизацией просветительской деятельности в первой половине IV в. связано возникновение легенд, среди которых особенно интересна, на наш взгляд, "Константинова легенда". Ее исторический смысл убедительно разъясняют изложенные выше сообщения письменных источников IV—V вв.

В одном из летописных кодексов, дошедших до нас в рукописи XVIII в., читаем: "Бысть основание его (Киева. — М.Б.) в лето от Христа 334" [175, с. 68]. {18}

Откуда эта странная дата? Ведь в истории Киева первая половина IV в. ничем особенным не отмечена. Вряд ли этот год является произвольной выдумкой позднего книжника. Почему именно 334, а не 235 или 433 год? Что-то должно было привести хрониста к этой дате и поставить в текст именно ее.

В то же время обращает внимание близость даты ко времени утверждения христианства как официально признанной религии в Римской империи и перенесение столицы в Константинополь. Такое соответствие приобретает глубокий смысл, если учесть параллели между Владимиром Святым и Константином Великим, между Ольгой и Еленой, а далее — между Киевом и Царьградом, очень популярные в древнерусской публицистике XI—XII вв. (Иаков Мних, Иларион и др.).

Легендарное воздвижение креста, к сожалению, не имеет точной даты. Однако известно, что церковь, построенная над воздвигнутым крестом, была освящена в 335 г. На строительство ее ушло как минимум год-два. Следовательно, сам акт датируется 333—334 гг. Тогда же часть креста, как реликвия, была доставлена в только что основанный Константинополь, провозглашенный имперской столицей в 330 г. после победы Константина над Лицинием — это нижняя дата интервала, который нас интересует. Значит, 334 г. — условный год окончательной победы христианства в Римской империи. Но при чем тут Киев и начало его истории? Какое отношение все эти события имели к Руси вообще?

Ответ находим в произведении византийского писателя XIII—XIV вв. Никифора Григоры, который рассказывает легенду о своеобразных волхвах IV в. По его словам, сразу после утверждения христианства в империи к Константину приходили правители разных стран, чтобы получить из царских рук символ власти. Среди этих паломников упоминается и "повелитель Руси", который получил от императора титул и сан "царского кравчего" [Nic. Gryg., I, 239; см.: 761, с. 1—3].

Столь точное совпадение легендарной хронологии с реальной хронологией распространения христианства на восточноевропейских землях заслуживает особого внимания. Очевидно, в легенде отражен подъем миссионерской деятельности христианской церкви после

официального утверждения новой веры в Римской империи. Как видим, в летописной дате, при всей ее условности, оказывается значительно больше смысла, чем это могло бы показаться на первый взгляд. С некоторыми оговорками 30-е и 40-е годы IV в. можно считать началом реальной христианизации восточноевропейских племен.

К сожалению, источник, о котором идет речь, довольно поздний. Его свидетельство вызывает настороженное отношение исследователей, начиная с И. Штриттера [761, т. III, с. 2—3]. В свете сказанного оно приобретает определенный интерес. В нем, несомненно, отражена очень древняя историческая традиция, интерпретированная с позиций исторического опыта Киевской Руси во времена ее расцвета.

Конечно, легенда имеет древнерусское происхождение и по-своему переосмыслена греческим хронистом. Она использована для возвеличивания Константинополя, но на самом деле прославляет неизвестного "русского повелителя". Настоятельное проведение параллели между Константином и Владимиром определенным образом ориентировало киевских идеологов XI—XII вв. Им было хорошо известно, что предки правителей Руси поддерживали активные отношения с Царьградом практически от самого возникновения "второго Рима", что в Киеве с древних времен (задолго до 988 г.) существовала христианская община, возводились церкви, переписывались и переводились христианские книги, а сама религия завоевывала себе прочные позиции. Отсюда желание поставить Русь у истоков христианства и христианской церкви, рядом с Константинополем.

Возникает вопрос, когда же Константин Великий мог принять "русского повелителя"? Конечно, после того как его двор был перенесен в новую столицу, то есть после 331—332 гг., но не позднее 337 г., когда "равноапостольный" император умер. Наиболее приемлемая дата — 334 г., следующий за годом "воздвижения". Очевидно, именно в этом следует искать разгадку таинственной даты как начального момента в истории Руси и ее столицы.

Последнее требует особого внимания: то, что в летописном контексте 334 г. оказался соотнесенным с началом не Руси, а Киева, выглядит очень красноречиво. Здесь видим классическую контаминацию нескольких преданий, возникших вокруг сюжета киевской предыстории (основание города).

Напомним еще одну (не менее фантастическую) дату возникновения Киева, приведенную хронистом XVI в. М. Стрийковским, — 430 г. [881, с. 368]. В целом она близка к летописной (хотя моложе ее на столетие), а главное — состоит из тех же цифр (3 и 4). Она тоже не имеет под собой исторической основы, да и сам М. Стрийковский подчеркивал, что опирается на устные сведения. Нет ли здесь элементарной ошибки или описки — *lapsus calami*? Не следует ли вместо 430 г. читать 340, а то и 334 г.?

Как бы то ни было, мы располагаем каким-то древним преданием, которое отодвинуло начало древнерусского христианства к первой половине IV в., то есть к тому времени, когда распространение новой веры в Восточной Европе находит интенсивное отражение в письменных источниках. Возможно, это был момент, когда наметился своеобразный перелом — переход одного качества в другое, что подтверждается археологическими источниками. {20}

Археологические материалы. Мысль о том, что христианство распространялось среди черняховских племен, впервые высказал Э. А. Сымонович в 1955 г. [605, с. 306—310] и основательно развил ее в 60—70-е годы [600; 603; 608 и др.]. Его поддерживали и другие исследователи — главным образом из числа сторонников "готской теории", усмотрев возможность увязать археологические данные с письменными о христианизации готских племен [711; 558, с. 50—51; 831, с. 60; 850, с. 93; 852, с. 222]. Впрочем, и в среде противников "готской теории" гипотеза Э. А. Сымоновича получила определенное признание [136, с. 38; 137, с. 141—142].

Известно, что в археологическом материале идеологические явления находят побочное отражение и поэтому требуют применения специфической методики исследования.

Не подлежит сомнению, что население черняховской культуры в основе своей было языческим, причем его религия была более-менее устоявшейся и имела ряд ритуальных канон. Археологами найдены капища, в частности, в Поднестровье (Иванковцы [104], Ставчаны [137, с. 109—112; 142; 143], Калюс [137, с. 117; 142, с. 140], Лопушна [768] и др.), и значительная серия каменных идолов, изображающих "паганские" божества [138, с. 55—57; 141; 204, с. 292—294; 595, с. 105—106].

Христианство в первой половине I тыс. н. э. представляло собой принципиально новое

явление с невыработанными формами ритуала. Специальных ритуальных построек Черняховского времени не найдено. В масштабах Эйкумены характерный тип христианского храма только начинал вырабатываться.

Древнейшим памятником, о котором сохранились сведения в письменных источниках, считается церковь в Арабеле (Месопотамия), построенная в первой половине II в. К III в. относятся упоминания о храмах в Эдесе и некоторых других городах. Активное храмовое строительство развернулось после официального утверждения христианства в Римской империи, то есть в IV в. (римские базилики и баптистерии, церковь Гроба Господня в Иерусалиме, церковь Рождества в Вифлееме, храмовые сооружения в Равенне и др.).

Когда начали сооружаться первые церкви в Причерноморье, точно не известно. Древнейшие базилики Херсонеса датируются V в., да и то, вероятно, его второй половиной [787, с. 152—184; 788, с. 29]. Правда, "Житие херсонских епископов" (памятник VII в.) упоминает храм св. Петра, сооруженный в городе епископом Капитоном в первой половине IV в., однако археологические остатки его пока не выявлены*. Евсевий Иероним {21} утверждал, что готы "возили за собой палатки церквей", то есть не имели специальных храмовых сооружений капитального типа.

Черняховская культура вообще не знала каменного строительства, значит и каменных церквей там не существовало. Исследование деревянных сооружений представляет для интерпретации значительные трудности. Э. А. Сымонович высказал предположение, что некоторые из так называемых больших домов, хорошо известных на черняховских поселениях, могли служить помещениями для молитвенных собраний. Он описывает одно из них, найденное при раскопках поселения у с. Журовка на Черкасщине [603, с. 112]. Оно не имело жилого характера, было ориентировано по линии восток-запад, выделяясь среди других строений, исследованных на этом же поселении, своими размерами (длина около 14 м). Возле одной из торцевых стен Э. А. Сымонович обнаружил как бы алтарное возвышение. Отрицать правильность подобной интерпретации нет оснований, но и настаивать на ее несомненности преждевременно.

Большое значение имеют находки символов и votivных предметов. Изображение креста неоднократно встречается на многих изделиях, в частности, керамических. Речь идет не о привозных предметах с христианскими инсигниями (например, краснолаковое блюдо с изображением креста на днище, найденное в Ромашковском могильнике на Киевщине [79, рис. 3]), которые не имеют доказательного значения, а о посуде местного производства [604, рис. 17]. Показательно, что большинство Черняховских изображений принадлежит к типу косых крестов, то есть архаичной формы символа (монограмма имени Христа). На территории Южной Польши (Краковский производственный округ) подобные изображения встречаются на днищах сосудов [822, с. 130, 149 и др.], что дает основания для сопоставления их с позднеримскими изделиями.

Однако необходимо иметь в виду, что символ креста выработан и утвержден в качестве главной христианской инсигнии не сразу. Имя "христианин" длительное время было не самоназванием, а обидной кличкой. Крест в сознании граждан Римской империи был орудием позорной казни. Потребовалось несколько поколений, чтобы этот символ вытеснился новой семантикой. В ранний период наиболее распространенные символы христианской веры — изображения рыбы и виноградной лозы. Волнистые линии (декоративный мотив, типичный для раннеславянской керамики), очевидно, имели определенное символическое значение. Обычно его трактуют как знак воды или жидкости вообще (большая часть посуды, украшенной волной, предназначалась именно для жидкости). Возможно, это и не единственная семантика; в некоторых случаях встречается символическое изображение виноградной лозы. Например, там, где рисунок имеет нерегулярный волнообразный характер или где он помещен вертикально. {22}

В последнее время данная проблема, по всей вероятности, приблизилась к окончательному решению. На Черняховском поселении близ с. Черновка (Черновицкая область) в условиях, исключающих какие-либо сомнения, найдена формочка для отливки нательных крестиков. Значение этой находки огромно. Нательный крестик — достоверное свидетельство христиан-

* Ю. С. Асеев отождествляет с церковью св. Петра так называемую базилику Крузе [38, с. 95], но археологическая дата ее — V в. (скорее, вторая половина). Следовательно, сооружение, остатки которого известны археологически, почти на полтора столетия моложе.

ской принадлежности владельца. Литейная формочка — неопровержимое доказательство местного происхождения инсигнии; находки самих крестиков (например, в составе Ласковского клада) [667] не столь убедительны — можно предположить их привозной характер. В данном случае речь идет о массовом местном производстве. Как видим, в состав Черняховского населения, несомненно, входили и христиане.

Календари. В некоторых случаях вотивные изображения носят системный характер и входят в качестве элементов в сложные композиции с четко выраженным идеологическим содержанием. К ним относятся изображения двух календарей, помещенных на сакральных сосудах, найденных в Лепесовке на Южной Волини и Ромашках на Киевщине. Обе находки изучены и интерпретированы Б. А. Рыбаковым [537; 551, с. 318—328; 870]. Изображению креста здесь отведено довольно заметное место среди других символов. Лепесовская ваза обнаружена во время раскопок здания, которое автор исследования считает культовым [666, с. 93—95; 668, с. 180—181]. Она принадлежит к широко известной категории Черняховских трехухих мисок. Календарь размещен кругом на широком поле венчика и состоит из двенадцати секций — от января до декабря (движение по часовой стрелке). Каждый месяц обозначен символом или несколькими символами, семантика которых связана с сельскохозяйственным циклом.

Изображения косых крестов помещены в клеймах, посвященных январю, марту (по одному знаку) и июню (два знака). Б. А. Рыбаков, ссылаясь на давнюю традицию добывания "живого огня" трижды в год (в период зимнего и летнего солнцестояния, весеннего равноденствия), интерпретируют их как символы, рожденные языческой обрядностью древних славян. Подобная трактовка встречает некоторые трудности, а именно: зимнее солнцестояние, как известно, приходится на 21 декабря. Следовательно, именно этот месяц должен бы быть обозначен крестом, хотя в действительности он помещен в январском клейме. Замечание Б. А. Рыбакова, что полученный в декабре "живой огонь" горел до конца святок, то есть до 6 января, малоубедительно: тогда речь шла бы не о *добывании* огня (выделено нами. — М. Б.), а скорее, о его смерти. Также не подтверждается и ссылка на то, что на народных деревянных календарях XVIII—XIX вв. знаком солнца обозначался январь, так как эти календари относятся к христианскому времени и отражают, в первую очередь, христианскую догматику. Непонятным является удвоение символа на июньском клейме. Ведь летнее солнцестояние (21 июня) одно, значит, и обряд добывания "живого огня" совершался один раз.

Если же рассматривать приведенные изображения как символы, связанные с христианским культом (конкретнее — с идеей креста и крещения), то соответствие будет выглядеть намного убедительнее. Январский знак будет соответствовать празднику богоявления (крещения Иисуса Иоанном Предтечей), который отмечается 6 января. Мартовский знак символизирует христианскую пасху, то есть распятие Иисуса на кресте и его воскресение на третий день. Здесь ситуация несколько сложнее, поскольку пасха — "передвижной" праздник, не имеющий твердой даты. Она отмечается во второй половине марта или в апреле. Авторы лепесовского календаря сделали выбор в пользу одного месяца из двух, избрав более ранний. День весеннего равноденствия (который семантически слился с пасхой) приходится на 21 марта; в этот день традиционно совершался обряд добывания "живого огня".

На июнь приходилось два праздника, связанных с идеей креста и крещения (потому и изображений два): сошествие святого духа (троица или пятидесятница) и Иоанна Крестителя. Первый хронологически зависит от пасхи (пятидесятый день после воскресения) и также является "передвижным" праздником. Его отмечают в конце мая или в первой половине июня. Выбор месяца на лепесовской вазе, очевидно, продиктован теми же соображениями, что и в случае с пасхой: "семик" — языческий праздник, слившийся с троицей, отмечался 4 июня. Второй праздник — день Иоанна Предтечи (контаминация с языческим праздником Купала) — православный календарь определяет 24 июня.

На ромашковском глиняном кувшине календарь помещен на фризе в верхней части корпуса. Он охватывает только летний период, которому соответствуют наиболее интенсивные земледельческие работы — между 2 мая и 7 августа. Важной особенностью этого календаря является то, что в нем обозначены дни; это дает возможность точной хронологической локализации конкретных символов. На календаре отсутствуют зимние и два первых весенних месяца, следовательно, нет крещения и пасхи. Троица ("семик", или Ярилин день) локализована на 4, а день Иоанна Предтечи — на 24 июня. С этим интервалом связано и изображение двух кре-

стов.

Лепесовская и ромашковская находки — не единственные. На кувшине, обнаруженном в черняховском могильнике Малаешти в Молдавии [710, рис. 26—29], нанесен орнаментальный фриз, на котором помещены символы, посвященные главным летним праздникам: троице (“семик”), Иванову (Купала) и Ильину (Перунов) дням. Это не календарь в прямом понимании, так как в композиции отсутствует хронологическая локализация, а обозначены лишь праздники. {24}

По мнению Б. А. Рыбакова, символом первого праздника (троицы) является схематическое изображение молодого дерева (сравним обычай, доживший до наших дней, ставить в жилище молодую березку); второго (Купала) — два косых креста, а третьего (Ильин день) — знак грома [537, с. 72—74]. Однако более вероятно, что эти два креста символизировали два христианских праздника, которые поглотили хронологически близкие к ним языческие обряды.

Знак грома помещен и на ромашковском календаре, но другой формы: в виде колеса (или плавно оформленного шестиугольника) с шестью спицами. Считаем, что и здесь помещен христианский (или переосмысленный в духе христианской догматики) символ. Подобные фигуры широко представлены в раннехристианской символической системе: монограмма — соединение греческой “иоты” и “хи”, первых букв имени Иисус Христос, обведена кругом. Возможно, именно поэтому описанный знак в ромашковском календаре не имеет точной даты, хотя и поставлен в том месте, где должен быть Ильин день.

Точная расшифровка подобных (слишком условных) изображений является довольно сложной проблемой, но однозначность трактовок позволяет говорить о достоверности предлагаемых интерпретаций. Таким образом, признание всех трех календарей христианскими дает возможность намного лучше решать конкретные вопросы, устраняя некоторые недоразумения и освобождаясь от необходимости прибегать к каким бы то ни было натяжкам. Аналогичные символы в последнее время найдены еще на нескольких Черняховских сосудах [550, с. 171—177], что подтверждает закономерность исследуемого явления.

Обряд захоронений. Важную информацию дают наблюдения над обрядом захоронений, точнее, над его эволюцией в III—V вв., разработанной Э. А. Сымоновичем в ряде специальных публикаций [600; 602; 603; 605; 606; 607; 609].

Как известно, могильники черняховской культуры носят биритуальный характер: трупосожжение неизменно сочетается с трупоположением. Соотношение обоих обрядов в разных случаях неодинаково. Иногда преобладает кремация, иногда — ингумация, а иногда — обе формы погребального ритуала оказываются более-менее уравновешенными [62; 103; 304; 473; 478; 710 и др.]. Неоднократные попытки исследователей исторически объяснить биритуализм Черняховских некрополей не дали убедительных результатов. Бесплодными, в частности, были поиски локальных проявлений или закономерностей: оба обряда типичны для всех районов распространения культуры. Такими же неудачными являются и ссылки на кажущуюся этническую сложность черняховского населения (например, трактовка ингумации как вклада сарматских племен [712]). Сочетание обоих обрядов — характерная черта практически всех известных сегодня погребальных памятников Черняховского типа.

Зато бесспорно постепенное вытеснение ингумацией более ранней кремации. Действительно, в относительно поздних некрополях хорошо прослеживается преобладание трупоположений [398, с. 65]. Однако такая тенденция существует лишь до середины I тыс. н. э., когда обряд трупосожжения снова становится преобладающим.

Христианский ритуал предусматривал захоронение в земле, что было вызвано догматом о страшном суде, на который умершие должны явиться в неповрежденном виде. Поэтому в литературе, посвященной древнеславянскому погребальному обряду, господствует тенденция объяснить постепенную замену кремации ингумацией распространением идей христианства [164; 303; 321, с. 73—77; 433, с. 205—221; 854, с. 215—232 и др.]. Новейшие исследования, однако, показали невозможность толковать обряд трупоположения только как результат христианизации [415; 419]. Некоторые детали погребального обряда в памятниках IX—X вв. действительно могут быть связаны с христианством, но их фиксация, в свою очередь, свидетельствует о сложности общей картины.

Обряд трупоположения получает распространение в нашей стране не в IX в., когда новая вера начинает утверждать себя в роли официально признанной религии, а по крайней мере

от рубежа новой эры, когда христианства еще не существовало. Так, при полном преобладании кремации у носителей зарубинецкой культуры зафиксированы отдельные труположения, например — в Корчеватском могильнике в Киеве [572]. Дело не в ингумации как таковой, а в определенной ее форме. Еще в 1949 г., раскапывая черняхровский могильник у с. Данилова Балка на Винниччине [606], Э. А. Сымонович выделил два типа захоронений с труположением: часть скелетов лежали головой на север, а часть — на запад. Последние почти все безы Inventарные. Зафиксирован случай, когда погребение с западной ориентацией (№ 4) перерезало более древнее, ориентированное на север. Это дало основание для вывода, что выделенные две категории погребальных памятников имеют хронологическое содержание. Последнее нашло подтверждение в материалах могильников у с. Гавриловка на Херсонщине [605; 607] и в ряде других пунктов [557; 600; 602]. В последнее время почти на всех черняховских некрополях установлено наличие этих двух групп труположений. Доказано, что речь идет о хронологически различных категориях, хотя один обряд сменяется другим не сразу и носит частичный характер. Наиболее активно эволюция происходит на рубеже III—IV вв., то есть тогда, когда христианство начинает интенсивно распространяться среди племен Восточноевропейской Лесостепи. {26}

Выяснилось, что "западные" нередко уничтожали "северных", причем в ряде случаев это уничтожение носило сознательный и даже целенаправленный характер [600], что обуславливалось определенными ритуальными соображениями *. Так называемые расчлененные захоронения черняховской культуры относятся к "северным" **. В то же время не подлежит сомнению, что речь идет об одном и том же населении, у которого к началу IV в. начинает изменяться культурный обряд. Новые материалы хорошо обосновывают и то, что вместе со сменой ориентации в черняховских погребениях резко сокращается количество сопровождающего инвентаря.

По мнению Э. А. Сымоновича, эволюция погребального обряда была вызвана распространением христианства [603; 605, с. 309—310]. Высказанное мнение подтверждается некоторыми соображениями. В первую очередь красноречивым является совпадение хронологии: черняховское население начало класть умерших головой на запад именно тогда, когда письменные источники фиксируют активное проникновение христианских идей в Северное Причерноморье. Таким переломным моментом, вероятно, были 30-е годы IV в. — новый этап в идеологическом развитии наших предков, способствовавший возникновению "Константиновой легенды".

Подчеркнем, что "западные" погребения не только не вытесняют "северных", но и не составляют большинства. По подсчетам Э. А. Сымоновича [603, с. 113], соотношение этих типов захоронений на исследованных им могильниках составляет приблизительно 30 и 70 %. Характерно, что приведенный процент выше в Причерноморье ("западные" — до 40 %). Как видим, это новая традиция южного происхождения (античная периферия); именно отсюда распространялось христианское влияние.

Таким образом, динамика эволюции ритуальных канонov довольно точно отвечает динамике начального этапа в процессе утверждения новой веры в Восточной Европе. Христианство еще не было официально признанным. Его исповедовала только определенная часть населения, которая по численности, очевидно, уступала языческой.

Интересны некоторые детали погребального обряда — нередкие хоронения в деревянном гробу, в яме, обложенной деревом, {27} или в своеобразном земляном гробу — удлиненной канавке по росту умершего. Очевидно, подобные изменения в обряде были вызваны христианскими представлениями о грядущем воскресении умерших.

Немаловажны и наблюдения Э. А. Сымоновича над вещественными находками. Как

* К сожалению, многие исследователи не учитывают социальных моментов, в частности — эвентуального применения к определенным лицам членовредительства. Отсутствие черепов в некоторых захоронениях при сохранении анатомической неповрежденности скелета можно объяснить захоронением казненного (обезглавленного). Не следует также исключать возможность захоронения четвертованных или подвергнутых членовредительству людей.

** Во время раскопок могильника в Переяславе-Хмельницком будто бы обнаружено пять поврежденных скелетов с западной ориентацией [181, с. 140—141], однако Э. А. Сымонович не без основания берет эти данные под сомнение [600, с. 54].

отмечалось, большинство "западных" погребений безынвентарны. Обращает на себя внимание, в частности, отсутствие металлических деталей одежды (пряжек, фибул, украшений). Отсюда можно сделать вывод, что покойника клали в могилу не в обычной одежде, а заворачивали в ткань. Подобный ритуал характерен именно для ранних христианских захоронений, семантика которых полностью отделена от материализованных представлений о потустороннем мире и жизни. Отметим, однако, что в ряде случаев фибулы, пряжки, ожерелья все же встречаются. Следовательно, ритуал допускал и погребение в обычном одеянии.

Зато принципиально важным фактором является отсутствие сопровождающего инвентаря, который по традиционным языческим представлениям о потустороннем мире должен был служить умершему в загробной жизни. Отсутствуют остатки жертвенной пищи, бытовые предметы, оружие и т. п. Исключением является посуда для хранения жидкости, что, по-видимому, имело сакральный характер. Это стеклянные кубки, глиняные кувшины, изредка амфоры. Э. А. Сымонович придает этим находкам глубокое идейное содержание — ритуальные функции христианского культа, связанные с водой (крещение), вином (евхаристия), растительным маслом (елеосвящение) [603, с. 110].

Великое переселение народов. V в. — едва ли не наиболее драматичный этап в истории Старого Света: окончательно распадается рабовладельческий строй, намечается глубокая социальная деструкция. В конце IV в. началось активное движение азиатских nomadов против цивилизованного мира. Под давлением гуннов готы отошли за Дунай и в Трансильванию. Готское объединение распалось и прекратило свое существование.

Следом за разбитыми готами в Центральную и Западную Европу хлынули гуннские полчища. В 451 г. возглавляемые Атилой гунны потерпели тотальный разгром от объединенного германско-римского войска во главе с готским королем Теодориком Великим и римским полководцем Аэцием. Этим был положен конец гуннской экспансии в Европе. Остатки разгромленной орды отступили в Восточную Европу, где смешались с болгарами — второй волной азиатских кочевников.

В 476 г. пала Западная Римская империя, не выдержав натиска варварских племен. Был ликвидирован последний оплот рабовладельчества в Европе. Однако Восточная Римская империя устояла и, постепенно преодолевая социальный кризис, трансформировалась в раннефеодальное государство, репрезентанта новой системы отношений. Для этого потребовались длительное время и глубокие общественные потрясения, наиболее концентрированным проявлением которых стала бурная пора иконоборчества. Только в начале IX в. процессы, происходившие в недрах византийского общества, приобрели более-менее завершенный характер.

Для восточных славян все эти события имели существенное значение. Гуннское нашествие не задело основной части их земель, более того, имеются все основания утверждать, что в период схватки гуннов с готами анты выступали союзниками первых [471, с. 25—26; 474]. Именно на послегуннский период приходится подъем Антского царства. Началось мощное движение славянских племен за Дунай, что вскоре привело к тотальной славянизации балканских владений Византии [90; 184; 343; 346; 412; 889; 899 и др.].

Ситуация коренным образом изменилась после третьей волны азиатских nomadов — аварской, появившейся на восточноевропейском горизонте в 558 г. Пройдя через причерноморский и нижнедунайский коридор, авары около 568 г. образовали в Карпатской котловине примитивное объединение государственного типа — каганат. С этого времени начинается период славяно-аварских войн (568—635 гг.), что явилось причиной глубоких сдвигов в общеполитической обстановке на востоке Европы. Эти изменения фатально отразились на ходе социального развития наших предков. Можно сказать: чем гунны были для готов, тем для славян стали авары.

В результате вооруженной конфронтации, которая длилась более 60 лет, Антское объединение прекратило свое существование. В 30-е годы VII в. начинает формироваться новое, более могущественное и значительно более широкое политическое объединение — Русь. В 20—30-е годы VII в. на руинах Склавинского царства возникает новое политическое образование — "государство Само" [841] (ее восточнославянский аналог с определенным основанием можно было бы назвать "государством Кия"). Позднее оно трансформировалось в Великомодавское княжество.

Крах Римской империи, главного оплота раннего христианства, не мог не подорвать в

определенной мере позиций новой веры в глазах языческого мира. Социальная система раннего средневековья, которая опиралась на внеэкономическое принуждение и грубую военную силу, выработала и соответствующий этический взгляд на вещи. Доктрина "прав тот, кто сильнее" находила своеобразную интерпретацию в сфере религиозно-культурных представлений. Бог, оказавшийся неспособным защитить своих адептов от варварского нашествия, в глазах тогдашней аудитории не мог рассчитывать на признание и почет. Нужна была изысканная диалектика ранней патристики, чтобы как-то нейтрализовать и преодолеть впечатление от трагического поворота политических событий великого переселения народов. {29}

Поэтому, вероятно, в конце V, в VI и VII вв. христианство находило среди славян (в частности, восточных) меньшее признание, чем в предыдущую эпоху. Во всяком случае, среди многочисленных сведений о наших предках, содержащихся в произведениях византийских писателей того времени, упоминания о распространении новой веры отсутствуют. Вместе с тем было бы ошибочно рассматривать антов и склавинов VI—VII вв. как классических язычников.

Прокопий Кесарийский. К VI в. относится произведение греческого автора Прокопия Кесарийского (между 490 и 507 — после 562 гг.), которое справедливо признается одним из выдающихся источников по ранней истории славян.

На протяжении длительного времени Прокопий был секретарем византийского полководца Велизария, который руководил военными мероприятиями империи на Балканах и в Италии. Таким образом, рассказ Прокопия — свидетельство если не очевидца описываемых им событий, то человека, который черпал сведения из первых рук. В частности, со славянами Прокопий, наверняка, встречался лично. Потому его сообщения о наших предках, об их религиозных представлениях заслуживают особого внимания.

Прокопий пишет: "Они (анты и склавины. — *М.Б.*) считают, что один только Бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание: если спасутся, тот час же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы. Они почитают реки и нимфы, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания..." [Proc. BG., III, 14, 23—24; см.: 512, с. 297].

Приведенный отрывок пользуется большой популярностью среди исследователей [206, с. 121—123; 412, с. 304; 524, с. 327; 584, с. 268 и др.]. Никаких дискуссий он не вызвал; все комментаторы уверены, что речь идет только о языческих верованиях. Бог-громовержец, конечно, отождествляется с древнерусским Перуном; о "нимфах" и "всяких других божествах" уж и говорить не приходится. Однако внимательный анализ произведения Прокопия заставляет критически отнестись к распространенной точке зрения.

Во-первых, относительно его рассуждений о судьбе и ее фатальной функции в жизни человека. Эта сентенция выглядит как укор славянам, которые наивно верят в способность человека активно влиять на ход событий, не зависящих от их воли. Укор — со {30} стороны автора, твердо стоящего на позиции предопределения, скажем, грека языческой эпохи, когда персонифицированная судьба (Мойра, Ананке) занимала достойное место в общей идеологической концепции. Но Прокопий жил в VI в., когда христианство не просто получило признание в византийском обществе, а было официальной государственной религией; поэтому в устах православного христианина цитируемое заявление неминуемо приобретает совершенно иной смысл.

Мы не будем подробно рассматривать чрезвычайно сложную проблему предопределения в раннехристианской философии. Эта идея несовместима с главной христианской доктриной — интерпретацией земного существования человека как испытания перед вечной жизнью в потустороннем мире. Однако последовательное применение тезиса о всемогуществе бога вело к определенного рода уклонам. Именно в V—VI вв. среди раннехристианских идеологов развернулась довольно острая дискуссия по этому поводу (полемика Августина против Пелагия и его последователей). Правда, споры охватили главным образом западные епархии (Галлия); Константинополь оставался на твердых позициях индетерминизма и свободы воли (концепция Логоса, то есть свободы).

Проблема предопределения (как она стояла во времена Прокопия) имела специфическое содержание детерминированной склонности ко злу, то есть изначальной обреченности тех или иных людей на вечные адские муки. Проблемы земной жизни она не касалась.

В конечном итоге, идея о возможности человека как-то повлиять на позицию высшего божества не чужда христианству. Идея жертвы подверглась серьезной трансформации. Ведь что такое молитва, как не своеобразная форма жертвы? Широкая практика приношения материальных благ "на церковь" — начиная от скромной свечи перед образом и кончая земельными бенефициями — не только не осуждалась, а, наоборот, всячески поощрялась церковными идеологами. Бог-нищий первых веков христианства постепенно, но неуклонно превращался в бога-феодала, бога-богача, бога-ростовщика^{*}.

Таким образом, Прокопий также не "знал судьбы" и не "признавал, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу". В этом он был единомышленником антов и склавинов; следовательно, не в укор он приводит свою сентенцию. Не подлежит сомнению, что Прокопий, человек хорошо образованный, был знаком с представлениями греков дохристианской эпохи, что и отразилось в комментированном фрагменте. В нем подчеркивается {31} отличие славянских верований не от христианского учения, а от классического язычества.

Во-вторых, обратим внимание, что согласно Прокопию анты и склавины признавали единобожие — "*одного только бога*" (курсив наш. — М. Б.). Значит, речь идет о какой-то форме монотеизма или этнотеизма. Конечно, можно сомневаться в точности выражения или же информированности автора относительно деталей чуждого вероучения, но так или иначе комментируемый текст нуждается в уточнении.

Какого рода монотеизм мог исповедоваться антами и склавиными? Ислама в то время еще не существовало. Иудаизм утвердился в Хазарии через два столетия после смерти Прокопия. Манихейство, возникшее в III в., представляло собой не монотеизм, а бинарную систему. Вряд ли Прокопий не упомянул бы рядом с богом света и добра манихейского бога зла. И уже совсем странно было бы искать у древних славян VI в. буддизм или какую-то другую восточную религию типа конфуцианства или даосизма. Следовательно, единой альтернативой остается предположение о какой-то особенной системе, созданной самими славянами.

Наиболее вероятно — это было своеобразное сочетание христианства с местными языческими представлениями. Даже после окончательного утверждения христианства в Киевской Руси языческие элементы слились с христианским культом, создав своеобразный идеологический сплав.

В-третьих, Прокопий упоминает лишь бога-громовержца, употребляя при этом слово "один". Исследователи отождествляют с ним Перуна. А куда же в этом случае девались Даждьбог, Велес, Стрибог, Сварог, Хорс и прочие креатуры славянского языческого пантеона? Кроме единого бога-громовержца Прокопию известны только русалки, лешие и другая "нечисть", которая в народной демонологии занимала нижнюю иерархическую ступень сверхестественного мира. Вера в этих персонажей "фольклорного язычества" просуществовала до нашего столетия, ничуть не отрицая христианской догматики и прекрасно уживаясь с нею.

На юге Восточной Европы христианство начало распространяться тогда, когда учение новой веры еще не приобрело завершеного вида. К тому же вряд ли наших предков серьезно волновали сложные вопросы ранней патристики типа тринитарной. Перед раннеславянским обществом стояли совсем другие проблемы, порожденные процессом перехода от первобытно-общинного строя к классовому обществу.

Начиная с V в. в связи с падением Римской империи контакты восточных славян с позднеантичной Эйкуменой были утрачены. Влияние христианства ослабело; эволюция новой веры протекала независимо от борьбы идей, происходившей в рамках православного мира. Многочисленные ереси, сменявшие одна другую, так {32} или иначе провоцировавшие развитие официально утвержденной концепции, в свою очередь, порождали оригинальные концепции среди населения периферийных земель. В результате этого процесса у древних славян появились своеобразные формы монотеизма, нашедшие свое отражение в произведении Про-

* Догмат о так называемых "сверхобязательных деяниях", получивший признание в Западной церкви, превратил христианского бога в своего рода банкира. Как известно, торговля индульгенциями на протяжении многих столетий обеспечивала папскому престолу огромные прибыли.

копия.

Конечно, византийский автор VI в. считал эталоном язычества веру греков античной эпохи в неумолимый рок. Религия древних славян, которая (подобно главной установке христианства) отрицала последовательный детерминизм человеческой воли и поведения, признавая возможность активного влияния человека на трансцендентный ход событий, принципиально отличалась от такого классического представления. В то же время яркие пережитки языческих идей (народная демонология и жертвоприношение в открытом, физически материализованном виде) исключали возможность квалифицировать такую религию в качестве христианской.

Легенда о Кие. Начало истории Руси как государственного объединения южной части восточнославянских племен связывается с легендарной фигурой Кия. В "Повести временных лет" помещено предание об основании Киева тремя братьями — Кием, Щеком, Хоривом и их сестрой Лыбедью, очень популярное в литературе [250, с. 7—8]. Оно имеет все признаки фольклорного оформления и внеисторический характер. Здесь присутствуют такие популярные сюжеты, как идея "основателей", классическая триада (три брата), подчеркнуто внимание к топонимике и пр. Поэтому в историографии второй половины XIX — начала XX в. получила распространение теория "эпонимного", "этимологического" мифа — согласно которому летописный рассказ представлял собой вымысел хрониста, пытавшегося объяснить возникновение названий киевских урочищ. Некоторое время эта концепция была господствующей; ее поддерживали С. М. Соловьев [634, с. 94], А. А. Шахматов [755, с. 477], Н. И. Петров [479, с. 2—3], Д. И. Багалей [43, с. 180], В. Базилевич [44, с. 45] и др.

Однако эта теория была опровергнута археологическими исследованиями. Раскопками Д. В. Милеева в 1908—1909 гг. найдены остатки городища, о котором говорится в летописном предании ("Город Кия") [131, с. 140—141; 269, с. 93—97; 270; 271, с. 98 сл. 272; 286, с. 184—185; 287, с. 27—28; 689, с. 46—47]. В довоенные и послевоенные годы укрепление древнейшего Киевского замка были прослежены детально (раскопки Т. М. Мовчановского в 1936—1937 гг., М. К. Каргера в 1939 и П. П. Толочко в 1969—1980 гг.). Установлено, что "Город Кия" сооружен не позднее VIII в., скорее всего, значительно раньше. Таким образом, произошел решительный поворот в сторону признания реальной исторической основы летописного предания, которое, по мнению современных исследователей, представляет собой фольклорное воспоминание о сооружении первого киевского городища. {33}

"Повесть временных лет" сообщает некоторые важные подробности политической биографии Кия, который княжил "в роде своем". Пребывая в Константинополе, он принял "великую честь от царя"; предпринял попытку закрепиться в Нижнем Подунавье и даже построил там опорный пункт — "градок Киевец", но неудачно — "не приняли его" местные племена. Он вынужден был отойти в Среднее Поднепровье и, основав там новую резиденцию — Киев, умер.

В различных по характеру и происхождению источниках существует широкий круг параллелей. Речь идет о древнерусском эпосе, западнославянских преданиях, памятниках византийской, армянской, скандинавской, старогерманской литературы, произведении готского писателя VI в. Иордана и др. [91, с. 87—110; 93, с. 79—83].

По содержанию эти источники подразделяются на две группы. В некоторых находим сведения о Лыбеди и ее братьях (в числе которых, однако, Кий не назван). Корни сюжета уходят во вторую половину IV в. Другие сообщают о совершенно реальной деятельности исторического Кия (первая половина VII в.). К последним принадлежат произведения византийской литературы, представляющие для нас наиболее значительную информативную ценность, а также армянский вариант киевской легенды. Это "История Тарона", произведение VIII в. [1, с. 346; 227], приписываемое двум авторам: Зенобу Глаку и Иоанну Мамиконяну [248]. Впервые на совпадение содержания двух памятников обратил внимание Н. Я. Марр [390; 391, с. 195—208; 392, с. 123; 393, с. 227—230, 271]; позднее эта тема разрабатывалась другими учеными [77; 88; 93, с. 85—88; 532, с. 26—28; 540; 544, с. 779—780].

В литературе признано, что контакт Кия с греческим императором приходится на конец VI — первую половину VII в., в период активного продвижения славянских племен на Балканы [91, с. 80—102; 539, с. 90—97]. Это движение, по свидетельству византийских источников, начинается в первые годы правления Юстиниана I (527—565) [Proc. Anecd., XVIII, 20]. Б. А. Ры-

баков высказал предположение, что именно этот император "с великою честью" принимал Кия [532, с. 34—35; 540; 544, с. 776—777]. Правда, в последнее время исследователь считает возможным датировать это событие правлением Анастасия [528; 539, с. 94]. Такая точка зрения, однако, вызывает серьезные сомнения. Об Анастасии вообще не может быть и речи, так как в его время (491—518) Балканские войны еще не начались и о наших предках византийцы практически ничего не знали. В период Юстиниана I и его ближайших преемников славяне соприкасались с греками в основном на поле брани*. Для серьезных дипломатических контактов еще не было условий. Скорее всего, пребывание Кия при императорском дворе следует относить к периоду аварских войн, когда анты выступали союзниками византийцев (последнее подчеркнуто в источниках) [Theophyl Sim., VIII, 5, 13; см.: 713, с. 180; Theoph. Chron.; см.: 737, с. 58], то есть ко второй половине VI или к началу VII в. Именно к этому времени относятся известия византийских источников о летописном Кие: во второй редакции "Чудес Дмитрия Солунского", у Феофана Исповедника, у патриарха Никифора и у Иоанна из Никиу [91, с. 87—110].

В византийских текстах Кий выступает под именем Кувер. По убедительно аргументированному мнению лингвистов [240, с. 36—37; 432 и др.], славянское имя Кий в архетипе звучало как "Кув": долгое индоевропейское "ū" на славянской языковой основе дало твердое "ы" [563; 564; 565 и др.]. Этимологически это имя связано с термином "кувать" — "ковать" (слово "кий" в древнерусском языке означало "молот") [432; 501, т. 2, с. 306, 641, с. 14—16]. Армянский вариант легенды также сохранил древнюю форму имени героя с корневым "у" (Ку-ар). Частица "-ар" ("-ер") — словообразующий элемент для конструкции имен существительных в субъектном значении (как в словах "пахарь" — от пахать, "токарь" — от "точить" и т. д.). Закономерность его в нашем случае подтверждается совпадением армянской и византийской форм.

В литературе относительно Кувера возникла путаница, вызванная досадным недоразумением. В некоторых текстах герой назван не Кувером, а Кувратом. Поскольку в VII в. жил и действовал болгарский хан с таким именем [Theoph. Chron.; см.: 737, с. 60—61; Niceph. Hist. opusc.; см. 737, с. 162; 449], то комментаторы провозгласили и Кувера болгаринном, не учитывая того, что данные, приведенные в источниках, решительно исключают подобное сопоставление. Между тем "Чудеса Дмитрия Солунского" прямо свидетельствуют о славянском происхождении персонажа [706, с. 614—615].

На основании перечисленных источников можно реконструировать реальную биографию исторического Кия. Он родом из тех славян, которые под давлением аварского нашествия вынуждены были отступить в область Срем (античный Сирмий), то есть в современную Хорватию. Константин Багрянородный, в частности, пишет о переселении восточнославянского племени хорватов из Прикарпатья в тот же Сирмий [Const. Porph., AJ, 31; см.: 293, {35} с. 292—294]. До вынужденного переселения они входили в состав Полянской конфедерации [85; 98, с. 135—148]. Таким образом, по происхождению Кий действительно был полянином, хотя и не среднеднепровским. Около 634 г. он восстал против аваров и, оставив Сирмий, искал поддержки у византийского императора Ираклия (610—641).

Кий получил от императора бенефиций в районе Верхнего Дуная, к тому времени заселенному главным образом славянами, и построил там укрепленный замок (град), который "Чудеса ..." называют Керамисиевым лагерем, а летописи — Киевием. Со временем у Кия возникает конфликт с византийской администрацией, в частности, по поводу Солуни. В результате он вынужден покинуть Подунавье и исчезает с горизонта активной византийской политики.

Дальнейшая судьба Кия мало интересовала греков. Очевидно, он переселился в Среднее Поднепровье, где и основал новую резиденцию — Киев, которому суждено было стать столицей крупного восточнославянского государства.

Византийские источники приводят некоторые чрезвычайно важные сведения, касаю-

* Небольшие отряды антов и склавинов при Юстиниане I эпизодически нанимались на военную службу к грекам. Так, Агатий Миринейский свидетельствует об участии славянских отрядов в военных действиях византийцев против персов в Закавказье (в Колхиде) [Agath., III, 6—7; см. 9, с. 75]. По данным Прокопия [Proc. BG., I, 27, 2; II, 26, 18—25; III, 22, 3; см.: 512, с. 156, 243—244, 319], анты и склавины действовали в составе греческой армии против готских войск в Италии и т. п. Однако этого недостаточно для того, чтобы принимать славянского правителя высокого ранга (которым был Кий) "с великою честью" самим императором.

щиеся пребывания славянского правителя в Константинополе в молодые годы, его обучения там, личной дружбы с Ираклием, а также принятия им христианства. Так, автор VII в. (современник описываемых событий) Иоанн из Никиу пишет: "Куврат, князь гуннов* и племянник Орхана, в юности был крещен и воспитывался в Константинополе в недрах христианства. Он вырос при царском дворе. Он был тесно связан дружбой с Ираклием, после его смерти, как осыпанный царскими милостями, проявлял преданную благодарность к его детям и жене Мартине. Силой святого и животворного крещения, им принятого, он побеждал всех варваров и язычников" [706, с. 661—662]. Безусловно, приведенные сведения заслуживают внимания.

Ираклий родился в 575 г. Если Кий был его одногодком, то в момент восстания, дунайской эпопеи и основания Киева ему было около 60 лет, то есть он был уже пожилым человеком. Обучение в Константинополе приходится на последнее десятилетие VI в. — время правления императора Маврикия (582—602), который уделял большое внимание культурным делам (при его правлении Константинопольский университет переживал кратковременный подъем).

Нас интересует сообщение Иоанна (дважды повторенное) о крещении Кия — Кувера. Оно не кажется невозможным. Длительное пребывание в христианской стране, при дворе властителя, который привык считать себя лидером христианского мира, обучение в учебном заведении, находившемся под опекой церковной {36} курии, не могли не оказать влияния на сознание молодого Кия. Поэтому его приобщение к христианству представляется не только возможным, но и закономерным.

Полное молчание остальных источников по этому поводу, однако, вызывает настороженность. Отсутствие какого бы то ни было намека о принадлежности Кия к христианской церкви в летописных текстах, более того — подчеркивание (правда, в явно пренебрежительных произведениях) язычества трех братьев-основателей, можно объяснить сравнительно поздней тенденцией приписывать всю честь просвещения Руси Аскольду или Владимиру Святому. Так же и молчание остальных византийских источников и "Истории Тарона": слишком лаконичный характер греческих хроник и специфика армянской (скомпонованной из разнообразных фрагментов и оторванной от конкретных исторических реалий) призывает к осторожности в выводах. Наиболее подробным является сообщение в "Чудесах Дмитрия Солунского", произведении не столько историческом, как житийном. Его авторы вряд ли стали бы рекламировать принадлежность варваров к христианству, особенно если они вступали в вооруженный конфликт с христианами-греками и угрожали Солуни, которой покровительствовал Дмитрий.

Проблема остается открытой и требует дальнейшей источниковедческой разработки, но при всех условиях свидетельство Иоанна Никиуского заслуживает внимания.

Крещение Бравлина. Вторая половина VII—VIII в. в истории Византийской империи является наиболее бурным и темным периодом. Глубокий социальный кризис, поставивший страну перед перспективой тотального краха, не только имел прямое отношение к религиозно-церковным делам, но и приобрел форму иконоборчества, то есть сугубо идеологического движения. Глубинные общественные процессы были завуалированы церковной политикой императоров-еретиков (Лев III Исаврин (717—741) и его преемники), что привело к падению авторитета константинопольской кафедры.

Для идеологического развития Северного Причерноморья междуособная борьба внутри византийской церкви имела далеко идущее значение. Северо-Восточный Крым превратился в своего рода место ссылки (или убежище?) для стойких сторонников ортодоксии. Эта область в то время находилась под властью Хазарского каганата, известного своей религиозной терпимостью, и административно выходила за пределы византийской юрисдикции. Здесь находили убежище опальные противники официально утвержденной иконоборческой доктрины. Последнее, несомненно, активно содействовало распространению христианства (именно в его православной форме) среди местных племен.

В числе известных деятелей, оказавшихся в этом глухом уголке христианской Эйкумены, был и Стефан Сурожский, прозванный {37} ный Исповедником. Факты его жизни известны исследователям в ограниченных рамках [121, с. ССVII—ССVIII]: в 767 г. он был подвергнут репрессиям со стороны императора Константина Копронима и, спасаясь от преследований, бе-

* "Гуннами" византийские писатели нередко называли славян.

жал в Сурож (современный Судак) в Тавриде. Через 20 лет, уже сурожским епископом, принимал участие в VII (2-м Никейском) соборе.

Одной из заслуг Стефана перед церковью считается его миссионерская деятельность, благодаря которой были обращены в христианство много язычников. Подобная деятельность, по церковной легенде, продолжалась и после его смерти. Среди чудес, сотворенных Стефаном Сурожским, его "Житие" называет крещение славянского (русского) князя Бравлина.

До нас дошли две редакции "Жития Стефана Сурожского" — короткая и распространенная [125, с. 77—98]. Первая известна в греческом оригинале и древнерусском переводе. Она лаконична, рассказ о посмертных чудесах святого (в том числе и история Бравлина) в ней отсутствует. Распространенная редакция сохранилась только в древнерусском переводе, осуществленном в XVI в. ученым кружком митрополита Макария. Отсутствие греческого оригинала давало основание отрицать аутентичность произведения [887 и др.]. Глубокое исследование В. Г. Васильевского [121; см. также: 135; 869], подтвержденное и развитое советскими учеными [169, с. 47—49; 190, с. 354; 333, с. 45—55; 381, с. 200—201; 466, с. 48; 508, с. 213; 509; 576, с. 25—30] и учеными социалистических стран [843, с. 136; 846, с. 152—153 и др.], убедительно доказало достоверность утраченного оригинала.

Эпизод крещения русского князя составляет содержание специального параграфа: "О приходе ратию к Сурожу князя Бравлина изъ Великого Новаграда". Приводим его полностью: "По смерти же святаго мало лѣтъ минуоу, прииде рать велика роуссаа изъ Новаграда князь Бравлинъ силенъ зѣло, плѣни отъ Корсоуня и до Корча, съ многою силою прииде к Сурожу, за 10 днѣй бишася злѣ между себе. И по 10 днѣй вниде Бравлинъ, силою изломивъ желѣзнаа врата, и вниде въ градъ, и земь мечь свой. И вниде въ церковь въ святую Софію, и разбивъ двери и вниде идѣже гробъ святаго, а на гробѣ царское одѣало и жемчюгъ, и злато, и камень драгый, и кандила злата, и съсудовъ златыхъ много, все пограбиша. И в томъ часѣ разболѣся, обратися лице его назадъ, и лежа плѣны точаше, възпи глаголя: "Великъ человекъ святъ есть, иже zde, и оудари мя по лицу, и обратися лице мое назадъ". И рече князь болярюмъ своимъ: "Обратите все назадъ, что есте взяли". Они же възвратиша все, и хотѣша и князя пояти оттуду. Князь же възпи, глаголя: "Не дѣйте мене да лежу, изламати бо мя хочеть единъ старъ святъ моужь, притисну мя, и душа ми изити хочеть". И рече имъ: "Скоро выженѣте рать изъ града сего, да не възметъ ничтоже рать". И излѣзе изъ града, и еще не встаняше, дондеже {38} паки рече князь болярюмъ: "Сии възвратите все, елико пограбихомъ священныа съсуды церковныа и Корсоуни и в Керчи и вездѣ. И принесите сѣмо все, и положите на гробѣ Стефановѣ". Они же възвратиша все, и ничтоже себѣ на оставиша, но все принесоша и положиша при гробѣ святаго Стефана. И паки въ ужасѣ, рече святой Стефанъ къ князю: "Аще не крестишися въ церкви моей, не възвратишися и не изыдеши отсюдоу". И възпи князь глаголя: "Да придоуть попове и крестят мя, аще встану и лице мое обратится, крещуся". И придоша попове, и Филаретъ архіепископъ, и молитву сътвориша надъ княземъ. И крестиша его въ имя Отца и Сына и Святаго Духа. И обратися лице его паки. Крестиша же ся и боляре вси, но еще шіа его боляше. Попове же рекоша князю: "Обѣщайся Богу, елико отъ Корсуни до Корча что еси взялъ плѣнники моужи и жены и дѣти, повели възвратити вся". Тогда князь повелѣ всѣмъ своимъ вся отпустиша каждо въ свояси. За недѣлю же не изиде изъ церкви, донелиже даръ даде великъ святому Стефану, и градъ, и люди, и поповъ почтивъ отъиде. И то слышавше иніи ратни и не смѣяху наити, аще ли кто наидяше, то посрамленъ отхождаше" [125, с. 95—96].

Конечно, в данном отрывке присутствуют самые банальные признаки житийной деформации, но сам факт военной экспедиции русского князя вряд ли можно отрицать: подобные агиографические предания всегда основываются на реальных фактах, хотя и подвергают их определенной обработке. Мотив неожиданной болезни и чудесного исцеления, возможно, является результатом церковной интерпретации совсем не фантастических событий. Медицински точное описание болезни (эпилептический припадок) заставляет думать, что она не придумана и инцидент действительно имел место.

По утверждению Жития поход Бравлина состоялся вскоре после смерти святого ("мало лет минуло"). К сожалению, точного времени его кончины мы не знаем. Исходя из даты рождения (700—701 гг.) можно предположить, что это произошло еще до конца VIII в. Следовательно, в Крыму Стефан оказался уже пожилым человеком, а во 2-м Никейском соборе принимал участие в глубокой старости. Таким образом, наиболее вероятно, что Русь напала на Су-

рож в начале IX, возможно, в конце VIII в. В то время она стояла на пороге своего подъема.

Проникновение восточных славян в Тавриду началось еще в первые столетия нашей эры, что засвидетельствовано материалами черняховской культуры и раскопками крымских некрополей того времени (могильники Инкерманский, Чернореченский, Харакс и др.) [130; 620; 621 и др.]. Имя "ант" (*αντας παλι* (*ov*) или (*ος*)), помещенное в одной из боспорских надписей III в. [IOSPE, II, № 29], некоторые исследователи считают первым хронологическим упоминанием этнонима "анты" и свидетельством {39} заметной роли, которую выходцы из славянских земель играли в общественной жизни Восточного Крыма [68, с. 140; 382, с. 36; 488; 524, с.319].

В VII—VIII вв. активность славянских переселенцев в Крыму, повышается. Еще Н. С. Барсамов обратил внимание на наличие интенсивного славянского материала в культурных слоях Тепсенского городища в Коктебеле, расположенного в 25 км (однодневный переход) от Суружа [48]. Несмотря на скептическую позицию И. И. Ляпушкина [370; 371] и некоторых других археологов [21, с. 237; 30; 407; 788, с. 40—41], вывод Н. С. Барсамова был подтвержден не только новыми исследованиями на Тепсене (В. П. Бабенчиков) [41; 42; 631, с. 70—87; 762, с. 154—155], но и материалами раскопок на Керченском п-ове (Тиритака, Илурат) [166—168; 291; 394], в Пантикапее, который в конце I тыс. н. э. стал славянским г. Корчевом [549; 786, с. 494—501]. Как известно, славянская миграция охватила и азиатскую сторону пролива (древнерусская Тмутаракань) [257, с. 275; 383; 533; 534; 539, с. 289; 549].

В советской историографии в 40-е и 50-е годы [414; 431; 788] развернулась дискуссия о времени возникновения древнерусской Тмутаракани. Предметом обсуждения стал вопрос о времени образования Тмутараканского княжества и его перехода под власть Киева, что произошло, по-видимому, при Владимире Святославиче, возможно, к концу его правления, то есть уже в XI в. Однако отсюда не вытекает, что и начало славянского заселения Восточного Крыма и Тамани относится именно к этому времени. Начался этот процесс намного раньше. Возникновение здесь древнерусского княжества было подготовлено длительным процессом предварительной колонизации [541]. Наиболее активная славянизация Восточного Крыма и Таманского п-ова происходила после восстания Иоанна Готского [123], гражданской войны в Хазарии, спровоцированной реформами царя Обадии [21, с. 324], и утраты каганатом позиций в Причерноморье и Приазовье.

Это — время существования древнерусской Арсании [444, с. 408—419], то есть конец VIII — начало IX в., на которое приходится экспедиция Бравлина. Позднее, в середине IX в., Азовская Русь, очевидно, попадает в сферу влияния Киева.

Имя русского князя, безусловно, славянское. Титул "князь", вне сомнений, является поздним элементом, что целиком остается на совести переводчиков XVI в. Какой термин стоял в греческом оригинале и был истолкован книжниками Ивана Грозного — можно только догадываться. Скорее всего, это было "Архов", которым греки X—XI вв. называли древнерусских правителей. Реальным титулом Бравлина слово "князь" быть не могло, так как в языковом употреблении Руси оно вошло после пере- {40} ворота 882 г. и утверждения в Киеве норманской династии Рюриковичей.

Поздним элементом, внесенным книжниками XVI в., следует признать и название города, откуда прибыл "житийный князь" — "Великий Новгород". Ассоциация с "Господином Великим Новгородом" над Волховом возникает совершенно естественно и сама по себе является убедительным опровержением. Волховского Новгорода на рубеже VIII—IX вв. еще не существовало. Он заложен почти на столетие позже — в 873 г. [250, с. 14]. Впрочем, интерполяцией, возможно, является только эпитет "Великий", прибавленный переводчиками в заголовке параграфа к хорошо знакомому названию по соображениям исторической условности. "Новгородов" ("новых городов") на Руси было множество. Далеко не все названия того времени дошли до наших дней — и не все они своевременно зафиксированы письменными источниками.

Распространение христианства в Восточной Славянщине на рубеже VIII—IX вв. стало наиболее острой и актуальной проблемой. Новая вера решительно прокладывала себе путь, приобретая на Руси солидную поддержку. На повестку дня стала официальная христианизация Руси. {41}

ГЛАВА II

ПЕРВОЕ (АСКОЛЬДОВО) КРЕЩЕНИЕ РУСИ

Известный тезис о введении христианства на Руси Владимиром Святым в конце X в., освященный авторитетом православной церкви, приобрел значение догмата, который не подлежал ни обсуждению, ни сомнению. Первая христианизация Руси во времена Аскольда и патриарха Фотия оказалась завуалированной, отодвинутой на задний план исторического процесса.

”Заговор молчания”. В иностранных источниках отсутствуют сведения о крещении Руси около 988 г. В 1888 г., в связи с 900-летием ”Владимирова крещения”, Ф. Фортинский проделал специальное исследование, отыскивая об этом хотя бы малейшие следы и намеки в европейских хрониках и документах [717]. Результат был ошеломляющий: ни в одном тексте не нашлось никаких сведений по поводу христианизации Руси в конце X в. Ни польские, чешские, венгерские, немецкие источники — не говоря уж об итальянских, французских или английских — не упоминают этого события. Единственное исключение — Титмар Мерзебургский, хотя и он знает только личное крещение великого князя в связи с его вступлением в брак, ничего не говоря об обращении страны или народа.

Еще более странным является молчание православных источников, в первую очередь византийских и болгарских. Идеино-политический момент в этом случае кажется самым важным. Крещение Владимира было делом Константинопольской патриархии, однако ни одна греческая хроника конца X—XI в. ничего не сообщает об этом событии. В письменных источниках (Лев Диакон, Михаил Пселл, Скилица-Кедрин, Зонара и др.) находим сведения о падении Херсонеса, договоре Владимира Святославича с императором Василием II, вступлении в брак киевского князя с принцессой Анной, участии русского экспедиционного корпуса в междоусобной борьбе за константинопольский престол [127, с. 90—100; 118, с. 196—210], но ни единого намека на крещение Владимира и его страны.

Аналогичная картина прослеживается и в восточных источниках, которые считают Русь IX—X вв. христианской страной. Ис- {42}ключение составляют произведения Яхьи Антиохийского (или Александрийского *) и его компиляторов. В своей хронике, дошедшей до нас, Яхья пишет о крещении киевского ”царя и всех, кого охватывали его земли” [561, с. 24]. Это сообщение дословно повторяет историк ал-Мекин, который жил в XIII в., и в сокращенном виде Ибн-ат-Атир — багдадский астроном (конец XII — начало XIII в.) [127, с. 81]. Текстуальные совпадения неопровержимо свидетельствуют о заимствовании готового текста и тем самым лишают обоих компиляторов самостоятельного источниковедческого значения.

Яхью считают современником Владимира Святославича, но это не совсем точно. Он действительно родился в конце X в., но свою хронику (по крайней мере, тот вариант, который имеется в нашем распоряжении **) писал в середине XI в. в 60-е годы [561, с. 53—55], то есть к концу правления Ярослава Мудрого и при его-преемниках. К тому времени ”Владимирова легенда”, то есть версия о начальном крещении Руси около 988 г., уже существовала и, следовательно, могла оказать влияние на антиохийского хрониста. Поэтому нельзя противопоставлять сообщения Яхьи другим источникам, а тем более базировать на нем какие-либо далеко идущие выводы.

Точно также не следует переоценивать и сообщение армянского хрониста конца X — начала XI в. — Асохика (Степаноса Таронского) — о том, что ”рузы приняли Христа” приблизительно в то время, когда русский экспедиционный корпус прибыл в Константинополь [118, с. 200—201]. Выражение, употребляемое историком, неясно. Иногда его пытаются трактовать в том смысле, что речь идет о крещении всей Руси, но этого из текста не видно. Скорее всего, здесь говорится о крещении самого Владимира и его ближайшего окружения. Во всяком случае, этого сообщения недостаточно, для того чтобы строить на нем ответственную историческую концепцию.

Отсутствие в иностранных источниках сведений о крещении Владимиром Руси объяс-

* Яхья первую часть жизни провел в Александрии, а в 1014—1015 гг. переехал в Антиохию, где и завершил свой исторический труд.

** По свидетельству самого Яхьи, он дважды перерабатывал свою хронику, дополняя и исправляя текст.

няется тем, что впервые официальный акт введения христианства в Киевском государстве состоялся в 860 г., при Аскольде. И хотя после убийства последнего в 882 г. христианство утратило значение государственной религии, в глазах Эйкумены Русь оставалась христианской страной. Временная потеря новой верой своих позиций не могла расшатать общепринятое представление, а обращение Владимира окончательно решило спор между религиозными системами в пользу христианства.

Древнерусский феодализм. Середина IX в. была в истории Руси поворотным моментом. Именно в это время завершается сложный и длительный процесс формирования феодализма у восточных славян и древнерусского государства.

Проблеме происхождения древнерусского феодализма посвящено большое количество исследований. До середины 30-х годов господство феодальных отношений в Киевском государстве считалось проблематичным. Некоторые исследователи (И. И. Смирнов, Б. Н. Тихомиров и др.) рассматривали изначальную Русь как рабовладельческое общество [622; 623; 670 и др.]. После 30-х годов это мнение было опровергнуто, хотя и в наше время оно имеет сторонников (В. И. Горемыкина [183], отчасти — И. Я. Фроянов [720; 721]).

То, что отношения в Киевской Руси носили феодальный характер, убедительно доказано в трудах Б. Д. Грекова [187; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 196; 198; 199; 200], С. В. Бахрушина [53; 54; 55], С. В. Юшкова [774; 775; 776; 777; 778; 779; 780], Н. П. Рубинштейна [567], В. А. Пархоменко [456; 457; 458; 462] и др. Дискуссионным, однако, оставался вопрос о времени формирования феодализма в Древнерусском государстве. Длительное время исследователи разделяли развитие Киевской Руси на два периода — дофеодальный (IX—X вв.) и феодальный (XI—XII вв.) [775; 776].

Успехи археологии заставили решительно пересмотреть привычную схему. На основе выявленных материалов было доказано, что разложение первобытнообщинного строя у восточных славян произошло значительно раньше, чем это было принято считать. В 1950 г. в советской научной литературе победило мнение о феодальном характере Киевской Руси с самого ее возникновения [220; 446; 476], хотя и поныне некоторые исследователи пытаются отстаивать концепцию о дофеодальном периоде Руси в рамках IX—X вв. [582; 720; 721].

Ошибочным в "дофеодальной" концепции (в ее современной интерпретации) является отсутствие четкого понимания самой сути феодализма как способа производства. Главная теоретическая ошибка заключается в тенденции отождествлять общее понятие феодализма с какой-то конкретной его формой (вотчинной или сеньориальной системой землевладения, крепостничеством и т. п.).

Считаем необходимым изложить собственное понимание этой проблемы во избежание досадных *quid pro quo*.

Основу феодального способа производства составляет феодальная собственность на землю. Одной из характерных особенностей феодальной экономики является несовпадение земельной собственности и владения землей [283, с. 157—181]. Один и тот же клочок земли, являясь собственностью одного человека, в то же время находится во владении другого, то есть создается сложная иерархия, нижнюю ступень которой занимают непосредственные производители (феодално зависимые крестьяне), а верхнюю — высший владетель (великий князь, король, император). {44}

При феодализме эксплуатируемый производитель имел мелкое хозяйство, с которого существовал. Именно в этом (а не в юридическом положении) заключалось его отличие от раба, который не имел никакого имущества, работал на хозяина и существовал за счет последнего. Но земля, которой пользовался феодално зависимый крестьянин, составляла собственность феодала; за это эксплуататор требовал от своего подданного выполнения определенных повинностей. Наличие у производителя собственного хозяйства делало его экономически независимым от господина. Потому для обеспечения дохода феодал был вынужден прибегать к прямому насилию. Как отмечал В. И. Ленин, это принуждение могло иметь различные формы и степени, начиная от крепостного состояния и кончая сословной неравноправностью крестьянина [Ленин В. И. ПСС, т. 3., с. 185].

Главной формой эксплуатации на Руси была продуктовая рента, а не отработки, как на Западе, во Франкском государстве. Древнерусское государство переходило к феодализму не от рабовладельчества, а от первобытнообщинного строя. Предшественником феодала здесь был

не рабовладелец-латифундист, имевший хорошо организованное хозяйство, а бывший общинный староста, привыкший наживаться за счет всей общины. С другой стороны, феодально зависимым продуцентом становился не бывший раб, совершенно лишенный средств производства, а свободный общинник, который владел земельным наделом, имел свое хозяйство, необходимые средства труда и т. д. Таким образом, отработочная рента на Руси не имела надлежащей экономической базы. Отчуждение молодым феодальным классам прибавочного труда крестьян осуществлялось в виде прибавочного продукта, создаваемого в рамках мелкого крестьянского хозяйства. Эта форма эксплуатации известна в источниках под названием дани [101; 217; 218; 219; 220; 517; 733].

К середине IX в. феодальный строй в Древнерусском государстве уже в основном сформировался. Именно в это время возникают дружинные некрополи, где хоронили представителей только что возникшего рыцарского сословия. Такие некрополи хорошо исследованы в Киеве [179; 271], Чернигове [531; 573; 574], Шестовице [70; 71; 645; 646], Гнездове под Смоленском [3; 4; 5; 31; 112; 597] и т. д. На Русской равнине появляются многочисленные городища-замки — центры феодального господства. Они являются специфической особенностью феодальной страны [218; 703]. Недаром скандинавские викинги называли Русь "Гардарики" — "страной городов". Конечно, термин имеет в виду не города в современном понимании, а именно укрепленные поселения. Как видим, археологические материалы IX—X вв. наглядно отражают наличие сформированного класса феодалов, что определенным образом помогает правильно понять письменные источники. {45}

Киевская Русь при Аскольде. Возникновение Древнерусского государства было непосредственно связано с победой феодальных отношений. Хронология этого процесса довольно точно совпадает со временем формирования феодализма у восточных славян: она охватывает почти все I тыс. н. э. и завершается к середине IX в. Правление Аскольда (погибшего в 882 г.) является действительно яркой страницей в истории ранней Руси, когда молодое государство вышло на мировую арену, завоевав всеобщее признание и утвердив себя как неотъемлемую часть средневековой Эйкумены. Титул кагана, принятый Аскольдом, приравнялся к императорскому (царскому) и убедительно свидетельствовал о политических претензиях киевского правителя.

Ко времени Аскольда относятся сообщения арабских писателей о трех центрах Руси (или, по А. П. Новосельцеву, о трех группах русов) [444, с. 408]. Это авторы так называемой группы ал-Балхи: ал-Истахри, Ибн-Хаукаль, анонимная книга "Худуд-ал-Алам", а также значительно более позднее произведение Идриси. По свидетельству этих источников, в середине или начале второй половины IX в. в Восточной Европе существовали три объединения восточнославянских племен — Куявия, Славия и Арсания (Артания). Локализацию этих объединений можно считать установленной — несмотря на многочисленные гипотезы (временами довольно фантастические), высказанные в литературе.

Куявия — это Киевская Русь, то есть государство Аскольда. Она охватывала южную группу восточнославянских племен с центром в Киеве. Главное территориальное ядро образовало Среднее Поднепровье — по терминологии А. Н. Насонова и Б. А. Рыбакова, начальная Русь, или же "Русь в узком значении слова" [430; 530; 679]. Ее городами кроме Киева были Чернигов и Переяславль.

Славия — объединение северной части восточнославянских и некоторых неславянских племен с центром в Ладоге — будущая Новгородская Русь.

Серьезные споры вызывает Арсания, но большинство ученых признают, что она локализуется на юго-востоке нашей страны — в области Приазовья, Восточного Крыма и Северного Кавказа. Это так называемая Азовская, или Черноморская (Тмутараканская), Русь [268]. В начале третьей четверти IX в. она, очевидно, входит в сферу политического влияния Киева. Позднее здесь сформировалось Тмутараканское княжество, в определенные периоды игравшее заметную роль в жизни Древнерусского государства [382; 431; 458; 461; 462; 777 и др.].

При Аскольде в состав Киевской Руси входили земли полян, древлян, дреговичей и юго-западной части северян (с городом Черниговом). Славия включала территорию ильменских словенов, чуди, веси и мери. Между двумя объединениями лежала область кривичей, до 872 г. сохранявшая независимость. Земли вя- {46} тичей, радимичей и большей части северян еще в VIII в. были захвачены хазарами и находились в подчинении у каганата.

Главные интересы Аскольдовой Руси охватывали юг и юго-восток. Ее привлекали богатые и сильные государства — Хазария, Болгария, Византия, кавказские страны — Грузия, Армения, Албания (Азербайджан), даже отдаленный Багдад. С ними она поддерживала активные торговые и политические контакты.

С Хазарией, которая в IX в. начала приходить в упадок, Аскольд поддерживал мирные отношения. Не составляя серьезной угрозы для молодого Киевского государства, каганат, однако, являлся довольно прочным заслоном против кочевых племен Востока. Лояльными (даже союзническими) были отношения Руси с мадьярами, которые в первой половине и середине IX в. создали политическое объединение в бассейне Дона — Леведию. Вынужденные отойти под натиском печенегов в Нижнее Поднепровье (Ателькузу) [763], они перешли под киевский протекторат. Правитель мадьяр Олмош (отец знаменитого Арпада) был союзником и, кажется, личным другом Аскольда [384].

Интересы обеспечения восточного тыла заставляли киевского кагана воздерживаться от каких-либо конфликтов с Хазарией. Поэтому он не ставил перед собой цели освобождения и присоединения к Руси вятичей, радимичей и северян, которые оставались в составе каганата вплоть до захвата Киева Олегом (882 г.). Зато Аскольда интересовали земли Восточного Крыма и Прикубанья (Арсания), которые должны были стать плацдармом для его активных действий против Закавказья и прикаспийских владений Халифата. В частности, в арабских источниках (ал-Якуби) имеются данные о помощи против арабского нашествия, поданной "царем славян" ("сахиб ас-Сакалиба") — вместе с хазарским каганом и греческим императором — племенам Кахетии ("санарийцам") [444, с. 371—372; 842, с. 263]. Известен также поход Аскольдовой дружины на Абесгун (южный берег Каспия), о котором сообщает персидский хронист Ибн-Исфендияр, основывавшийся, очевидно, на данных современника событий ат-Табари [444, с. 362].

Главной (и наиболее выдающейся) внешнеполитической акцией Аскольда были походы против Византии и договоры, заключенные с нею [86; 96; 333, с. 57—90; 466, с. 59—60; 575, с. 48—82; 885; 887].

По вопросам, сколько было походов и когда именно они состоялись, в литературе нет единого мнения. Традиционно принято считать, что реально можно говорить лишь об одном походе, противоречиво описанном в различных документах [333, с. 57—76; 347, с. 229; 466, с. 59—60; 575, с. 61; 576, с. 48]. В 1963 г. Б. А. Рыбаков на основании внимательного изучения и сравнения источников пришел к аргументированному выводу о многократности аскольдовых акций против Византии [532, с. 165—169; 544, с. 802—810]. Не прибегая к детальному анализу имеющихся свидетельств, попробуем воссоздать события.

В 860 г., при императоре Михаиле III, Русь внезапно напала на Константинополь, что закончилось громкой победой киевского кагана. Источники ничего не сообщают о заключении в том году договора, но какое-то соглашение было достигнуто, хотя, возможно, и не имело юридического оформления в виде письменного документа. Нетрудно догадаться и о его содержании: Византия откупилась от опасного врага контрибуцией и данью [575, с. 45; 576, с. 59], как это она привыкла делать в подобных ситуациях. Главный политический смысл похода заключался, однако, не в материальной выгоде. Наибольшим достижением Аскольда стало дипломатическое признание Руси как великой державы и достойного контрагента Византии [575]. Этим походом Киевская Русь утвердила свою международную позицию в Эйкумене.

Второй поход, по-видимому, состоялся около 863 г. [86, с. 291—295]. Греческие источники (Никита Пафлагонский) упоминают о нападении Руси на Принцевы о-ва в Мраморном море [Nic. Parh., p. 50—57]. Через три года состоялся новый поход, который, однако, закончился трагически для Руси. Неожиданная буря раскидала киевский флот — и кампания обернулась жестоким поражением. "И бысть въ Киевѣ плачь велій", — констатирует древний летописец под следующим 867 г. [440, с. 9].

В 874 г. Аскольд организовал четвертый поход, имевший положительные результаты. До решительной битвы, правда, не дошло, поскольку император Василий I Македонин поспешил заключить с киевским каганом мирное соглашение. На этот раз договор оформлен с соблюдением всех необходимых формальностей. Сам факт подписания соглашения четко зафиксирован в источниках — как византийских (Константин Багрянородный и др.) [Const. Porph., VM., p. XCXII], так и древнерусских (в частности, в Никоновской летописи) [440, с. 13].

Успешные походы против Византийской империи показали, что Русь входит в число наиболее могущественных государств средневековой Европы, и утвердили ее международный авторитет.

Среди реальных результатов походов Аскольда на Византию и заключенных с империей соглашений (договоров) одним из наиболее важных и далеко идущих, вне сомнений, было введение на Руси христианства. Этот акт, подготовленный многовековой историей проникновения новой веры в среду восточнославянского общества, оказал значительное влияние на историческое развитие наших предков, причем не только в сфере идеологической жизни.

Аскольдово крещение в историографии. Этот факт не очень популярен в историографии, привыкшей относить христианизацию нашей страны к 988 г. Правда, достоверность самого события не вызывала сомнений и не отрицалась в литературе. Но его значение для развития Руси слишком преуменьшалось и затушевывалось. По этому поводу появились две гипотезы, одна из которых приобрела широкое признание в дореволюционной историографии, а другая — в советской.

В старой науке утверждалось, что в 60-е годы IX в. (от уточнения даты пока воздержимся) крестилась не та Русь, которую в конце X в. просветил Владимир Святой, то есть не Киевская, а Черноморская, Азовская, или Тмутараканская. Эту гипотезу отстаивали или поддерживали А. Л. Шлецер [758, ч. II, с. 257], Ф. К. Брун [105, с. 204], Д. И. Иловайский [245, с. 13; 246, с. 243], Е. Е. Голубинский [180, с. 35—52], Д. И. Багaley [43, с. 210], В. А. Пархоменко [458, с. 62—74], Н. Полонская [495, с. 35—80] и др.

Данная гипотеза отвергнута советской наукой. В энциклике Фотия (главном источнике, имеющемся в нашем распоряжении) отмечено, что в 60-е годы IX в. крестилась именно та Русь, которая угрожала Константинополю, то есть Аскольдова (Киевская). То же самое в летописях Никоновской, Густинской, в Киевском Синописе, в трудах В. Н. Татищева и др. Тмутараканская (или Черноморско-Азовская) Русь (Арсания — по арабским источникам) не представляла собой значительной политической силы и, следовательно, не соответствовала характеристике, данной Фотием.

В советской историографии стала популярной точка зрения, которую можно назвать "сословной". Ее смысл заключается в том, что в 60-е годы IX в. крестилась не вся Киевская Русь, не народ, не государство и не страна, а лишь определенная часть общественной верхушки во главе с киевским каганом. Государство же в целом продолжало оставаться языческим, что и определило его идеологический статус. Этой концепции придерживались Б. Д. Греков [190, с. 380—381], В. В. Мавродин [381, с. 322], М. В. Левченко [333, с. 88], Н. Ф. Лавров [321, с. 68], В. Т. Пашуто [466, с. 60], Г. Г. Литаврин [347, с. 229, 235] и др.

Некоторые исследователи уточняют мысль о социальной природе обращенной элиты. Так, В. В. Мавродин писал о крещении "части дружинников-русов, а может, и купцов" [381, с. 322]. Б. Я. Рамм считал, что распространение христианства во второй половине IX—X в. охватило в первую очередь часть "княжеско-дружинной верхушки" и, возможно, "часть богатого купечества" [516, с. 28]. Б. А. Рыбаков писал о принятии христианства "частью русских дружин в IX в." [544, с. 821] и т. д.

Процесс христианизации Руси (как любой другой страны) был сложным и длительным. Далеко не сразу новая религия была воспринята народом и преодолела старое, отжившее "язычество". Еще в XII в. на Руси существовали уголки, куда официально утвержденная вера не успела проложить себе путь. Проблема "двоеверия", которое якобы существовало на Руси почти до самого монголо-татарского нашествия [111, с. 86 и др.], нуждается в специальном рассмотрении. Однако не подлежит сомнению, что окончательное провозглашение государственной религией христианства в 988 г. не сразу привело к ликвидации языческих пережитков.

Суть предлагаемой нами постановки вопроса сводится к тому, когда именно Русь официально стала христианским государством; когда укоренилась греческая вера, приобретая необходимые организационные формы; когда, наконец, была создана русская (или киевская) епархия. Наличие (значительной количественно) языческой прослойки среди населения многоэтнической страны не имеет принципиального значения для положительного или отрицательного ответа на поставленные вопросы.

Думается, Аскольдово крещение предусматривало крещение всей Руси — во всяком случае формальное. Одно из двух: либо киевский каган был достаточно сильным и авторитет-

ным для обеспечения новой религии господствующего положения в стране, либо он должен был сойти с политической арены, поскольку языческая часть населения вряд ли согласилась бы терпеть на престоле адепта греческой веры. Забегая вперед, отметим, что Аскольд, вероятнее всего, погиб из-за существования в Киеве еще достаточно сильной антихристианской оппозиции.

Среди советских исследователей наиболее правильно, по нашему мнению, проблему Аскольдова крещения трактует Б. А. Рыбаков, считающий, что христианами в середине IX в. стали главным образом представители древнерусской социальной элиты. Но сам акт крещения он рассматривает на общегосударственном фоне как имеющий непосредственное значение для дальнейшего развития Руси в целом. Еще в 1958 г. Б. А. Рыбаков признал акт крещения кульминационным пунктом в истории Аскольдова государства [544, с. 816—821]. "Редактор "Повести временных лет" (1118 г.), — писал он, — по каким-то соображениям утаил от нас это событие (может, потому, что в договоре Олега с греками не упоминается о христианстве) и приписал крещение Руси князю Владимиру Святославичу (988 г.). При этом летописный рассказ оказывался в противоречии с включенным в летопись текстом договора 944 г., где прямо говорится о христианской Руси и о церкви св. Ильи в Киеве" [544, с. 816].

Далее Б. А. Рыбаков обращает внимание на сообщение "Панонской легенды" (расширенная редакция "Жития Кирилла") о древнерусском переводе библейских книг и на многочисленные замечания по этому поводу, имеющиеся в славянской литературной традиции [544, с. 817—818]. "Очень странно, — констатирует он, — что в редакции "Повести временных лет" 1118 г. нет ни единого слова о "русских письменах", хотя источники, содержа-щие херсонесский эпизод, были в руках автора. Очевидно, этот рассказ о доваряжских русах в Херсонесе не укладывался в концепцию редактора-норманиста и был выкинут из "Сказания о грамоте словенской" [544, с. 818]. Ссылаясь на Фотия, Константина Багрянородного и на некоторые отечественные источники (Никоновскую летопись, хронографы, труды В. Н. Татищева и др.), Б. А. Рыбаков уверенно говорит о существовании Русской митрополии, созданной во времена Аскольда [544, с. 820].

В 1963 г. эта концепция получила завершённую формулировку. Б. А. Рыбаков утверждает, что в первой редакции "Повести временных лет" приобщение Руси к христианству было отнесено к середине IX в. Исследователь считает, что это является центральным элементом всей концепции произведения, значительно деформированной позднейшими редакторами. "Изложение ведется с середины, начало важнейших событий осталось за рамкой текста: "...Словенom бо живущем крещеноm..." А кто и когда их крестил? Неужели это было безразлично для киево-печерского историка? Неужели он мог обойти молчанием вопрос о "русских письменах", найденных Кириллом в Херсонесе, неужели он не знал того, что руссы впервые крестились при патриархе Фотии в 860-е годы?... Важнейшие для средневекового историка вопросы — как и когда сложилось то или иное государство, когда и как появилось там христианство и письменность, — эти вопросы остались без ответа. ...Чья-то рука изъяла из "Повести временных лет" наиболее интересные страницы" [532, с. 246—247].

Виновным в фальсификации Б. А. Рыбаков считает Мстислава Владимировича, автора или вдохновителя третьей редакции "Повести временных лет", выполненной около 1118 г. Именно тогда "из рукописи Нестора исчезли все данные о христианстве русов в 860—870-е годы при патриархах Фотии и Игнатии, которые должны были в его повествовании корреспондировать с рассказами о христианстве в Моравии и Болгарии. На их место выдвигалось крещение Руси равноапостольным Владимиром, тезкой Владимира Мономаха, а первыми христианами до общего крещения названы варяги" [532, с. 299].

К сожалению, приведенная концепция, вопреки ее очевидной справедливости, не нашла дальнейшей разработки в советской литературе. Более того, в новейшей работе, посвященной Киевской Руси, Б. А. Рыбаков воздерживается от изложения собственных, заявленных в печати взглядов, ограничившись только фразой: "Первые сведения о христианстве у русов относятся к 860—870-м годам" [539, с. 396].

Закономерность акта. Введение христианства на Руси в середине IX в. было событием глубоко закономерным, тесно связанным с общей исторической обстановкой в масштабах тогдашней Эйкумены. В развитии средневековой Европы IX в. наблюдается своеобразный исторический рубеж. Именно в это время завершается формирование феодального базиса и

большинство европейских народов вступает в эпоху развитого средневековья: на западе — на руинах империи Карла Великого [Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. — Т. 21. — С. 149—155; Т. 19 — С. 495—507], в Византии, которая после бурной иконоборческой эпохи вступала в период нового подъема, в Восточной Европе, где только что закончилось оформление славянских государств — Руси, Моравии, Болгарии.

Таким образом, принятие христианства, составлявшего идеологическую надстройку над феодальным базисом, стало исторической необходимостью. Действительно, начиная с конца VIII в. новая вера вводится во всех главных государствах тогдашней Европы. Где-то ее утверждали при помощи оружия и насилия; где-то — мирным путем; в одних случаях инициатива исходила от местных кругов, в других — новая религия навязывалась извне.

Для славянских народов IX в. также стал переломным этапом. Сравнительно рано христианство нашло признание в юго-западной части славянской Эйкумены (Хорватия и др.). Наиболее значительные успехи новой религии на востоке приходятся именно на 60-е годы IX в.

В 862 г. началась моравская миссия Кирилла и Мефодия, знаменовавшая собой окончательную победу христианства в Моравии, Чехии, Словакии и начало интенсивного распространения его в Южной Польше. В 863—865 гг. христианство утверждается в Болгарии. Было бы странным, если бы тогдашняя Русь, расположенная рядом с Византией и Черным морем, оставалась в стороне от этого процесса. Тесные экономические и дипломатические связи с Константинополем, возникшие во времена Аскольда, содействовали интенсивному распространению новой веры.

Специального внимания заслуживает миссионерская деятельность константинопольского патриаршего престола в середине IX в., воплощенная, в частности, в действиях Кирилла Философа. Именно он является наиболее активным проповедником греческой веры в славянских странах или же у ближайших соседей славян. Кирилл (как и его брат и сподвижник Мефодий) родился в Солуни, чье население в основном состояло из славян. Отец будущего проповедника был македонянин (следовательно, славянин); мать — солунская гречанка. Славянский язык оба брата знали с детства, что являлось немаловажным фактором в их просветительской деятельности, делало ее понятной для всех славян.

В середине 50-х годов IX в. Кирилл находился в Болгарии и немало сделал для ее христианизации. В 860—861 гг. ездил с миссионерской деятельностью в Хазарию, где добился немаловажных результатов для распространения христианства. В следующем, 862 г. он вместе с Мефодием отправился в Моравию. Это — наиболее выдающаяся миссия великих просветителей, которые осуществили далекоидущие культурно-просветительные мероприятия. {52}

Как видим, Русь не значится в списке стран, ставших объектом проповеднической деятельности Кирилла и Мефодия. Вообще у нас нет ни одного упоминания о мерах константинопольской администрации для обращения самой большой страны Восточной Европы. В свете традиционных представлений о Владимиром крещении это обстоятельство выглядит очень странным, можно сказать — непонятным.

Действительно, чем объяснить невнимание к великому народу, который в 60-е годы проявляет необыкновенную политическую энергию, совершает успешные походы против Константинополя, добивается немалых успехов во взаимоотношениях с империей, заключает с ней выгодные для себя соглашения, налаживает тесные торговые и политические отношения и т. п.? Почему Кирилл именно в эти годы следует сначала на северо-восток, в Хазарию, и далее — на северо-запад, в отдаленную Моравию, игнорируя север, куда его должна бы вести элементарная логика развития международных отношений того времени?

Дать ответ на поставленные вопросы, опираясь на традиционные представления, невозможно. Дело в том, что к началу 60-х годов IX в. Русь уже была христианской страной, там существовала епархия и проповедь новой веры была прямой заботой молодой Русской церкви.

Таким образом, Аскольдово крещение представляло собой событие широкого международного значения. Независимо от окончательных результатов, этот процесс отражен в источниках того времени. Другое дело, что сама христианизация оказалась слишком сложным и длительным процессом и должна была пройти через ряд стадий и сложные рubeжи.

Раскол церквей. Аскольдово крещение Руси происходило в очень напряженный момент в истории христианства: острой конфронтации между Западом и Востоком. Некоторые

расхождения внутри Вселенской церкви начали проявляться с самого начала ее возникновения. Часть их была вызвана сугубо теоретическими, догматическими проблемами и носили название ересей; другие — вопросами церковной организации и управления, они именовались схизмой (т. е. расколом). Верховным судьей считался Вселенский собор.

Со временем все труднее было находить путь к взаимопониманию. Последний (седьмой) собор, который признают и Западная, и Восточная церкви, состоялся в 787 г.

Противоречия, которые привели к великому расколу, касались как догматики, так и управления. Таким образом, они одновременно являлись ересью и схизмой. Теоретические расхождения касались второстепенных вопросов. Более серьезными с исторической точки зрения являются организационные проблемы, вызванные претензиями римского епископа (папы) на главенство {53} над остальными епархиями. Несмотря на то, что раннее христианство провозгласило Рим "великой блудницей", кафедра св. Петра в глазах Эйкумены имела пиетет вселенского центра. Средневековье не отреклось от античной традиции и стремилось поставить ее себе на службу; реальный ход исторических событий как-бы уполномочивал римскую епархию претендовать на роль наследницы бывшей империи, сметенной варварскими нашествиями.

Возникновение первых епископских (апостольских) кафедр в I в. н. э. определило организационную структуру Вселенской церкви. Рим — резиденция св. Петра (считавшимся первым среди апостолов) — уже на ранней стадии начинает проявлять явно выраженную тенденцию к господству. Совершенно иным было положение Константинопольской кафедры, которая, как отмечалось выше, вообще не входила в список апостольских. Возвышение Царьграда началось только в первой половине IV в. Епископская кафедра возникла здесь позже, но именно в Константинополе христианство стало государственной религией и именно этот молодой город был противопоставлен старому, языческому, а главное — разрушенному варварами Риму.

Значение каждой из епархий определялось реальным весом в экономической и политической жизни того времени, размером области, подчиненной епископу, и реальными заслугами диоцеза в деле распространения христианской ортодоксии. Догматические моменты помогли преодолеть претенциозность некоторых центров. Так, александрийский епископ Диоспор на Халкидонском соборе был осужден как еретик, что значительно подорвало авторитет кафедры. Постепенно соперничество осталось только между Римом и Константинополем.

В 476 г. Рим пал под варварским нашествием, но западная церковь продолжала существовать. В новых условиях она приобрела значительный авторитет, так как взяла на себя функцию стабилизирующего, конструктивного фактора, способного сохранить единство христианского мира. Освобожденная от деспотического давления гражданской власти римская кафедра начала быстро прибирать к рукам политические функции: именно тогда сформировалась концепция западной теократии.

Совсем иная ситуация сложилась на Востоке. Восточноримская империя выстояла перед натиском варваров и, сменив социальную суть, сохранила политическую оболочку. Здесь утвердилась сильная и неограниченная власть императора, соревноваться с которой патриархи не имели сил. На протяжении всей византийской истории церковь оставалась под пятой гражданского деспотизма. В этих условиях претензии Рима на западнохристианское главенство приобрели новый смысл и направленность.

Фактическая зависимость константинопольской патриархии от государства сыграла фатальную роль в ее развитии. Императоры {54} были склонны к ересям, поэтому история греческой церкви стала историей ожесточенной борьбы с многочисленными уклонами, в большинстве случаев спровоцированными гражданской властью. В это время Рим, окруженный язычеством или арианством и к тому же свободный от диктата государственного деспотизма, мог гордиться идейной стойкостью и верностью христианству. Действительно, дискуссии, которые возникали между Западом и Востоком, как правило, заканчивались победой кафедры св. Петра, что способствовало возникновению догмата о непогрешимости римского первосвященника.

Противоречия, накапливавшиеся на протяжении веков, особенно обострились к началу IX в. Подсчет догматических отличий не установлен и до сих пор. Патриарх Фотий, например, называл 10 спорных тезисов. Михаил Керуларий (в понтификат которого произошел окончательный разрыв) — 20. Некоторые позднейшие идеологи довели количество дискуссионных

тезисов до фантастической цифры (250 и т. п.). Очевидно, теологи сами не могли установить, что именно считать расхождением, а что нет.

Главнейшим отличием, спровоцировавшим разрыв между Римом и Константинополем, стала формулировка символа веры (credo) — в части, которая касается эманации святого духа. Православная церковь признавала выход святого духа только от бога-отца ("святой Дух выходит от отца и посылается сыном"). Католичество утверждало, что эманация идет и от бога-сына. В формулу, утвержденную первым Никейским собором и подтвержденную вторым Константинопольским, было введено слово "filioque" ("и сына"). Осужденное папой Львом, оно, однако, было одобрено Аахенским собором западных епископов в 809 г. Именно эта проблема и послужила главным предметом острой дискуссии между Римом и Царьградом в IX в.

Позднее к основополагающим теоретическим расхождениям присоединились: догмат о беспорочном зачатии богородицы, учение о "сверхобязательных" деяниях (с последним связано представление о чистилище и институт индульгенций), тезис об опресноках и др. Однако сугубо догматические противоречия, безусловно, служили только ширмой, за которой скрывались жизненно важные проблемы.

Иконоборчество в Византии нанесло серьезный удар по престижу Восточной церкви и этим способствовало подъему Рима. Сторонники православия (Федор Студит и др.) склонились в сторону престола св. Петра и готовы были признать приоритет последнего в делах Вселенской церкви. После окончательного поражения иконоборчества (848 г.) ситуация коренным образом изменилась.

В 859 г. на патриарший престол в Константинополе вступил Фотий — человек блестяще образованный, талантливый философ, писатель и богослов, к тому же — опытный политик и государственный деятель. До вступления на высшую церковную ступень он был протоспафарием и личным секретарем императора. Его избрал собор епископов, свергший и предавший анафеме предшественника Фотия — Игнатия — представителя реакционных кругов византийского духовенства.

Сторонники Игнатия не сложили оружия и искали поддержки в Риме. В 861 г. состоялся собор, в котором приняли участие папские легаты. На нем было подтверждено избрание Фотия и отлучение его предшественника. Однако потерпевшая сторона, считая, что в этом соревновании все средства хороши, проявила готовность официально признать верховность римского епископа. Новый собор в 863 г. провозгласил недействительным решение собора 861 г., отлучил от церкви его участников, лишил Фотия престола и восстановил prerogatives Игнатия. Однако это решение осталось на бумаге.

Далее борьба обострилась в связи с болгарскими делами. Христианство в Болгарии было введено в 864 г. под эгидой Константинополя. В 866 г. царь Борис обратился к папе с просьбой прислать епископов, что тот и выполнил с великой охотой. Новоприбывшие стали вводить в стране католические обряды; возникла серьезная угроза перехода страны в Римский диоцез. В 867 г. Фотий созывает новый собор, который объявил низложенным самого папу и обратился к императору Людовику II с требованием немедленного исполнения этого решения.

Как бы развернулись события дальше, судить трудно, но в том же году византийский император Михаил III был убит, а на престол вззошел его убийца Василий Македонин. Он сразу же устранил с кафедры Фотия и вернул Игнатия. В 869 г. собрался новый собор, который осудил Фотия и решение собора 867 г. Однако он не был представительным и его решения не были выполнены ни одним епископом. Результаты оказались противоположными тем, на которые рассчитывали организаторы собора: вместо того чтобы подчинить Восточную церковь Риму, они вызвали сильное сопротивление, с чем не могли не считаться даже официальные круги во главе с Игнатием. Фотий вернулся в Константинополь; патриарх резко изменил свое отношение к нему, назначив бывшего соперника своим наследником.

После смерти Игнатия папа Иоанн VIII решил пойти на компромисс. Он согласился признать Фотия патриархом — при условии, что это будет воспринято как проявление папской воли. В Константинополь прибыли римские легаты, но им ультимативно предложили предать анафеме собор 869 г. и осудить "filioque". Растерявшись, они выполнили это требование, за что вместе с Фотием были отлучены папой от церкви. Это была последняя вспышка конфронтации. Дело не дошло до окончательного раскола. После смерти Фотия противоречия ослабли и на протяжении 150 лет существовала единая Вселенская церковь — во всяком случае

формально.

Греческие источники. Главным источником, который отразил христианизацию Руси в 60-х годах IX в., является энциклика (окружное послание) патриарха Фотия, который сам осуществлял этот акт. Обращаясь к восточным церквям, подчиненным Константинопольской патриархии, Фотий писал, подчеркивая успехи православия: "Не только болгары обратились к христианству, но и тот народ, о котором много и часто говорится и который превосходит других грубостью и зверством, то есть так называемые русы. Поработивши соседние народы и через то чрезмерно возгордившись, они подняли руку на Ромейскую империю. Но теперь и они переменили эллинскую и безбожную веру, в которой прежде содержались, на чистое христианское учение, вошедши в число преданных нам и друзей, хотя незадолго до этого грабили нас и обнаруживали необузданную дерзость. И в них возгорелась такая жадность веры и ревность, что они приняли пастыря и с великим тщанием исполняют христианские обряды" [Phot. Ep., p. 178].

Сообщение очень четкое по изложению. В нем идет речь не просто о распространении христианства на Руси, а об официальном введении новой веры. Русь не только приняла Христа, она отказалась от язычества ("эллинской и безбожной веры"), то есть формально стала христианской державой, хотя приобщение ее подданных к новой вере затянулось на продолжительное время.

Специального внимания заслуживает "упоминание о пастыре, принятом на Руси. Речь идет не о случайном проповеднике, присланном в страну, которая подлежит обращению, а об официальном лице, ответственном за состояние религиозных дел на Руси и наделенном патриархией определенными правами. Это означало, что Русь получила собственную церковную организацию — епархию (какую — другой вопрос) — и пастырь был архиереем новообразованной кафедры. К сожалению, в энциклике не упомянут ранг рукоположенного иерарха. Как увидим далее, сведения об этом имеются в других источниках — византийских и, особенно, отечественных.

Важными являются и упоминания о вреде, причиненном Русью перед принятием христианства Византийской империи. Акт крещения был непосредственно связан с походом Руси на Царьград, то есть с экспедицией Аскольда, которая напугала византийцев и нашла яркое отражение в двух речах Фотия, дошедших до нас [575, с. 59 сл.].

О крещении Руси в IX в. сообщают еще некоторые греческие источники, среди которых первое место принадлежит произведению Константина Багрянородного. Правда, он писал в середине X в., поэтому достоверность этого источника определяется характером информации, которой располагал автор. Он был внуком {57} Василия I Македонина, основателя македонской династии на византийском престоле, убийцы императора Михаила III и одного из тех властителей, с которыми довелось иметь дело Аскольду. Перу порфиринового историка принадлежит жизнеописание его деда; именно в этом произведении находим интересующее нас свидетельство.

"И народ росов, — пишет Константин, — воинственный и безбожнейший посредством щедрых подарков золота и серебра и шелковых одежд он (император Василий II. — М.Б.) привлек к переговорам и, заключив с ними мирный договор, убедил сделаться участниками божественного крещения, и устроил так, что они приняли архиепископа, получившего рукоположение от патриарха Игнатия. Архиепископ, прибыв в страну сказанного народа для помянутого дела, принят был благосклонно. Властитель того народа, созвав собрание подданных и председательствуя с окружавшими его старцами, которые по причине долгой привычки более других привержены были к суеверию и рассуждая о своей вере и вере христиан, призывает и спрашивает, что (архиерей. — М. Б.) возвестит и чему будет их учить. Когда епископ предложил книгу божественного Евангелия и рассказал им историю о некоторых чудесах Спасителя нашего и Бога, и рассказал им историю некоторых чудес, совершенных Богом в Ветхом завете, то русы тотчас поспешили сказать: "Если и мы не увидим чего-нибудь подобного, и в особенности того, что ты говоришь о трех отроках в печи, то совершенно тебе не поверим и не будем слушать твоих речей". Он же, будучи уверен в неложности того, кто сказал: "Аще что просите в имя мое, примите", и еще: "кто верует в меня, в дела, которые я творю, сотворит, и больше сих сотворит, когда сотворенное должно быть не для суеславия, а для спасения душ", — сказал им: "Хотя и не должно искушать Бога, однако, если вы от всего сердца решили приступить к нему,

просите, что хотите — Бог обязательно сделает по вере вашей, хотя я есть смиренный и малейший” Они же просили самую книгу веры христианской, т. е. божественное и священное Евангелие бросить в разожженный огонь, обещая, если она останется невредимой, приступить к Богу, которого он (архиерей.— *М. Б.*) проповедует. После того как это было сказано, священнослужитель поднял глаза и руки к богу и воззвал: ”Прослави имя твое святое, Иисусе Христе, Боже наш, и ныне пред глазами народа сего”. И брошена была в печь с огнем книга святого Евангелия. По прошествии достаточного времени, когда печь погасла, обретен был священный свиток, не пострадавшим и неповрежденным, и не получившим от огня никакого ущерба, так что даже кисти на концах связывавших его шнуров не потерпели никакого вреда или изменения. Увидев это и быв поражены величием чуда, варвары без сомнений начали креститься” [Const. Porph., VM, p. 211]. {58}

Как легко заметить, сообщение Константина Багрянородного ”носит церковно-легендарную окраску в виде достаточно банальной истории с чудом. Дает себя знать хронологическая дистанция: за столетие, которое отделяет произведение от описанных в нем событий, предание успело обрасти литературно-тенденциозным орнаментом. Отбросив эти наслоения, получим очень важную и достоверную информацию: во-первых, о крещении Руси как целой страны; во-вторых — об основании Русской епархии в ранге архиепископии.

Очень коротко упоминается об этом же у так называемого Продолжателя Феофана: ”несколько позднее посольство их (русов. — *М. Б.*) прибыло в царский город с просьбой сделать их участниками святого крещения, что и было выполнено” [Theoph. Cont., p. 196].

Рассказ Константина Багрянородного повторен в византийских хрониках XI—XII вв. (Скилица — Кедрин [Ced. — Scyl, p. 173], Зонара [Zon., p. 404] и др.). Эти свидетельства не имеют самостоятельного источниковедческого значения, так как в них отсутствует какая-либо дополнительная информация. Однако они убедительно свидетельствуют, что факт крещения Руси в третьей четверти IX в. был признан в Византии XI—XII вв. и в достоверности его никто не сомневался. Для греческой историографии Русь конца IX—X вв. была христианской страной начиная со времен Аскольда. ”Заговор молчания” относительно Владимирово крещения получает документальное разъяснение.

Греческие историки XI—XII вв. были неплохо информированы о киевских делах. Утвержденная в Византии концепция христианской Руси, естественно, сталкивалась с Владимировой легендой, в которой христианизация страны приписывалась только Владимиру Святому. Эта легенда нашла отражение и в греческой литературе, но настолько своеобразное и неожиданное, что трудно усмотреть в ней определенную историографическую версию. Интересным документом является так называемая Бандуриева легенда, принадлежащая анонимному византийскому автору.

В конце XVII в. Ансельм Бандури издал неизвестную до тех пор повесть, посвященную Владимиру Святому. Более полный текст опубликован позднее В. Е. Регелем [796, p. 44—51]. Содержание его составляет своеобразную контаминацию разных сюжетов. Русь, согласно этой версии, крестил Владимир, но он имел дело не с Василием II Болгаробойцей, как было в действительности, а с Василием I Македониним, современником Аскольда. В роли просветителей Руси выступают Кирилл и Афанасий (последний, вероятно, заменил Мефодия) — сподвижники архиерея, который продемонстрировал чудо с Евангелием. Для успеха просветительской миссии они создают специальный славянский алфавит из 35 букв. {59}

Здесь объединены по меньшей мере три совершенно разных предания: 1) сведения о первом крещении Руси, которые идут от Константина Багрянородного; 2) история моравской миссии Кирилла и Мефодия, во время которой создан славянский алфавит; 3) личное крещение киевского князя Владимира Святославича в конце X в.; 4) возвращение христианству значения официальной религии на Руси.

Бандуриева легенда представляет собой исключительно важный, можно сказать уникальный, документ, который отразил удивительное переплетение исторических тенденций и идеологических концепций. Его значение выходит далеко за рамки самого произведения, так как помогает объяснению и интерпретации многих других источников. Как видим, кроме того, что в роли просветителя Руси выступает Владимир Святославич, сам акт крещения отнесен к временам Василия I Македонина, Кирилла и Афанасия-Мефодия, то есть ко второй половине IX в.

Мусульманские источники. Распространение христианства у восточных славян в IX—X вв. засвидетельствовано и в арабских источниках. В частности, Ибн-Хордадбег (автор конца IX в.), рассказывая о русах (точнее, русских купцах, которые приезжали в Багдад), подчеркивал: "И выдают они себя за христиан, и платят джизию" [444, с. 385; 842, с. 77]. Приведенный текст, правда, звучит несколько двусмысленно: русы "выдают" себя за христиан, но были ли они действительно ими? Между тем, учитывая ситуацию, этот оттенок неясности можно снять. Прикидываться христианами в Багдаде, не являясь ими в действительности, вряд ли имело смысл: столица ислама не обещала адептам греческой веры никаких преимуществ или удобств. Выгоднее было бы притвориться магометанами.

Таким образом, свидетельство Ибн-Хордадбега следует понимать в прямом значении: русы *считают* себя христианами, то есть действительно принадлежат к этой вере (хотя бы формально). В этом случае все русское купечество оказывается христианским. Речь идет не только о наличии христианской прослойки среди древнерусского населения, но и о религиозной однородности последнего. Иначе автор подчеркнул бы, что *некоторые* русы в Багдаде называют себя христианами.

Ибн-Хордадбег писал свою книгу в 80-х годах IX в., следовательно, являлся современником Аскольда. Таким образом, его сведения о Руси относятся ко времени перед переворотом 882 г., в результате которого во главе Киева стала языческая и антихристианская партия. Во второй половине IX в. Русь официально считалась христианской страной; ее граждане должны были "выдавать себя за христиан" даже тогда, когда в глубине души оставались язычниками. Трудно подыскать для подобной ситуации более точную, более адекватную и более удачную формулу, чем та, которую употребил арабский писатель. {60}

Другие сведения приводит ал-Масуди, автор X в. Его данные принадлежат более позднему времени, нежели свидетельства Ибн-Хордадбега, но более древнему, чем эпоха Владимира. В его произведении одна часть славян выступает христианами, а другая — язычниками. "Они имеют много городов, — пишет Масуди, — а также церкви, где вешают колокола, в которые бьют молотком, — подобно тому, как у нас христиане ударяют деревянным стукалом по доске" [170, с. 125].

Некоторые исследователи считают, что приведенное свидетельство относится преимущественно к западным славянам. Названные в тексте географические реалии, однако, с определенностью указывают на Восточную Славянщину, население которой было соседями хазар и волжских булгар. Его связи простираются до Волги, Дона, Северного Кавказа, а Черное море ал-Масуди называет "Русским". Упоминание о царе Дире (брате Аскольда) также ведет нас в Киевскую Русь [170, с. 35].

Сведения ал-Масуди, отражающие религиозный дуализм славян, также вполне соответствуют историческим фактам. Во времена Олега, Игоря и Ольги на Руси существовали христианская и языческая партии, что хорошо засвидетельствовано соглашением 944 г. [250, с. 36—42]. Следовательно, можем констатировать высокую информированность и этого автора о русских делах.

Особенно важными являются свидетельства ал-Марвази. Он жил и писал в начале XI в., но пользовался весьма достоверными текстами более раннего времени (главным его информатором, по-видимому, был ал-Бируни).

Ал-Марвази пишет: "...И таким образом воспитывались они (русы. — М. Б.) до тех пор, пока не стали христианами в месяцы трехсотого года. И когда они обратились в христианство, религия притупила их мечи, и вера закрыла им двери занятия и вернулись они к трудной жизни и бедности, и сократились у них способы существования..." (696, с. 258). Что касается ясности и определенности, то сообщение не оставляет желать лучшего. Для нас важным является упоминание о крещении Руси задолго до Владимира. При этом речь идет об обращении не отдельных лиц из числа представителей общественной верхушки, а народа в целом.

Наиболее интересной представляется дата: 300 г. хиджры соответствует 912 г. нашего летоисчисления. Имеется в виду год смерти Олега Вещего и начала самостоятельного правления Игоря Старого. Марвази взял за хронологический репер не сам акт первого крещения, а конец антихристианского террора, развязанного после 882 г. С источниковедческой точки зрения эта неточность очень важна: она подтверждает достоверность основного содержания. Исключая мысль о поздней вставке, следует отметить также точную характеристику тяжелого

положения Руси при первых Рюриковичах, когда достижения Аскольдова периода в значительной {61} степени были утрачены и государство, озабоченное проблемой территориальной целостности и занятое борьбой против центробежных тенденций, утратило свои позиции в международных делах, потеряв не только дипломатический престиж, но и экономический потенциал. Понятно, что причины лежали не в идеологической, а в социально-экономической сфере. Поэтому не следует удивляться акцентации факторов, предложенной средневековым автором, совершенно естественной для правоверного мусульманина.

Отечественные источники. Серьезного внимания заслуживают отечественные источники. Принято считать, что они не сохранили никаких воспоминаний о первом крещении Руси. Е. Е. Голубинский, например, считал этот факт главным аргументом для отрицания Аскольдова крещения Киевской Руси [180, с. 37—41]. В действительности это утверждение неверно. Древнерусских свидетельств о христианизации IX в. немало, и они достаточно красноречивы.

Прежде всего летописание. Официальная историографическая традиция однозначно восприняла Владимирову легенду, и сюжет об утверждении на Руси греческой веры излагался не только одинаково по содержанию, но и одними и теми же словами. Однако в некоторых кодексах имеются определенные реминисценции более древней версии, которая относилась к обращению страны к третьей четверти IX в. — ко времени Аскольда и патриарха Фотия. Выше приводилось мнение Б. А. Рыбакова о том, что рассказ об Аскольдовом крещении содержался в Нестеровой редакции "Повести временных лет" и исключен оттуда авторами третьей редакции 1118 г. [532, с. 159—173].

Из текстов, которые до нас дошли, важнейшей является Никоновская летопись — грандиозная компиляция середины XVI в. Ее авторы использовали многочисленные древние документы, позднее, к сожалению, утраченные. Как доказано Б. А. Рыбаковым, среди утерянных документов была и "Летопись Аскольда" — хроника, начало которой относится к 865—866 гг. [532, с. 159—173]. Среди фрагментов, которые восходят к киевскому летописанию IX в., есть эпизод под заголовком "О князи Рустемъ Оскольдѣ".

После рассказа о бескровном походе 874 г. киевского правителя читаем: "Василіе же много воинствова на Агаряны и Манихеи. Сътвори же и мирное устроение съ прежереченными Русы, и преложи сихъ на христіанство и обѣщавшеся креститися, и просиша архіерья, и посла къ нимъ царь" [440, с. 13]. Далее идет краткое изложение легенды о нетронутым огнем Евангелии, по-видимому, заимствованное из греческих хроник (у Скилицы или Зонары). Трудно судить, кому принадлежит это извлечение из рассказа Константина Багрянородного — древнерусским летописцам или составителям Никоновского свода. Заметим, что второе предположение представляется нам более вероятным. Именно влиянием греческой традиции можно объяснить тот факт, что Аскольдово крещение отнесено ко времени Василия I Македонина и патриарха Игнатия. Но цитированный отрывок, предшествующий рассказу о чуде, очевидно, взят из хроники IX в.

Отдельную проблему (до сих пор не разгаданную) представляют собой некоторые тексты из Никоновской летописи, посвященные Владимиру Святому, где приведены имена патриарха Фотия и митрополита Михаила, рукоположенного им на Русь.

Всего таких отрывков четыре. В первом из них под 988 г. сообщается о назначении Михаила на Русь; здесь же подана развернутая характеристика новопоставленному иерарху [440, с. 57]. Под 989 г. рассказывается о приходе Михаила в Киев и крещении им сыновей Владимира [440, с. 63]. Под 990 г. содержится сообщение о мерах по распространению новой веры в стране, осуществленных митрополитом, шестью приданными ему епископами и при участии Добрыни и Анастаса Корсунянина; о крещении Новгорода, низвержении идолов, обращении "многих людей", строительстве церквей и назначении пресвитеров "по городам и селам" [440, с. 63—64]. Под 991 г. — сообщение о крещении Михаилом и четырьмя Фотиевыми епископами (два оставались в Киеве) Ростовской земли, а также об успехах новой веры на Руси [440, с. 64]. Наконец, под 992 г. читаем о крещении Владимиром и двумя Фотиевыми епископами Суздальской земли, о смерти митрополита Михаила и направлении на Русь Фотием нового архиепископа — Леона [440, с. 64].

Анахронизм этих фрагментов (Фотий умер в 886 г. — за столетие до Владимирово крещения) давно привлекает внимание исследователей, но до сих пор не находит удовлетворительного объяснения. Проблема усложняется тем, что соединение имен константинопольского

патриарха, жившего и действовавшего в IX в., и киевского князя в конце X в. встречается еще в некоторых других древнерусских документах — в списках "Повести временных лет", в Церковном уставе Владимира, в произведении В. Н. Татищева и т. п.

Краткие упоминания о назначении Фотием митрополита Михаила (или, согласно другой версии, Леона) на Русь, о крещении Новгорода и Северо-Восточной Руси встречаются во многих летописных сводах: Новгородском четвертом [443, с. 344], сокращенном 1495 г. [633, с. 314], в Московском 1497 г. [336, с. 18]; Уваровской летописи [704, с. 172], Владимирской [155, с. 37], Новгородской второй (архивской) [442, с. 169], Мазуринской [385, с. 44, 47], в Тверском сборнике [660, с. 37] и др.

Летописные отрывки, о которых идет речь, давно скандализируют исследователей. Д. С. Лихачев, например, в комментариях к "Повести временных лет", приводя выписки из Никоновской летописи, констатировал "Исторические основания всех этих сообщений также не известны" [357, с. 346]. Исследователь Никоновской летописи Б. М. Клосс вообще уклонился от анализа этих эпизодов, сославшись на то, что "проблема уникальных известий Никоновской летописи во всей ее полноте выходит за рамки книги и заслуживает самостоятельного изучения" [289, с. 189].

По сути, единственная попытка как-то объяснить фантастическое источниковедческое явление принадлежит Е. Голубинскому. Согласно его предположению, в комментируемых документах отразились упоминания о первом крещении Руси, базировавшиеся на энциклике Фотия [180, с. 279—280; 333, с. 375; 357, с. 339]. Это — простейшее предположение, которое прежде всего приходит в голову и которое кажется вполне бесспорным. Но само по себе оно ничего не объясняет — во всяком случае до тех пор, пока остается невыясненным механизм конъектуры (или инъектуры). Непонятно, для чего киевским книжникам конца X в. (или более позднего времени) понадобилось искусственно вводить имена Фотия и рукоположенного им архиерея в тексты, которые к ним не имеют никакого отношения.

Главная ошибка всех предыдущих исследователей состояла в том, что они относили протографы загадочных текстов к X или даже к XI в., стремясь объяснить, каким образом имена Фотия и Михаила могли попасть в документы, посвященные Владимиру Святому. В действительности же проблему необходимо повернуть на 180° и свести к вопросу, каким образом имя Владимира и некоторых его сподвижников появились в текстах IX в., посвященных Фотию и Михаилу, что коренным образом меняет дело [94].

Препятствием для верного понимания ситуации стала мысль, что письменность на Русь пришла из Болгарии только после религиозного акта 988 г. и, таким образом, никакой более древней историографической традиции здесь быть не могло. Новейшие исследования доказали ошибочность данного утверждения [226; 258; 477; 676; 677; 734], а открытие "Летописи Аскольда" перевело проблему совершенно в иную плоскость. Опыт реконструкции этого первого исторического произведения в нашей стране дал интересные результаты. В частности, был объяснен факт использования фрагментов Аскольдовой хроники летописцами XI в. в эпизодах, посвященных значительно более позднему времени, с переадресовкой и передатировкой сведений, которые в них содержались [96].

Рассказ о первом крещении Руси в 860 г. занимал центральное место в "Летописи Аскольда" (именно он заимствован Нестором в первой редакции его произведения). Однако любое упоминание об этом событии не вязалось с Владимировой легендой и поэтому тщательно изымалось из всех текстов — независимо от их характера и содержания. Летописное сообщение об Аскольдовом крещении было основательно переработано и соотнесено с религиозным актом 988 г. Но последовательно заменяя имя Аскольда на имя Владимира, книжники XI в. не позаботились "выправить" имя патриарха, который осуществил крещение Руси, создал древнерусскую церковную епархию и рукоположил иерарха.

Стремление как-то согласовать многочисленные свидетельства о введении христианства на Русь в середине XI в. с официально утвержденной версией о Владимировом крещении 988 г., освященной церковной традицией, породило интересную концепцию о многоступенчатом процессе христианизации наших предков. Изложение этой схемы находим в Густинской летописи, где приведена хронологическая схема с пятью последовательными этапами исследуемого процесса [205, с. 251—256].

Первый этап — миссия апостола Андрея; второй — крещение Болгарии и Моравии в

60-е годы IX в.; третий — Аскольдово крещение во второй половине IX в.: ”Третье крестившася славяне, си есть наша Русь, при патриарсѣ Фотіи, по смерти Игнатія патриарха, при Василии Македонѣ царѣ, якоже историкъ церковный Зонарь и Куропалытесть глаголетъ. Егда Василии царь сотвори миръ со Рускимъ народомъ, хотяще ихъ привести ко истыннымъ вѣрѣ, еже они обѣщашася: посла же имъ царь митрополиту Михаила и иныхъ епископъ. Словене же раскаявшеся глаголаху: ”аще не видмъ прежде чудесь, бывающихъ о имени Христовѣ, его же ты проповѣдавши, не имемъ вѣры” [205, с. 253]; четвертый этап — крещение Ольги; пятый — Владимира.

Если отбросить второй этап, который не имеет к истории Руси прямого отношения, а первый — как историографическое недоразумение (Андреева легенда рассказывает только о пророчестве крещения, а не о самом акте), то процесс утверждения греческой веры на Руси освещен правильно. Речь идет о трех основных этапах: Аскольдово крещение 60-х годов IX в.; крещение Ольги, что стало своеобразной кульминацией в борьбе христианства против язычества на протяжении 882—988 гг.; крещение Владимира, которое знаменовало окончательную победу новой веры. Приведенная схема отвечает реальному состоянию событий, хотя конкретное развитие было намного сложнее.

Аналогичная поэтапная схема, фиксирующая христианизацию Руси во времена Аскольда как необходимую стадию в процессе утверждения новой веры в нашей стране, присутствует в некоторых летописных произведениях, правда, более позднего происхождения. Эта схема, выйдя за рамки отечественной историографии, нашла отражение в некоторых западных хрониках и как проявление обратного влияния — в Киевском Синописе [611, с. 72—75]. В последнем Аскольдово крещение представлено как третий этап, причем приводится точная дата: 886 г. {65}

Сведения В. Н. Татищева. В. Н. Татищев при составлении своего исторического труда использовал многочисленные источники, в том числе и такие, которые не дошли до нас.

Отношение исследователей к ”Татищевским сведениям” (материалам, отсутствующим в наличных документах) прошло достаточно интересную эволюцию. Сначала их использовали без необходимой критичности, как и любые другие древние тексты. Потом возникла противоположная тенденция вообще отрицать их источниковедческое значение. В частности, особое раздражение почему-то вызывала Иоакимовская летопись, на которую В. Н. Татищев ссылался особенно охотно и был склонен оценивать ее выше, чем Нестерову ”Повесть временных лет”. Еще в 1945 г. В. В. Мавродин называл эту летопись ”классической подделкой XVIII в.” [381, с. 295].

В последнее время ситуация коренным образом изменилась. Исследования послевоенного времени доказали источниковедческую ценность ”Истории Российской”, которая требует (как и всякий другой документ) критической проверки — как положительной, так и отрицательной [309, с. 126—131; 527; 547, с. 184—276; 678; 682; 740]*. Мы не имеем права ничего принимать на веру без надлежащей проверки, но не менее опасным является и голословное отрицание чего бы то ни было. Не подлежит сомнению честность В. Н. Татищева как историка. Сведения, которые он приводит из утраченных ныне документов, действительно существовали. Другое дело, что сами эти источники требуют критического отношения. Произведение В. Н. Татищева важно для нас как промежуточное звено между современным исследователем и теми текстами, которые безвозвратно утрачены.

Среди аутентичных источников, использованных В. Н. Татищевым, была и Иоакимовская летопись-хроника XVI—XVII вв., типичная для своего времени, подобная произведениям М. Стрыйковского, М. Кромера и др.

Факт введения христианства на Руси при Аскольде В. Н. Татищев подчеркивает неоднократно [653, с. 104—106, 110, 117; 654, с. 208, 300 и др.]. Исследователь перечисляет стадии в процессе христианизации славянских стран, заимствованные из известных нам источников. Однако этапов у него оказывается не пять, а шесть, так как крещение Болгарии и Моравии В. Н. Татищев считает разными стадиями процесса [653, с. 104—106]. Аскольдово крещение, таким образом, отнесено им к четвертому этапу.

”Четвертое крещение в славянах, — пишет историк, — точно до нас принадлежит и

* Необходимо, однако, подчеркнуть своеобразный рецидив скептицизма [211; 481].

есть первое в Руси, через кир Михаила митрополита и показаном чуде незгоревшего Евангелия. Сие по летом во время Оскольдово, который от грек Рос омянован и в 867-м го-^{66}ду крещение приял, яко Бароний из Кедрина и Курополата в том и 867-м сказует тако: ”Рос, князь скифский, часто на места поморские нападая, около Чернаго моря разорял и бе от него в Константинополи бедствие немало. Рос той к царю Михаилу [тому лету] послов прислал и святое крещение испросил” [653, с. 106].

Далее помещен знакомый нам рассказ о чуде с Евангелием. Это событие В. Н. Татищев (ссылаясь на того же Барония) относит к 886 г.: ”Сие по летом было бы во время Ольгово, но Бароний здесь тоже, что выше, вспоминает во время Оскольда, что утверждается, во-первых, патриарх Фотий в письмах восточным патриархом в том же 863-м объявил и не князя Роса, но народ россос имянует; другое, построенная на гробе его церковь святого Николая уверяет, о чем в примечании часть II, н. 56, 63 и 121, яко же несумненно, что в Киеве задолго до Владимира и до пришествия Ольгова в Киев церковь в Киеве и христиан много было, о чем в части II, н. 131 и 140, яко же Иоаким о нем и княгине Ольге, гл.4, н. 31, 32, 36” [653, с. 106].

В приведенных отрывках есть ссылки не только на греческие документы (Кедрин, Фотий) и церковного историка Цезаря Барония (XVI в.), но и на Иоакимовскую летопись. К сожалению, манускрипт, который находился в распоряжении историка, оказался поврежденным: не хватало части текста, где шла речь об Аскольдовом крещении: ”Здесь на стране подписано: утрачены в летописце 2 листа. А зачато: Михаил же возблагодари Бога, иде в Болгары. По сему дознаюсь, что о крещении Оскольда утрачено и Михаил сей кир Михаил митрополит, показавшей чудо незгоревшим Евангелием, гл. 3, п. 10” [653, с. 110]. В другом месте: ”Оскольд... был крещен и видно, что Иоаким его крещение описал, но оное утрачено, как выше, н. 29 показано, и для того блаженным именовал” [653, с.117].

Свидетельство чрезвычайно важное. Если в Иоакимовской летописи Аскольд назван ”блаженным”, то, следовательно, он имел перед церковью немалые заслуги, признанные официально. Более того, В. Н. Татищев имел какие-то основания утверждать канонизацию киевского князя, которого он называет первым отечественным мучеником: ”Его же (Аскольда. — М. Б.) можно за перваго в Руси мученика почитать и Улеб, брат Святославль, от неведения истории забыты и в святцы не внесены” [653, с. 106]. Понятно, выдумать такое В. Н. Татищев не мог: цензура и православная церковь не простили бы ему этого. Очевидно, историк имел в своем распоряжении древнюю версию, письменно зафиксированную, возникшую, вероятно, еще в довладимирово время — скорее всего, сразу же после переворота 882 г.

Наиболее интересным из приведенных В. Н. Татищевым фактов является письмо патриарха Фотия, написанное в третье лето после крещения Руси и адресованное киевскому правителю и митропо-^{67}литу Михаилу Сирину [94]. Государя названо Владимиром; это вводит документ в рассмотренную выше категорию текстов, объединивших имя ”равноапостольного” князя с именами Фотия и Михаила. В действительности же адресатом письма должен быть Аскольд.

Сообщение о письме сюжетно связано со сведениями об обмене послами между Римом и Киевом (инициатива исходила от Ватикана). О приходе папских послов на Русь ”с любовью и честью” рассказывается и в Никоновской летописи [440, с. 64], но свидетельства В. Н. Татищева более подробны. ”Тогда же (991. — М. Б.) приходили послы от папы римского и принял их Владимир с любовью и честью и послал к папе своего посла. Уведав же о сем патриарх Царяграда писал ко Владимиру и митрополиту Михаилу, еже не добро с папою соглашаться, глаголя, что вера римская не добра...” (далее приводится письмо, посвященное некоторым догматическим расхождениям между православием и католичеством) [654, с. 64].

Цитированный текст содержался в утраченном Новгородском своде, выписки из которого В. Н. Татищеву передал А. Ф. Хрущев [654, с. 235]. Из этих выписок историк заимствовал некоторые сведения, критическая проверка которых дает основания считать их вполне серьезными документами. Краткое упоминание о письме помещено в Раскольничьей летописи, высокая источниковедческая ценность которой недавно подтверждена Б. А. Рыбаковым [547, с. 267—276].

В. Н. Татищев считал письмо Фотия достоверным [654, с. 234— 235]. Он обратил внимание на очевидный анахронизм сообщения и предложил следующее объяснение: ”В имени патриарха ошибенось, ибо Фотий задолго прежде умер..., а в сие время был Сергей, сродник Фоти-

ев... По сему, видимо, Фотием его по фамилии именовал, следственно, письмо следующее несомненно” [654, с. 234— 235]. Естественно, объяснение ”через фамилию”, допустимое для автора XVIII в., в наше время не может оцениваться иначе, как историографический курьез.

Вопрос о достоверности Фотиевого письма необходимо рассматривать в соотношении с другими аналогичными документами, объединяющими имена Фотия и Михаила Сирина с именем Владимира Святого, о чем шла речь выше. Подчеркнем, что письмо с таким содержанием не могло появиться в конце X в. В то время церковь еще не разделялась на Западную и Восточную, а полемика между Римом и Константинополем, по сути, не велась. Никакой опасности ”латинская ересь” тогда не представляла, и константинопольская патриархия спокойно смотрела на отношения Киева с католическими странами. Наоборот, в правление Аскольда появление римских легатов в Киеве не могло не вызвать острой реакции царьградской кафедры, так как это было время {68} напряженнейшего конфликта между Западом и Востоком, который едва не привел к окончательному расколу.

Таким образом, письмо, о котором сообщает В. Н. Татищев, действительно написано Фотием, но не в 991, а в 863 г., и адресовано не Владимиру Святому, а Аскольду. Признание этого факта снимает все источниковедческие трудности и сомнения. Сведения о письме выдерживают критическую проверку и хорошо вписываются в историческую обстановку того времени. Они вносят существенные дополнения в наши знания о византийско-русских взаимоотношениях в середине IX в.

Сообщение о письме Фотия с сокращенным изложением содержания, очевидно, попало в текст ”Летописи Аскольда”. Вместе с другими фрагментами, посвященными первому крещению Руси, оно было использовано книжниками Ярослава Мудрого при создании Владимировой легенды, но позднее исключено из летописной традиции, порожденной третьей редакцией ”Повести временных лет”.

Русская епархия. Из сказанного видим, что источники, которые повествуют об Аскольдовом крещении или же сообщают сведения, как-то связанные с этим событием, достаточно многочисленны и разнообразны. Они отражают разные традиции и в большинстве случаев не зависят друг от друга или же делятся на независимые группы. Сказанное подтверждает общую достоверность содержащейся в них информации. Из имеющихся текстов видно, что христианизация Руси в IX в. носила официальный характер и что в глазах всей христианской Эйкимены Русь того времени была христианской страной.

Существование русской епархии подтверждают многочисленные источники, в том числе и наиболее авторитетные. Церковные дела устраивались с учетом далекой перспективы: обеспечить новообращенную страну необходимыми кадрами духовенства, а главное — придать религиозной деятельности организованный характер. Кто-то должен был заниматься делами Русской церкви и нести ответственность за их состояние перед Константинополем.

Собственно, возникновение русской епархии фиксируют почти все источники, имеющиеся в нашем распоряжении: энциклика Фотия (где речь идет о пастыре, принятом на Руси), произведение Константина Багрянородного (в котором определен архиепископский ранг пастыря); так называемый продолжатель Порфирогенета, а особенно — древнерусские тексты, которые упорно называют первого киевского архиерея митрополитом.

Более сложным является вопрос о судьбе русской епархии во времена языческой реакции (882—988 гг.). Есть серьезные основания утверждать, что епархия существовала и после вступления на киевский престол князя Олега. О ней упоминают и церковные документы. Так, в реестре православных кафедр, который содержится в Церковном уставе императора Льва VI Философа (886— 912 гг.), под 61-м номером значится Русь (ἡ Ῥωσία) [333, с. 80; 516, с. 28].

К середине X в. относится еще одно аналогичное свидетельство. В списке епархий, составленном во времена Константина VII Багрянородного, Русь значится под № 60 [516, с. 28]. Существование в Киеве в это время влиятельной христианской партии подтверждается русско-византийским договором 944 г. и летописными текстами.

В старой литературе, а иногда и в наше время (А. В. Поппэ) [500; 866] эти документы считались сомнительными; либо их объявляли подделкой, либо упоминание о Руси — интерполяцией [180, с. 65]. Подобные попытки нельзя считать успешными; если отрицать сам факт существования русской епархии до 988 г., то появление подобной фальсификации будет абсо-

лютно бессмысленным. И правда, кому бы пришла мысль безосновательно утверждать наличие церковной организации, когда сама Русь, создав "Владимирову легенду", ее отрицала?

Таким образом, русская архиепископия, возникшая в 60-е годы IX в., не прекратила своего существования после гибели Аскольда. Тем более не могла она исчезнуть во времена, когда киевский престол заняла христианка Ольга. Но реальное положение кафедры, по-видимому, было неодинаковым в разные периоды. Возможно, существовали какие-то ограничения, репрессии, возможно, и перерывы в ее деятельности, вызванные сложностью русско-византийских отношений. Подчеркнем — христианская церковь (особенно Восточная) привыкла действовать в условиях притеснений и преследований. Многочисленные епископии существовали в иноверных странах (языческих, исламских, зороастрийских и т. п.), и специфика окружения хотя и влияла на их функционирование, но не являлась непреодолимым препятствием.

Что представляла собой русская епархия структурно и каким был ее официальный статус? Источники определяют ранг киевского архиерея Михаила Сирина как архиепископский (Константин Багрянородный) или митрополичий (древнерусские тексты). Противоречий в этих свидетельствах нет. Митрополит — это архиепископ, выполняющий административные функции. Понятно, что отдаленность Киева от ближайших архиерейских кафедр, которыми в то время являлись херсонесская в Крыму, готская в Томах и болгарская в Охриде, определяла административные функции Киева — местный архиерей должен был взять на себя функцию управления. Автокефалия русской епархии выглядит условием *sine qua non*.

Структура Киевской митрополии хорошо засвидетельствована Никоновской летописью, которая называет не только митрополита Михаила, но и шесть "Фотиевых епископов", высвяченных на {70} Русь вместе с Михаилом. Они образовали второй слой иерархии. Третий — пресвитеры, также упомянуты в источниках. В Византии IX в. существовало достаточное количество духовенства — выходцев из славянских стран (прежде всего Болгарии), хорошо знавших славянский язык, которые могли с успехом вести пропаганду на Руси. С другой стороны, здесь было немало особ разного положения и ранга, которые владели греческим языком и, следовательно, могли быть посредниками между греками и местным населением.

Особенностью церковной структуры на Руси IX в. было то, что она не имела пространственного содержания. Никоновская летопись называет очагами крещения Новгород, Ростов и Суздаль, что, вне сомнения, позднейшая интерполяция. Новгород основан только в 872 г. [250, с. 14]. Название города в тексте появилось из-за упорной проновгородской тенденции, которая выразительно прослеживается в летописных текстах XI — начала XII в.

Ростовско-Суздальская версия возникла в середине XII в. в связи с идеологическими мероприятиями Андрея Боголюбского, направленными на утверждение политического (а следовательно, идеологического) авторитета Северо-Восточной Руси — теми, которые вынудили суздальских книжников отнести основание Владимира-на-Клязьме, осуществленное Владимиром Мономахом, ко времени Владимира Святого [111, с. 244 сл.; 160, с. 118—119; 161, с. 153—154].

Сначала, по-видимому, шестеро прибывших в Киев епископов не имели территориальных диоцезов (их еще нужно было создать), поэтому действовали в непосредственном контакте с митрополитом. Все три центра, упомянутые в Никоновской летописи, размещались вне границ Аскольдовой Руси. Формирование структуры Киевской митрополии начиналось на юге, а первыми, епископиями за пределами Киева могли быть Чернигов и Переяславль. Вопрос об особой роли последнего еще должен стать предметом специального исследования.

Юридическое положение новообразованной епархии, по-видимому, обеспечивалось специальным актом. Действительно, в нашем распоряжении есть интересный документ, дающий возможность пролить свет на эту проблему. Речь идет о так называемом Церковном уставе Владимира, в котором имя "равноапостольного" князя тоже объединено с именами патриарха Фотия и назначенного им на Русь митрополита Михаила [453, с. 237].

Этот документ известен в основательно переработанном виде [773]. Он представлен многими списками XIII—XVIII вв. преимущественно в составе Кормчих книг. Списки делятся на несколько (по С. В. Юшкову — на шесть) редакций. В существующем виде устав сложился не ранее XII в. Поэтому в литературе к нему возникло скептическое отношение, отрицавшее аутентичность памятника {71} [180, с. 618—627; 267, с. 482—485; 648]. Большинство исследо-

вателей, однако, признают достоверность документа, хотя и с некоторыми оговорками [76, с. 73; 489, с. 263—272]. Наиболее основательный анализ устава в советской литературе предложен С. В. Юшковым [773].

Мы не будем здесь рассматривать проблему эволюции текста. Прочитав только протограф, реконструированный С. В. Юшковым (аргументацию исследователя считаем вполне убедительной) : ”Се аз князь Володимир сгадал есмь с своею княгинею Анною и с своими детьми, оже сих судов не подобно судити князю, ни бояром, ни судиями их, и дах те суды церквам, всем епископом по Руськой земли. А по семь не вступати ни детем моим, ни внуцатам, ни всему роду моему до века в люди церковныя, ни в суды их; дал есмь по всем градам и по погостам, и по свободам, где христиане суть” [778, с. 202].

Цитированный текст был написан на титульном листе византийского кодекса церковного права (Номоканон, позднейшая Кормчая) или на отдельном пергаменте, вложенном в рукопись Номоканона. Этим актом киевский правитель придал греческому церковному праву официальную силу на Руси, санкционируя его введение в практику.

И только в одном отношении цитированный текст вызывает сомнение. Вторая статья самой древней редакции изложена так: ”Се яз, князь великий Василии, нарицаемый Владимир, сын Святославль, внук Игорев и блаженныя Ольги, восприях святое крещенье от греческих царей Костянтина и Василья, и *Фотия патриарха* (курсив наш. — М. Б.), и взях перваго митрополита Михаила на Киев и на всю Русь, иже крести всю землю Рускую” [453, с. 237].

Воспроизводя первичный протограф, С. В. Юшков исключил из текста компрометирующее упоминание имени патриарха и рукоположенного им архиерея. Однако игнорировать эти имена недопустимо. Считать их позднейшей вставкой нельзя; еще меньше оснований думать, что подобный анахронизм мог попасть в оригинал конца X в. Во времена Владимира Святославича хорошо знали, что Константинопольскую кафедру в конце 80-х годов X в. занимал Николай Хрисоверг.

Единственным правдоподобным объяснением является предположение, что в основу церковного устава Владимира положен аналогичный документ, написанный в 60-е годы IX в., когда патриарший престол в Царьграде действительно занимал Фотий и когда на Русь действительно был назначен митрополитом Михаил Сирин. Считаем, что этим документом является церковный устав Аскольда; он представлял собой санкцию византийского церковного права, в роли действующего на Руси законодательства, утвержденного государственной властью. Необходимость подобного документа в 60-е годы IX в. не требует специальных объяснений, его {72} появление вызвано теми же потребностями, что и ”Устав Владимира” в конце X в.

Дата Аскольдова крещения. Обратимся к уточнению даты первого крещения Руси. Этот вопрос породил в научной литературе острую дискуссию. Наибольшую путаницу вносит текст Константина Багрянородного. Из его рассказа следует, что Русь была обращена в правление Василия I Македонина, то есть после 867 г. Порфирородный хронист подчеркивает, что акт крещения произошел после и вследствие договора, заключенного Василием с Аскольдом. Так как точная дата последнего известна (874 г.), то следует, что христианство было введено архиепископом, рукоположенным патриархом Игнатием вскоре после названного года.

Сделанный вывод решительно опровергается энцикликой Фотия — главным источником, которым располагает наука. Фотий отстранен от патриаршего престола 25 сентября 867 г. — сразу же после убийства Михаила III. К сожалению, его окружное послание не имеет твердой даты, но написано, безусловно, еще до изложения автора. Большинство исследователей датируют этот документ 866 или 867 гг. [66, с. 99; 321, с. 82; 347, с. 229; 446, с. 60; 532, с. 166, 172], но исключительно из-за ошибочно понятой ”осторожности”.

В позднейшей литературной традиции XVI—XVIII вв., представленной М. Кромером, Ц. Баронием, И. Гизелем и др., возникла еще одна версия, по которой крещение Руси и рукоположение митрополита в Киев приходится на время второго понтификата Фотия, то есть после смерти Игнатия (октябрь 877 г.). Так, в Густинской летописи читаем: ”В то же время, по смерти Игнатія, паки возведенъ бысть Фотій на престоль Василюмъ Македономъ царемъ, и отсель есть вѣдити, яко Фотій тогда бѣ, понеже Игнатіи умре в лѣто 878... Сего же Михаила посылаша патриархъ Фотіи в лѣто 886, сіе же бысть, якоже мню, при Олгу князю Рускомъ” [205, с. 253]. В Киевском синопсисе содержится аналогичный текст: ”Третіє крестишася Россы лѣта отъ Рождества Христова осмьсотъ осмьдесятъ шестаго, в царство Греческаго Царя Ва-

силія Македона, тому же Патріарху Фотию еще живу сушу: отъ них же присланъ бысть крещенія ради Россовъ обладающу Князю Ольгу, Михайль Митрополить...” [611, с. 73—74]. Вероятно, эта версия в отечественную историографию попала из западных хроник.

Приведенный вариант не выдерживает критики. Соглашение императора Василия I Македонина заключено не с Олегом, а с Аскольдом (что надежно засвидетельствовано Никонской летописью), следовательно, не в 886 г., а не позднее 882 г. Дата договора (874) также не вызывает сомнений [96, с. 276—280; 532, с. 168] и предвещает возвращение Фотия на патриаршество. К тому же Константин Багрянородный утверждает, что архиерей, посланный на Русь, был рукоположен Игнатием, а не Фотием. Таким {73} образом, устраняя одни противоречия, данная версия порождает новые, еще более сложные.

Расхождение источников активно дебатировалось в новейшей литературе. Часть историков (меньшая) отдавала предпочтение версии Константина. Их позиция представляется безнадёжной. Оспаривать свидетельство Фотия невозможно, так как предвидеть событие за десятилетие до того, как оно произошло, патриарх, безусловно, не мог. Остается одно из двух: или отбросить сообщение Порфириогенета как недостоверное, или сделать попытку объяснить его по-иному. Некоторые исследователи считали, что оба источника доброкачественные, но в них речь идет о разных событиях. Н. М. Карамзин писал, что данные византийских источников могут быть принципиально согласованы: церковных наставников на Русь могли посылать и Фотий, и Игнатий [267, с. 138—139]. Верную позицию, по нашему мнению, занял Б. М. Мелиоранский, писавший, что ”продолжатель Феофана (то есть Константин Багрянородный) имел в виду смену Фотием епископа, посланного новым иерархом, назначенным патриархом Игнатием после 867 г. Фотий обладал способностью привлекать симпатии и сердца. Подавляющее большинство его сторонников сохранили верность и после 867 г. и были отстранены от дел новым патриархом. Среди них мог оказаться и архиепископ Руси, вместо которого был поставлен один из игнатианцев” [403, с. 509].

Такое предположение вполне правдоподобно, хотя возможно и другое, еще более простое: архиерей, рукоположенный Фотием, мог умереть или по каким-то причинам вернуться в империю. Освобожденная вакансия требовала замещения независимо от соображений высокой политики.

Следовательно, у нас нет никаких оснований сомневаться в свидетельстве Константина Багрянородного. Он писал в середине X в., когда память об Аскольдовом крещении уже начала стираться в сознании современников. Внук Василия I, естественно, старался приукрасить деятельность своего деда, всячески подчеркивая его достижения и заслуги. Поэтому неудивительно, что рассказ о назначении на Русь нового иерарха перешел границу исторической достоверности и под пером порфирородного хрониста административный по сути акт превратился в неизмеримо более важный и масштабный акт крещения Руси.

Подчеркнем: совсем не обязательно усматривать в этом сознательную фальсификацию. Константин пользовался различными источниками, где содержалось много противоречий — или настоящих, или надуманных. Из них необходимо было найти выход. И нет ничего удивительного, что из возможных альтернатив Константин выбирал наиболее выгодные для своего деда.

Таким образом, мнимое противоречие исчезает и все сравнительно легко становится на свои места. Не отрицая достоверность {74} рассказа Константина, отдаем предпочтение версии Фотия. Повторяем: именно ему пришлось осуществить акт крещения Аскольда, а поэтому его свидетельство является наиболее авторитетным. Возможный хронологический диапазон сокращается до семи лет. Обращение Аскольда произошло не ранее 860 и не позднее 867 г. Документы, которыми мы располагаем, дают возможность определить точный год и месяц этого события.

Из текста Фотиевой энциклики следует, что обращение страшных северных варваров, библейского ”Гога из страны Магог” [Jes., XXXVIII, 2, 3; XXXIX, 1] произошло вскоре после похода, угрожавшего империи неисчислимыми бедами. Таким образом, дата крещения непосредственно связывается с датой экспедиции. Еще более явно эта связь зафиксирована в сообщении Продолжателя Феофана: ”С того времени угнетало ромеев нашествие Руси, — народ же они скифский, дикий и грубый, который сжигал Понт и Черное море, и сам город (Константинополь. — М. Б.) облагал тогда, когда Михаил двинулся в поход против измаильтян; но они,

познав гнев Божий, вернулись к себе, как только Фотий, управитель церкви, умилоствил Бога. Некоторое время позже...” (идет цитированный выше текст, посвященный крещению Руси) [Theoph. Cont., p. 196] .

Дата похода в литературе также стала предметом споров. Часть исследователей называет 860, другие — 866 г. Выше уже говорилось, что в действительности походов было четыре; размежевание событий 860—866 гг. не подлежит сомнению. Часть источников (Фотий, Продолжатель Феофана, Иоанн Диякон, возможно, Акафист Божьей матери) описывают успешную экспедицию Руси, осуществленную на 360 кораблях, ни одним словом не упоминая про бурю. Другие (Симеон Логофет, Лев Граматик, Продолжатель Амартола, Феодосий Мелитенский) описывают несчастливый для Руси поход на 200 кораблях, большая часть которых погибла во время бури. Первый поход закончился почетным для Руси соглашением (по утверждению Иоанна Диякона, ”триумфом”) [Joan. Diac., p. 18]; второй — ”плачем великим” в Киеве [440, с. 9].

Крещение Руси, связанное с походом на Царьград, могло произойти в эти два периода. Нападение на Принцесы острова в 863 г. носило характер локального действия. Поход 874 г. выходит за рамки только что определенного хронологического диапазона. Обращение Аскольда произошло или в 860 или в 866 г. Какой же дате отдать предпочтение? Большинство исследователей склоняется в пользу позднейшей, что дает возможность максимально приблизить событие к энциклике Фотия, которую принято относить к 866—867 гг. Но именно это хронологическое сближение при серьезном осмыслении становится убедительным аргументом contra.

{75}

Прежде всего проблематична дата энциклики. 866—867 гг. — крайний срок, позднее которого документ не мог появиться, так как его автор в 867 г. был лишен кафедры. Но он мог появиться раньше; следовательно, он может датироваться 865, 864 или даже 863 г.*

Из сообщения Фотия выясняется, что от обращения Аскольда до написания энциклики прошло какое-то время. Патриарх уже мог судить о результатах акта. Он подчеркивает, что Русь ”приняла пастыря” (согласно Никоновской летописи, это произошло только на второй год после крещения Аскольда) и тщательно исполняет все обряды. Деятельность митрополита Михаила и шести подчиненных ему епископов по обращению народа, строительство церквей и освящение пресвитеров для них, по свидетельству той же Никоновской летописи, заняли по крайней мере три года. Действительно, необходимо было продолжительное время, чтобы рукоположенный архиерей успел прибыть на место назначения, освоиться на новом поприще, развернуть активную миссионерскую деятельность, добиться заметных результатов и информировать о них Константинополь. Даже без летописных сведений ясно, что несколько месяцев — срок слишком малый.

С другой стороны, 866 г. представляется менее приемлемой датой, так как поход того времени имел трагические для Руси последствия. Аскольд должен был думать не столько о введении новой религии, сколько о спасении остатков разбитого бурей флота. Патриарх подчеркивает, что Русь перед крещением грабила Грецию и ”обнаруживала необузданную дерзость”, что действительно происходило в 860 г. Вряд ли эти слова относятся к 866 г., когда русский флот практически был уничтожен. Фотий дает понять, что накануне крещения Русь с успехом действовала против империи и что она представляла собой значительную угрозу для Константинополя.

Более четко об этом говорится у Продолжателя Феофана. Здесь непосредственная связь крещения с успешным походом Руси на Царьград (без бури) зафиксирована однозначно. По сути, это сообщение можно считать радикальным решением проблемы. Очевидно, одним из пунктов соглашения, благодаря которому Русь сняла осаду столицы и вернулась домой (вместе с выплаченной контрибуцией и данью), было введение на Руси новой религии [575, с. 50 сл.; 576, с. 70—74]. Этот пункт в изложении самого соглашения изъят древнерусскими летописцами в связи с созданием Владимировой легенды.

Русская эра. Два момента решительно подтверждают факт крещения Руси именно в 860 г. Первый из них — летоисчисление, введенное киевскими книжниками времен Аскольда. Реальность его обоснована Б. А. Рыбаковым [532, с. 163—165], который обратил внимание, что в летописных текстах некоторые даты отсчитаны от 860 г. Известны по крайней мере

* Более ранняя дата исключается, т. к. в тексте упоминается крещение Болгарии (863).

три такие реликтовые обозначения в хронологических выкладках "от Михаила царя": поход Аскольда 874 г. в Никоновской летописи, помеченный 14-м летом от Михаила [440, с. 15]; начало княжения Олега (6389 г.) — 29-м годом от Михаила (то есть от 6360—860 г. по александрийскому летоисчислению) [440, с. 15]; наконец, великий индиктион (6384 г.) — 24-м годом от Михаила [440, с. 10]. Все даты связаны с летописной статьей 6360 г.: "В лѣто 6360, индикта 15, наченшоу Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руская земля. О семь бо оувѣдахом, яко при сем цесари приходиша Русь на Цесарѣград, яко же писашеть в лѣтописании Грѣцком, тѣм же и отселѣ почнем, и числа положим" [250, с. 12].

Смысл сообщения раскрывается цитированным отрывком: речь идет не о начале правления малозначительного византийского императора, а о начале Руси, ее датированной истории. Б. А. Рыбаков справедливо подчеркнул, что в государственной биографии Михаила III 860 г. ничем не отмечен. Формально он стал императором в 842 г., регентство его матери Феодоры закончилось в 856 г. Единоличное правление началось только в 865 г. [532, с. 168]. Следовательно, летописное утверждение, будто бы в 6360 (860) г. началось правление Михаила, не отвечает действительности. Но и в случае соответствия осталось бы непонятным, почему вступление на престол правителя одной державы взято в качестве начала истории другого государства.

На первый взгляд, объяснение содержится в приведенном выше тексте: в тот год "Русь приходила на Цесареград". Именно это событие Б. А. Рыбаков считает хронологическим репером. По его мнению, успешный поход на Византию мог подтолкнуть киевского книжника на этот идеологический ход. "Естественно, — пишет исследователь, — что такое событие, лестное для национального самолюбия, могло стать точкой отсчета лет. Это тем более стало необходимым, что теперь история Руси тесно сплелась с историей Византии, Болгарии; необходимо было вести точный счет годам и соотносить русские дела с делами соседних государств" [532, с. 166].

По нашему мнению, подобная гипотеза недостаточна. Б. А. Рыбаков имел все основания считать, что введение на Руси определенной системы летоисчисления было необходимо. Но почему же начало Русской эры локализовано именно на 860 г.? Конкретный военный поход, даже очень известный, вряд ли мог стать таким репером. Должно было быть еще что-то, более значительное и уникальное. История средневековья заполнена многочисленными походами и победами, но никогда они не рассматривались как начало новой эры. Вероятно, дело заключалось не столько в последств-^{77}виях, сколько в будничности самого явления. События-военной истории — именно из-за своей повседневности — принципиально не могли использоваться для хронологического отсчета.

Совсем иное дело, если в качестве начала Русской эры принять акт крещения. Средневековая идеология всегда отводила религиозным моментам значительную роль в системе общественных отношений. Введение христианства считалось приобщением к благодати, началом новой, настоящей жизни. Поэтому неудивительно, что и обращение Руси воспринималось поворотным моментом в развитии страны как своеобразный перелом на пути прогресса.

Крещение Аскольдовой Руси состоялось вскоре после достижения соглашения с византийской администрацией, еще до возвращения киевского войска на Русь. Нападение на Константинополь произошло 18 июня 860 г. [120; 798]. Осада города продолжалась всего несколько дней, максимум — недель, так как византийцы поспешили откупиться от нападения контрибуцией и данью. Обряд крещения был проведен через несколько дней (по некоторым данным, через двое суток) в конце июня, самое позднее — в начале июля.

Русские книги в Херсонесе. Другим фактом, подтверждающим крещение Аскольдовой Руси именно во время похода 860 г., является эпизод миссионерской деятельности Кирилла Философа. В 860 г. началась его хазарская миссия; зиму 860—861 гг. он провел в Херсонесе, где, по свидетельству Жития (так называемая Паннонская легенда), "Обрѣте же тоу еуаггелие и псалтирь, роусьскими письмены писано, и челоуѣка обрѣтъ, глаголюща тоя бесѣдою, и бесѣдова съ нимъ, и силу рѣчи приимъ, своей бесѣдѣ прикладая различная письмена гласная и съгласная, и къ Богоу молитву творя, въскорѣ чести и съказати, и мьнози дивлѣху, Бога хваляше" [322, с. 260]. Это сообщение коренным образом меняет устоявшееся в историографии представление и поэтому вызвало острую дискуссию.

Прежде всего пытались объявить приведенный отрывок поздней вставкой. Опираясь на

некоторые языковые особенности отрывка, А. С. Львов считал, что он не мог появиться до болгарского перевода книги Иоанна Дамаскина "О восьми частях слова", хотя высокообразованный Кирилл мог знать это произведение в греческом оригинале [378] *.

Приведенный текст, однако, содержится во всех рукописях "Жития", дошедших до нас (более 20), причем не только в древнерусских, но и в южнославянских. Некоторые из рукописей принадлежат XII в., следовательно, интерполяция могла произойти вскоре после написания самого произведения. Для чего же {78} понадобился фальсификат, который принижает заслуги великих просветителей и ставит под сомнение их главное дело?

Еще в конце прошлого столетия И. Ягич, отрицая аутентичность фрагмента о "русских книгах", писал, что из этого отрывка можно сделать вывод, будто бы все главное — изобретение письма и перевод библейских книг — сделано до Кирилла и без него. Тогда что же остается на долю великого просветителя? Такому утверждению якобы противоречат все исторические свидетельства о культурном подвиге, связанном с именем солунского философа [78], с. 64].

Однако признав цитированный фрагмент фальсификатом, мы оказываемся в еще более затруднительном положении. Получается, что автор отрывка без всякой на то необходимости принизил заслуги Кирилла, что было подхвачено всеми последующими книжниками. Поверить в подобное невозможно, поэтому идея интерполяции не нашла поддержки в научной литературе, даже самой критической.

Исследователи искали других претендентов на этническую атрибуцию "русских книг", кроме Киевской (славянской) Руси. Гипотез высказано немало, но среди них нет ни одной правдоподобной. Прежде всего возникла мысль о норманнах, но сама теория норманизма потерпела крах. Также не удержалась и готская теория, согласно которой Кирилл видел перевод Библии, осуществленный Ульфилой. Кроме того, высказывались и совершенно фантастические предположения о сирийском или самаритянском происхождении этих переводов. Сирийская гипотеза, как ни удивительно, снова фигурирует в произведениях некоторых авторов [242, с. 72—75; 288, с. 91—98; 699, с. 238; 847, с. 323—326], несмотря на ее абсолютную бездоказательность. Ее сторонники предлагают конъектуру — "соурские" вместо "роуские", но никаких доказательств в ее пользу не приводят.

Несостоятельность всех этих нигилистических гипотез вряд ли может вызвать сомнения [258, с. 454—455]. Известно, какими языками владел Кирилл — латинским, арабским и древнееврейским (кроме, естественно, греческого и славянского). В этом перечислении отсутствуют шведский и готский языки. Непонятно, какой язык должны были репрезентовать "сирийские" и "самаритянские" письма. Из комментированного отрывка про "русские книги" следует, что их язык миссионер знал; неизвестен был только алфавит, который он расшифровал с помощью херсонесского русина. Если под "сирийским" следует понимать вариант арабского, а под "самаритянским" — арамейский (староеврейский), то помощь аборигена была не нужна: и тот, и другой Кирилл знал неплохо, в том числе их графику. Таким образом, остается только славянская Русь.

Свидетельство Паннонской легенды позволяет прийти к некоторым важным выводам. Во-первых, из нее следует, что на время {79} хазарской миссии Кирилла Русь уже была христианской страной и начала создавать свою церковную литературу. Во-вторых, перевод библейских книг на старославянский язык начался до начала моравской миссии великих просветителей. В-третьих, древнерусская письменность в ее наивысшей, книжной форме существовала еще до изобретения Кириллом нового славянского алфавита.

Таким образом, зимой 860—861 гг., через полгода после крещения Аскольда, на Руси существовали переводы, по крайней мере некоторых наиболее важных библейских книг. Такими прежде всего считались Евангелие, Апостол и Псалтырь — две из них упоминаются в Паннонском житии. Хватило ли бы полгода для осуществления подобного мероприятия? Известно, что Мефодий с помощью двух переписчиков ("попов — скорописцев") перевел весь Канон за шесть месяцев [250, с. 20]. Евангелие и Псалтырь составляли приблизительно 1/7 общего объема Библии, следовательно, перевести их можно было за несколько недель без особо-

* Ранее А. С. Львов занимал крайнюю позицию в утверждении древних (задолго до Кирилла и Мефодия) истоков древнерусской письменности [377].

го напряжения.

Возникновение древнерусской письменности. Формирование древнерусской церковной литературы, начавшееся после первой христианизации, вынуждает нас коротко остановиться на проблеме возникновения восточнославянской письменности. Длительное время в науке господствовало убеждение, что грамотность на Русь пришла из Болгарии после религиозного акта 988 г. Этот взгляд, однако, оказался неверным. В последнее время доказано существование древнерусской письменности докирилловского типа [539, с. 114-116].

О том, что Русь умела писать до 988 г., давно известно в литературе [226; 676; 677; 356; 447 и др.] и засвидетельствовано рядом письменных источников (например, договорами Руси с греками, сообщениями некоторых восточных авторов — аль-Недим и др.). Проблема заключается в определении путей возникновения письменности — процесса, который, по мнению некоторых исследователей, начался еще в период бронзы [596; 716].

До нас дошел чрезвычайно интересный трактат Черноризца Храбра (X в.), посвященный возникновению древнеславянской письменности [308; 323, с. 162—163; 613, с. 102—104]. В нем предложена периодизация, предусматривающая три стадии процесса. На первом этапе славяне пользовались для передачи отдаленной (в пространстве и времени) информации "чертами и резами", с помощью которых "чтеаху и гатааху" (считали и гадали). Второй этап характеризует применение для письма букв греческого и латинского алфавитов "без устроения", то есть без приспособления к фонетическим особенностям славянских языков. Третий — деятельность Кирилла Философа и изобретение им специального славянского алфавита. {80}

В наше время эта схема получила убедительное подтверждение особенно на основании археологических материалов. "Черты и резы" Храбра — это символические знаки, представлявшие собой зародыш отечественной иероглифики [477]. Речь идет прежде всего о "загадочных знаках" Причерноморья (иногда их называют "сарматскими", хотя это и не совсем точно). Этим знакам посвящена большая литература, однако до сих пор проблема остается неисчерпанной [114; 222; 406; 422; 635; 759; 770; 771].

Общее количество разновидностей знаков (более 200) исключает возможность трактовать их как буквы фонетического алфавита. Встречаются они отдельными знаками и в виде текстов, пока еще не дешифрованных. Попытки трактовать их как тамги, знаки собственности и подобные им инсигнии не дали положительных результатов [326, с. 134, 136; 695, с. 46].

Второй этап, определяемый применением фонетического письма на основе использования греческой и латинской графики, прекрасно документирован археологическими материалами черняховской культуры [45, с. 242—243; 137, с. 99—101; 556; 668]. Он охватывает первую половину и середину I тыс. н. э. В последнее время выявлены десятки автографов того времени (правда, пока это отдельные буквы и слова), а многочисленные находки стилей [84, с. 187] свидетельствуют о широком применении письменности у древнеславянского населения.

Носители черняховской культуры поддерживали с римлянами и греками тесные и разнообразие отношения. Многие из них ездили в античные города, овладевали греческим и латинским языками, получали образование, иногда очень высокое, хорошо усваивая навыки письменной культуры. Так или иначе мысль об использовании букв чужого алфавита для изображения славянских слов должна была стоять на повестке дня.

При этом, естественно, возникали чисто практические трудности, обусловленные несоответствием обоих алфавитов фонетике славянских языков. В греческом алфавите, скажем, не было знаков для передачи звуков "б", "у", шипящих, глухих гласных, дифтонгов "ц", "ч" и т. п. Поэтому адаптация существующих графических систем была актуальной. Такое "устроение" по Храбру составляет главное содержание третьего периода. Но просветительская деятельность Кирилла Философа и его учеников не исчерпывает весь процесс и является только заключительной стадией. Одним из наиболее значительных достижений исторической науки за последние десятилетия является открытие Софийской азбуки [153, с. 225—240; 144; 148; 149; 154; и др.], отражающей начальную стадию "устроения" славянского письма. Она включает 23 буквы греческого алфавита — от "альфы" до "омеги" — с добавлением четырех специфически славянских знаков: "б", "ж", "ш", "щ" (последний произносился как дифтонг "тш"). Это {81}мые необходимые буквы, без которых славянская письменность не могла бы нормально функционировать.

Софийский алфавит обнаружен в Михайловском приделе киевского собора св. Софии,

где в середине XI в. находилась библиотека и скрипторий. Он прочерчен на стене очень тщательно, большими буквами (высота около 3 см). Некоторые исследователи допускали, что это обычная кириллица, только недописанная [243]. Однако это предположение кажется невероятным. Автор изобразил буквы аккуратно, доведя до самой "омеги", которая завершала собой перечень. Пропущенное "ж" вписано над строчкой в положенном месте, но не вписаны "ц" и "ч". "Фита" стоит не в конце алфавита, как положено в кириллице, а на десятом месте — между "и" и "і", как это принято в греческом алфавите. Автор тщательно выписал лишние для славянского языка знаки (например, "кси" или ту же "омегу"), но оставил без внимания часто употребляемые глухие гласные ("ъ" и "ь"), оба юса, необходимые "ч" и "у" ("червь" и "ук") и т. д.

Таким образом, возникает мысль, что обнаруженная в Софии Киевской азбука является докириллической и отражает начальный этап в "устройении" славянского письма. Нетрудно понять и появление ее на стене скриптория и библиотеки. В первой половине XI в. Ярослав Мудрый организовал в Киеве культурно-просветительский центр, где была и первая известная на Руси библиотека. В ней, бесспорно, хранились документы довлдимирского времени (об этом свидетельствуют тексты договоров Руси с греками, дошедшие до нас в составе позднейших летописей). Очевидно, таких официальных грамот существовало много. Кроме того, хранились и книги второй половины IX—X вв. — переводы христианской литературы, хроникальные записи, церковная документация и т. п.

Орфография этих манускриптов (хотя и схожая с кириллицей, но все же отличающаяся от нее) не могла не привлечь внимания киевских книжников XI в. Кто-то из них реконструировал этот древний алфавит на основе существующих текстов и выписал его для памяти или с учебной целью на стене Михайловского придела — в месте, недоступном для постороннего глаза.

На современном этапе исследований установлено, что восточнославянская письменность возникла независимо от миссии Кирилла. Она сформировалась на базе двух источников, которые определяли соответственно две генетические линии. Первую из них составляла причерноморская иероглифика, соединенная с фонетическим письмом греков и римлян. В результате возникло так называемое русско-хазарское письмо, существование которого засвидетельствовано восточными авторами [52, с. 17; 477, с. 29]. Памятники этого письма уже дешифрованы [23; 765; 766; 767]. Ответвление данной линии — рунический алфавит — в первой половине I тыс. н. э. получил большое распространение не только в Причерноморье, но и далеко на Запад — до Скандинавии включительно [114; 669; 799; 838; 872]. На славянской почве возник "протоглаголический" алфавит, вокруг которого в последние десятилетия развернулась острая дискуссия [224; 225; 295; 296; 294; 714].

Другим источником послужила греческая письменность с устоявшимся и довольно совершенным фонетическим алфавитом. Процесс "устройства", в конечном итоге приведший к кристаллизации кириллицы в ее двух вариантах (моравском из 38 литер и болгарском из 43 букв), определил основное направление в формировании собственной славянской письменности.

Открытым остается вопрос, какой именно алфавит изобрел Кирилл. Многие исследователи склоняются в пользу кириллицы [281; 282; 436; 630; 639; 642; 734]. Другие считают, что это была глаголица [202; 592; 683; 732; 743; 764; 781; 782; 898]. К числу последних принадлежит и автор этих строк.

Глаголица является наиболее загадочной проблемой раннеславянской письменности. Ее происхождение не выяснено до сих пор [258, с. 422—435]. Наиболее правдоподобная гипотеза, выдвинутая Е. Э. Гарнстром [171; 172], не объясняет механизм возникновения самого алфавита. Он имеет все признаки искусственно сконструированного, но большинство его литер находит соответствие среди "сарматских" знаков Причерноморья.

К сожалению, в полемике, не утихающей до нашего времени [405; 497], один вопрос подменяется другим. Дебатируя о графической природе вклада Кирилла, исследователи сводят его к хронологическому соотношению обоих славянских алфавитов. Считается безусловным, что алфавит Кирилла был первой славянской азбукой и, следовательно, предшествовал второму.

Но эта предпосылка оказалась неверной. Наиболее правдоподобную концепцию пред-

ложил известный болгарский филолог Емил Георгиев [173; 174]. Согласно ей, кириллица является естественным алфавитом, образовавшимся спонтанно в процессе приспособления греческой графики к фонетическим особенностям славянских языков. Хронологически она предшествует глаголице, так как формировалась на протяжении нескольких столетий еще до IX в. Глаголица — искусственный алфавит, изобретенный Кириллом около 862 г. Он не получил применения из-за своей сложности и практических неудобств, уступив место кириллице, окончательно сложившейся в IX—X вв. Возможно, знакомство Кирилла с русскими книгами в Херсонесе [436; 735; 736] за год до начала моравской миссии в какой-то степени повлияло на его изобретение.

То, что херсонесские книги были написаны "протоглаголицей", вытекает из свидетельств "Паннонского жития". Кирилл по-{83}нимал язык этих произведений, но совсем не знал алфавита. Для установления координации между знаками и звуками ему необходима была помощь грамотного русина. Кириллицу, в основе которой лежал греческий маюскул, он бы без особых трудностей усвоил сам. Становится понятным появление в древнерусской литературе тенденции рассматривать созданный Кириллом алфавит как заимствование из Руси [449]. "А грамота руськая явилася Богомъ дана в Корсунѣ Русину, от нея же научися философъ Константинъ и оттуду сложивъ и написавъ книги Русскимъ языкомъ", — читаем в "Сказании про грамоту руську" [613, с. 31—32]. Возникновение этой тенденции исследователи относят к рубежу XI—XII вв. [439, с. 82; 544, с. 818], но не исключено, что подобная версия существовала намного раньше.

Ереси IX—X вв. Ереси всегда сопровождали христианское учение. Там, где утверждалась новая вера, немедленно возникали взгляды, противоречившие некоторым официально утвердившимся тезисам. Изучение таких отклонений в истории ранней Киевской Руси вызывает ряд трудностей, что объясняется тремя основными причинами. Во-первых, средневековые хронисты вообще неохотно выбирали подобные сомнительные сюжеты; во-вторых, в ранний период древнерусской ортодоксии они, недостаточно хорошо знакомые с тонкостями церковной догматики, не всегда могли распознать ересь; в-третьих, дает себя знать общая ограниченность источниковедческой базы IX—X вв.

Еретические идеи довлдимирового времени пока еще остаются неизученными, хотя нельзя утверждать, что в литературе на них совсем не обращают внимания. "Дворянская и буржуазная наука, — писал Д. С. Лихачев, — стремилась затушевать, завуалировать те элементы еретичества или те элементы народного христианства, апокрифичных, неофициальных воззрений, которые явственно дают себя знать в древнейших русских церковных сочинениях. Внимательное изучение этих сочинений, несомненно, в будущем откроет многие следы влияния апокрифов и еретических учений, что позволит более глубоко поставить вопрос о происхождении русского христианства" [357, с. 332].

Как философское явление ереси отличаются сложностью и пестротой, что обусловлено самой природой явления, заключающейся в отходе от официально утверждаемой схемы. Для избежания возможных недоразумений с этим необходимо считаться, особенно — когда речь идет о начальной фазе усвоения христианских идей.

Целый ряд отступлений от канона носили характер неосознанных ошибок. Так, в "Повести временных лет" под 986 г. помещена известная "Речь философа" [250, с. 74—92] — документ, который, по единогласному мнению исследователей, относится к IX в. [325, с. 176 сл.; 358, с. 330—332; 755, с. 154], то есть ко времени Аскольда. В ней приведено множество цитат из святого письма {84} (преимущественно из Пророков и из Псалтыри), но большинство из них очень приблизительно воспроизводят библейский текст, приближаясь скорее к свободному пересказу греческого оригинала, нежели к его точному переводу. В некоторых случаях приводится деформированное изложение, далекое от Библии. Очень рискованно видеть в этом сознательную ревизию канонических текстов с целью утверждения идей, отличных от христианской догматики. Вероятно, в абсолютном большинстве случаев речь идет об элементарных ошибках переводчика.

Нас интересуют только сознательные и целенаправленные отклонения от канонических установок, вызванные специальными соображениями и социально значимой целью. Именно здесь нас ожидают наибольшие трудности. Только для XI в. существуют надежные материалы, целиком реально освещающие перерастание еретических учений в активные общественно-

политические движения. Для второй половины IX—X в. мы располагаем в лучшем случае не очень четкими намеками.

Прежде всего назовем элементы "народного христианства" — своеобразной транскрипции христианских идей, приспособленных к идеологическому уровню широких слоев населения, преимущественно необразованных. Сложная диалектика христианской концепции, включавшая наивысшие достижения античной философии, оказалась недоступной для неразвитой, слабо подготовленной аудитории. Главной тенденцией "народного христианства" было мифотворчество — стремление транскрибировать основные идеи новой веры с помощью чисто литературных, повествовательных конструкций. Распространенным методом, в частности, была попытка построить потусторонний мир по законам земного. Впрочем, само желание рассматривать небо как арену деятельности высших сил, которые руководят бытием, также представляют собой составную часть этой тенденции. Очеловечивание бога, превращение его в личность с сугубо человеческими добродетелями и слабостями требовало определенного антуража. Преодолеть эту тенденцию не умели даже выдающиеся представители раннехристианской идеологии, чьим делом было утверждение канона.

Наиболее ярким проявлением христианского мифотворчества в раннем средневековье являются многочисленные ереси манихейского типа — павликианство в Византии, богомилство в Болгарии и т. п. Стремление вывести их из классического манихейства вряд ли имеет основание. Все эти ереси представляют собой скорее параллельные явления, порожденные сходными условиями и закономерностями. Взаимовлияние возможно, но не обязательно.

Манихейство в собственном понимании термина возникло в III в. Основатель секты — Сураик — сын Фатака, прозванный Мани, родился в 214 г. Его учение представляло собой самостоятельную систему и находилось вне рамок ортодоксального христианства. Главной основой был зороастризм; отсюда, в частности, категорическое противопоставление добра и зла, выступающих равноправными и персонифицированными ипостасями (Агарумазда и Анхрамайну у Заратустры, бог и дьявол у Мани).

Осознание зла как силы, независимой от добра, оказалось более доступным и понятным для широких слоев населения, что в значительной степени сказалось и на христианской концепции. Ранние идеологи Ориген, Августин (который одно время сам был манихейцем), Тертуллиан и др., рассматривая зло только как отсутствие добра, вынуждены были все же допустить в канон образ дьявола (не совместимый с основной христианской доктриной) — иначе новая религия не смогла бы выполнить свою социальную функцию идеологического императива. Необходимо было пугало, чтобы устрашать грешников. Развитое средневековье (особенно Ренессанс) пошло в этом чересчур далеко: его идеология развивалась под знаком дьявола, которому приписывалась власть над миром большая, чем самому богу.

Народные ереси павликианско-богомилского типа не только восприняли манихейское разделение добра и зла, но и стремились придать ему классическую, мифологическую форму. Обе абстракции воплощались в антропоморфные образы бога (Саваоф, Иегова, Элогим, Христос) и дьявола (Сатана, Сатанаил, Асмодей, Вельзевул, Люцифер и т. п.). Так было легче дифференцировать земное добро и зло, провозгласив определенные общественные факторы происками дьявола. Ввиду того что павликианство и богомилство возникли и исповедались преимущественно среди низших слоев общества, то ведущая идея получила четко определенную направленность, нацеленную против господствующего класса.

Помещенная в "Повести временных лет" "Речь философа" содержит очевидные следы подобной концепции. Образ Сатанаила появляется в ней уже в самом начале [250, с. 75], причем в общей структуре произведения ему отведена довольно значительная роль. Любимый ангел — старшина ангельского чина, — восставший против бога и превратившийся в его лютого и непримиримого врага, представляет собой чересчур прозрачный социальный символ, удобный для реальных и актуальных интерпретаций. Очень интересна программа заговорщика и богоборца: "Сниду на землю и прииму землю, и поставлю столъ свои на облацѣхъ сѣверьскихъ, и буду подобенъ богу" [250, с. 75]. Дьявол как властелин мира — мысль, правда, решительно не христианская, но многозначительная по своим социологическим возможностям.

Этому же направлению общественной мысли принадлежат и следы апокрифической литературы, использованной в канонических контекстах. В "Речи философа", в первой части которого изложен Ветхий завет, помещены и эпизоды, отсутствующие в Библии и заим-

ствованные из апокрифических преданий. К их числу относится, например, рассказ об идолотворческой деятельности Авраамова отца Фары, решительно пресеченной патриархом [250, с. 79], или история с короной, снятой с головы египетского царя младенцем Моисеем [250, с. 81]. Первый эпизод заимствован из "Откровения Авраама", другой — из апокрифического жития Моисея. Оба эпизода носят небезвинный характер. Они перекликаются с актуальной проблематикой эпохи, связанной с преодолением языческих тенденций и развитием русско-византийских отношений. Заявление Авраама, что языческие идолы суть не боги, а дерево и камень, неоднократно варьируется в древнерусской литературе X—XI вв., а пророческий жест Моисея получил отражение в концепции "призвания новых народов" в киевской интерпретации.

Совсем иное содержание по сравнению с "народным христианством" имели еретические идеи, рождавшиеся в теологической среде и принадлежавшие лицам, хорошо осведомленным в теоретических тонкостях новой религии. В частности, речь идет об арианском символе веры, включенном в "Повесть временных лет" под 988 г. В этом отрывке, составлявшем отдельный теологический трактат (IX в.), введенный в летописный текст, читаем: "Сынъ *подобосущень* (курс. наш. — М. Б.) и безначалень Отцю, рождениемъ точию разнествуя Отцю и Духу. Духъ есть пресвятыи Отцю и Сыну *подобосущень* (курс. наш. — М. Б.) и присносущень" [250, с. 98].

Как известно, подобосущность бога-сына богу-отцу является главным тезисом Ария, противопоставленным формуле единосущности. Арианство было осуждено на первом Вселенском (Никейском) соборе 325 г., но лишь после этого борьба разгорелась по-настоящему. Никейская формула нашла решительную поддержку на западе в Римском диоцезе, тогда как восточная церковь длительное время склонялась к еретическому кредо (так называемое евсевиянство — по имени двух епископов — Евсевия Кесарийского и Евсевия Никомедийского). Только после второго (Константинопольского) собора 381 г. арианство окончательно было признано еретическим учением.

Возникает вопрос, каким образом арианская формула могла появиться в древнерусской летописи? Считать ее ошибкой, спровоцированной неправильным прочтением греческого термина (ὁμοούσιος вместо ὁμοούσιος) [357, с. 340], невозможно. В летописи содержится перечень вселенских соборов, где дважды подчеркнуто проклятие Арию и отмечена в связи с этим "Троица единосущна".

Правдоподобно, что появление такой формулировки порождено упорной полемикой между Римом и Константинополем вокруг пресловутого "filioque". Римский престол активно поддерживал {87} догмат единосущности, выдвинутый Афанасием Александрийским и Маркелом Анкирским, отстаивал никейский символ веры и решительно выступал против формулы Ария. Непоследовательность кредо, утвержденного в 325 г., заключалась в интерпретации Троицы — наиболее головоломного сюжета христианской диалектики [1=3]. Утверждение единосущности (то есть тождества) бога-отца и бога-сына противоречило мысли о разном отношении их к третьей ипостаси (дух святой исходит от отца и посылается сыном). Западная церковь пыталась выйти из этого противоречия за счет второй части кредо, признав выход святого духа не только от отца, а и от сына. Поэтому к никейской формуле было присоединено слово "filioque" ("и Сына").

Принципиальная противоречивость православной позиции, очевидно, была замечена киевским книжником. В условиях назревшей конфронтации между Римом и Константинополем он счел более приемлемым вернуться к полузабытой арианской формуле (борьба против которой к концу тысячелетия утратила свою актуальность), лишь бы не уступить позицию в вопросе о "filioque". Высказанное предположение дает возможность выделить еще один хронологический репер для датировки комментированного отрывка, что, возможно, идет от времени Фотия и Аскольда, когда споры в церковных вопросах между Западом и Востоком достигли своего апогея.

Трудно судить, какой общественный резонанс имели еретические тенденции на Руси IX—X вв., но факт их существования чрезвычайно интересен и представляет собой важную страницу в идеологической жизни той эпохи. {88}

ГЛАВА III

БОРЬБА ХРИСТИАНСТВА И ЯЗЫЧЕСТВА НА ПРОТЯЖЕНИИ X в.

Переворот 882 г. К середине IX в. в Восточной Европе сложились два государственных объединения славян: на юге Русь с центром в Киеве, на севере — Славия с центром на Ладоге. Правда, арабские источники так называемой группы ал-Балхи (ал-Истахри, Ибн-Хаукаль и др.) называют еще третье политическое объединение — Арсанию (или Артанию), будущую Тмутаракань, но она вскоре попала под влияние Киева и была инкорпорирована аскольдовой Русью.

Положение обоих восточнославянских государств было разным, что существенно влияло на ход событий. Соседями Славии были главным образом малоразвитые народы финского, лето-литовского и самодийского происхождения, которые в IX ст. переживали стадию первобытнообщинного строя или же, в лучшем случае, начальный период классового образования. Они занимали громадные просторы лесного севера. Их демографический потенциал значительно отставал от демографии восточных славян. Главное место в их экономике составляли присваивающие формы хозяйства — охота, рыбная ловля, собирательство. Подсечное земледелие и экстенсивное животноводство только еще зарождались. Эти племена не слишком интересовали ладожских властителей. Их покорение (точнее, обложение данью) не требовало особых военных усилий.

Однако продвижение на север и на северо-восток имело свои природные границы. Даже для XI—XIII вв. трудно определить, как далеко простиралось влияние Новгорода. Эксплуатация разреженного, экономически бедного населения лесных просторов, которая носила, вероятно, ясачный характер, со временем переставала давать экономический эффект. Затраты на обеспечение и транспортировку дани превышали ее стоимость. Таким образом, покорив Чудь на западе, Весь и Мерю на востоке, Карелию на севере, Ладога направила свои экспансионистские усилия на богатые и развитые, густо заселенные южные земли с высокоразвитой экономикой и древними культурно-хозяйственными связями. {89}

В отличие от Ладоги Киев имел перед собой неограниченное поле активной деятельности в Причерноморьи; далекий и отсталый север не очень привлекал его.

Принципиально разной была и политическая ситуация для Ладоги и Киева. Славия не имела среди своих соседей ни одного опасного контрагента, кроме Руси. Единственной силой, способной вмешиваться в ее внутренние дела, были шведские викинги, но их страна лежала далеко за морем, а те отряды, которые на протяжении IX—X вв. попадали на восточнославянские земли, больше думали о достойном нанимателе, способном использовать их военную силу, чем о завоевании чужих земель. Попытка заставить ладожан платить дань, о чем упоминается в летописях [250, с. 14], окончилась неудачей: непрошенных претендентов прогнали за море.

Киевская Русь соседствовала с грозными и сильными державами, иногда более молодыми, чем она, а частично очень древними, имевшими многовековой опыт государственного существования. К тому же обстановка усложнялась почти непрерывным движением кочевых народов с востока, вызванным арабским наступлением в Среднюю Азию и Кавказ. Таким образом, не удивительно, что киевский каган уделял мало внимания северным делам и особенно взаимоотношениям со Славией, тогда как для ладожских правителей Русь представляла собой едва ли не главный объект политических интересов. Инициатива объединения двух восточнославянских государств исходила от Ладоги, но сам процесс этой интеграции означал поглощение Славии Русью.

Около 870 г. * в Ладоге утвердилась норманская династия князей, родоначальником которой был Рюрик (Рьорих из Упсалы) [250, с. 14—15; 440, с. 8—9]. Не углубляясь в вопрос, каким образом шведский конунг пришел к власти, отметим только, что этому событию предшествовала продолжительная междоусобная борьба ладожских правителей, которая и привела на престол заморского претендента. По нашему мнению, более важным является поворот в по-

* В летописи применена не константинопольская, а александрийская эра, которая относилась к рождению Христа к 5 500 г. (а не 5 508).

литике, связанный с именем Рюрика. Новый князь, захватив власть, сразу же стал проявлять авторитарные тенденции, опираясь на своих сподвижников [250, с. 14—15]. Это вызвало недовольство местной верхушки, которая попыталась оказать сопротивление (дело дошло даже до вооруженного восстания во главе с Вадимом Храбрым) [440, с. 9], но потерпела поражение. Это еще больше укрепило положение Рюрика. Ладога начала вынашивать весьма активные экспансионистские притязания, первой жертвой которых стала Кривичская земля {90} [440, с. 9]. Дальнейшее продвижение на юг должно было привести к неизбежному столкновению Славии с Русью.

В 879 г. Рюрик умер, оставив престол малолетнему сыну Игорю, а фактическое управление — его воспитателю Олегу [250, с. 16]. Через три года Олег организовал поход на Русь, захватил Киев и, убив Аскольда, провозгласил себя владельцем объединенного государства. Столицей он оставил Киев [250, с. 16—17]. К сожалению, летописное повествование, посвященное этому событию, деформировано позднейшими редакторами и поддается реконструкции только в незначительной части [93, с. 141—142; 381, с. 222; 634, с. 139].

Главный вопрос, который встает перед исследователем — выяснение причин, обусловивших неожиданный успех ладожского князя. Русь была намного сильнее Славии, а к 882 г. ее могущество достигло апогея. Незадолго перед этим, в 874 г., Аскольд осуществил успешный поход против Византии. Никаких потрясений, которые могли бы негативно отразиться на военном потенциале Киева, со времени этого похода не произошло. Если бы дело решалось военными методами, победа, бесспорно, была бы на стороне Руси; она без особых трудностей выдержала бы атаку врага, которому перед этим пришлось преодолеть тысячекилометровое расстояние, покорять по пути сильные крепости, не имея возможности существенно пополнять свои силы.

Не подлежит сомнению, что Аскольд стал жертвой не только внешней военной авантюры. Олег, конечно, имел поддержку в самой Руси среди местных сил, оппозиционных киевскому кагану. Понятно, что активная политика, осуществляемая последним, нравилась далеко не каждому. Среди лозунгов, которыми могла воспользоваться оппозиция, на первом месте было христианство — во всяком случае формально. В эпоху средневековья религиозные мотивы являлись удобной ширмой любых социальных выступлений. Язычество не собиралось уступать поле деятельности христианству, поэтому сопротивление Аскольду, по логике, должно было принять форму антихристианской, проязыческой конфронтации. На нее и опирался Олег.

Закономерность такого сопротивления отмечал В. Н. Татищев, который называет христианство главной причиной гибели Аскольда. "Убивство Аскольдово, — пишет он, — довольно вероятно, что крещение тому причиною было; может киевляне, не хотя крещения принять, Ольга призвали, а Ольгу зависть владения присовокупила..." [654, с. 208]. И в другом месте он пишет: "И может не хотящие киевляне креститися, Ольга на то призвали" [654, с. 300].

Выше приводилось утверждение В. Н. Татищева, что Аскольда "можно за первого русского мученика причесть" [654, с. 208]. Если убитый владелец действительно был канонизирован как мученик, то ясно, что погиб он за веру. Дальнейший ход древнерусской истории подтверждает религиозный подтекст переворота 882 г.

Разумеется, было бы ошибкой всю коллизию сводить к сугубо религиозному противоборству. Думаем, что настоящие причины, обусловившие гибель Аскольда, лежали намного глубже и затрагивали коренные социальные проблемы. Эпоха была сложная, переломная, бурная. Феодалный строй, утверждая себя, ломал рамки старых общинных отношений. Кто-то обогащался и укреплялся, кто-то, наоборот, терял то, что имел. Укрепление молодого государства также сопровождалось утратой определенными кругами старых привилегий и прав. В бывших "племенных" областях консолидировались центробежные силы, направленные против централизирующих претензий Киева. Активная внешняя политика поглощала немало материальных и человеческих ресурсов. Как видим, оснований для недовольства и противодействия начинаниям и замыслам Аскольда хватало.

Таким образом, религиозный лозунг послужил лишь внешней оболочкой, под которой скрывались глубокие социальные конфликты, и явился решительным поворотом в положении только что созданной Русской церкви, что произошло через 22 года после ее основания.

Захват Олегом власти в Киеве представлял собой вполне очевидную узурпацию, опи-

равшуюся на глубокие внутренние процессы. События 882 г. были не актом внешнего завоевания (как считали некоторые исследователи) [190, с. 439—440; 482, с. 68; 539, с. 314], а государственным переворотом, осуществленным консервативными кругами общества. Сам Олег выступал не более как выразителем реакционных сил, которые стремились преградить путь прогрессу и которым посчастливилось в какой-то степени достичь своей цели.

Б. А. Рыбаков характеризует Олега "как безвестного конунга, разбойнически овладевшего Киевом и умершего неизвестно где" [532, с. 247]. Считаем такую характеристику не совсем правильной, во всяком случае недостаточной. Фиксируя внимание на этической стороне дела, она не раскрывает всей глубины реальных событий. Если бы Олег был просто разбойником, которому посчастливилось захватить престол, было бы полбеды. Объективный ход развития не подвергся бы существенным изменениям; случайному узурпатору так или иначе пришлось бы идти в русле исторических путей, проложенных до него.

Киевские события 882 г. носили совершенно иной, не персональный характер. Главное содержание переворота заключалось в том, что к власти пришли новые общественные силы — со своей программой, методами управления и пониманием будущего страны. Поэтому новоявленный правитель, независимо от собственных желаний и вкусов, должен был выполнять волю этих сил. Так как киевская оппозиция, которая поставила Олега у власти, была антихристианской, новый правитель соответственно вынужден был проводить антихристианскую политику. На Руси началась языческая реакция.

Языческая реакция. Олег в нашем представлении выступает достаточно фантастической креатурой [724]. Все, что рассказывает о нем "Повесть временных лет", носит ярко выраженный внеисторический характер. Сообщения "Повести" делятся на две части. Первая состоит из эпизодов фольклорного характера, наполненных ирреальными деталями, например установка на колеса кораблей во время мифического похода на Царьград [250, с. 21], удивительная проницательность князя, отказавшегося пить отравленное вино [250, с. 21], павлолочные паруса для Руси и крапивные для славян [250, с. 23], смерть Олега от укуса змеи, свившей гнездо в черепе коня [250, с. 28—29] и т. п. Вторая — целиком беспардонная фальсификация исторических сведений, вследствие которой рассказ о совершенно реальных событиях Аскольдовых времен перенесен на время Олега и связан с его именем [86; 96].

Иностранные источники (прежде всего византийские) вообще не знают Олега; в них не упоминается даже его имя, не говоря уж о государственной деятельности [758, ч. 2, с. 694, 752—758; 758, ч. 3, с. 208; 809; 810; 824; 825; 826]. Это не просто удивительно — невероятно, если считать Олега таким выдающимся политиком и полководцем, каким пытается изобразить его "Повесть временных лет". Особенно красноречивым является отсутствие малейших упоминаний о громком походе Руси на Царьград, будто бы осуществленном Олегом в 907 г. [250, с. 21—22], и договоре, якобы заключенном в результате этого похода [250, с. 22—28]. Вообще фигура Олега как реального лица исчезает, о чем давно уже заявлено в литературе [724; 809; 810; 824].

Кроме факта захвата Киева в 882 г. и эвентуальных мер, направленных на утверждение своей власти на местах [250, с. 16—17], нам не известна ни одна конкретная акция, достоверно осуществленная этим князем. Даже освобождение северян и радимичей от хазар [250, с. 17] Б. А. Рыбаков не без оснований берет под сомнение [538, с. 150; 548, с. 88]. Все это дает основания считать времена правления Олега "темным периодом" в истории Руси. Возможно, что для этого существовали определенные причины не только историографического порядка. Положение нового властелина было не из легких, что непосредственно сказывалось на международном положении государства.

Во-первых, смена династии закономерно привела к тому, что некоторые "племенные" земли отделились от Киева. Очевидно, сообщения летописей о походе Олега на древлян, помещенные {93} под 883 г. [250, с. 17] — уже через год после захвата власти на Руси, и про "рать" с уличами и тиверцами под 885 г. [250, с. 17] отражают именно эту коллизию. Князю-узурпатору прежде всего приходилось заботиться о восстановлении власти Киева на периферии.

Во-вторых, ухудшилось внешнеполитическое положение Руси, в частности Византия, воспользовавшись переворотом в Киеве, отказалась от выполнения договорных обязательств.

В-третьих, опираясь на антихристианскую оппозицию аскольдовой платформы, Олег

поставил себя во враждебное положение по отношению к слоям, поддерживавшим убитого кагана, в частности и церкви. О том, что эти силы были более могущественными и влиятельными, свидетельствует тот факт, что антиаскольдова оппозиция не смогла действовать собственными силами и обратилась к услугам ладожского князя.

Будучи язычником и опираясь на враждебные христианству элементы древнерусского общества, Олег должен был прибегнуть к антихристианскому террору. К сожалению, полное молчание источников не дает возможности конкретнее осветить эту сторону деятельности узурпатора, составить определенное представление о положении христианской общины между 882 и 912 гг. Мы располагаем только некоторыми побочными материалами, подтверждающими враждебную по отношению к христианству позицию Олега.

Так, статья 907 г. в "Повести временных лет", составленная из отрывков Аскольдовой летописи [250, с. 21—23], где речь идет о походе Руси на Царьград, и фрагментов фольклорных преданий, кончается словами: "И прозваша Ольга — Вѣщици, бяху бо людие погани и невѣголоси" [250, с. 23]. В этом уцелевшем слыхнется намек, явно спровоцированный антихристианской деятельностью князя. Особое значение приобретает известная легенда о смерти Олега, помещенная в "Повести временных лет" под 912 г. [250, с. 28—31]. Этот эпизод детально проанализирован Б. А. Рыбаковым [532, с. 178—179], справедливо усматривающим в нем отражение враждебной князю народноэтической тенденции.

"Легенда о смерти Олега, — пишет исследователь, — явно направлена против князя. Героем оказался не сам князь, а его конь, через посредство которого действовали неумолимые вешние силы. Легенда построена на противопоставлениях: с одной стороны — князь, прозванный "Вещим", сюзерен ряда "светлых князей", триумфатор, возвратившийся из похода на греки с золотом, шелком и мирным договором, а с другой — всего-навсего лошадь. Узнав о предсказании, князь принял нужные меры, отослал коня, а после похода укорил кудесника. Но составитель сказания считал, что волхвы и кудесники Русской земли не ошибаются. Орудием исполнения высшей воли выбран конь, то есть символ {94} добра, благожелательности к человеку, образом которого наполнен весь русский крестьянский и феодальный фольклор и народное искусство.

Тот самый конский череп, на который "вступи ногою" великий князь, действует в фольклоре как источник благ, охранитель сирот, податель мудрых советов. Славянская археология знает ряд случаев, когда конский череп зарывался под угол дома, очевидно, в качестве могучего оберега. Хороших людей конь или его череп, или бронзовый оберег-амулет в виде коня — всегда охраняет от зла. А здесь?

"От сего ли лба смерть было взяти мьнѣ?" И неумолимая смерть, предреченная волхвами могущественному князю, здесь-то и настигла его" [532, с. 179].

Б. А. Рыбаков считает эту явно враждебную Олегу легенду также языческой по происхождению: смерть-расплату князю-узурпатору предсказывают не христианские священники, а язычники-волхвы. В данном случае нас интересуют не обстоятельства возникновения легенды, а факт ее использования летописцем-христианином.

В действительности все могло быть значительно сложнее. Не исключено, что в начальном изложении пророчество действительно принадлежало христианским пастырям — это бы отлично подошло к исторической ситуации и придало бы повести идейное завершение. Возможно, что замена адептов новой веры волхвами и кудесниками является результатом редакторского вмешательства, как и перенос похода с 860 на 907 г. Действительно, кто же мог с большим основанием и художественной убедительностью выступить носителем высшего возмездия узурпатору—"паганину", убийце христианского властителя, просветителя своей страны, как не сам христианский бог, осмысленный и интерпретированный в духе традиционной фольклорной поэтики антропоморфизма. Однако Владимирова легенда и в данном случае прибегла к основательной деформации изложения.

К этой же группе свидетельств необходимо отнести и неясность, которая существует по поводу места погребения Олега. В разных текстах оно определяется неодинаково. "Повесть временных лет" считает, что он похоронен в Киеве, на Щекавице [250, с. 29]. Подчеркнем, не на Старокиевской горе, где хоронили киевских правителей, а на отдаленном холме за границами города. Здесь действительно существовал большой курган [60], но раскопками Н. Ф. Беляшевского княжеского захоронения в нем не обнаружено.

Новгородская первая летопись утверждает, что Олег погребен в Ладого, куда он будто бы ушел перед смертью [441, с. 109]. Почему ушел? Что вынудило "великого князя" бросить собственную столицу, "мать городам русским"? В этой же летописи приводится и третий вариант, согласно которому Олег из Ладого отбыл за море, в Швецию, и там был ужален змеей [441, с. 109]. Добавим, что в Киеве, кроме щекавицкой версии, существовала другая, согласно которой могила Олега находилась на горе, где в наши дни расположена университетская обсерватория [755, с. 333].

Подобная невнимательность к смерти князя также убедительно свидетельствует о враждебной Олегу фольклорно-летописной традиции. Этот негативизм явился результатом прежде всего антихристианской деятельности Олега — князя, оставившего о себе плохую память в народе. И кто знает, не послужила ли его деятельность — вопреки сознательной направленности — укреплению авторитета православной церкви в Киеве? Напомним — арабский писатель ал-Марвази считает год смерти Олега (912 г.) началом утверждения христианства на Руси [696, с. 258].

Деятельность Игоря. Игорь, сын Рюрика, родился в 873 г. [440, с. 9]. В день смерти отца ему было 6, а при вступлении на киевский престол — 9 лет. Следовательно, регентство Олега было оправданным. Но, взяв бразды правления в свои руки, Олег правил единолично до самой своей смерти на протяжении 30 лет. К тому времени, когда Игорь мог, наконец, начать свою деятельность, ему было уже 39 лет.

Таким образом, Олег предстает перед нами дважды узурпатором: он не только переступил через труп убитого им Аскольда, но и присвоил права собственного воспитанника, доверенного ему Рюриком. Понятно, что это не могло способствовать особо теплому отношению к регенту со стороны обездоленного Игоря, который, по словам летописца, "хожаше по Олзѣ, и слушаше его" [250, с. 20—21].

Игорь предстает в летописи почти такой же "таинственной личностью", как и Олег. О его управлении известно немного. До смерти Олега имя княжича упоминается только один раз по поводу его брака с Ольгой [250, с. 21], причем в пассивном залого: несмотря на солидный возраст жениха (около 30 лет), инициатива союза принадлежала князю-узурпатору. После 912 г. "Повесть временных лет" приводит главным образом иноземную хронику — болгарскую или византийскую. Количество пустых лет достигает своеобразного рекорда: 22 из 33, то есть две трети. Среди событий, связанных с историей Руси, называются только военные столкновения с древлянами под 913 и 914 гг. [250, с. 31; 441, с. 109—110] и с печенегами под 915 и 920 гг. [250, с. 32]. Новгородская первая летопись добавляет еще и сведения о войне с уличами [441, с. 110]. Этого, конечно, недостаточно для того, чтобы сложилось соответствующее представление о характере правления Игоря. Не удивительно, что князь оценивается в произведениях современных историков по-разному. {96}

Иногда Игоря характеризуют как человека ничтожного, никчемного властителя, к тому же ненасытного скрягу [482, с. 69; 490, с. 26—27; 634, с. 150]. Другие авторы склонны признать его достаточно проницательным деятелем, которому Русь обязана значительными успехами (отпор печенегам, проникновение на Кавказ, а особенно новый договор, заключенный с греками в 944 г.) [491; 492; 493; 576, с. 239—258]. К заслугам Игоря относят и осознание прогрессивной роли христианства. Как минимум бесспорной остается его религиозная терпимость. Е. Е. Голубинский даже считает князя "внутренним", или тайным, христианином [180, с. 68].

Действительно, текст договора с греками 944 г., который дошел до нас в аутентичном виде [250, с. 4—42], содержит ряд сведений о том, что христианство на Руси в то время не просто существовало, а пользовалось определенным пиететом. Его адепты не только не подвергались притеснениям со стороны государственной власти, но и принимали активное участие в политической жизни страны. Более того, по мнению Е. Е. Голубинского, сторонники христианства имели даже большее влияние на общественные дела, нежели язычники [180, с. 68].

Договор 944 г. был заключен Игорем после двух походов на Византию в 941 и 944 гг. После убийства Аскольда греки, как отмечалось, не считали нужным придерживаться соглашений, заключенных с ним в свое время, а узурпатор Олег, обеспокоенный неопределенностью собственного положения, не имел ни времени, ни сил заставить Царьград выполнять взятые на себя обязательства. После смерти Олега Игорь вынужден был направить свое внимание на преодоление сопротивления древлян, уличей и других "племен", которые опять вышли из-

под киевского протектората. Только в 941 г. он смог, наконец, заняться византийскими делами. Первый поход оказался неудачным. Император Роман Лакапин, бывший адмирал византийского флота, оснастил свои корабли греческим огнем — устройством, бросавшим горящую смесь на суда противника. Русский флот был сожжен, и киевский князь ни с чем вернулся домой [132; 250, с. 33—34; 260, с. 567—568; 491; 754; 800; 803; 827; Leon Diac., p. 106; Liutpr., p. 139—140].

Через три года обстановка оказалась более благоприятной для Игоря; до решающей битвы, правда, не дошло, но был заключен договор, подтвердивший основные положения соглашения 874 г. [250, с. 34—42]. В своей основной части он почти дословно повторяет статьи прежнего трактата (за исключением некоторых второстепенных деталей). Главное отличие касается преамбулы и заключительной части. Кроме сугубо конкретных обстоятельств, при которых состоялось подписание соглашения, различия заключаются в религиозном аспекте. Договор 874 г. представлял Русь {97} как христианское государство, что естественно для времени между 860 и 882 гг. [96, с. 280—282]. Соглашение 944 г. представляет народ Руси дуалистическим, двоеверным, что абсолютно точно отражает ситуацию своего времени.

Христианство Руси в тексте соглашения засвидетельствовано несколько раз. В преамбуле, в частности, читаем: ”иже помыслить от страны Рускыя раздрушити такову ю любовь, и елико ихъ крещение прияли суть, да примуть мѣсть от Бога вседѣржителя, осужение и на погибель, и в сии вѣкъ, и в будущи, а елико ихъ некрещено есть, да не имуть помощь от Бога, ни от Перуна, да не оушитятся щиты своими, и да пощѣнии будутъ мечи своими, и от стрѣль, и от иного оружья своего, и да будутъ раби и в сии вѣкъ и будущи” [250, с. 36]. Здесь ясно выражена мысль о разделении Руси на две части — крещеную и некрещеную. Для каждой на случай нарушения соглашения предусмотрено отдельное наказание — или от христианского бога, или от языческого Перуна.

В статье, посвященной бегству челядника, опять подчеркнута неодинаковая процессуальная процедура присяги для Руси-христиан и Руси-язычников [250, с. 38]. Наиболее выразительно христианство Руси фиксируется в заключительной части документа, посвященной подтверждению достигнутых соглашений: ”Мы же (Русь. — М. Б.), елико насъ крестилися есмы, кляхомся церковью святаго Ильи въ зборнѣи церкви, и предълежащи честнымъ крестомъ, и харотьею сею, хранити же все, еже есть написано на неи, и не приступати от того ничто же; а оже преступитъ се от страны нашея, или князь, или инъ кто, или крещень, или некрѣщень, да не имать от Бога помощи и да будутъ раби в сии вѣкъ и в будущи, и да заколень будетъ своимъ оружьемъ. А некрѣщени Русь да полагають щиты своя и мечи свои нагы, и обручи свои, и прочая оружья, и да клѣнуться о всем, и яже суть написана на харотьи сеи, и хранити от Игоря и от всѣхъ боярь, и от всѣхъ людии, и от страны Руськыя въ прочая лѣта и всѣгда. Аще ли же кто от князь и от людии Руськыхъ, или крестьянь, и или некрещении переступитъ все, еже написано на харотьи сеи, и будетъ достоинъ своимъ оружьемъ оумрети, и да будетъ клять от Бога и от Перуна, и яко преступи свою клятву” [250, с. 41].

Е. Е. Голубинский, комментируя приведенный отрывок, справедливо подчеркивает, что в тексте договора Русь-христиане и Русь-язычники выступают как две равноправные части населения [180, с. 68]. Действительно, в тексте отсутствуют какие-либо оговорки, ставившие бы христианскую часть населения в неравноправное положение или как-то принижавшие ее прерогативы. Наоборот, привлекает внимание, что христиане во всех трех случаях названы первыми, а их бог угрожает не только им, но и язычникам — в отличие от Перуна, возможности которого ограничены собственной паствой. Если бы речь шла об авторском {98} тексте летописца, можно было бы объяснить эту удивительную (с позиции общепринятой концепции) инверсию идеологической платформой XI—XII вв., но перед нами аутентичный текст середины X в. Последнее не оставляет никаких сомнений, что в нем отражено целиком реальное соотношение сил на Руси в довлاديمирово время.

Е. Е. Голубинский вполне обоснованно утверждает, что формальное равноправие христианства и язычества в соглашении 944 г. в действительности свидетельствует о преимуществе первого перед вторым. ”Если, — пишет он, — сторона негосподствующая поставлена целиком наравне с господствующей, то ясно и необходимо следует, что она имела над последней нравственный перевес, ибо получить равноправие, при неимении на то права, она, очевидно, могла только в случае перевеса” [180, с. 68].

Среди вопросов, оживленно обсуждаемых в научной литературе, одним из важнейших является: кем именно были киевские христиане времен Игоря? В дореволюционной историографии их считали норманнами, основываясь на летописной справке: "... мнози бо бѣша Варязи хрестьяни", помещенную под 945 г. [250, с. 42; ср. 299]. Подобный взгляд, однако, является неправильным и может рассматриваться как историографический пережиток. Норманны приняли христианство позднее славян, причем в западной, католической форме. Цитированные слова, вне сомнения, являются позднейшей интерполяцией и введены автором третьей редакции "Повести временных лет" как один из элементов наивной норманистской концепции, породившей множество недоразумений в отечественной исторической науке.

Возможно, что некоторая часть шведского окружения первых Рюриковичей действительно была христианами. Но ими она стала под влиянием славянской Руси и крестилась, по видимому, в Киеве или Константинополе. Факт введения христианства в нашей стране задолго до появления здесь скандинавских викингов и существование Русской епархии в X в. вообще снимают эту проблему с повестки дня. Наоборот, именно варяги, возглавляемые Олегом и первыми Рюриковичами, представляли собой новую языческую волну, обусловившую временное поражение христианской церкви на Руси.

Ильинская церковь. В связи с изложенным выше привлекает внимание сообщение об Ильинской церкви, которая функционировала в Киеве в 944 г. [250, с. 42]. В ней присягали христиане Руси и греческие послы во время заключения русско-византийского договора.

"Повесть временных лет" называет церковь "соборной" ["съборною", "сборною", "зборною" и т. п.] [250, с. 42]. Этот термин породил значительную литературу. Часть исследователей (Н. М. Карамзин [267], С. М. Соловьев [634, с. 148—149], Н. В. Закревский [99] [233, т. 1, с. 329] и др.) интерпретировали его в современном понимании термина "соборная", то есть храм с несколькими престолами. Существует и другое объяснение — от греческого καθολική, то есть парафиальная церковь; оно приобретает особое значение именно в свете утверждения о наличии в Киеве середины X в. свободного богослужения.

Существование церквей на Руси от эпохи Аскольда не вызывает сомнения: потребности обряда способствовали строительству храмов. Поэтому особый интерес вызывают прямые сообщения источников об интенсивном церковном строительстве, осуществляемом на Руси митрополитом Михаилом, поставленным в Киеве патриархом Фотием [440, с. 64].

Сообщения о конкретных сооружениях такого рода крайне скупы и невыразительны. В "Повести временных лет" упоминается церковь св. Николая, сооруженная на Аскольдовой могиле вождем мадьярских племен Олмошем, союзником киевского кагана [250, с. 17; 485, с. 20]. Имя основателя храма является хронологическим репером: Николаевская церковь могла быть построена только после смерти Аскольда человеком, хорошо знавшим и уважавшим убитого властителя; это, к слову, дает основание считать, что христианским именем Аскольда было имя Николай [653, с. 117; 654, с. 208]. Движение мадьяр из Поднепровья (Ателькузу) за Карпаты началось в 90-е годы IX в. Следовательно, имеем надежные границы, в пределах которых могло быть осуществлено строительство: между 882 (год убийства Аскольда) и 890 г., под которым в "Повести временных лет" помещено сообщение о переселении мадьяр "за горы Угорские" [250, с. 18]. В 895 г. мадьярские отряды во главе с Арпадом уже спустились в долину Тиссы [763, с. 134—135; 860].

Сооружение Николаевской церкви над захоронением убитого кагана, возможно, представляло собой демонстративный, антиолеговский акт. Урочище, избранное для строительства, располагалось за границами города и на определенном расстоянии от его укреплений. Основателем храма был иноземный правитель, не подчиненный князю-узурпатору; вступить с ним в открытый конфликт Олегу, конечно, было не с руки.

Когда построена Ильинская церковь на Подоле, сказать трудно, но во всяком случае не позднее 944 г. Проблематичной остается и точная локализация сооружения и его характер. Признано, что оно предшествовало позднейшей подольской церкви с этим же именем, построенной во второй половине XVII в. Она поставлена около древней церкви, если не на ее месте [233, с. 328—332; 539, с. 367 и др.].

Историкам хорошо известно сообщение "Повести временных лет" о обезлюдении Киевского Подола под 946 г. (в связи с прибытием в Киев древлянских послов): "Бѣ бо тогда вода текущи {100} возлѣ горы Киевськыя, и на Пдолѣ на сѣдяхуть людье, но на горѣ" [250, с. 43—

44]. Этот факт по-разному трактовался комментаторами. Часть исследователей воспринимала его буквально, как свидетельство полного отсутствия жизни на Подоле в X в. [671, с. 20], поэтому отрицалась возможность локализации церкви в названном районе города [180, с. 72]. Высказывались и компромиссные взгляды: не подвергая сомнению достоверность летописного повествования, не исключалась возможность поселений над Почайной. Так, Н. В. Закревский считал, что территория Подола в то время представляла собой покрытые лесом болота, мало-пригодные для проживания, среди которых, однако, могли стоять отдельные усадьбы, а также и церковь [233, с. 329—330].

В советской науке долгое время считалось, что в цитированном тексте речь идет о сезонном явлении — весеннем наводнении, выгнавшем жителей с насиженных мест на краткое время, поэтому соображения скептиков не принимались во внимание [63, прим. 20; 689, с. 72]. Действительно, древлянские послы прибыли к Ольге весной 946 г.

В последнее время благодаря систематическим археологическим раскопкам на Подоле, проводимым Киевской экспедицией ИА АН УССР [569; 570; 571 и др.], обнаружен мощный слой чистого песка (толщиной около 3 м), отделяющий культурные напластования IX — начала X в. от позднейших наслоений X— XI вв. В свете этого становится ясным, что речь идет о чем-то несравненно большем, чем весеннее наводнение — о катастрофе, которая продолжалась не один год, а, возможно, не одно десятилетие. Таким образом, существование какой-либо церкви в прибрежной части Подола в середине X в. действительно становится довольно сомнительным. Сложность проблемы подчеркивается наблюдениями над рельефом Киевского Подола в древнее время. Установлено, что он не был таким плоским, как в наши дни: возвышения перемежались со впадинами. Поэтому не исключено, что и в X в. существовали отдельные участки, возвышавшиеся над затопленной низиной.

В летописи топография Ильинской церкви обозначена расплывчато: ”Надь руцьемь, конѣць Пасыньчѣ бесѣды” [250, с. 42]. ”Ручей” — скорее всего река Глубочица^{*}, чья долина отделяет Замковую гору от Щекавицы. ”Пасынча беседа” — улица, площадь, возможно, и район города. К сожалению, это название не дожило до наших дней и не упоминается ни в одном историческом документе. Некоторые русские исследователи обращали внимание на употребленный летописцем предлог ”над”, делая из этого вывод, что церковь стояла на возвышении над рекой [180, {101} с. 72; 451; 516, с. 28—29]. Это неверно. В южнорусском словоупотреблении ”над рекой” (как и ”над прудом”, ”над морем” и т. п.) означало ”на берегу”, ”непосредственно над водой”.

Таким образом, надежные основания для точной локализации Ильинской церкви, упомянутой под 944 г., отсутствуют. Топографическое определение, содержащееся в летописи, зафиксировано не в тексте соглашения, а в статье, где рассказывается о присяге сторон. Статья не является современной Игорю и принадлежит хронисту конца X — начала XI в. (автору свода 996 или 1037 гг.). Между тем в тексте читаем: ”... в церкви св. Ильи, яже *єсть* (выделено нами. — М. Б.) надь руцьемь ...” [250, с. 42]. То есть речь идет о храме, современном летописцу времен Владимира или Ярослава и идентификация которого с одноименной церковью середины X в. представляется далеко не безусловной.

Однако где бы ни стояла Ильинская церковь времен Игоря и какой бы ни была ее судьба в последующие времена, сам факт ее существования не может вызывать сомнения. А это является надежным свидетельством наличия христианской общины в середине X в. и свободного отправления христианского культа.

Правление Ольги. Игорь был убит осенью 945 г. в ходе феодальной войны в Древлянской земле, спровоцированной столкновением между воеводой Свинельдом и основной частью киевской дружины [81; 359, с. 101—112; 749; 755, с. 340—378]. Сын и наследник убитого князя Святослав к тому времени был еще ребенком и власть в Киеве перешла к вдове — Ольге.

Это была решительная и деятельная женщина — ”мужского характера”. С ее именем связаны некоторые важные мероприятия, оказавшие существенное влияние на дальнейшее развитие Руси. К сожалению, время ее правления тоже плохо освещено в источниках. ”Повесть временных лет” приводит главным образом фантастические рассказы псевдофольклорного ти-

^{*} Вряд ли это Почайна, которая является лишь протокой Днепра. В исторических документах она называется ”рекой”.

па (про "три мести" [250, с. 43—46], об уничтожении Коростеня с помощью птиц [там же, с. 47—48] и т. п.). Такой же внеисторический характер имеет и рассказ о крещении княгини — важнейший для нас эпизод ее правления [250, с. 49—52]. Статья "Повести временных лет", посвященная этим событиям, недостоверна — начиная от самой даты и кончая мотивацией поступков.

Однако сквозь фольклорно-легендный слой проступают сведения о реальных исторических событиях правления Ольги. Так, не вызывает сомнения факт подавления древлянского восстания 945—946 гг. [там же, с. 46—47], административная реформа, которая была результатом этого выступления [там же, с. 48—49], посещение Константинополя [там же, с. 49—52]. Сомнительными или совсем фантастическими являются лишь подробности, которыми обрисованы обстоятельства того или иного события. Относительно контактов киевской княгини с византийским {102} двором и ее личного крещения имеются свидетельства греческих и некоторых западных источников.

Крещение Ольги — факт настолько достоверный, что его не может отрицать и самый фанатичный сторонник "Владимировой легенды". Приходится признать, что Владимир Святой был не первым христианином на киевском престоле. Отсюда — тенденция рассматривать Ольгу как предтечу Владимира. Возникла естественная ассоциация: Елена и Константин Великий в Римской империи, Ольга и Владимир на Руси. Одновременно всячески подчеркивался личный характер крещения Ольги: княгиня крестилась сама, но не решилась крестить свой народ и провозгласить христианство государственной религией. Более того, существовала версия, согласно которой Ольга даже держала в тайне свое обращение.

Концепция "равноапостольной" княгини нашла отражение в "Слове о законе и благодати" Илариона — самом раннем произведении, воплотившем в себе Владимирову легенду [413, с. 96—97]. Более основательно разработана она в "Памяти и похвале Владимиру" Иакова Мниха [180, с. 241—242]. Определенные замечания встречаются в "Житии Ольги" и в летописных текстах, которые выходят за агиографическую традицию [485, с. 44—46; 441, с. 113—116; 708, с. 25—26]. Здесь находим сравнение Ольги не только с Еленой, но и с царицей Савской, которая умом соревновалась с самим Соломоном. Конечно, литературная тенденция, вызванная определенной идеологической доктриной, всегда влечет за собой деформацию исторической истины, но в основе подобных преданий неизменно оказывается реальное ядро.

Сведения о том, когда, где и при каких условиях произошло крещение киевской княгини, в разных источниках настолько расплывчаты и так противоречат друг другу, что в науке образовался целый спектр мнений, из которых ни одно не может претендовать на достоверность. Большинство исследователей связывают этот акт с путешествием Ольги в Константинополь и ее приемом при дворе императора Константина VII Багрянородного [12; 13, с. 298—300; 333, с. 228—229; 466, с. 66; 576, с. 276; 577; 634, с. 157—158; 812, с. 269; 814, с. 12; 817, с. 200—201; 856, с. 511]. Но существуют и серьезные возражения [43, с. 153; 180, с. 78—79; 381, с. 253; 539, с. 370; 803, с. 315; 897, с. 250—251; 892, с. 48].

К сказанному добавим, что и происхождение Ольги не совсем ясно. В литературе высказывалась гипотеза, что она была христианкой от рождения или во всяком случае стала ею еще до прибытия на Русь и замужества с киевским князем.

"Повесть временных лет" утверждает, что Олег привез невесту Игорю из Плескова [250, с. 20—21]. Это название трактуется как "Псков". Следовательно, получается, что будущая княгиня была родом из кривичей. Правда, имя "Ольга" — "Хельга" будто бы {103} указывает на скандинавское происхождение; отсюда — традиция считать Ольгу шведкой, дочкой одного из сподвижников Рюрика, которому был дан бенефиций в Пскове [381, с. 247]. То, что город существовал в середине IX в., надежно засвидетельствовано археологическими источниками [651; 652].

Однако этимология имени не решает вопроса об этнической принадлежности его носителя. На Руси употреблялись имена разного происхождения — староеврейские (которые пришли из Старого завета), греческие, латинские, тюркские и т. п. Их употребление далеко не всегда связано с этнической принадлежностью лиц, ими названных. Если, скажем, вольнского князя Давида Игоревича нельзя считать евреем, а Юрия (Георгия) Долгорукого — греком, то непонятно, почему каждую Ольгу-Хельгу необходимо считать скандинавкой.

Неопределенность в отношении происхождения жены Игоря и сходства имени

”Плѣсковъ” с названием болгарской столицы Плиски породили предположение, что Ольга была болгарской царевной, крещеной у себя на родине, и от рождения нареченной Еленой. Ольгой же она стала на Руси, в норманнском окружении Игоря и его опекуна Олега [244]. В послевоенное время подобную точку зрения, в частности, отстаивал болгарский ученый В. Николаев [435].

Однако и эта гипотеза не нашла признания. Она опровергается источниками, свидетельствующими о крещении княгини именно взрослой. Да и ситуация после вступления Олега на киевский престол делает такое предположение маловероятным: вряд ли новоявленный правитель-язычник захотел бы женить формально утвержденного властителя на христианской царевне, а православный правитель согласился бы отдать свою дочь за князя, чье правительство провозгласило антихристианскую реакцию ведущим лозунгом политической платформы.

Мы считаем, что источниковедческая версия о крещении Ольги взрослой — достоверна. Из этого вытекают серьезные выводы. Осуществленный в условиях того времени акт неминуемо приобретал характер идеологической (а следовательно, и политической) демонстрации. Таким образом, влияние христианской партии в Киеве должно было быть настолько значительным, что можно было не считаться с оппозицией сторонников язычества. Сказанное, безусловно, подтверждает взгляд Е. Е. Голубинского на моральное превосходство греческой веры. Тем большего внимания заслуживает разнобой в вопросе об условиях, месте и времени крещения Ольги. Как отмечалось, этот вопрос связан с историей поездки Ольги в Царьград, причем часть исследователей уверена, что Ольга ездила в Константинополь уже христианкой, тогда как другая часть ученых поддерживает летописную версию о крещении киевской княгини во время этого посещения. {104}

Поездка в Константинополь. Обратимся к имеющимся в нашем распоряжении документам. Достоверно известно, что киевская княгиня ездила в Константинополь во времена императора Константина Багрянородного, причем в период его единоличного правления, то есть после отстранения от власти Романа Лакапина и его сыновей (945—959 гг.). Константин оставил подробное описание приема Ольги при византийском дворе [Const. Porph. De Cer., 11, 15].

Имя Константина упоминается в ”Повести временных лет” и в некоторых других кодексах [250, с. 49], но многие летописи называют вместо него императора Иоанна Цимисхия (Новгородская первая [441, с. 113—115], Устюжская [708, с. 25], Никоновская [440, с. 291, Тверская [660, с. 62], большинство московских сводов конца XV в. [336, с. 14; 337, с. 169; 632, с. 186; 633, с. 352], Никаноровская [434, с. 21], Троицкая [510, с. 82], Вологодско-Пермская [156, с. 18]). В действительности Иоанн Цимисхий вступил на престол после дворцового переворота в декабре 969 г., уже после смерти киевской княгини 11 июля того же года [250, с. 55—56].

Как видим, произошла очевидная и, возможно, сознательная ошибка. Трудно представить, чтобы ”цимисхиева” версия возникла случайно, как следствие недостаточной информированности летописцев. Позднейшим хронистам не было никакой необходимости фантазировать по поводу имени византийского правителя, поскольку оно зафиксировано в ”Повести временных лет”. Подтасовка имен, вне сомнения, была необходима самим летописцам (или их заказчикам), то есть вызвана какими-то соображениями идеологического плана. Крещение Ольги требовалось передвинуть на более позднее время, чем это было в действительности, следовательно, ”поправка” носит отнюдь не невинный характер.

Еще больше путаницы с личностью патриарха, который будто бы осуществил акт крещения Ольги. Греческие хронисты (Скилица-Кедрин, Зонара) утверждают, что киевская княгиня посетила Константинополь в понтификат Феофилакта [Scyl., II, 329; Zon., III, 194], сына Романа Лакапина, который занимал кафедру с 933 по 956 г., после чего его сменил энергичный и решительный Полиевкт. ”Повесть временных лет” имя патриарха не называет, ограничиваясь только титулом. Однако в других кодексах находим имена Феофилакта, Полиевкта, Скомодрена — современника Иоанна Цимисхия, и даже Фотия, который умер более чем за столетие до Ольги. Понятно, что и в этом сюжете летописная традиция деформирована, отражая бесцеремонное редакторское вмешательство.

Также неопределенна и летописная дата. ”Повесть временных лет” относит путешествие Ольги в Константинополь, а ее крещение к 955 г. (6443 по византийскому летоисчислению) [250, с. 49—52]. В агиографических произведениях эта же хронология подана ина-

че: киевская княгиня жила в христианстве 15 лет [180, с. 242]. Умерла она 11 июля 969 г. — в конце сентябрьского или начале мартовского 6 377 г. Это означает, что крещение ее приходится на 6 443 г. Речь идет, таким образом, о хронологическом диапазоне от сентября 954 до марта 956 г.

Летописная дата попадает в этот интервал, но тем не менее должна быть решительно отброшена. Константин Багрянородный, описывая прием киевской княгини в константинопольском дворце, не называет год, но указывает точные числа и дни недели. Первое посещение Ольгой императорского дворца состоялось в среду 9 сентября, второе — в воскресенье 18 октября [Const. Porph. De Cer., II, 15]. Такое совпадение астрономических дат с днями недели было в 957 г., поэтому в литературе до последнего времени путешествие Ольги относилось именно к этому году [190, с. 365; 333, с. 222; 466, с. 66]. Дискуссионным оставался вопрос: была ли она в то время христианкой и не следует ли, признавая датой путешествия 957 г., признать летописную дату крещения 955 г.?

Характерной чертой всех древнерусских источников (и летописных, и агиографических) является то, что они единодушно связывают крещение киевской княгини с ее пребыванием в Константинополе. Мысль, что крещение осуществил сам патриарх, очевидно, импонировала киевским книжникам. Однако именно этот тезис вызывает серьезные возражения. Действительно, 955 г. не мог быть годом путешествия Ольги, но мог быть годом ее крещения (тогда патриарший престол занимал Феофилакт). В таком случае оба события — посещение Царьграда и крещение — придется решительно размежевать.

Действительно, Константин Багрянородный ни единым словом не упоминает акт крещения киевской княгини, который будто бы состоялся при его дворе и при его непосредственном участии. Это кажется абсолютно невозможным, если бы версия летописи об императоре как крестном отце Ольги имела какой-либо смысл. Поэтому большинство исследователей считает красноречивое молчание венценосного писателя решающим аргументом против традиционного взгляда. По их мнению, Ольга крестилась в Киеве и в императорский дворец прибыла уже христианкой.

Правда, в литературе допускалась мысль, что этот акт просто вышел за рамки темы: Константин якобы рассказывал о дворцовых церемониях и ни о чем более [333, с. 238; 576, с. 284]. Но крещение также является церемонией, к тому же более важной с позиций средневекового мировоззрения. Трудно представить, чтобы император не отметил хотя бы коротко такой выдающийся {106} акт. Тем более что для его осуществления был необходим еще один, третий визит княгини во Влахернскую церковь.

Решающее значение имеет тот факт, что в состав свиты киевской княгини во время ее приема в константинопольском дворце-входил священник (поп — *παλας*) Григорий [Const. Porph. De Cer., II, 15]. Опровергнуть значение этого свидетельства пока еще никому не удалось. Высказывалось, например, предположение, что этот пресвитер был переводчиком [381, с. 238], но оно не выдерживает критики: переводчики в списке лиц из свиты княгини упомянуты отдельно. Другие исследователи высказывали мысль, что Григорий принадлежал к константинопольскому клиру [13, с. 299—300], но Порфиригенет называет пресвитера среди особ, прибывших вместе с Ольгой из Киева, входивших в ее окружение и вместе с ней получивших императорские подарки.

Понятно, что княгиню-язычницу христианский священник не мог сопровождать, даже если бы его роль имела сугубо практический характер. Следовательно, не подлежит сомнению, что Ольга стала христианкой еще до прибытия в византийскую столицу. Когда же состоялось ее крещение реально? Считаем, что на этот вопрос можно дать вполне определенный ответ, примиряющий, казалось бы, безнадежно противоречивые свидетельства.

Ключевым источником выступает современная Ольге западноевропейская хроника так называемого Продолжателя Регинона [Cont. Reg., p. 624—625]. Ее автором принято считать Адальберта из Трира, который посетил Киев в 961 г. и поэтому был лично знаком с Ольгой. Речь идет о свидетельстве прекрасно информированного человека, не имевшего никаких оснований сообщать заведомо лживые сведения. Рассказывая о русском посольстве к немецкому королю Оттону I в 959 г., Продолжатель пишет, что крещение киевской княгини произошло в Константинополе при императоре Романе [Cont. Reg., p. 624]. Исследователи, обращавшие внимание на это сообщение [333, с. 229; 460], полагали, что речь идет о Романе II, сыне Кон-

стантина Багрянородного. В 957 г. он стал соправителем отца, а после его смерти в 959 г. — единоличным правителем. Отсюда получается, что Ольга крестилась или во время константинопольского путешествия в 957 г. или еще позднее — в 958—959 гг., но ни в коем случае не ранее.

Считаем, что немецкий хронист имел в виду Романа I Лакапина — одного из выдающихся деятелей на царградском престоле. Однако эта гипотеза влечет за собой головоломный пересмотр устоявшихся представлений. Придя к власти, Роман I отстранил от нее законного наследника престола Константина VII, хотя формально считался его соправителем. Таким образом, период этого дуумвирата с определенным основанием можно назвать и временем Романа, и временем Константина. Немецкий хронист {107} отдал предпочтение фактической стороне дела, византийская и древнерусская традиции следовали за формальной.

16 декабря 944 г. Роман Лакапин был свергнут с престола собственными сыновьями и заключен в монастырь. Таким образом, если Ольга крестилась во времена его правления, то еще при жизни Игоря. Это коренным образом меняет дело, снимая кажущиеся противоречия и недоразумения. В то же время возникает другая важная проблема — о природе отмеченного выше христианофильства первого Рюриковича на киевском престоле. Постановка этого вопроса может показаться рискованной, так как отсутствие источников неминуемо делает какие-либо выводы умозрительными. Отдавая должное проблематичности, позволим высказать предположение: не был ли Игорь в конце жизни не "внутренним", а настоящим христианином? Трудно представить, чтобы Ольга, еще не будучи вдовой, могла креститься без согласия своего мужа. Более того, вообще единоличное крещение в подобных обстоятельствах представляется более чем сомнительным.

Осенью 944 г. — во время заключения договора с греками — Игорь еще был язычником. Это четко засвидетельствовано летописными текстами: киевский князь присягал вместе с языческой частью киевской дружины перед статуей Перуна [250, с. 42]. Следовательно, крещение четы могло произойти только после этого. Соглашение с византийской стороны подписал Роман I Лакапин: значит, принято оно еще до декабря 944 г. С другой стороны, в "Повести временных лет" оно помещено под 945 г. — выходит, подписание состоялось после 1 сентября. Этот интервал (между 1.IX.944 и 17.XII.944 г.) должен послужить для нас хронологическим репером. Отсутствие сведений об этом обращении легко объясняется теми же причинами, что привели к исчезновению со страниц большинства древнерусских летописей каких-либо упоминаний о крещении Аскольда 860 г.

Реальный ход исторических событий показывает зависимость постепенного утверждения христианства в восточнославянской среде от военно-политических событий. Еще на переломе VIII и IX вв. русский правитель Бравлин крестился после взятия Суροжа и достижения соглашения с греками. Возможно, таким же был финал нападения Руси на Амастриду в первой половине IX в. [119; 124; 345]. В 860 г. Аскольд вводит новую веру на Руси после успешного похода на Константинополь и заключения выгодного мира с имперской администрацией. Позднее, в 988 г. Владимир Святославич принимает крещение после похода в Тавриду и взятия Херсонеса. Вероятно, что и князь Игорь вместе с женой крестился сразу же после подписания договора 944 г., заключенного в результате военной экспедиции. Произошло это еще при Романа I Лакапине в последней четверти 944 г. Не исключено, что трагическая смерть киевского правителя в следующем, 945 г., {108} в какой-то мере была спровоцирована его крещением, которое могло рассматриваться языческой дружиной как вероотступничество.

Таким образом, летописную легенду о крещении Ольги во время ее визита в Константинополь где-то в 50-е годы X в. можно считать окончательно опровергнутой. Но когда же мог состояться реально этот визит? Как отмечалось, до недавнего времени дата 957 г. считалась непоколебимой. Эта убежденность зиждилась на летописной хронологии, из которой следовало, что путешествие княгини состоялось если не в 955 г., то около этой даты.

В 1981 г. Г. Г. Литаврин (принимавший до этого общепризнанную хронологию [347, с. 252]) выдвинул принципиально новую гипотезу [350; 351; 353; 355]. В соответствии с ней путешествие Ольги в Царьград состоялось в 946 г. В то лето на 9 сентября тоже выпала среда, а на 18 октября — воскресенье. Таким образом, имеем равноценную альтернативу традиционной версии.

Изложенные соображения позволяют связать разрозненные сведения в единый узел со-

бытий, имевших огромное значение для развития не только Руси, но и Византии. Реальный ход событий выглядит следующим образом.

В 944 г. Игорь осуществил удачный поход против греков и вынудил императора Романа I Лакапина заключить выгодный для Руси договор. По нему восстанавливались все привилегии Киева, утраченные после переворота 882 г. Одно из следствий этого соглашения — обращение в христианство киевского князя и княгини, но вскоре после подписания договора оба правителя исчезли с политической арены. Это поставило под угрозу реальное значение только что достигнутого соглашения, поскольку Константин Багрянородный (которого исследователи не без оснований называют "руссофобом") не торопился брать на себя ответственность за действия узурпатора Романа. Необходимость нового урегулирования отношений и обусловила прибытие Ольги в Константинополь.

Как видим, крещение Ольги состоялось до константинопольского визита и наличие пресвитера в ее свите было совершенно оправданным. Дата этого события относится ко времени Константина и Романа, так что оба варианта соответствуют действительности. Пребывание киевской княгини в Царьграде совпадает с понтификатом Феофилакта (а не Полиевкта, если признать традиционную дату 957 г.). Император Константин действительно принимал Ольгу без соправителя, ибо в 946 г. Роман был лишен власти. Таким образом, изложенная версия учитывает все достойные внимания факты и обстоятельства, не оставляя ни единого невыясненного недоразумения.

Исключением является вопрос: где именно крестилась Ольга (а также Игорь)? Возможно, это произошло в Киеве; существование Русской церкви в середине X в. делает такое предположение вполне вероятным. Этой точки зрения придерживались Ф. И. Успенский [706], Е. Е. Голубинский [180, с. 79], В. И. Ламанский [325, с. 157], Д. И. Багалея [43, с. 153], Г. Острогорский [450] и др.

Возможно, чета крестилась в Константинополе, совершив для этого специальную поездку. Некоторые ученые действительно допускают два путешествия Ольги — до 957 г. и (описанное Порфирирогенетом) в 957 г. Хронология, обусловленная традиционными представлениями, требует уточнения, однако сущность гипотезы сохраняет свое значение. В пользу этой версии говорит, в частности, свидетельство Продолжателя Регинона, утверждающего, что Ольга крестилась в Царьграде. Правда, данный аргумент не имеет решающего значения, поскольку немецкий хронист, писавший почти через полтора десятка лет после событий (возможно, и на основании сообщений самой княгини), легко мог объединить события двух лет: крещение в конце 944 г. и визит в Константинополь летом и осенью 946 г.

Наконец, существует и третий вариант, очевидно, еще не учтенный в науке: крещение Игоря и Ольги состоялось в Болгарии, по пути в Византию во время экспедиции 944 г. Но в таком случае вряд ли Игорь присягал бы по языческому обычаю: окончательное подписание договора состоялось в Киеве, после возвращения русского войска домой.

Строительство церквей. Вполне достоверные сведения о церковном строительстве на Руси во времена Ольги отсутствуют, однако этот вопрос в науке поставлен [180; 454; 458, с. 129; 460; 508, с. 9—14; 509, с. 75] и имеет свою историю. Снять его с повестки дня невозможно даже на основании чисто теоретических рассуждений.

В агиографической литературе есть рассказ об уничтожении Ольгой языческих капищ. Так, в "Памяти и похвале" Иакова Мниха читаем: "И потомъ требища бѣсовская съкруши, и начя жити о Христѣ Исусѣ, възлюбивши Бога" [180, с. 241]. Однако и здесь сведения относительно церковного строительства отсутствуют; речь идет о "добрых делах": милостыне, призрении бедных и т. п.

Однако с точки зрения исторических закономерностей эпохи именно факт уничтожения языческих капищ выглядит сомнительным. Формально наследником погибшего Игоря был Святослав, который оставался язычником и опирался на языческую часть киевского боярства. Вряд ли Ольга, потеряв мужа в междоусобной войне, стала бы подвергать себя опасности нового конфликта, который мог стать для нее роковым. Поэтому, если Игорь с Ольгой в свое время проявляли терпимость к христианству, оставаясь язычниками, то, став христианкой, Ольга вынуждена была проявлять такую же толерантность по отношению к язычеству. {110}

Зато основание православных церквей было делом необходимым: распространение христианского культа требовало материального обеспечения. Е. Е. Голубинский, например,

отрицая строительство парафиальных храмов, рассчитанных на посещение широкими слоями народа, допускает, однако, сооружение частных молелен, более того, считая это необходимым [180, с. 80—81]. Действительно, княгиня вынуждена была заботиться о собственных нуждах и потребностях ее ближайшего христианского окружения. Мы уже знаем священника Григория, сопровождавшего Ольгу в Константинополь; возможно, были и другие пресвитеры. Так, в "Повести временных лет" узнаем о погребальном обряде над телом умершей княгини, который совершал "презвутер" (пресвитер) [250, с. 56]. Опять-таки отпевание где-то должно было совершаться. Одним словом, существование частных часовен, молелен, церквушек во времена Ольги считаем несомненным.

На наш взгляд, не следует отрицать и приходское строительство. До Ольги в Киеве (и не только в Киеве) существовали церкви, широко открытые для населения. Принятие княгиней христианства не могло не послужить мощным стимулом для увеличения православной паствы; Ольга и ее окружение должны были поддерживать и поощрять миссионерскую деятельность местного духовенства. Кроме того, личный пример властительницы активно влиял на сознание подданных.

Увеличение числа христиан порождало потребность в новых храмах. Поэтому строительство парафиальных церквей во время правления Ольги и на ее средства считаем вполне вероятным. К сожалению, конкретные сообщения источников очень неопределенны, а временами представляют собой очевидные недоразумения. Так, мы решительно отрицаем утверждения некоторых летописных кодексов, будто бы Ольга была основательницей Николаевской церкви на Аскольдовой могиле.

Часть исследователей (среди них и советские) [384, с. 82—84] считают, что христианка Ольга с большим основанием может претендовать на роль основательницы храмов, нежели чужеземец Ольма (Олмош), чье христианство остается проблематичным. Представляется, однако, невероятным, чтобы киевский летописец мог спутать хорошо известную ему киевскую княгиню, причисленную к лику святых, с мадьярским правителем, память о котором была уже давно утрачена. И не просто перепутать, но и ложно приписать ее заслуги неизвестному чужеземцу. Напротив, появление имени "Ольга" вместо "Ольма" в поздних текстах вполне закономерно. Авторы XVI—XVII вв. уже не знали Олмоша, но им было хорошо известно, что бабка Владимира Святого крестилась "от греческого царя" и как христианка обязана была заботиться о судьбе новой веры на Руси. {111}

Вариант с Ольгой находим только в некоторых поздних текстах: в Тверской летописи [660, с. 33], в некоторых списках Софийской первой [636, с. 89], в киевском Синописе [611, с. 28] и т. п. Здесь мы встречаемся с поправкой более поздних редакторов и кодификаторов, заменивших незнакомое имя мадьярского вождя на широко известное имя княгини-христианки.

Один из списков Софийской первой летописи наглядно демонстрирует механизм этой ошибки. Вначале написано "Олгин дворъ" и "Олга", но далее исправлено на "Олминъ дворъ" и "Олма" [636, с. 82]. Переписчик, имевший исправный протограф, следуя совершенно понятной инерции, написал было имя киевской княгини, однако вовремя увидел свою ошибку и устранил ее.

Значительно интереснее свидетельства о закладке Ольгой первого Софийского собора в Киеве и Троицкой церкви во Пскове.

Сведения о первом сооружении, по свидетельству В. Н. Татищева, содержались в Иоакимовской летописи [654, с. 241]. Кроме того, существует запись в одном из "Апостолов" XIV в., опубликованная Е. Е. Голубинским: "Въ ть же день (11 мая. — М. Б.) священіе святыа Софья Киевѣ въ лѣто 6460" [180, с. 80]. Названный год по константинопольскому летоисчислению соответствует 952 г. Исследователь считает, что крещение Ольги состоялось в 954 г. Если это событие произошло на восемь лет раньше, то приведенная в "Апостоле" дата выглядит правдоподобно и не требует никаких поправок. Вряд ли цитированная запись является сплошной выдумкой книжника XIV в. Очевидно, она заимствована из какой-то церковной хроники, вобравшей очень древние сведения, причем довольно точные (ведь назван не только год, но месяц и день события).

Этим сведениям не противоречит дальнейшая судьба Софийского храма. По утверждению Илариона, основателем Софии Киевской был Владимир Святославич; его сын Ярослав лишь завершил дело, начатое отцом [413, с. 97]. Каменный собор, который и ныне украшает

Киев, заложен в 1017 г., но на месте деревянной церкви, стоявшей на "поле вне града" [443, с. 180] и сгоревшей в том же году во время нападения печенегов [581, отд. II, с. 1]. Однако и эта деревянная церковь могла быть не первой, если ей предшествовала еще более древняя, построенная и освященная в правление Ольги и уничтоженная в 970—971 гг. во время второго антихристианского террора [653, с. 111].

Сведения о строительстве Троицкой церкви во Пскове содержатся в одном из "Житий Ольги", переписанном в XVI в. и включенном в Степенную книгу [647]. Версия имеет черты типичной церковной легенды: киевской княгине (которая, напомним, была родом из Пскова), стоявшей над рекой Великой при впадении в нее притока Псковы, было видение. Под его впечатлением она решила заложить на этом месте город, которому предсказала блестящее будущее. Она "посла много злата на Плескову рѣку на созданиє церкви Святыя Троицы" [647, с. 31].

Это предание, ввиду его внеисторического характера, требует критической оценки. Однако не исключено, что в его основе лежит реальное событие. Основание многих храмов и монастырей связано с подобными легендами (например, Почаевская или Троице-Сергиева лавра); легендарное содержание таких преданий несколько подрывает факта возникновения этих религиозных центров. Если Ольга действительно была родом из Пскова, то нет ничего удивительного в том, что она позаботилась о церковных делах в родном городе и финансировала сооружение храма.

Миссия Адальберта. Интересный эпизод в ранней истории древнерусского христианства представляет попытка Ольги завязать отношения с западом, в частности с Западной церковью, возглавляемой Римом. Как мы уже знаем, в середине IX в. конфликт между православием и католичеством еще не привел к окончательному разрыву. В X в. существовала единая Вселенская церковь, деление которой на Западную и Восточную носило условный характер. Поэтому принятие христианства из Константинополя не исключало возможности сношений с Ватиканом и наоборот. Это обстоятельство вынуждает критически отнестись ко взглядам тех "истинно-православных" историков, которые готовы какие-либо контакты Киева с Римом трактовать как козни латинян, направленные против православной веры. Оно объясняет и многочисленные упоминания об обмене миссиями между киевскими правителями X — первой половины XI в. и папской курией (практически до времен Ярослава Мудрого, когда окончательный раскол стал свершившимся фактом).

Соревнование между Константинополем и Римом в конце IX—X в., безусловно, продолжалось, но имело неальтернативный характер. Церковь того времени не признавала единого верховного центра и целесообразность в этом считалась проблематичной. Претензии Рима на особую роль, а отсюда и на формальное главенство над всеми другими кафедрами решительно отвергались.

Попытка Ольги апеллировать к Западу имеет точную дату. В 959 г. она послала к королю Оттону I посольство. Известный нам Продолжатель Регинона пишет, что послы ее "просили посвятить для сего народа (ругов, то есть Руси. — М. Б.) епископа и священников" [Cont. Reg., p. 624]. Гильдесгеймская хроника также свидетельствует: "Пришли к королю Оттону послы народа Русь (Rusciae gentis) и просили его прислать им одного из своих епископов, который показал бы им путь истины" [An. Alt., p. 60]. Последнее сообщение помещено, правда, под 960 г., но поскольку названо имя Адальберта, назначенного лишь в 961 г., ясно, что {113} статья имеет обобщающий характер и охватывает события 959—962 гг. Подобные сведения находим у Ламберта Герсфельдского [Lamb. An., p. 61], в хрониках Кведлинбургской [An. Quedl., p. 60] и Корвейской [180, с. 103—104] и, ретроспективно, у Титмара Мерзебургского [Thit. Chron., p. 64—65].

Оттон охотно откликнулся на просьбу киевской княгини, названной в документах "королевой" Еленой. Уже в 960 г. епископ бременский Адальдаг высвятил на Русь монаха из Майнцского монастыря св. Альбана — Либуция, но новоназначенный иерарх неожиданно умер в марте 961 г., не успев даже выехать к месту назначения. Вместо него был рукоположен Адальберт из монастыря св. Максимиана в Трире.

Миссия Адальберта окончилась несчастливо. По утверждению Продолжателя Регинона (то есть, вероятно, самого епископа), он "ни в чем не достиг успеха и увидел свое усердие напрасным" [Cont. Reg., p. 624]. Адальберт оставил негостеприимный Киев и в 962 г. возвратился

в Германию, причем на обратном пути едва не погиб. Печальные последствия этой эпопеи дали основания обвинять "королеву Руси" в коварстве и обмане; даже гибель нескольких спутников Адальберта приписана ее умыслу, хотя, как справедливо подчеркивает В. Т. Пашуто [466, с. 120], это было обычное для средневековья дорожное происшествие, к которому киевская администрация не имела никакого отношения.

Конечно, миссия новоявленного епископа должна была столкнуться с большими трудностями. Ей предстояло преодолеть сопротивление языческой группировки в среде киевской общественной элиты и противодействие со стороны Русской епархии, подчинявшейся Константинополю. Ситуация определялась вовсе не тем, что Адальберт был католиком и как таковой вызывал на Руси неприязнь, а тем, что его прибытие в Киев нарушало не только прерогативы местной церкви, но и формальные права Царьградской кафедры. Поэтому акция Ольги не может рассматриваться как отступничество от православия. Считаем, что истинные причины "западного демарша" имели глубокую дипломатическую природу и определялись напряженностью русско-византийских отношений во время правления "русофоба" Порфириогенета [333, с. 233—235; 460; 576, с. 293—295]. Визит Ольги в Константинополь, как отмечалось, был попыткой как-то уладить дела, но не принес ожидаемых результатов.

К сожалению, в имеющихся источниках отсутствуют конкретные сведения относительно константинопольских перетрактаций и их результатов. Зато есть довольно убедительные свидетельства, что в Киев княгиня возвратилась с чувством раздражения, обиды и разочарования. Это непосредственно отразилось в "Повести временных лет", где читаем: "И присла к ней царь грѣцкыи, глаголя, яко "много дарихътя. Ты же глагола ми, яко аще возъвращюся в {114} Русь, многы дары послю ти: челядь, и воскъ, и скору, и воя многы в помощь" (единственный намек на политическое содержание переговоров. — М. Б.). Ольга отвечала: "Аще ты рци тако ж постоиши оу мене в Почаинѣ, яко же азъ в Суду, то тогда ти вдамъ" [250, с. 51]. Таким образом, киевская княгиня не добила в Константинополе тех результатов, на которые рассчитывала. Более того, прием, обстоятельно описанный Константином Багрянородным, носил унижительный для русской княгини характер [333, с. 231—232].

Цитированный ответ Ольги греческим послам — декларация конфликта. Ориентироваться в своей дальнейшей государственной деятельности на Царьград не приходилось; необходимо было искать других партнеров. В последующие годы положение не улучшилось. Наоборот, в некоторых сферах ситуация еще более обострилась, в частности — в церковной. В 956 г. на патриарший престол вместо слабовольного Феофилакта вступил деятельный и суровый Полиевкт, проводивший твердую и решительную линию независимости церкви от государственной власти. Это не могло не повлиять на положение в Киеве, где подчинявшаяся Полиевкту церковь неминуемо должна была столкнуться с не менее решительной и властной линией, проводимой киевской княгиней.

Поэтому не удивительно, что Ольга искала новых контрагентов в политике и идеологии. Одним из таких партнеров должна была стать "Священная Римская империя", провозглашение которой в то время готовилось и основателем которой выступали король Оттон и Ватикан. На них и устремляет свои взгляды киевская княгиня.

Ее посольство прибыло в Кведлинбург в 959 г. Хронология событий достаточно красноречива: деятельность Полиевкта только начиналась, но в том же году умирает Константин Багрянородный; на византийский престол вступает его сын Роман II. В расстановке политических сил империи произошли существенные изменения; от государственного кормила была отстранена клика паракимомена Василия. К власти пришли другие силы. Перед Ольгой появились новые перспективы относительно нормализации отношений с Царьградом. Миссия Адальберта оказалась несвоевременной и не нашла в Киеве поддержки.

Возможно, именно с этим связана сентенция папы Иоанна XIII, изложенная в булле чешскому королю Болеславу II. Текст ее приводит Козьма Пражский. Ею римский папский санктонирует создание первой национальной епископии в Праге (до того Чехия входила в состав Пасавской епархии) и одновременно бенедиктинского монастыря при пражской церкви св. Иржи. "Однако, — пишет папа, — ты избери для этого дела не человека, принадлежащего к обряду или секте болгарского и русского народов, или славянского языка, а следуя апостольским настав- {115} лениям и решениям, избери лучше наиболее удобного всей церкви священника, особенно сведущего в латыни, который бы был в силах плугом слова перепхать целину

языческих сердец, посеять в них пшеницу добрых дел, а плоды для урожая нашей веры отдать Христу” [292, I, 22].

Исследователи датируют буллу (аутентичность которой не вызывает сомнений) временем не позднее 972 г., поскольку понтификат Иоанна XIII окончился этим же летом и на престол вступил Бенедикт VI [367, с. 557]. Таким образом, после неудачной миссии Адальберта прошло лишь несколько лет (менее десяти); о ней еще помнили в Ватикане, ибо следующая попытка завязать отношения с Русью была предпринята только при Ярополке, когда сведения о гибели христофоба Святослава достигли Рима.

Походы Святослава. Ольга исполняла государственные функции не как полноправная властительница, а как регентша при своем малолетнем сыне. Годы шли, Святослав подрастал, но мать не торопилась передать ему бразды правления. В какой-то степени это объясняется своеобразным характером сына, который не проявлял интереса к государственным делам, а скорее имел склонность к военным авантюрам*. В литературе существует ошибочное представление, что реальную власть Святослав приобрел в 964 г. в связи с достижением совершеннолетия. Оно базируется на вольном толковании летописного текста. В ”Повести временных лет” после восьми пустых лет читаем: ”Князю Святославу възрастшу и възмужавшу, нача воя съвокупляти многы и храбры...” [250, с. 52]. Далее описываются странные обычаи молодого князя, которые скорее всего относятся к псевдофольклорным эпизодам хроники. Кое-кто из исследователей готов даже говорить о ”государственном перевороте”, якобы совершенном Святославом, в результате чего власть перешла в его руки. С этим мнимым переворотом, в частности, связывали и неудачу миссии Адальберта [116; 516, с. 36; 576, с. 296; 577, с. 50—51].

В летописном тексте ничего не сообщается о переходе власти к Святославу или о его личном правлении вообще. Речь идет лишь о начале военной деятельности. Государственные дела оставались прерогативой Ольги до самой ее смерти в 969 г.

Когда родился Святослав — неизвестно. В 946 г., во время подавления древлянского восстания, он был ребенком, что специально отмечено в летописи [250, с. 46]. Существует мнение, что сын Игоря родился в 942 г. Оно базируется на записях в некото- {116} рых летописных кодексах: Ипатьевском [250, с. 34], Воскресенском [162, с. 278], Софийском первом [636, с. 98], Тверском [660, с. 49] и др. Настораживает отсутствие аналогичных упоминаний в таких сводах, как Лаврентьевский [320, с. 45], Троицкий [510, с. 73], Новгородский первый [441, с. 110] и т. д. Трудно представить, что эти сведения могли быть изъяты большинством летописцев; скорее можно подозревать более позднюю интерполяцию. В. Н. Татищев, опираясь на Раскольничью летопись, относит рождение Святослава к 920 г. [654, с. 40], что также невозможно — ко времени гибели отца ему было бы 25 лет, то есть он достиг бы совершеннолетия и в регентстве Ольги не было бы необходимости.

Истина лежит где-то посредине. Детский возраст Святослава во время похода в Древлянскую волость может быть определенным репером подсчетов. Вряд ли трехлетний ребенок мог верхом на коне орудовать копьем, как об этом рассказывается в летописи. Думаем, наиболее правдоподобно, что ему было тогда лет 8—10 (именно в таком возрасте древнерусские феодалы начинали приучать своих сыновей к рыцарскому искусству и брать их с собой в военные походы). Значит, родился Святослав где-то около 935 г. и совершеннолетия достиг в середине 50-х годов X в.

Исследователи обращали внимание, что княжич появился на свет у очень пожилых супругов. В этом усматривали даже аргумент для отрицания летописной генеалогии [333, с. 214; 539, с. 312—314, 369]. Брак Игоря с Ольгой заключен в 903 г., когда жениху было 29, а невесте 10 лет. Возраст Ольги (отмеченный летописями) [357, с. 262] не должен нас удивлять: на Руси ранние браки практиковались довольно широко. Следовательно, к моменту рождения Святослава его матери было 42—44, а отцу — 62—64 года, ситуация вполне допустимая, особенно если предположить, что будущий полководец был не первым ребенком в семье.

С другой стороны, если принять за год рождения Святослава 942, то получается, что погиб он, не достигнув и тридцати лет. Однако, отъезжая во второй болгарский поход в 970 г., князь оставил править на Руси своих сыновей, из которых по меньшей мере двое были совер-

* Походам Святослава посвящена большая литература, отражающая различные взгляды и оценки [163, 275—280; 578; 705; 871; 879; 880 и др.].

шеннолетними или приближались к этому возрасту настолько, что могли самостоятельно управлять. Если даже предположить, что старший — Ярополк — родился у 15-летнего отца, то выходило бы, что функции великого князя он начал исполнять, достигнув едва 13 лет, а Олег стал древлянским князем еще на пару лет моложе. Приняв же за дату рождения Святослава 935 г., получаем вполне вероятную ситуацию: Ярополк, родившись в начале 50-х годов, достиг бы к моменту отъезда отца возраста 17—18 лет, а Олег — на два-три года меньше. {117}

Подобные генеалогические расчеты необходимы для решения очень важного вопроса, встающего перед исследователями ранней истории древнерусского христианства: почему Ольга не смогла воспитать своего сына в духе если не преданности новой религии, то по крайней мере терпимости к ней? Более того, почему она, став христианкой, не окрестила — пусть бы тайно — малолетнего ребенка?

В свете сказанного возникшее недоумение получает вполне удовлетворительное разъяснение. Если принять, что Святослав родился около 935 г., а Ольга крестилась в 944 г., то к моменту крещения Святославу шел десятый год. То есть он был подростком, способным если не по собственной воле решать личные дела, то хотя бы оказать сопротивление чужой воле. Святослав находился под влиянием дружины (прежде всего варяжской, то есть языческой), испытывая глубокое отвращение к греко-славянской вере.

История — большая выдумщица и временами подбрасывает нам удивительные парадоксы. Святослав, первый Рюрикович с чисто славянским именем, был по характеру наибольшим варягом среди всех киевских правителей из этого дома.

”Повесть временных лет” породила определенную традицию, согласно которой Святослава принято изображать инфантильной личностью, неспособной сломить идеологическую инерцию, заложенную переворотом 882 г. Его верность язычеству толковали как проявление безразличия, подчеркнутого страхом дискредитировать себя в глазах сподвижников: ”а дружина моя сему смѣяти начнуть” [250, с. 52].

В действительности все было намного сложнее. Начать с того, что объяснение поступков, вложенное в уста Святослава, для второй половины X в. выглядит весьма фальшиво. При Игоре христианская партия в Киеве оказывала большое влияние на государственные дела. Тем более после 944 г., в правление православной Ольги, которая прочно держала в своих руках всю власть. Таким образом, молодой княжич должен был заботиться не столько о высмеивании христианства, сколько об утрате позиций отжившим и полностью дискредитированным в глазах феодальной элиты язычеством. По крайней мере славянская часть дружины в большинстве своем тяготела к новой вере, чему в значительной степени Ольга была обязана прочностью своего положения (даже при взрослом сыне).

Однако наличие антихристианской оппозиции вновь сыграло деструктивную роль. Кому-то было выгодно вырастить из Святослава убежденного противника тех сил, на которые опиралась его мать. Сделать это было не очень трудно, если учесть сложность положения Руси в середине 40-х годов X в. Святослав вырос фанатичным врагом новой религии, пронесшим через всю свою {118} недолгую жизнь нехитрую идейную платформу, суть которой заключалась в утверждении приоритета меча и физической силы по сравнению с разумом.

Второй антихристианский террор. Пока Ольга была жива и прочно держала рычаги государственного управления, Святослав сдерживал свои антихристианские эмоции и проявлял к новой вере лояльность. Отказавшись креститься сам, он не мог запретить это другим. ”Аще кто хотяше волею креститися, не браняху, но ругахуся тому”, — читаем в ”Повести временных лет” [250, с. 51]. Фраза нарочито неясная, грамматически не построенная. В ней нет подлежащего. Оба глагола в главном предложении стоят в третьем лице множественного числа имперфекта: ”не запрещали, но насмехались”. Кто именно делал это? Святослав и Ольга, как вытекает из контекста? Вряд ли, потому что трудно представить, чтобы киевская княгиня высмеивала собственную веру. Остается думать, что речь идет об обществе в целом — на Руси не преследовали, а высмеивали тех, кто хотел креститься. Однако среди униженных неопитов была и могущественная и решительная в своих действиях правительница. Христианство активно пробивало себе путь, и скорее всего был достоин осмеяния тот, кто цеплялся за дискредитированное язычество.

Цитированная летописная фраза породила традицию изображать Святослава человеком, безразличным в делах религии, при котором на Руси жилось вольготно и христианам, и

язычникам. До 969 г., очевидно, так и было, но после смерти Ольги Святослав дал выход ненависти. Начался второй антихристианский террор, продолжавшийся неполных три года (969—972). Отчасти он был спровоцирован развитием событий. Благодушие князя, обусловленное его военными успехами и славой, добытой на ратном поприще, продолжалось недолго. Провал восточной политики, приведшей к печенежскому нашествию и ставшей причиной потери причерноморских земель, неудачи на Балканах, рост народно-освободительной борьбы болгарского народа, очевидное превосходство византийской дипломатии и оружия — все это не могло не привести к стремлению свалить на кого-то последствия своей собственной недальновидной политики. Ими стали христиане — чужеземцы (греки и болгары) и свои. К этому добавились внешнеполитические соображения. В глазах Святослава христиане были репрезентантами провизантийской политики. Ведь Русская православная церковь административно подчинялась царьградской патриархии. Ее возглавлял архиерей-грек, назначенный патриархом и обязанный выполнять его распоряжения. Тем временем в ходе второй балканской войны Византия из союзника Святослава (правда, довольно эфемерного) превратилась в главного противника, что не могло не повлиять на отношение князя к ”греческой” вере. {119}

Важное сообщение о развязанном Святославом антихристианском терроре имеется у В. Н. Татищева. Ссылаясь на Иоакимовскую летопись, он пишет: ”По смерти Ольги Святослав пребываше в Переяславцы на Дунае, воюя на казари, болгары и греки, имея помось от тестя, князя угорского и князя лядского, не единою побеждая, последи за Дунаем у стены долгие [какая сия стена, и где, я описания не нахожу] все войско погуби. Тогда диявол возьмате сердца вельмож нечестивых, начаша клеветати на Христианы, сущия в воинстве, якобы сие падение вой приключилося от прогневания лжебогов их христианами. Он же толико разсвирепе, яко и единого брата своего Глеба не посчаде, но разными муки томя убиваше. Они же с радостию на мучение идяху, а веры Христовы отрещися и идолом поклонитися не хотяху, с веселием венец мучения приимаху. Он же, видя их непокорение, наипаче на презвитеры яряся, якобы тии чарованием неким людем отврасчают и в вере их утверждають, посла в Киев, повеле храмы христиан разорити и сожесчи и сам вскоре поиде, хотя вся Христианы изгубити” [653, с. 111].

Это сообщение нельзя считать выдумкой поздних летописцев — оно ничем не оправдано и вовсе ненужно с точки зрения господствующей концепции, направленной на возвеличивание дома Рюриковичей. К тому же в цитированном тексте видим яркое отражение ранне-средневековой идеологии (радость мученичества), абсолютно не характерной не только для просветительства XVIII в., но и для философии предгуманизма, присущей древнерусской литературе XII—XIII вв.

Некоторые детали привлекают особое внимание. Во-первых, названа причина антихристианского террора — стремление переложить на христиан вину за собственные политические и военные неудачи. Во-вторых, очень интересно имя Глеба — брата Святослава, пострадавшего за веру. В имеющихся летописях отсутствуют какие-либо сведения о других детях Игоря и Ольги, кроме Святослава. Однако молчание источников далеко не всегда является убедительным аргументом. У нас нет оснований думать, что Святослав был первенцем у своих родителей, как это иногда утверждают исследователи [539, с. 369]. Игорь и Ольга, очевидно, имели детей до Святослава, но вряд ли среди них были сыновья, дожившие до 970—971 гг. Иначе Святослав не унаследовал бы киевский престол. Вероятно, это были дочери, которые не могли претендовать на великокняжеский титул, или же сыновья, умершие до достижения совершеннолетия. Погибший Глеб был либо младшим сыном Игоря и Ольги, либо же двоюродным братом Святослава, что нам представляется более вероятным.

В-третьих, важным является сообщение о христианах, служивших в войске Святослава. Это дает возможность подтвердить {120} достоверность комментируемого сообщения совсем с иной стороны. Договор, заключенный Святославом с Иоанном Цимисхием после поражения под Доростолом в 971 г., не содержит никаких намеков на христиан в составе русского войска. Русь, которая договаривалась с греками в том году, была исключительно языческой. Она клялась Перуном и Велесом, чем противопоставлялась ”боговдохновенным царям” Иоанну, Василию, Константину и всей греческой стороне [250, с. 60—61].

Если бы князь относился терпимо к христианам и не преследовал их, такой бы формулы не было, и договор, подписанный под Доростолом, повторил бы формулировки договора 944 г. с присущим ему религиозным дуализмом. Таким образом, либо христиан в войске Свя-

тослава вообще не было, либо они были уничтожены во время войны. В обоих случаях дискриминация адептов новой веры вне сомнений.

Наконец, одним из конкретных проявлений репрессий, осуществляемых Святославом, является уничтожение церквей. В. Н. Татищев называет среди разрушенных сооружений Софийскую церковь, основанную Ольгой [654, с. 241]. Такая же судьба постигла и Николаевскую церковь на Аскольдовой могиле [653, с.110,117].

Сведения о разрушении церквей Святославом подтверждаются и археологически. Речь идет об открытии на Старокиевской горе в Киеве (территория городского некрополя IX — начала X в.) языческого капища, при сооружении которого использованы остатки каменного сооружения с фресковой росписью [694]. Таким сооружением могла быть только раннехристианская церковь, наиболее правдоподобно — ротонда, построенная в довладимирское время (после 972 г. киевские церкви уничтожению не подвергались). Важно, что вблизи капища действительно открыты остатки ротонды начала XIII в., причем в руинах сооружения найден строительный материал (плинфа) X в. [78].

Очевидно, первая ротонда была разрушена, а позже на ее месте построена новая где-то на рубеже XII—XIII вв. Уничтожение старой могло произойти только в период второго Святослава террора — между 969 и 972 гг.

Княжение Ярополка. Если Ольга не смогла обратить в христианство своего сына, то совсем иным было положение ее внуков, в частности самого старшего из них — Ярополка. Родился он где-то в начале 50-х годов, когда Ольга уже была христианкой. Святослав, занятый военными делами, мало внимания уделял семье и большую часть времени проводил в чужих краях. Поэтому старая княгиня, постоянно проживая в Киеве, воспитывала внуков по своему разумению.

Откуда происходила законная жена Святослава — мать Ярополка и Олега — нам не известно. Летописи сообщают только о {121} происхождении младшего Святославича — бастарда Владимира [250, с. 57]. Поскольку летописные легенды (в частности, легенда о Рогнеде) [320, с. 75—76] противопоставляют будущего просветителя его братьям, ясно, что двое старших сыновей Святослава родились в законном браке.

В. Н. Татищев утверждает, что мать Ярополка была венгерской принцессой [653, с. 118, 372]. Названное историком имя — Предслава — является чистой воды догадкой, которая базируется на преамбуле договора 944 г. [653, с. 118; 654, с. 218]. Однако сыну Игоря и Ольги к моменту заключения этого договора еще не было и десяти; таким образом, его жена (даже будущая) не могла самостоятельно действовать из-за своего малолетства. И все же тезис относительно происхождения матери Ярополка заслуживает внимания. Для нас он приобретает особое значение: если жена Святослава действительно происходила из Венгрии, то скорее всего принадлежала к христианскому вероисповеданию: к середине X в. новая вера стала там господствующей. В частности, король Гейза Великий (современник Ольги и Святослава) крестился в Константинополе по греческому обряду — невзирая на то что в это время в Венгрии взяла верх проримская партия.

Следовательно, мать Ярополка, будучи христианкой, выступала союзницей Ольги. Неудивительно, что мальчик воспитывался в христианской вере. Его христианские симпатии засвидетельствованы В. Н. Татищевым: он подчеркивает "кротость, благонравие и любовь к христианам" [654, с. 225] и "склонность к христианству" [653, с. 118].

Женой старшего Святославича была гречанка, то есть византийская (по другим сведениям — болгарская) принцесса. Ее принадлежность к христианству засвидетельствована источниками, называющими ее "расстриженной монахиней" [250, с. 63, 66; 707, с. 43]. Наиболее правдоподобно, что невест для Святослава и его законных сыновей выбирала сама Ольга. Выбор ее определялся как политико-династическими, так и религиозными соображениями.

Ярополк, по всем данным, был среди древнерусских князей человеком новой генерации. Позднее появляется плеяда правителей с повышенным интересом к умственной деятельности, просветитель в широком понимании этого слова Ярослав Мудрый, полиглот Всеволод Ярославич, философ и публицист Владимир Мономах, его сын Мстислав, принимавший участие в составлении летописей, библиофил и основатель школ Роман Ростиславич, любитель архитектуры Рюрик Ростиславич и т. д.

Ярополк отличался от своих предшественников именно вниманием к духовной жизни,

его "любовь к христианам" подчеркнута не случайно. При Ярополке на Руси восстановлено летописание, исчезнувшее после переворота 882 г. [532, с. 173—187]. {122} Отсюда же его тяга к культурным странам — Византии, Болгарии и западным ("католическим") государствам. Все это в глазах деятелей того времени типа Свинельда, Добрыни, Блуда и подобных им ама-торов рыцарского оружия выглядело опасным чудачеством.

В литературе живо обсуждался вопрос, был Ярополк христианином или же ограничивался только симпатией к новой вере. Часть исследователей склонялась к первому варианту. Серьезным подтверждением в пользу этой мысли является точная дата смерти Ярополка (11 июня), названная Иаковом Мнихом [180, с. 245]. Она могла быть позаимствована только из церковных документов (синодика или помянника); отсюда автоматически вытекает принадлежность Ярополка к христианской церкви [464].

Большинство исследователей, однако, отрицают это, ссылаясь на молчание источников. Интересно, что В. Н. Татищев тоже не нашел каких-либо данных относительно крещения молодого князя.

Главной ошибкой исследователей прошлого является их убежденность в том, что все древнерусские правители довладимировых времен могли стать христианами только достигнув совершеннолетия, в результате сознательно принятого решения. Эта предпосылка совершенно неверна. Ярополка она во всяком случае не касается. В источниках действительно отсутствуют сведения относительно обращения Святославичей в зрелом возрасте. Но если они были крещены еще в колыбели, то в повторном акте не было необходимости. Следовательно, язычниками оба княжича не были никогда, и упоминать специально об обряде крещения также не имело никакого смысла.

Трудно представить, что Ольга, очень любившая Святослава [250, с. 52] и, вероятно, как всякая женщина, еще более любившая внуков, могла обречь их бессмертную душу на вечный огонь, уготованный некрещеным на том свете (а они могли не дожить до сознательного обращения!). Если она оказалась бессильной спасти сына, упорствовавшего в своем язычестве, и утешалась только надеждой: "Аще Богъ въсхощетъ помиловати роду моего и земли Русьские, да възложит имь на сердце, обратитися къ Богу, яко же и мнѣ Богъ дарова" [250, с. 52], то с младенцем, оставленным на ее попечение, она могла действовать решительнее. Да и акт крещения маленького Ярополка мог состояться тайно от отца и его окружения, но в этом не было необходимости. "Аще кто хотяше креститися, не браняху..." — эти летописные слова, отнесенные к малолетним Святославичам, могут объяснить странную грамматическую структуру предложения. Объектом, очевидно, является сам Святослав и его дружина, противопоставленные Ольге, Ярополку и Олегу. Возможно, в изложении, дошедшем до нас, сделана купюра текста, посвященного Святославовым потомкам. {123}

Может возникнуть вопрос, почему Святослав, настроенный враждебно относительно христиан, оставил престол сыну-христианину. Во-первых, у него не было другого выбора, поскольку Олег также был христианином, а маленький Владимир не считался законным наследником. Во-вторых, воинственный князь привык оставлять Киев на христианку-Ольгу. В-третьих, Ярополк был посажен на киевский стол только на время военного похода еще при жизни Ольги. Поворот в действиях Святослава и начало второго антихристианского террора произошли позднее, во время пребывания великого князя в Болгарии, когда его сын-христианин уже выполнял функции киевского князя.

Статья 1044 г. Под 1044 г. в "Повести временных лет" читаем очень интересное, беспрецедентное в христианских хрониках сообщение: "Выгребена быста два князя Ярополкъ и Олегъ, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положи я въ церкви святыя Богородица" [250, с. 143].

Исследователи давно удивляются этой странной акции: христианская практика не знает обряда крещения усопших. Такой акт решительно противоречит, в частности, концепции, изложенной Иларионом в "Слове о законе и благодати" — трактате, написанном между 1037 и 1051 гг. [284, с. 649], то есть именно тогда, когда происходило мнимое крещение костей. В этом произведении благодать (познание Христа) трактуется как свобода; приобщение к ней может осуществляться только при условии сознательного волеизъявления. Иларион, занимая видное место в церковной иерархии времен Ярослава, вряд ли мог допустить подобное действие. Да и сам великий князь, вероятно, не решился бы на такое кощунство.

Вызывает сомнение и выбор креатур. Почему объектом обряда оказались Ярополк и Олег, представители побочных линий княжеского рода? Первый из них к тому же являлся противником Владимира Святого, официально признанного просветителем Руси. Скорее предметом потусторонних забот должны были бы стать предки Ярослава по прямой линии — Святослав, Игорь, Рюрик.

Таким образом, мы имеем дело с безусловно испорченным, переосмысленным текстом, начальное содержание которого было совсем иным. В этом видим определенные признаки позднего редактирования и связанной с ним деформации начального текста. В некоторых летописных кодексах утверждается, что окрещенный прах Ярополка и Олега похоронен в церкви св. Богородицы во Владимире, "юже бѣ самъ создалъ благовѣрный князь Владимиръ, крестивый всю землю Русскую" [440, с. 83]. Однако уточнение представляется недостоверным. Не было никакого смысла переносить прах убитых князей из Овруча и Родни в далекий волынский центр. Исследователи справедливо считают слова {124} "во Владимире" и т. д. более поздней вставкой, приводя для ее объяснения вполне убедительную причину. Без этих слов предложение приобретает совершенно понятное содержание: Ярополка и Олега похоронили в Киеве в Десятинной церкви.

Д. С. Лихачев пишет, что при упоминании города имеется в виду не Владимир-Волынский (основанный Владимиром Святым), а Владимир-на-Клязьме, основанный тезкой "равноапостольного" князя — Владимиром Мономахом. Вставку этого имени он объясняет идеологическими претензиями "правительственных кругов Москвы XV—XVI вв., стремившихся подчеркнуть значение города Владимира и его патрональной святыни — Успенского собора" [357, с. 381; ср.: 157, с. 31; 161, с. 153—154].

Как бы там ни было, текстовая несуразность в статье 1044 г. кажется очевидной и свидетельствует о неудачном редакторском вмешательстве. Эта статья, как убедительно доказано А. А. Шахматовым, не принадлежит к так называемому Древнейшему своду, составленному во времена Ярослава Мудрого и доведенного до 1037 г. В том виде, в котором этот отрывок читается в сохранившихся текстах, он появился под пером Никона Печерского или автора "Начального свода" 1093 г. [755, с. 415—416; 358, с. 56—58].

Полагаем, что сначала в статье рассказывалось не о крещении костей Ярополка и Олега, а лишь об их перезахоронении, о перенесении праха в Десятинную церковь — подобно тому как при Владимире туда же был перенесен прах Ольги. Это был акт, аналогичный неоднократному перезахоронению останков Бориса и Глеба. Разумеется, подобная процедура могла быть осуществлена только с останками крещеных особ. Для читателей XI в., хорошо информированных о религиозной принадлежности двух умерших князей, специальная мотивация акта была излишней. Более поздние редакторы, не находя в хрониках ясных сообщений о крещении старших братьев Владимира и считая их язычниками, естественно, должны были задуматься над исторической достоверностью сообщения.

Таким образом, слова "и крестиша кости ею" считаем такой же вставкой, как и упоминание о городе Владимире. Изначальный текст читался так: "Выгребоша два князя, Ярополка и Олега, сына Святослава, и положиша я въ церкви святыя Богородица". Справедливость данной реконструкции подтверждается грамматически. Выражение "положиша я" подает объект в двойственном числе. Следовательно, он согласуется с предыдущими словами "два князя... сына Святослава", а не со словами вставки "кости ею", как это получается в тексте "Повести временных лет". Если бы упоминание о костях существовало в изначальном тексте, то дальше, вероятно, читалось бы: "и положиша ихъ" (курсив мой. — М. Б.). {125}

Отметим: перезахоронялись "кости", следовательно, оба княжича были погребены по обряду не сожжения, а трупоположения, что также свидетельствует в пользу высказанной гипотезы.

Отношения с Западом. Исходя из данных, имеющихся в распоряжении науки, можно заключить, что Ярополк был человеком слабохарактерным, нерешительным в действиях, легко поддававшимся влиянию других лиц. Так, в древлянском конфликте, в результате которого погиб Олег Святославич, Ярополк оказался игрушкой в руках Свинельда, пережившего четырех правителей и хорошо ориентировавшегося в политической обстановке того времени, последовательно укреплявшего свое положение. Во время конфликта с Владимиром роковым советником Ярополка стал предатель воевода Блуд, по вине которого погиб молодой князь.

В какой-то мере эта особенность характера обуславливалась воспитанием в духе христианских добродетелей, противостоящих традиционному "рыцарству" языческой морали. Сложная диалектика христианской этики, вобравшая в себя наиболее изысканные концепции позднеантичной философии, оказалась недоступной новообращенным неопитам, привыкшим к примитивному кругу идей, сведенному, по сути, к культу грубой силы. Конечно, в практических повседневных коллизиях и конфликтах те, кто имел обычай клясться оружием, получали преимущество перед сторонниками новых взглядов, вооруженными главным образом абстрактными мудрствованиями и чисто логическими конструкциями.

Поэтому не удивительно, что женское окружение Ярополка (его бабушка, мать, а позже жена) также оказывало большое влияние на сознание князя и его позицию в каждом конкретном случае.

Это необходимо учитывать в связи с сообщениями о связях Ярополка с Германской империей и папским престолом, что дало основание некоторым исследователям считать князя едва ли не первым выразителем "прозападной политики" [466, с. 121; 516, с. 38—39]. К сожалению, имеющиеся сведения носят чрезвычайно неясный и недостоверный характер.

В одной из немецких хроник (*Annales Althensis*) под 973 г. рассказывается об отправке русским князем послов в Кведлинбург — резиденцию императора Оттона I [An. Alt., p. 798]. Никаких сведений о цели этой миссии и об обсуждавшихся там вопросах не приводится. Поэтому нельзя судить, стояла ли тогда на повестке дня проблема церковно-религиозных отношений, хотя для средневековья она была первоочередной и без нее, вероятно, не обходились никакие перетракции.

Заслуживает внимания другое: хронология миссии. Посольство отправлено сразу же после смерти Святослава, как только Ярополк почувствовал себя настоящим правителем Руси. Воз- {126} можно, это была его первая самостоятельная дипломатическая акция и ориентировалась она на Запад. Ничего в этом удивительного нет: взаимоотношения Руси с Византией из-за неудачной политики Святослава были вконец испорчены; по крайней мере в ближайшее время они определялись позорным договором 971 г., по которому Русь фактически утратила все свои позиции в Причерноморье. С востока на Русь обрушилось печенежское нашествие, прокатившееся до Венгерского королевства. Оставалось одно: искать союза на Западе.

Достигло ли посольство 973 г. каких-либо ощутимых результатов — неизвестно. Через несколько лет на Русь прибыла миссия из Ватикана. Запись о ней сохранилась в Никоновской летописи под 979 г.: "Того же лѣта придоша послы къ Ярополку изъ Рима от папы" [440, с. 39]. Опять информация крайне лаконична. Ничего не сказано ни о цели посольства, ни о его результатах. Дата также не очень достоверна: некоторые исследователи относят это событие к 977 г. (версия, официально признанная Ватиканом).

Однако можно думать, что посольство к Ярополку было более успешным, нежели миссия Адальберта. Некоторые историки обращают внимание на сообщения более поздних источников (XI—XII вв.) — Петра Дамиани [Pet. Dam., p. 977—979] и хроники Адемара Шабанского [Adem. Hist., p. 48] (точнее, ее интерполятора), которые подтверждают тогдашнее "крещение Руси". Конечно, сообщение представляет собой своеобразный источниковедческий курьез, но его нельзя отбрасывать, как это делает, например, Б. Я. Рамм [516, с. 38—39]. Каждая легенда имеет определенное историческое содержание — иначе ее появление будет непонятным феноменом. Нет оснований говорить о крещении Руси в 70-е годы X в., но, вероятно, мысль о мнимом обращении была вызвана реальными сведениями об успешном посольстве Ватикана на Русь и его последствиях, по-своему осознанных и истолкованных хронистами XI—XII вв. В любом случае сообщения Дамиани и интерполятора Адемара при всей их неопределенности заслуживают внимания. Из них, в частности, следует, что в глазах Запада Русь времен Ярополка была христианской страной и сам князь выступал поборником христианской веры.

Третий антихристианский террор. Третья, и последняя, вспышка антихристианской борьбы связывается с именем Владимира Святославича, в дальнейшем провозглашенного просветителем Руси. Парадоксальность этой коллизии не должна нас удивлять. Одним из распространенных штампов церковной пропаганды был тезис о евгенической миссии Христовой веры, благодаря которой каждый неопит, приобщенный к благодати, совершенствуется духовно (а иногда и физически, избавляясь от тех или иных недугов) и переходит на новую, высшую идейно-моральную ступень. Отсюда {127} тенденция противопоставлять характеристику кон-

кретного исторического деятеля до крещения его усовершенствованному образу после осуществленного акта.

До 988 г. будущий просветитель Руси предстает перед читателем как носитель всевозможных грехов и пороков — он жестокий и лживый, распутник и пьяница, предатель и обманщик, способный на самые мерзостные поступки (например, изнасилование Рогнеды на глазах ее родителей) [320, с. 299—300]. После 988 г. Владимир превращается в мудрого и справедливого государственного мужа, пекущегося о счастье и процветании подвластной ему страны, заботится о сырых и голодных и к тому же является эталоном добродетелей и совершенства.

Идеологическая направленность политики Владимира в период борьбы за киевский престол была вполне мотивированной и закономерной. Повторялась ситуация "колебания маятника", неоднократно воплощенного в конкретные перипетии борьбы за власть. Неопределенность отношений в самом доме узурпаторов делала этот "маятник" неминуемым: практически каждый из очередных правителей вступал на великокняжеский престол с чувством глубокой обиды на предшественника. Единственным исключением была Ольга, которая вообще не имела юридических прав для политических претензий и оказалась на великокняжеском столе волею трагического случая. Лишь ее восхождение на верхнюю ступень государственной иерархии обошлось без головокружительного поворота в политике и идеологии.

Олег вступил на киевский престол после убийства Аскольда, опираясь на антихристианскую оппозицию на Руси. Игорь, в течение нескольких десятилетий отстраненный от власти, привык ориентироваться на враждебные Олегу прохристианские силы; отсюда его симпатии к "греческой вере". Аналогичным образом отстраненный от правления Святослав должен был опираться на языческие слои, находившиеся в состоянии конфронтации по отношению к властолюбивой и честолюбивой Ольге.

В еще более сложном положении оказался Владимир. Он был бастардом, внебрачным сыном Святослава и Ольгиной ключницы Малуши, дочери Малка Любечанина и сестры известного впоследствии Добрыни [250, с. 57]. Это накладывало определенный отпечаток на характер будущего князя и на его поведение в начале государственной карьеры.

По поводу социального происхождения Владимира написано много, в том числе и довольно фантастического. Общественное (и юридическое) положение матери импонировало некоторым исследователям, готовым утверждать "демократическую" родословную "равноапостольного" князя [738; 739; ср.: 542, с. 47]. Малушу считали обыкновенной служанкой, даже рабыней, и это наивно провозглашалось едва ли не залогом выдающихся добро- {128}детелей и способностей ее сына. Все это, конечно, не более, нежели банальный романтизм, малополезный с точки зрения научного исследования.

Главным в определении принадлежности Малуши к общественным низам является эпитет "робичич", употребленный Рогнедой [320, с. 75]. Его толковали буквально и с позиции современной терминологии. Между тем, в древней Руси выражения "раб", "раба", "рабыни" (а также "роба", "робыни"), этимологически связанные со словами "работать", "работа", означали прежде всего человека труда, человека при деле (в том числе, конечно, и невольника). Однако они не имели специально сословного содержания. Рабы в современном значении термина (лица, находящиеся в рабстве) на древнерусском языке назывались холопами (когда они были заняты в производстве) или челядью (когда трудились в сфере обслуживания).

Примененный Рогнедой эпитет, подчеркнуто оскорбительный для Владимира, имел целью досадить княжичу, а поэтому его нельзя считать адекватным отражением действительного социального положения ни самого претендента на руку полоцкой княжны, ни его матери. Базировать на этом термине определенные выводы так же опасно, как и на слове "холоп", которым московские бояре XVI—XVII вв. называли себя в челобитных на царское имя.

В литературе существует немало удивительных домыслов по этому поводу. Ссылались на фольклорные свидетельства (былины киевского цикла), согласно которым брат Малуши Добрыня несколько лет был конюшим при великокняжеском дворе [542, с. 47, 739]. Отсюда делался вывод о его "невольничьем" положении. Известно, однако, что шталмейстер при дворе феодального властителя — одна из самых, высоких придворных синекур, за право которой состязались самые вельможные, родовитые представители высшей аристократии. То же самое — должность ключницы. Это не служанка, носящая на поясе ключи от кладовой с провизией (как

наивно думал С. Скляренко), а одна из ведущих фрейлин двора, едва ли не первая среди них — что-то наподобие лорда-хранителя печати.

Таким образом, Малуша была представительницей высших слоев господствующего класса и ближайшей наперсницей княгини. В литературе существует гипотеза, согласно которой ее отцом был древлянский князь Мал [749; 755, с. 340—378]. Имя Малко (Малкъ) — сокращенная форма имени с основой "Мал" — как Иванко от Иван, Степанко от Степан, Юрко от Юрий и т. п. Но несмотря на филологическую возможность исследователи отрицают идентичность Малка Любечанина (уроженца города Любеча на Черниговщине) и князя Мала [309, с. 336; 357, с. 295; 539, с. 384]. {129}

Положение внебрачного ребенка лишало младшего княжича законных перспектив на престол, что в глазах честолюбивой Рогнеды делало его маложелательным претендентом на роль мужа. Она предпочитала Ярополка, вероятно, не столько за его добродетели, сколько за преимущества старшего сына и первого наследника великокняжеского титула. В летописях имеется легенда о приглашении малолетнего Владимира в Новгород [250, с. 57]. Предание содержит интересную деталь: новгородцы, подговоренные Добрыней, просят у Святослава его младшего сына в правители. Таким образом, вместе с несовершеннолетним княжичем северная столица получила и его дядю, который стал там реальным хозяином.

Легенда содержит много сомнительного. Прежде всего, упоминание Новгорода в роли северного центра (которым на самом деле была Ладога). Но не подлежит сомнению, что торговая фактория над Волховом в это время быстро росла. В первой половине XI в. она превратилась в видный политический центр. Поэтому любая коллизия, связанная с древнерусским Севером, вполне логично проецировалась на этот город. Как бы то ни было, государственная деятельность Владимира началась в этом регионе.

Конфликт между Ярополком и Олегом, окончившийся насильственной смертью последнего [250, с. 63—66], не мог не обеспокоить Владимира и его дядю. По утверждению летописи, именно смерть брата стала причиной бегства Владимира в Швецию. Это дает основание объяснять данный поступок опасениями Владимира за свою жизнь, а отсюда — обвинять Ярополка в братоубийственных замыслах [190, с. 372; 381, с. 453]. Здесь, однако, встречаемся с досадным недоразумением (возможно, даже неосознанным): более поздние события, в которых принимали участие Святополк Окаянный, Борис, Глеб, Святослав и Ярослав Мудрый, проецируются в более древние времена, а отмеченная еще А. А. Шахматовым параллель Ярополк — Святополк довлеет над сознанием историков. Между тем в гибели Олега Ярополк не был повинен и вовсе не стремился к кровавой развязке. Напротив, он искренне оплакивал смерть брата, укоряя организатора убоицы Свинельда [250, с. 63].

Нам неизвестна точная дата гибели Олега и бегства Владимира. Будущий "равноапостольный" князь был малым ребенком, когда в 970 г. поехал на Север [320, с. 229], но в событиях междоусобной войны он действует как взрослый человек. Добрыня отодвинулся на второй план, освободив поле деятельности для молодого княжича. Думаем, имеются все основания для сомнений в этой распространенной версии. Инициатива второй фазы внутренней борьбы исходила от Владимира, руководимого властолюбивым дядей. Побег за море имел явно провокационный характер, а по сути вообще не был бегством. Речь шла о {130} подготовке к открытому выступлению против Ярополка и поисках союзников.

В начале своей деятельности Владимир не имел поддержки на Руси. Точнее, в политических событиях того времени его просто не брали в расчет. Человек, лишенный законных прав на престол, не мог быть лидером, на которого та или иная группировка захотела бы сделать ставку. Поэтому Добрыне пришлось приложить немалые усилия, чтобы ввести своего незаконнорожденного племянника в водоворот политических событий.

Ярополк опирался на прохристианские силы, постепенно укреплявшие свои позиции. Следовательно, рассчитывать на поддержку этой части древнерусского боярства и дружины Владимир не мог. Однако и языческая часть феодального класса не была надежной опорой для молодого претендента на престол. Она не представляла собой единства и, наверно, имела собственных лидеров, которые не торопились поддерживать Малушиного сына. Как справедливо подчеркивал Б. Д. Греков, в коллизии 70-х годов какой-нибудь Свинельд мог рассчитывать на замену династии Рюриковичей династией Свинельдичей [190, с. 247].

Единственно, на что могли рассчитывать Владимир и Добрыня, — на наемное варяж-

ское войско. Таким образом, шведский вояж младшего Святославича и его опекуна имел целью подыскать военные силы, достаточные для самостоятельного выступления. Через год или два беглецы возвратились с сильной дружиной, нанятой на деньги новгородской торговой элиты.

В этой новой усобице, которая, по летописным свидетельствам, началась в 978 или 980 г. [250, с. 63—67], Ярополк, несмотря на безусловный перевес сил, действовал на редкость нерешительно. Поставив себя в зависимость от воеводы Блуда, покинул Киев, где имел наибольшую поддержку, и в конце концов погиб от руки своего советчика. Владимир вступил на великокняжеский престол, не имея конкурентов, поскольку оба его брата были убиты.

Придя к власти, Владимир должен был, по крайней мере вначале, действовать соответственно избранной им (точнее, его дядей) политической линии. Он занял место лидера антихристианской группировки — хотя и незаконное, но княжеское происхождение плюс реальный захват власти давали ему преимущество над многочисленными свинельдами и блудами. Этим объясняется третий, последний антихристианский террор на Руси как антитеза позиции Ярополка.

Одним из первых мероприятий Владимира, после овладения великокняжеским столом было создание нового языческого пантеона в Киеве — вместо старого, ликвидированного Ольгой или ее внуком [250, с. 67]. Капище размещалось за чертой города — на холме, получившем название Перунова. Оно объединяло {131} шесть идолов. Исследователи интерпретируют их как верховные божества шести восточнославянских племен: полян, северян, древлян, дреговичей, кривичей, ильменских словен [357, с. 324; 381, с. 317; 425, с. 495—496]. Это Дажбог, Хорс, Перун, Стрибог, Симаргл, Мокош. Часть из них имела неславянское происхождение: Хорс — иранское божество Солнца, Перун — бог молнии у литовцев, Мокош — богиня финских племен Верхней Волги. Смысл реформы, как полагают, состоял в том, чтобы объединить местных богов в единый языческий пантеон и тем самым утвердить идеологическое единство Руси во главе с Киевом, преодолев инерцию центробежных сил.

Интересно, что верховным божеством — своеобразным царем пантеона — поставлен не полянский Дажбог, а новгородский Перун, заимствованный у прибалтийских племен. Это был неосторожный шаг, который сразу же поставил киевских языческих жрецов в оппозицию к великому князю. Вероятно, у Владимира не было иного выхода, так как, захватив власть с помощью новгородской олигархии, он должен был считаться с ее волей. Так же, очевидно, повлияла и позиция скандинавских наемников. Бог-громовец Один — двойник литовско-славянского Перуна — был покровителем дружины. Это определило идеологическую ситуацию, продиктованную окончательной победой феодальных отношений на Руси. Поэтому Один-Перун становится главным богом феодального класса, точнее — его языческой (преимущественно варяжской) части. Как это всегда бывало в средневековом язычестве, узурпация земной власти неминуемо отражалась на иерархии пантеона.

Создание нового капища в Киеве обставлялось торжественно и рассматривалось как непреложная идеологическая директива. Владимир требовал тщательного выполнения обрядов [250, с. 67]. "И осквернися кровьми земля Руска и холмо ть", — констатирует "Повесть временных лет" [485, с. 56], и вряд ли только кровью жертвенных животных. Практику человеческих жертвоприношений в Киеве при Владимире (правда, в экстремальных условиях) подтверждает легенда об Иоанне и Федоре. Жертвами, естественно, прежде всего становились христиане.

В "Повести временных лет" эта легенда помещена под 983 г. В ней отсутствуют имена убитых, упоминаемые в агиографическом варианте ["Пролог от 12 июля"; см. также: 440, с. 41—42; 162, с. 295—296; 632, с. 196; 633, с. 313; 636, с. 113—114; 708, с. 31; ср.: 250, с. 69—71; 747]. Конечно, это не более чем церковное предание житийного типа, но нас интересует прежде всего общеисторическая ситуация, которая могла рождать подобные легенды.

Из рассказа вытекает не только реальность человеческих жертвоприношений под эгидой новоиспеченного князя, но и их неоднократный характер. Инцидент 983 г. изображен как обыч- {132} ный, даже бытовой факт. История Иоанна и Федора стала сюжетом церковной легенды не потому, что пролитие христианской крови напугало общественность, а потому, что попытка осуществить ритуальный акт убийства вызвала сопротивление и стала причиной социального конфликта.

Антихристианские мероприятия Владимира осуществлялись не только в Киеве, но и в

периферийных центрах. В частности, известно, что Добрыня был послан в Новгород со специальной миссией утверждения там языческого культа. ”И пришедь Добрыня Новугороду, постави Перуна кумирѣ над рѣкою Волховомъ, и жряхуть ему людье Новгородѣстии акы богу”, — читаем в ”Повести временных лет” [250, с. 67].

Часть исследователей, не очень внимательных к источникам, считала, что культ Перуна введен в Новгородской земле именно Добрыней около 980 г. [381, с. 316—317; 539, с. 395]. Это неверно. Данный культ практиковался у ильменских словен издревле; мероприятия Добрыни заключались не в создании нового капища, а в установке новой статуи и в активизации культовых отправлений.

Остатки святилища в уроч. Перынь (название говорит само за себя) исследованы археологами в 1951—1952 гг. [32, с. 14—15; 585; 588]. Найденные остатки датируются лепной керамикой, которая значительно древнее X в. Таким образом, капище Перуна (а следовательно, и его культ) в Новгородской округе существовало задолго до Владимира и его дяди. Неудивительно, что действия последнего не встретили серьезного сопротивления со стороны новгородцев, которые безропотно ”жряху” Перуну ”аки богу” [250, с. 67].

Несомненно, в конце X в. в Новгороде, ставшем именно в это время видным торговым и политическим центром, проживало немало христиан. Хозяйственная деятельность жителей, предполагавшая постоянные и тесные связи с разными странами, в частности на юге и западе, уже сама по себе является залогом справедливости этого тезиса. Именно наличием многочисленной христианской парамии, очевидно, и вызвана миссия Добрыни. Однако православная прослойка вынуждена была молчать. Человеческие жертвоприношения были убедительным методом приведения к покорности оппозиционной части населения, несогласной с идеологической доктриной верховного правителя.

Пагубность такого метода сказалась не сразу и в опосредованном виде. Это была последняя вспышка язычества. Владимир как один из наиболее выдающихся деятелей своего времени не мог не видеть, что старая религия уже изжила себя и стала тормозом общественного прогресса. Поэтому, укрепив собственное положение и освободившись (не без труда) от своих чрезмерно буйных помощников — варягов [250, с. 66—67], князь обратился к одной из форм монотеизма, что было необходимым и логически обусловленным шагом. {133}

ГЛАВА IV

КРЕЩЕНИЕ ВЛАДИМИРА 988 г.

В правление Владимира Святославича Русь достигла неслыханного величия и могущества. Недаром его имя известно не только в литературных источниках отечественного, но и зарубежного происхождения. К сожалению, тезис об одноактном крещении Руси в результате внутреннего озарения великого князя отодвинул на задний план более важные мероприятия. Другое дело — тенденция к контаминации: отнесение к деятельности Владимира Святого фактов, не имевших к нему никакого отношения. Образ ”равноапостольного” просветителя Руси поглотил ряд других деятелей, также имевших большие заслуги перед страной.

Процесс утверждения легенды о Владимире хорошо прослеживается в древнерусском героическом эпосе, где центральной фигурой выступает князь ”Владимир Красное солнышко”. Заметим, однако, что и в этих произведениях образ Владимира далеко не идеализирован. Он и жестокий, и коварный, и трус, и слово свое не держит. Однако эти чисто человеческие недостатки отодвигаются на второй план перед мудрой и конструктивной позицией князя, который по крайней мере не мешает деятелям типа Добрыни Никитича и Ильи Муромца вершить свое дело [386; 532, с. 59—77; 536].

Часть былин Владимирова цикла действительно посвящена реальным событиям эпохи ”равноапостольского” князя: группа произведений, связанных с Добрыней, былина о Хотене Блудовиче; некоторые произведения об Илье Муромце (выздоровление героя; Соловей-разбойник, Сокол-корабль, Сокольник и т. п.). Остальные возникли позже, когда во главе государства стояли Ярослав Мудрый (былина о Соловье Будимировиче) [532, с. 78—124]; Владимир Мономах (цикл, посвященный борьбе Руси с половцами, переосмысленными в татар — Тугарин Змеевич, Алеша Попович, Идолище и некоторые другие сюжеты — об Апраксе Коро-

левичне, Ставре Гордятиниче и т. п.) [532, с. 104—106; 125—138]. Такая популярность князя в народе имела историческую почву и отражала признание заслуг Владимира. Однако удивительно, что эпический цикл, который довольно полно отразил государственную биографию "равноапостольного" правителя, совершенно выпустил из внимания то, что новая историография ставила князю в наибольшую заслугу — христианизацию страны.

Прямых упоминаний о крещении самого князя (а тем более целого народа) вообще нет. Исследователи ищут отражение этого события в былине "Добрыня и Змей", где введение христианства якобы представлено в завуалированной, аллегорической форме [398; 408, с. 114—148; 409, с. 23—24; 410, с. 32—54; 513, с. 172—198; 532, с. 68—71; 637, с. 7]. Но откуда же взялась эта исторически непонятная аллегоричность? С 988 г. христианство окончательно стало государственной религией, поэтому говорить о его победе не только разрешалось, но и поощрялось. Эзоповский язык здесь был бы неуместен. Невольно возникает ассоциация с "заговором молчания", который наблюдаем в иностранных источниках, и о котором шла речь выше.

Принято считать, что Змей, о котором говорится в былине, воплощает в себе древнерусское язычество. Победа над Змеем является победой христианства над языческой верой. Б. А. Рыбаков подчеркивает, что борьба Добрыни с Горынычем делится на два эпизода — соответственно двум главным этапам в процессе утверждения греческой веры на Руси (крещение 860 г. при Аскольде и в 988 г. — при Владимире) [532, с. 70]. Подчеркивается наличие некоторых красноречивых деталей, которые якобы перекликаются с коллизиями религиозной борьбы. К ним принадлежит, в частности, "шапка земли греческой", с помощью которой герою посчастливилось победить Змея. Эта шапка — монашій клобук, воплощающий веру в Христа [513, с. 184—187; 532, с. 69; 709]. Она представляет собой единственный христианский атрибут во всем сказании.

Более проблематично упоминание о "Пучай-реке", над берегами которой проходит поединок. Это вне всякого сомнения киевская Почайна. Б. А. Рыбаков вслед за В. Миллером и другими исследователями отмечает, что именно в Почайне происходило крещение киевлян в 988 г. [532, с. 69]. Однако реальные свидетельства о месте крещения (Днепр или Почайна) отсутствуют. "Пучай-река" выступает не только в комментированном тексте, но и во многих других былинах как один из главных топографических элементов древнего Киева. Следовательно, и в данном случае вряд ли стоит искать какие-то специально скрытые идейные мотивы этого упоминания.

Совсем неуместными кажутся соображения по поводу "полона", захваченного Змеем и освобожденного Добрыней. Попытка рассматривать этот "полон" как потенциальные жертвы языческим богам [532, с. 70] чересчур смелая: пленников насчитывалось 40 тысяч, среди них — 40 королей и 40 королевичей. Тем {135} более что в средневековой Руси систематические человеческие жертвоприношения (даже если они и были) вряд ли приобретали такие масштабы. Более правильной представляется мысль других исследователей, усматривающих здесь отражение не религиозной борьбы, а вооруженных стычек Руси с кочевой степью [284, с. 422] — охотниками за невольниками, и то значительно более позднего времени — недоброй славы рабских торжищ в Кафе. Так же неуместны ссылки на огонь как на атрибут языческого культа. Огню вообще отводилась огромная роль в системе космогонических представлений древних народов. Да и христианство включало огонь в обрядовый ритуал очищения (от свечей перед изображениями святых в храме до костров инквизиции).

Вместе с тем в былине встречаются моменты, которые вообще не вписываются в принятую схему интерпретации. Победителем Змея выступает не Владимир, а его дружинник Добрыня, который выполняет поручение не своего сюзерена, а собственной матери — по крайней мере на первом этапе. Владимир проявляет инициативу лишь на второй стадии развития сюжета, причем поводом для нового поединка становится желание освободить из плена племянницу князя Запаву (Забаву) Путятишну. Появление этого персонажа вообще разрушает принятую схему, даже если сопоставить Запаву с принцессой Анной, выданной за Владимира греческими императорами.

Первый поединок не завершается смертью Змея. Добрыня по непонятным соображениям дарит побежденному жизнь и заключает с ним своеобразное соглашение. Это плохо согласуется с распространенной концепцией, поскольку религиозная борьба в средневековье всегда носила непримиримый характер, что определялось самим содержанием конфликта, осмысли-

ваемым как борьба за истину (которая, естественно, может быть одна).

История Руси X в. развивалась под знаком борьбы двух религиозных партий — христианской и языческой. Но это никоим образом не являлось следствием соглашения или компромисса. Наоборот, надлежащим образом осмысленный поединок Змея с Добрыней можно интерпретировать как отражение религиозного дуализма. Если согласиться, что двукратность поединка — отражение двукратности утверждения христианства в стране, то содержание сюжетного развития будет состоять лишь в том, что первая христианизация 860 г. не привела к гибели язычества, а потому коллизия оставалась неразрешенной вплоть до 988 г. Сказанное соответствовало бы идеологической платформе времен Владимира, но не на почве неуместного милосердия или компромисса.

В. Миллер считал, что былина имеет в виду только крещение новгородцев. Имя матери Добрыни — Амелфы Тимофеевны — {136} свидетельствует о новгородском происхождении героя. Это верно только отчасти: не будучи новгородцем от рождения (он происходил из Любеча на Днепре), Добрыня начал политическую карьеру над Волховом. Сказанное исключает возможность сопоставить Змея Горыныча как воплощение древнерусского "паганства" с языческой частью новгородцев, ибо именно с их помощью Владимир вместе со своим дядей добывал киевский престол. Кроме того, описанные в былине действия происходят не в Новгороде, а на окраине Киева; герой купался не в Волхове, а в Почайне — неподалеку от "гор Киевских". Мало помогает и поправка А. В. Маркова: первая стадия борьбы над "Пучай-рекой" отражает крещение Киева, вторая — крещение Новгорода [389]. И в этом случае поиски исторических соответствий дают отрицательные результаты.

Тем не менее, несмотря на все неясности, было бы ошибкой отрицать признанную в литературе концепцию. То, что былинный Змей воплощает в себе язычество, не отрицает ни один исследователь. Следовательно, речь идет об окончательной утрате идейных позиций древнерусским многобожием, а значит, о победе христианства, хоть последнее в былине никак не отражено. Специального внимания заслуживает завуалированный характер внутреннего содержания сказания, из которого вытекает, что в народном сознании религиозный акт 988 г. не был кульминацией в процессе становления христианства на Руси.

Иностранный фольклор. Фигура Владимира (Вальдемара) была популярной и в иностранном фольклоре. Свидетельство тому — скандинавские саги, старогерманские предания и другие произведения, где образ киевского князя занимает значительное место. Эти произведения имеют внеисторический характер и свидетельствуют о присущей средневековой литературе контаминации различных сюжетов и креатур. Владимир, например, бьется с гуннским царем Атиллою, жившим и действовавшим в V в., то есть за 500 лет до "равноапостольного" князя [40, с. 408].

Нас это удивлять не может — ведь и в древнерусском фольклоре политическим контр-агентом "Владимира Красное солнышко" выступает царь Батыга (Батый), перенесенный во времена Владимира с середины XIII в. Более интересен факт, что в иностранных произведениях Владимир тоже выступает не как просветитель, а как государственный и военный деятель. В немногочисленных преданиях, где речь идет о крещении князя и страны, разработка сюжета имеет мало общего с исторической правдой.

К числу таких произведений принадлежит, в частности, сага об Улафе Тригвисоне, где крещение киевского князя происходит якобы по инициативе норманнских наемников. Исходя из этого, некоторые исследователи искали источники обращения не в пра-{137}вославном Константинополе (как это явствует из текста самой саги), а в Риме [801; 802; 832; 833; 834].

Нынче ошибочность такого взгляда совершенно очевидна [331, с. 216; 333, с. 373; 466, с. 23; 516, с. 41—42; 583, с. 48—49], ее устыдили даже представители новейшего норманизма [816, р. 27—44; 859, р. 44; 877, р. 145—146].

Улаф — сын Тригви — личность историческая. Он жил в конце X в., занимая норвежский престол с 995 до 1000 г., и действительно был современником Владимира Святославича. С его именем связываются некоторые мероприятия, направленные на утверждение христианства в скандинавских странах. Однако его не следует путать с Улафом Святым — действительным просветителем Норвегии, который действовал в XI в. Пребывание Тригвисона на Руси, хоть и не засвидетельствовано надежными источниками, представляется вполне вероятным.

Сага, о которой идет речь, помещена в произведении исландского писателя и ученого

XIII в. Снори Стурлусона "Heimskringla" [180, с. 255—256], следовательно, она дошла до нас не в первичном варианте. Согласно ее содержанию Улаф был сыном викинга Тригви, убитого в 969 г. во время очередной усобицы. Мать героя — Астрида — вынуждена была бежать на чужбину, где родила героя саги. Достигнув совершеннолетия, он при поддержке своего дяди Сигурда, дружинника Владимира Святославича, поступил на службу к киевскому князю, где прославился многочисленными подвигами. Особым фавором он пользовался у княгини Адлогии, что вызвало зависть у киевских вельмож. Улаф был оклеветан и вынужден был бежать за пределы Руси.

Некоторое время беглец находился в Винланде, где женился на дочери местного конунга Бурислейфа. После смерти жены и кратковременного пребывания в Дании он возвратился на Русь. На второй год он увидел вещий сон, призывавший его к паломничеству в Грецию. Улаф незамедлительно отправился в Константинополь, где крестился и в сопровождении епископа-миссионера Павла возвратился в Киев. Здесь он обратил в христианство сначала Адлогию, а затем самого Владимира. Епископ Павел совершил обряд крещения, подтвердив пророчество прикованной к кровати матери великого князя, которая предсказала крещение.

Не видим оснований отрицать реальность отношений между Тригвисоном и Владимиром Святославичем. Вполне возможно, что Улаф был среди тех норманнов, которых молодой Владимир нанял для борьбы против Ярополка Святославича, а позже обратил в своих вассалов. Возможно, Улаф действительно крестился в Константинополе и, возвратившись на Русь, активно пропагандировал новую веру. Определенное влияние он мог оказать и на киевского властителя, который начал осознать необходимость религиозной реформы. Фальшивой является тенденция приписывать герою саги решающую роль в христианизации Руси.

Конечно, сага не является исторической хроникой и ни в коей мере не претендует на адекватное освещение реальных событий или процессов. Здесь находим немало фантастики: бабка Владимира Ольга превращается в его мать, ее жизнь продлена до момента крещения; царевна Анна оказывается женой Владимира задолго до принятия им новой веры и т. п. Совершенно неправдоподобной является хронология повествовательной схемы. Улаф родился в 969 г. (эту дату считаем надежной), следовательно, в 988 г., к моменту крещения Владимира ему еще не исполнилось 20 лет. За это время он якобы успел прожить чрезвычайно напряженную жизнь, богатую событиями: длительное пребывание в Гардарике, бегство в Винланд, женитьбу, государственную деятельность от имени жены, пребывание в Дании, возвращение на Русь, год до вещего сна, путешествие в Константинополь, наконец, миссионерскую деятельность в Киеве, — трудно представить, чтобы все это было проделано двадцатилетним юношей.

Такой же произвольной является легенда о крещении Владимира и Руси епископом Бруно в начале XI в. Она дошла до нас в составе "Жития св. Ромуальда", написанного Петром Дамиани, епископом остийским, жившим в XI в. (умер в 1078 г.) [Pet. Dam., р. 976]. По этому преданию, епископ Бруно (один из учеников святого Ромуальда) проповедовал среди восточноевропейских язычников — мадьяр, печенегов, и на Руси. Киевский князь вначале чурался христианской веры, но в конце концов согласился на обращение. Решающую роль в этом сыграло чудо, продемонстрированное миссионером: он вошел в костер, но остался невредим — в данном эпизоде совершенно очевидна реплика византийской легенде IX в. (чудо с Евангелием).

Епископ Бруно, как и Улаф Тригвисон, — личность вполне историческая. Он действительно ездил около 1006 г. в печенежскую степь с миссионерской целью и по дороге посетил Киев. Свое путешествие описал собственноручно в письме к императору Генриху II [Pet. Dam., р. 46; см.: 176], где нет ни слова о христианской проповеди на Руси. Это вполне понятно: в то время Владимир уже был христианином, а новая вера окончательно стала государственной религией [372].

Кроме Дамиани, о миссионерской деятельности Бруно на Руси кратко упоминает интерполятор "Хроники Адемара" (XI—XII вв.) [Adem., р. 48]. Источник не имеет самостоятельного значения, поскольку зависит от Жития Ромуальда.

Источниковедческая ценность подобных сказаний минимальна: они не содержат реальной информации для реконструкции подлинного процесса христианизации Руси. Появление таких фантастических (мифологических) рассказов должно было компенсировать отсутствие достоверных данных относительно крещения Владимира.

Положение Руси к 980 г. Владимиру досталось тяжелое наследие. Русь, доведенная до крайности политикой Святослава Игоревича, переживала трудные времена: потеряны опорные пункты в Причерноморье; заключенный с греками договор 971 г. после Доростольского поражения лишил Русь преимуществ в сфере экономических связей; печенежское нашествие, путь которому открыл сам Святослав недальновидным хазарским походом 965 г. [250, с. 53], привело к опустошению причерноморских степей и южной части Лесостепи. Археологические исследования констатируют тотальную гибель городищ и поселений в этих районах в середине или второй половине X в. [483, с. 214; 520; 521; 723]. Территория государства значительно сократилась; когда Владимир вступил на киевский престол, печенежские орды стояли за Стугной, в 30 км от Киева. Верхнее Поднестровье получило даже название *Silva Pieczyngarum* (печенежский лес) [839, с. 45].

Материальные затраты на осуществление военных авантур катастрофически сказались на экономическом положении страны, особенно на демографическом уровне. Колоссальные человеческие потери ничем не компенсировались. Уничтожение производительных сил привело к упадку хозяйственной деятельности, что, в свою очередь, подрывало военный потенциал государства. Антихристианский террор, начатый в конце правления Святослава, не способствовал стабилизации положения в стране; скорее наоборот. Активизировались центробежные силы в "племенных" княжествах; на повестке дня стал вопрос: быть Руси или не быть? Неожиданная гибель Святослава весной 972 г. перевела этот вопрос в практическую плоскость. К сожалению, восьмилетнее княжение слабого и нерешительного Ярополка не улучшило политическое положение в стране.

Придя к власти ценой жизни своего брата, Владимир оказался перед проблемами, требовавшими немедленного решения. Как отмечалось, молодой князь не имел на Руси надежной поддержки. Главной политической опорой его оставалось наемное варяжское войско. Это была весьма ненадежная опора, которая в любой момент могла превратиться во врага. И действительно, варяги, которые хорошо понимали затруднительное положение своего хозяина и его зависимость от их мечей, сделали попытку стать хозяевами в стране. "Посемь рѣша Варязи Володимиру: "се град нашъ и мы прияхом и, да хоцем имати откупъ на них по 2 гривнѣ от човека" [250, с. 66]. Необходимы были особые усилия, чтобы отделаться от опасных помощников. Владимир проявил недюжинные способности государственного деятеля: менее опасную часть наемников он успокоил бенефициями, прев- {140} ратив их в своих вассалов, наиболее опасных отправил на юг грабить византийские владения.

Немало хлопот имел Владимир и в деле обеспечения окраин. В 981 г. состоялся поход с целью возвращения Червенских городов (Перемышль, Белз, Червень и др.) [250, с. 69]. По поводу данного похода в литературе возник спор: польская националистическая историография считает эти города изначально западнославянскими (польскими) и поэтому рассматривает экспедицию 981 г. как захватнический акт [839; 853; 862 etc.]. Советскими учеными убедительно доказано, что речь идет о древнерусской территории, заселенной восточными славянами [251; 252; 316; 317; 318]. Пользуясь тяжелым положением Руси при Святославе и Ярополке, Польша пыталась увеличить свои владения за ее счет. Таким образом, поход Владимира ставил своей целью восстановить западные границы Руси.

Владимиру пришлось преодолевать и центробежные выступления в "племенных" княжествах, что стало уже своеобразной традицией политической жизни Руси X в. В 981 г. он победил вятичей, наложив на них дань "от плуга". На следующее лето вятичи вновь восстали и пришлось покорять их вторично [250, с. 69]. В 983 г. Владимир осуществил поход против ятвягов, живших на северо-западе страны [там же], а в 984 — против радимичей [там же, с. 71].

Эти успешные операции укрепили позиции великого князя и подняли международный авторитет Руси. Они обеспечили Владимиру популярность, но не могли стабилизировать внутреннее положение. Становилась очевидной необходимость кардинальных изменений для решения насущных проблем, вставших перед государством. Главная заслуга Владимира и состоит в том, что, осознав эту необходимость, он решительно взялся за перестройку общественной жизни страны, осуществив целый ряд важных реформ.

Реформы Владимира. Программа Владимира ориентировалась на восстановление достижений аскольдовой эпохи, но в новых условиях конца X — начала XI в. Владимир даже принял титул убитого правителя — каган (равный императорскому) [413, с. 78, 91, 92], чем пы-

тался утвердить авторитет Руси в глазах политической Эйкумены и себя как носителя верховной власти в стране.

Реформы Владимира охватили широкий круг проблем. Наибольшее значение имела, вероятно, административная реформа, сущность которой заключалась в ликвидации "племенных" княжений [425, с. 546—547; 539, с. 384—385]. До конца X в. Киевская Русь состояла из ряда "племен", сохранявших автономию. Всего было семь или восемь главных "племенных" образований: поляне, северяне, древляне, дреговичи, кривичи, ильменские словены, вятичи и, возможно, радимичи [85, 98, с. 109—148]. {141} Каждое из них, в свою очередь, состояло из нескольких меньших. Так, в состав Полянского объединения входили уличи, тиверцы, воляныне, дулебы, бужане и белые хорваты [85, 98, с. 145—148]; в кривичское — смоляне, полочане, псковичи [587] и т. д.

Каждое из "племен" имело собственную общественную структуру. Во главе его стояла "племенная" знать и княжеская династия, которая лишь формально подчинялась Киеву, а практически держала в своих руках всю полноту власти. Зависимость от Киева и великого князя ограничивалась уплатой дани и обязанностью в случае необходимости выставлять в распоряжение сюзерена определенное количество воинов. Такая политическая система была чревата серьезными конфликтами. Местная знать стремилась к полной независимости, а великокняжеский стол — сохранить и усилить свое господство. На протяжении всего X в. шла острая внутренняя борьба: вступление на киевский престол очередного правителя обычно начиналось с подавления выступлений в том или ином "племенном" образовании.

Взаимоотношения между верховной властью Киева и местной "племенной" администрацией усложнялись невыработанностью юридической основы. Реформа, осуществленная Ольгой в 946 г. после покорения древлян, должна была регламентировать эти отношения, определять размер дани и границы повинностей [250, с. 48—49. Суть реформы: 539, с. 362—367; 730, с. 146—152; 733, с. 152]. Однако этот акт в какой-то мере лишь уменьшил напряжение в отношениях, сгладил остроту конфликтов, но не устранил их причины.

Владимир ликвидировал саму систему "племенных" княжений [250, с. 105—106]. Территорию Руси он разделил на восемь административных округов (по количеству главных "племен", но в иных географических границах). Кроме великокняжеского домена, куда входили Киев, Чернигов и Переяслав, были созданы Новгородская, Полоцкая, Туровская, Ростовская, Муромская, Деревская (Пинская), Владимирская (на Воляни) и Тмутараканская волости [там же]. В каждую из них назначалось доверенное лицо из числа ближайших сподвижников великого князя, а впоследствии — его сыновей. Летопись называет лишь имена княжичей, но в конце 80-х годов, когда проводилась реформа, самому старшему Владимировичу — Вышеславу — исполнилось не более 15—16 лет (точная дата его рождения неизвестна — как и следующего — Изяслава). Третий потомок Владимира — Ярослав — родился в 977 г. и в 988 г. (под которым сообщение о реформе помещено в летописи) достиг 11-летнего возраста.

Таким образом, сыновья Владимира получали уделы не сразу, а по мере того, как подрастали и приобщались к активной политической деятельности. До этого в уделах, очевидно, управляли посадники. {142}

Понятно, что новоявленные правители, зависимые от великого князя, должны были строго исполнять его волю. Непокорность угрожала потерей владения или переводом в худший удел. То, что конкретные назначения не имели наследственного характера, хорошо иллюстрируется фактами. После смерти старшего Вышеслава, правившего в Новгороде, туда из Ростова был переведен Ярослав, а на его место из Владимира-Волянского поехал Борис*. Святополк сначала получил было Туров [там же], но позже оказался в Пинске [707, с. 43].

Военная реформа Владимира была направлена на усиление оборонного потенциала государства. Сущность ее заключалась в ликвидации "племенных" военных объединений и слиянии военной системы с системой феодального землевладения. Великий князь раздавал в порубежных районах Руси земельные владения, понятно, с правом эксплуатации местного населения, конкретным лицам с единственной обязанностью военной службы и организации обороны в масштабах этих владений [250, с. 106]. Конечно, подобные бенефиции также носили услов-

* Правление Бориса во Владимире-Волянском засвидетельствовано Нестором Летописцем в "Чтении о Борисе и Глебе".

ный характер, что обеспечивало тщательное соблюдение интересов киевского великокняжеского стола.

Особое внимание Владимир уделял отсутствию коренных связей новой, служилой, по сути, знати с местной социальной верхушкой. Владения давались преимущественно выходцам из других, часто отдаленных земель — ”от Словень, и от Кривичь, и от Чюдии, и от Вятичь...” [там же]. Феодальное происхождение не было обязательным условием получения лена. Их часто предоставляли выходцам из демократических слоев. Среди них были воспетые в народном эпосе ремесленник Ян Усмошвец, попович Алексей и даже крестьянский сын Илья Муромец.

Последствия военной реформы проявились очень скоро и оказали большое влияние на дальнейший ход государственных дел. С одной стороны, она позволила создать могучий заслон на южных рубежах страны против кочевников [297, с. 250—253; 298, с. 309—311; 526; 539, с. 385—389; 542, с. 48—51]. ”И бѣ (Влодимер. — М. Б.) воюяся с ними (печенегами. — М. Б.) и одоляя имъ” [250, с. 106], а с другой — способствовали созданию новой, или младшей, знати — дружины, полностью зависимой от великого князя [250, с. 109—112; 532, с. 59]. В древнерусском эпосе новосозданная знать выступает опорой Владимира в противовес старому родовитому боярству.

В Киевской земле Владимир построил лично для себя несколько мощных крепостей. Наиболее значительные среди них — Белгород над Ирпенем [250, с. 106], Василев над Стугной, {143} Берестово на южной окраине Киева. В этих загородных крепостях Владимир чувствовал себя намного спокойнее, чем в столице.

Смысл судебной реформы Владимира заключался в установлении и размежевании судов епископского и градского. Единственным юридическим документом, дошедшим до нас в чрезвычайно деформированном виде, является Церковный устав [453, с. 233—234]. Первый опыт кодификации права (как гражданского, так и церковного) приходится на время Ярослава Мудрого, в правление которого составлена древнейшая редакция ”Русской Правды”.

Попытка ввести на Руси смертную казнь за особо тяжкие преступления (”разбои”) [250, с. 111—112] потерпела фиаско. Изданное постановление было упразднено через несколько лет. Русь, едва ли не единственное из европейских феодальных государств, не знала юридически санкционированного убийства как метода предупреждения преступления или наказания за совершенный противоправный акт.

В исторической литературе особой популярностью пользуется осуществленная Владимиром религиозная реформа, состоявшая в окончательном утверждении христианства в роли официальной, государственной религии на Руси.

Религиозная реформа Владимира. Очевидный крах древнерусского язычества заставил великого князя серьезно задуматься о дальнейших мероприятиях в сфере религии. По мере того как укреплялось положение князя, а реальные успехи его правления поднимали авторитет киевского престола и тем самым привлекали на сторону князя-реформатора симпатии широкой общественности, его верность язычеству становилась проблематичной.

Религиозную реформу Владимира нельзя рассматривать как изолированный акт, независимый от остальных нововведений великого князя в области социальной структуры. Наоборот, она представляла собой необходимый элемент единой системы.

Успешное осуществление административной, военной, судебной реформ выдвигало проблему преодоления язычества, тормозившего духовный прогресс, на передний план. Оно становилось необходимым условием всестороннего развития общественной жизни Киевской Руси. Личные взгляды и желания отодвигались на задний план; введение монотеизма диктовалось объективным развитием страны, победой феодального способа производства.

Христианство не было единственным вариантом. Реальная ситуация предлагала и другие альтернативы: иудаизм, ислам, буддизм, не говоря уже о многочисленных сектах типа манихейства, павликианства, богомилства. Следовательно, вопрос состоял в том, какую же из этих религиозных систем предпочесть. Эта коллизия нашла отражение в летописном эпизоде ”выбора {144} веры” — довольно своеобразном идеологическом документе эпохи [250, с. 71—94].

Понятно, идеологическая сфера не была отделена от социально-экономических и политических условий. Успех и признание каждой религии зависели в конце концов от общественной силы, стоящей за ней. Большинство соседствовавших с Русью государств исповедовали

монотеистические религии — христианство (Византия, Германия, Моравия, Дунайская Болгария), ислам (Халифат, Волжская Булгария), иудаизм (Хазария). Неслучайно именно эти альтернативы выступают в летописном предании. Шансы буддизма, скажем, были очень незначительны по причине отдаленности тех стран, где он исповедовался. И уже совсем ничтожными выглядели социальные позиции сект, которые вообще не имели статуса государственных религий.

На первое место закономерно претендовало христианство, признанное преимущественным большинством стран, с которыми Русь имела самые тесные отношения: с Византией, выступавшей в роли главного контрагента Киевской державы; славянскими странами — Болгарией, Моравией, Чехией, Польшей, Хорватией, Сербией; Германией, именно в это время приобретшей статус империи. Христианство все больше и решительнее пускало корни в скандинавских странах, в Венгрии. На востоке оно утвердило себя в Армении, Грузии, Абхазии и у некоторых северокавказских народов. Но существовала еще одна сторона дела, с которой необходимо было считаться: принятие христианства из Византии и подчинение Русской церкви константинопольской патриархии давало последней возможность вмешиваться во внутренние дела Руси. Подобно своему отцу Святославу Владимир не без оснований побаивался нежелательных политических последствий.

С другой стороны, христианство уже довольно глубоко укоренилось в самой Руси; христианами были бабушка Владимира Ольга, возможно, дед Игорь и братья Ярополк и Олег. Впрочем, колебания Владимира нетрудно понять. Заняв в ходе междоусобной борьбы за киевский престол антихристианскую позицию, молодой князь поставил себя во враждебные отношения с киевской иерархией. Дальнейшие его мероприятия в сфере религиозной жизни — основание нового языческого пантеона, антихристианский террор, человеческие жертвоприношения — углубляли и без того достаточно острый конфликт. Моральное лицо Владимира — убийцы родного брата, обманщика и распутника — стало убедительным жупелом в идеологической борьбе.

Показательным фактом, отражающим конфронтацию между церковью и великим князем, является канонизация Иоанна и Федора — ”варягов” *, убитых в ритуальных целях с ведома {145} и при содействии Владимира. Эта канонизация была совершенно очевидной демонстрацией, рассчитанной на этично-идейную дискредитацию киевского князя-язычника и на усиление сопротивления его начинаниям как со стороны христианской общественности на Руси, так и христианской Эйкумены в целом.

Когда именно канонизированы Иоанн и Федор — в источниках не зафиксировано. Д. С. Лихачев допускает, что это был замысел Ярослава Мудрого, активно заботившегося о создании культа русских святых [357, с. 65—66; 359, с. 50—76]. В древнерусский пантеон, по мнению исследователя, должны были попасть Ольга, Иоанн с Федором и Борис с Глебом. Однако обоснование этой гипотезы оказалось сомнительным и вызвало возражения в литературе [247, с. 9—16].

Не подлежит сомнению, что Ярослав пытался канонизировать Владимира, Бориса и Глеба. В этом списке ”равноапостольному” князю принадлежало первое место. Воспевание провозглашенного просветителя Руси проходит через всю литературу времен Ярослава и более позднюю (Иаков Мних). Между тем Иоанн и Федор были жертвами Владимира — кандидата в святые.

Этот факт не остался в тени; наоборот, он был использован книжниками Ярослава Мудрого для противопоставления Владимира-язычника Владимиру-христианину. Но одно дело — хвалить православного Владимира с помощью дезавуированного языческого образа, и совсем другое — приобщение к лику святых его жертв. Требование одновременной канонизации убиенных за веру и их убийцы — вещь неслыханная в анналах православной церкви. Подобного прецедента, наверное, не найдем во всей многообразной и чрезвычайно сложной истории христианства, которая иногда преподносит удивительные парадоксы, но была по-своему строго последовательной и канонически принципиальной. Таким образом, если Ярослав Мудрый намеревался канонизировать отца, то он ни в коем случае не мог ставить вопрос об одновременной канонизации Иоанна и Федора. Не могли этого сделать и потомки Ярослава, про-

* ”Варягами” их сделала третья, Мстиславова редакция ”Повести временных лет”.

должавшие его идеологическую линию. Если же такая идея не возникла ни при Ярославе, ни позже, то выходит, что она появилась раньше, то есть еще при жизни самого Владимира. Таким образом, хронологические рамки сужаются до пяти лет (983-988 гг.).

В этот период, очевидно, написано и Житие новоявленных страстотерпцев, отрывки из которого помещены в "Повести временных лет" [250, с. 69—71]. Текст, конечно, препарирован. В нем не упоминается имя Владимира, хотя подобный акт не мог случиться в Киеве без ведома княжеской администрации. Ответственность возложена на безымянных бояр и старцев градских. Бесспорно, начальный агиографический текст содержал совершенно иную версию. Как житийная традиция расставляла этические- {146} кие акценты — хорошо известно: характеристика Владимира в начальном варианте Жития Иоанна и Федора вряд ли существенно отличалась от образа Святополка Окаянного в литературе о Борисе и Глебе.

Поэтому обращение Владимира в христианство воспринималось не просто как измена языческим идеям, а как капитуляция перед "греческой верой". Понятно, что сама мысль о подобном идейном поражении была неприемлема для амбициозного властителя, который упорно и с большим успехом преодолевал одну социальную проблему за другой.

Владимир не торопился сдавать свои проязыческие позиции и длительное время не решался принять окончательное решение. Вероятно, эти колебания отразились в построении летописного предания, где вновь и вновь уже решенный, казалось бы, вопрос оставался неразрешимым, причем по абсолютно непонятным причинам.

Более того, сначала великий князь сделал отчаянную попытку ввести на Руси ислам. Сведения об этом религиозном эксперименте находим у арабского писателя ал-Марвази [49; 51, с. 264—265; 235; 236, с. 106—107; 696, с. 257—262; 849]. Этот компрометирующий "равноапостольного" просветителя факт еще не нашел надлежащей оценки в литературе [21, с. 415; 381, с. 320; 820; 821].

Ал-Марвази жил во второй половине XI — в начале XII в. Его свидетельство о временах Владимира — определенная ретроспекция. Источником для нее послужила книга ал-Бируни "История Хорезма" [696, с. 258], поэтому хорошая информированность автора произведения вне всякого сомнения.

В книге ал-Марвази читаем: "... И таким образом воспитывались они (русы. — М. Б.) до тех пор, пока не стали христианами в месяцы трехсотого года * . И когда они обратились в христианство, религия притупила их мечи и вера закрыла им двери занятия, и вернулись они к трудной жизни и бедности, и сократились у них средства существования.

Тогда захотели они стать мусульманами, чтобы позволен был им набег и священная война и возвращение к тому, что было ранее.

Тогда послали они послов к правителю Хорезма, четырех человек из приближенных их царя, потому что у них независимый царь и именуется их царь Владимир — подобно тому, как царь тюрков называется хакан, и царь болгар [...] ** .

И пришли послы их в Хорезм и сообщили послание их. И обрадовался Хорезмшах решению их обратиться в ислам, и послал {147} к ним обучить их законам ислама. И обратились они в ислам" [696, с. 258].

Часть исследователей трактуют этот отрывок как абстрактный антихристианский памфлет [235, с. 39; 849]. Другие — усматривают отражение реальных исторических событий [381, с. 320; 696, с. 258—262]. С. П. Толстов писал: "В исламе Владимир мог искать идеологическое оружие для примирения фактически непримиримого, достигшего своей кульминации противоречия двух сфер интересов киевской аристократии: догмат борьбы за веру и перспективы союза со странами ислама сулили успешное развитие военной экспансии против старого врага — Византии; система ислама как церкви и религии могла, казалось, содействовать и решению внутренних задач, связанных с окончательной консолидацией феодально-крепостнического строя" [696, с. 261].

Попытка исламизации Руси могла быть где-то в середине 80-х годов, но не позднее 986 г., так как осенью того года начались переговоры с византийским императором Василием

* Соответствует 912 г. новой эры.

** Слово не читается.

ем II, одним из пунктов которых было крещение киевского князя.

Промусульманский план оказался утопическим и с самого начала обреченным на провал. Ислам не имел никаких корней на Руси; это была вера абсолютно чуждая восточному славянству — не только по своему духу, но и с точки зрения исторических традиций. Она не могла соперничать ни с христианством, которое в конце X в. занимало решающие позиции в общественной жизни страны, ни даже с язычеством, которое хоть и превратилось в архаический пережиток, но на стороне которого была по крайней мере глубокая традиция. Странников магометанства ни в Киеве, ни в других древнерусских городах не было, если не считать приезжих купцов и дипломатов, не имевших влияния на сознание местной общественности. Поэтому второй религиозный эксперимент Владимира оказался еще менее перспективным, нежели реформа язычества, и не имел серьезных последствий.

Летописное предание. Религиозный акт 988 г. является центральным эпизодом в редакции "Повести временных лет", дошедшей до нас. В общем, "Сказание о Владимиром крещении" занимает около 1/7 всего объема текста, то есть охватывает значительную его часть. Рассказ носит сложный характер и распадается на несколько эпизодов, не соединенных органически друг с другом. Основная часть помещена под 986—988 гг. [250, с. 71—106], но некоторые фрагменты, имеющие непосредственное отношение к сюжету, читаются под 980, 989, 996 гг. [250, с. 66—69, 106, 108—112].

Под 986 г. рассказывается о приходе в Киев миссионеров от четырех наиболее значительных монотеистических церквей, авторитет которых был обеспечен соответствующими политическими {148} организациями (это специально подчеркнуто в тексте): ислама — от Волжской Булгарии; католичества — от Германии, иудаизма — от Хазарии, православия — от Византии.

Миссия мусульман, латинян и иудаистов потерпела полное поражение. Более всего Владимиру понравилась речь греческого проповедника. Его выступление, отличающееся особой обстоятельностью, занимает свыше трети всего "Сказания". В свою очередь, оно состоит из нескольких частей. В первой — краткое изложение ветхозаветных книг, точнее, библейская история от Адама до падения Иерусалима и первого разрушения храма. Далее — цитаты из ветхозаветных пророков, сгруппированных по следующим сюжетам: пророчество о рассеянии Израиля, о призывании новых народов, о приходе мессии, о страстях господних и воскресении распятого Христа. Третью часть составляет краткое изложение евангельской легенды. Завершается все это теоретическим комментарием основных христианских символов: рождества, распятия, крещения.

Выступление Философа произвело на Владимира огромное впечатление, однако не побудило его к принятию окончательного решения. Миссионер показал киевскому князю "запону", на которой была изображена сцена Страшного суда, где справа предстояли праведники, идущие в рай, а слева — грешники, обреченные на вечные муки в аду. Владимир вздохнул и сказал: "Хорошо тем, которые будут одесную: горе тем, которые ошую". "Если хочешь быть одесную, — ответил Философ, — крестись!", на что князь ответил: "Подожду еще".

Этим заканчивается первый цикл подготовки акта крещения. Старания греческого миссионера, несмотря на все очевидные старания и немалый успех, оказались напрасными и не убедили Владимира. Во всяком случае они не дали практических результатов.

Под следующим, 987 г. помещен рассказ о посольстве, посланном киевским князем в Волжскую Булгарию, Германию и Византию с целью ознакомиться с богослужебными обрядами трех религиозных систем (иудейско-хазарская альтернатива здесь отсутствует) [250, с. 71—92].

Инициаторами этой миссии были бояре, которые советовали своему сюзеру не верить проповедникам на слово, ибо никто, мол, своего не хулит, а только хвалит, поэтому необходимо составить собственное представление на основании непосредственного ознакомления. Киевский князь отобрал десять мужей "добрых и смысленных" и поручил им эту миссию. Возвратясь домой, послы отрицательно отзывались об обрядах магометан и латинян; зато с восторгом рассказывали о "красоте церковной", увиденной в Константинополе. Они решительно склоняли патрона к восточному христианству, выдвигая в числе дру- {149} гих и такой аргумент: "Аще лихъ бы законъ Грѣчкыи, то не бы баба твоя Олга прияла крещения, яже бѣ мудрѣиши всихъ челоуѣкъ". Владимир дал себя убедить и спросил: "Где будем креститься?" —

”Где захочешь”, — ответили послы. ”И минувшоу лѣту”, — добавляет меланхолически летописец [там же, с. 94].

Следующий эпизод, датированный 988 г., начинается неожиданно — сообщением о походе Руси на Херсонес (Корсунь) [250, с. 94—95], причина и цель которого не разъяснены. Вместо этого подробно рассказывается об осаде города, захвате его при помощи поа-предателя Анастаса. При этом Владимиру приписано такое заявление: получив совет перекопать водопровод и тем лишить город воды, он сказал: ”Аще ся сбудеть, се имамъ креститися” [там же, с. 95].

Захватив Корсунь, киевский князь, однако, не спешит исполнить обет. Он требует от греческих царей Василия II и Константина VIII выдать за него их сестру Анну. Императоры согласились, но с условием, что Владимир станет христианином. Князь проявил готовность к этому акту. Цари не без трудностей уговорили сестру пойти замуж за русского властителя и отправили ее в Корсунь в сопровождении целой свиты попов и проповедников. Прибыв на место, царевна столкнулась с неожиданностью: ее жених упорно не шел в храм. Тогда случилось нечто похожее на чудо: у Владимира разболелись глаза и он потерял зрение. Анна сказала: ”Если хочешь избавиться от неожиданной болезни, немедленно крестись”. Лишь после этого Владимир, наконец, приказал совершить над собой обряд” [там же, с. 95—97].

Далее в ”Сказании” приведены три теологических трактата как завет новообращенному [там же, с. 97—101]. Текст явно испорчен, поэтому непонятно, кому принадлежат наставления.

Первый из трактатов содержит ”символ веры” (credo), изложенный достаточно своеобразно с некоторыми отступлениями от православной догматики и по существу представляет собой еретический документ. Второй содержит перечень Вселенских соборов и с точки зрения идеологической представляет собой предостережение, призыв беречься от всякой и каждой ереси. Третий, направленный против папства, предостерегал князя от опасности впасть в латинские сети.

Приняв христианство, Владимир возвратил Корсунь византийским царям (перед тем ограбив его) и отбыл в Киев с женой Анной, священником-предателем Анастасом и захваченными в городе богатствами — церковной утварью, иконами, двумя медными ”капищами” (!?) и четырьмя медными конными статуями, а также с мощами папы Климента и его ученика Фифа (?) [там же, с. 101]. Прибыв домой, он немедленно начал утверждать новую веру: ликвидировал созданный им же самим пантеон языческих богов, а на второй день приказал крестить всех киевлян {150} поголовно, что якобы вызвало большой энтузиазм народа. Глядя на эту идиллию, дьявол сокрушался, особенно печалась тем, что потерял Русь по милости не апостола и не мученика, а невежды-язычника [там же, с. 101—105].

После крещения киевлян Владимир приказал ставить храмы по тем местам, где стояли идолы. Прежде всего построил Васильевскую церковь на Перуновом холме в Киеве, на месте уничтоженного языческого капища. В новопостроенные церкви князь назначал попов, привезенных из Херсонеса: они должны были крестить население периферии и заботиться о просвещении новообращенных. Важнейшим мероприятием на культурно-просветительской ниве было основание киевской школы, куда посылались дети ”нарочитой чади”, то есть феодалов. Этот факт дал основания летописцу поместить в повествование развернутую сентенцию о пользе книг и науки — с многочисленными ссылками на Давида (главного автора Псалтыри), на апостола Павла и другие библейские авторитеты [там же, с. 103—105].

Внеисторический характер предания. Изложенное летописное повествование о крещении Владимира имеет внеисторический характер и представляет собой типичную церковную легенду. Еще В. Н. Татищев, подробно пересказав ”Сказание”, в примечаниях отмечал некоторые сомнительные аспекты. Речи миссионеров, по его мнению, были не специальными проповедями, а отрывками сентенций, высказанных в разное время и по случаю пересказанных Нестору людьми, ”несмысленными о вѣрах сих”. Очень странной кажется историку поездка послов для ознакомления с чужими религиями, а более всего мотивы, которыми руководствуется Владимир при решении важной проблемы введения новой веры [654, с. 230—232; 656, с. 411—412].

Историческая наука XIX в. скептически относилась к версии ”Повести временных лет”. В частности, обращалось внимание на значительный хронологический разрыв между самим событием и временем, когда жил автор свода. Следовательно, вполне закономерным был во-

прос об источниках, которыми мог пользоваться летописец конца XI — начала XII в., и о степени их достоверности. С. М. Соловьев, например, считал летописную версию легендой. "Внося в летопись это предание, — писал он, — летописец выбрал его из нескольких других преданий, основываясь на свидетельстве достоверных людей, стариков, помнивших событие, как, например, старец Ян" [634, с. 316]. Этим ученый пытался объяснить, в частности, наличие различных версий в древнерусских источниках, которые расходятся не только в деталях, но и в ряде существенных моментов.

Легендой считал летописное "Сказание" М. С. Платонов, писавший, что в нем отразились три фольклорные традиции: а) предание о выборе веры; б) легенда о чуде — ослеплении Владимира и {151} его исцелении; в) воспоминания о Корсуньской эпопее киевского князя. Историческое содержание он признает лишь в третьем сюжете, два других считает фантастическими [482, с. 79]. Д. Багалий, утверждая, что в летописной версии "мы имеем дело с преданием", допускает, однако, что оно "создано на исторической почве". Реальным он признает тот факт, что хазары-иудаисты, болгары-магометане, немцы-латиняне и греки-православные на протяжении длительного времени знакомили наших предков со своими религиями [43, с. 212—213].

Н. Рожков писал: "Внимательный критический анализ его (летописного рассказа. — М. Б.) убедил, однако, исследователей в полной его недостоверности; даже то, что в нем есть фактически-верного, сильно извращено и представлено не в том виде, как было в действительности" [560, с. 230—231]. Достоверными элементами предания исследователь считал дату 988 г., факт крещения, поход на Корсунь, прибытие туда царевны Анны с попами. Критическое отношение к летописному преданию отразилось в трудах В. Розена [561, с. 214—219], В. Васильевского [127, с. 96—101], И. Линниченко [342], П. Лебединцева [329], В. Завитневича [232], А. Соболевского [628] и др.

Наиболее решительно выступал против реального исторического содержания легенды Е. Е. Голубинский [180, с. 105]. По его мнению, "повесть эта не заключает в себе ничего истинного; она есть позднейший вымысел и при том даже вымысел, по всей вероятности, не русский, а греческий" [180, с. 105]. Аргументация автора относится как к содержанию летописного предания, противоречащему историческим фактам и здравому смыслу, так и литературному оформлению. Кроме того, по Е. Е. Голубинскому, версия "Повести временных лет" противоречит другим источникам, заслуживающим значительно большего доверия.

В плане источниковедческой оценки "Сказания" большое влияние имели известные труды А. А. Шахматова [748; 752; 755]. До него летописную повесть рассматривали как единое литературное произведение, которое хоть и базируется на различных преданиях и традициях, однако принадлежит перу одного автора и написано в один прием. Авторство приписывали составителю "Повести временных лет", живущему на рубеже XI—XII вв.

Заслугой А. А. Шахматова является то, что исследователь обосновал мысль о сложном характере летописного текста в целом и конкретно той его части, которая нас особенно интересует. Оказалось, что в "Сказании о Владимиром крещении" отразились неодинаковые по происхождению источники, написанные в разное время и в разных местах. Самостоятельными произведениями названы такие эпизоды, как "Выбор веры", "Речь Философа" и рассказ об историческом акте приобщения. Сравнивая эти источники, А. А. Шахматов пришел к выводу относительно {152} существования "Корсунской легенды" — особой древнерусской повести, посвященной походу Владимира в Тавриду [748].

После трудов А. А. Шахматова разработка проблемы пошла в другом направлении. Ученые обсуждали уже не историческую достоверность повествования, а его структуру, время и условия возникновения каждой из ее составных частей и степень их достоверности.

Советская наука приняла основной принцип анализа, сформулированный и обоснованный А. А. Шахматовым и его многочисленными последователями [111, с. 75—102; 228; 357, с. 55—59; 88—89; 359, с. 71—75, 87-88; 309, с. 350—362; 311, с. 111—125 и др.]. Ни у кого не вызывает сомнения необходимость критического отношения к летописному тексту и в том числе к "Сказанию о Владимиром крещении". К сожалению, реально дело не выходит за рамки общих деклараций. Конкретное текстологическое исследование проблемы остается актуальной задачей будущих поисков.

Философско-теологическая несообразность текста. Для летописной повести о кре-

шении Руси характерен — по меньшей мере в некоторых (но важных) частях — невысокий уровень теоретической мысли и литературного мастерства. В историографии давно это отмечено: повесть называют "наивной" (Е. Е. Голубинский) [180, с. 112].

Автор текста не замечает, что ставит Владимира (которого он стремится возвеличить) в очень невыгодное положение, изображает его человеком неинициативным, недалеким, неглубоким, едва ли не инфантильного ума. Этот Владимир неспособен ничего решить самостоятельно: все его действия направлены и определены другими лицами или внешними обстоятельствами. Инициатива христианизации исходит не от него, а от непрошенных проповедников. Не Владимир проявляет интерес к монотеистическим религиозным системам, а наоборот, чужеземцы заботятся об идеологической судьбе Руси. Первенство здесь отдано не христианской Греции, а мусульманской Булгарии. Киевский правитель на протяжении всей дискуссии остается пассивным объектом пропаганды, который покорно слушает чужих проповедников, не всегда отвечая им метко и кстати.

Вместе с тем Владимир глух к философско-догматической аргументации и, несмотря на успех греческого философа, отказывается креститься. Он посылает своих мужей ознакомиться с чужими религиями на месте — эпизод, который деморализует исследователей своей логической и общетеоретической беспомощностью. И на этот раз инициатива исходит не от киевского князя, а от бояр, которые предостерегают своего сюзерена от излишней доверчивости, подчеркивая, что каждый готов хвалить свое и ругать чужое. {153}

Трудно возразить что-нибудь против справедливости этого тезиса. Беда в том, что он помещен в неуместном контексте. В самом деле, на что могли рассчитывать десять уполномоченных Владимира в Германии, Волжской Булгарии или в Константинополе? Ознакомиться более конкретно с постановкой церковной службы, то есть рассмотреть чисто внешнюю, обрядовую сторону культа. При этом приходилось считаться и с тем, что местные иерархии позаботятся, дабы произвести на прибывших самое выгодное впечатление.

Именно так и случилось, по крайней мере в Византии. Царь дал соответствующие указания митрополиту: "Придоша Русь пытающе вѣры нашея, да пристрой церковь и крилось, и самъ причинися въ святительския ризы, да видять славу Бога нашего" [250, с. 93]. Патриарх в ответ "по обычаю створи праздник". Не удивительно, что посланцы "въ изоумѣнни бывше" и не знали "на небеси ли есмы былѣ, или на землѣ" [там же, с. 94].

Все это преподносится в летописной повести совершенно серьезно. По преданию получается, что именно обрядовая пышность подтолкнула Владимира к решающему шагу: речь Философа его не убедила, а после отчета о неслышанной "красоте церковной" князь немедленно проявил готовность креститься. Этот пассаж огорчил даже историков XVIII в. В. М. Татищев, в частности, писал: "Естьли ж сказать, что посылал (Владимир. — М. Б.) токмо чинов церковных и убранств смотреть, то сие весьма неприлично, ибо видением веры истинной показать не можно, и вера не в чинах и убранствах, как подлость разумеет, но в сущем признании истинны неведомых состоит" [654, с. 231; 656, с. 412].

Вообще идея "выбора веры" содержит элемент логической несуразности. В чем состоит главная заслуга Владимира — в отречении от язычества или в утверждении христианства? Если бы киевский князь вместо язычества ввел на Руси магометанство или иудаизм, это не вызвало бы восторга христианского идеолога и вряд ли киевский властитель заслужил бы особых похвал. Между тем летописная версия "выбора веры" делает ударение именно на отрицании язычества. Владимир решил отказаться от старой веры и только поэтому заинтересовался другими религиями. Интересно, что никто из миссионеров ни единым словом не высказался против язычества. Вероятно, летописцу антиязыческая пропаганда казалась неактуальной.

Этот аспект проблемы в литературе хорошо разработан Е. Е. Голубинским [180, с. 112], высказавшим по этому поводу ряд справедливых замечаний. В самом деле, исследователь, свободный от идеалистической концепции, может допустить догматическую инверсию. Да скорее всего она будет и просто необходимой. Реформа, осуществляемая Владимиром, определялась тем, что древнерусское язычество изжило себя и уже не соответ- {154} ствовало новым историческим условиям. Поэтому "выбор веры" был вполне закономерен.

Однако внутренние стимулы — одно дело, а идеологическая платформа — совсем другое. Понятно, что авторы "Сказания" стремились подтвердить мудрость киевского властителя и подчеркнуть его пиетет к православию. Они хотели убедить читателя, что к своему решению

Владимир пришел не под влиянием случайного миссионера, а в результате глубоких и всесторонних размышлений, основанных на серьезном изучении вопроса. Однако результат оказался совершенно противоположным. Вместо утверждения убежденности князя, который, осознав истинность христианской веры, решил распрощаться с язычеством, он переносит акцент на ликвидацию язычества, оставив христианству роль заменителя, да к тому же не бесспорного. Летописец не утверждает христианство как единственную и непоколебимую истину, а ставит его в один ряд с другими монотеистическими религиями. Ведь для того чтобы дискуссия имела хотя бы какой-то реальный смысл, иудаизм, ислам и христианство в западной форме должны были иметь по крайней мере некоторые шансы на победу в идеологическом поединке — проблема, оказавшаяся явно непосильной автору "Сказания".

Низкий уровень теоретической мысли летописная повесть демонстрирует и в сфере чисто теологической проблематики. Проповедь четырех миссионеров давала возможность летописцу показать собственную эрудицию относительно догматизма, присущего четырем обсуждаемым монотеистическим системам. К сожалению, автор не воспользовался этой возможностью, поэтому вложенные им в уста проповедников речи поражают наивностью, а кое-где и невежеством. Летописец не имеет надлежащего представления ни об исламе, ни об иудаизме, ни о католической форме христианства. Даже догматические установки, отличавшие латинство от греческого христианства, остались для него за семью печатями.

Вот что мусульманские проповедники сообщили Владимиру: "Вѣруемъ Богу, а Бохъмъ ны оучить, глаголя: обрѣзати оуды тайныя, а свинины не ѣсти, а вина не пити, и по смерти съ женами похоть творити блудную. Дастъ бохъмъ комуждо по семидесять женъ красенъ, и избереть єдину красну и всѣхъ красоту възложить на єдину, и та будетъ ему жена. Здѣ же, рече, достоить блудъ творити всякыи. На семь же свѣтѣ аще буде кто оубогъ, то и тамо, аще ли богатъ естъ здѣ, то и тамо, и ина многа лѣсть, ея же нелзѣ писати срама ради" [250, с. 71—72]. Летописец не знает Аллаха, "кланяться" мусульман вынуждает Бохмиту (испорченное Мухаммед), что, естественно, также не украшает его эрудицию.

Латинское учение летописец пересказывает так: "пощение по силѣ, аще кто пьеть или ѣсть, все въ славу Божию, рече оучи-^{155}тель нашъ Павель" [там же, с. 72]. Ни одного догматического положения, отличающего западную ветвь христианства от восточной, не приведено — ни *filioque*, ни догмата о непорочном зачатии Богоматери, ни учения о сверхобязательных деяниях, словом, ничего о расхождениях по существу.

Такой же убогой выглядит и характеристика иудейства: "обрѣзатися, и свинины не ясти, ни заячины, суботу хранити" [там же, с. 73]. Нечего и говорить, что подобный перечень догматов не дает даже минимального представления о сущности талмудизма.

Тем не менее в этом эпизоде помещена очень важная идея об отвержении и рассеянии Израиля. Она имеет первостепенное значение для идеологической концепции "Сказания", но, конечно, никоим образом не носит рекламного характера в устах иудаистских проповедников. На вопрос Владимира: "где ваша земля" они отвечают: "Разгнѣвалься Бог на отци наши и рачочи ны по странам, грѣхъ ради нашихъ, и предана бысть земля наша хрестьяномъ" [там же, с. 73]. Подобное "самоизобличение" в ходе миссионерской проповеди представляет собой явную нелепость — оно могло только испортить все дело и поставить под угрозу результаты миссии.

Еще хуже выглядят ответы Владимира, которые летописцу, очевидно, казались очень остроумными. Вот реакция "равноапостольного князя" на магометанскую доктрину: "Володимиръ же слушаше ихъ, бѣ бо самъ любяше жены и блужение многое, и послушаше сладко; но се бѣ ему не любо: обрѣзание оудовъ и о неяденьи свиныхъ мясь, а о питьи отинудь рекъ: "Руси веселье питье, не можемъ безъ того быти" [там же, с. 72]. Выходит, что Русь не стала мусульманской страной только благодаря склонности Владимира к выпивке. Однако и "положительная" часть выглядит курьезно. У летописца выходит, что только от желания неопита зависит реализация потустороннего обещания: достаточно ему приобщиться к исламу, а там уж всесильный Бохмит взаправду обеспечит ему 70 прекрасных женщин, воплощенных в одну. Поневоле возникает мысль, что автор серьезно считает каждую религию истиной, которую можно свободно выбирать, и сам факт выбора выступает залогом истинности этой истины.

Западным миссионерам киевский властитель не смог сказать ничего лучшего, как: "Идите опять, яко отци наши сего не прияли суть" [там же, с. 72]. Аргумент "от традиции" сам

по себе не может считаться убедительным. Вообще это не ответ на конкретную аргументацию конкретных проповедников. В самом деле, совершенно не понятно, почему такая сентенция адресована представителям Рима, а не мусульманам или иудаистам, ведь и их веры "отцы не восприняли".

Только ответ хазарским иудеям представляется остроумным и убедительным. Услышав о печальной участи еврейского народа, {156} Владимир сказал: "То како вы инѣхъ оучите, а сами отвѣржени Бога? Аще бы Богъ любилъ васъ, то не бысте расточени по чюжимъ землямъ, еда и намъ то же мыслите зло пріяти" [там же, с. 73].

Низкий уровень теологического мышления наблюдается и в других эпизодах летописной повести. Вот какую характеристику мусульманских обычаев автор вкладывает в уста греческого философа: "Си бо омывають оходы своя, поливавшесе водою, и въ ротъ вливають, и по брадѣ мажутся, наричюще Бохмита; тако же и жены ихъ творят ту же скѣрну, и ино же пуще: от совокупления мужьска вкушаютъ" [там же]. Изобличая латинян, философ коснулся только одного момента — опресноков (причащения пресным хлебом). Это расхождение не принадлежит к основным и носит главным образом обрядовый характер. Основные различия и здесь оставлены без внимания.

Неправдоподобно низкий теоретический уровень импровизированного заочного диспута дал исследователям основания взять под сомнение самую возможность рассматривать его в качестве исторической реальности. В самом деле, невозможно представить, чтобы настоящие миссионеры (которые обычно выбирались из числа наиболее просвещенных и умных лиц) могли нести подобную околесицу перед властителем большого государства, которого они надеялись обратить в свою веру. Летописец явно перестарался. Стремясь показать преимущества греческой веры по сравнению с исламом, католичеством и иудаизмом, он изобразил последние в карикатурном виде, не думая ни о теологическом уровне; ни об элементарной достоверности. Вложив в уста проповедников банальности, несуразности или просто компрометирующие сентенции, он лишил рассказ даже внешнего правдоподобия.

"Неужели проповедники магометанские, — резонно ставил вопрос Е. Е. Голубинский, — могли приходиться к Владимиру затем, чтобы держать пред ним возможно срамные речи и таким образом доказать, что вера их есть самая срамная в мире? Неужели проповедники еврейские приходили затем, чтобы сказать, что Евреи суть народ, Богом отверженный? Неужели проповедники папские только и могли сказать то, что влагает им в уста повесть, и не ясно ли, что не имеющий смысла ответ Владимира... означает то, что от одинаковых с греками христиан составитель повести не видел возможности отделаться с умом?" [180, с. 112]. Поставленные вопросы считаем совершенно справедливыми. Однако они не отрицают вообще исторического содержания в комментированном отрывке; поиски исторического смысла ставят перед исследователем новые, не менее сложные проблемы.

Историческая несообразность произведения. В литературе неоднократно подчеркивалось, что с точки зрения исторической {157} достоверности "Сказание о Владимиром крещении" оставляет желать много лучшего. В нем киевский властитель выступает как малообразованный человек, не имеющий никакого представления об обычаях стран, с которыми Русь поддерживала постоянные отношения. В самом деле, у Владимира не было никакой необходимости отправлять специальных послов в Византию, дабы ознакомиться с православным церковным обрядом, так как христиане жили в самом Киеве и непосредственные контакты с ними не требовали далеких путешествий. В окружении киевского князя адептов новой веры, вероятно, было больше, чем язычников: еще малым ребенком будущий реформатор мог видеть христианское богослужение.

Так же неправдоподобно выглядит и посещение послами мусульманской мечети в Волжской Булгарии. Прежде всего обращает на себя внимание несообразность самого описания: по утверждению послов, они нашли там "печаль и смрадь великъ", тогда как мусульмане содержат свои храмы в особой чистоте и порядке; входить туда разрешается только босиком, оставив обувь за дверью; традиционное омовение входит в ритуал и т. п.

Исследователи справедливо отмечают, что магометанское богослужение не могло составлять тайны для Владимира и его окружения. Русь поддерживала оживленные отношения с Закавказьем, Халифатом, Ираном и хорошо знала мусульманский Восток. Русские купцы и воины постоянно посещали страны, исповедовавшие ислам, были достаточно хорошо знакомы

с их обычаями и обрядами. Владимир, очевидно, и не имел возможности лично видеть мечети, но в его окружении, очевидно, были лица, которые могли полностью охарактеризовать магометанский ритуал.

Еще легче было получить в Киеве надежную информацию о латинских обрядах, поскольку в Киеве проживало немало поляков, немцев, чехов, венгров. Сам Владимир женил своего названного сына Святополка на польской княжне. В нашем распоряжении есть сведения о ее духовнике, епископе из Колобжега Рейнберне [Thit. Chr., p. 72—73]. Кроме того, за семь лет до крещения Владимир осуществил поход в Польшу с целью возвращения червенских городов [250, с. 69] и, конечно же, видел там костелы.

Но наиболее фантастическим является сюжет соревнования четырех религиозных систем в конце X в. Здесь мы встречаемся с явным анахронизмом.

Четыре религии, которые фигурируют в эпизоде "Выбора веры", представляли довольно могущественные политические системы, чем и определялись шансы каждой из них на успех. Это специально подчеркнуто в летописном тексте, который подробно фиксирует, от какой страны прибыла каждая миссия. Читаем: "при-{158}идоша *Болгаре* (курсив наш. — М. Б.) вѣры Бохъмичи, глаголюще..." [там же, с. 71]; далее: "по семь же придоша *Нѣмци от Рима*, глаголюще" [там же, с. 72]; "се слышавше, *Жидове Козръстии* придоша, ркуще..." [там же]; "по семь прислаша *Грѣци* къ Володимиру философа, глаголюще сице..." [там же, с. 73]. Подчеркнем, что учтены даже некоторые политические нюансы. Латиняне представляют сразу две системы: Германскую империю и Ватикан. Вероятно, здесь отразилась упорная борьба имперского и папского престолов за главенствующее положение в политической сфере. Однако в таком распределении скрывается скандальный исторический ляпсус: обрисованная летописной повестью политическая ситуация не накладывается на реальную коллизию конца X в.

Во-первых, Хазарский каганат, выступающий государственным базисом иудаизма, к 80-м годам X в. уже не существовал. Он был уничтожен Святославом Игоревичем в 964—965 гг. [там же, с. 53]. Западная часть Хазарии, колонизованная славянами, вошла в состав Киевской Руси (в частности — Саркел, ставший Белой Вежей) [18; 19; 20; 21, с. 288—323, 426—437; 24; 27]; восточная — попала под власть печенегов и гузов [21, с. 431—437].

Правда, некоторые исследователи высказывают предположение, что война 964—965 гг. была лишь первой фазой в ликвидации каганата, что после смерти Святослава Хазария на какое-то время восстановила свою независимость и была окончательно уничтожена Владимиром Святославичем в союзе с византийцами [466, с. 95; 788, с. 15]. Эта мысль базируется на двух источниках. Древнерусский писатель второй половины XI в. Иаков Мних утверждает, что Владимир "На Козары шедъ, побѣди и дань на нихъ положи" [189, с. 245; 21, с. 435]. Греческая хроника Скилицы рассказывает о походе византийского флота в Хазарию в 1016 г., в котором принимал участие русский экспедиционный корпус, возглавляемый воеводой Сфенгом [Scyl., p. 464]. Поход завершился успешно: архонт Хазарии Георгий Цуло погиб в бою, власть византийцев над Херсонской фемой была восстановлена.

Оба сообщения, однако, не дают оснований для выводов, к которым пришли упомянутые исследователи. Прежде всего хронология. По свидетельству Иакова Мниха, Владимир ходил на хазар еще до Корсуньской эпопеи — в 80-х годах X в. Скилица датирует поход Сфенга в Тавриду 1016 г., то есть временем после смерти "равноапостольного" князя. Понятно, что объединять эти известия нельзя.

"Память и похвала" Иакова Мниха не является историческим произведением. В ней нельзя искать адекватное изложение политических событий времени Владимира. Памятник содержит ряд {159} ошибочных утверждений и вносит удивительную путаницу в исторические факты.

Поход 1016 г., отнесенный к реальной Хазарии, является недоразумением. Георгий Цуло не был хазарским каганом (как безосновательно утверждали В. Юргевич [772, с. 42], М. В. Левченко [333, с. 383—384], А. Васильев [117, с. 253], А. Л. Якобсон [788, с. 15—16] и некоторые другие исследователи). Он был византийским чиновником в Тавриде [21, с. 436—437; 614, с. 266—267]. Известна его печать с полным и точным титулом "императорский протоспафарий и стратиг Херсона" [697; 769; 772, с. 41—43; 894, с. 26]. Следовательно, у Скилицы речь идет не о походе против Хазарского государства, а о подавлении восстания в Херсонской феме. "Хазарией" еще в XIII—XIV вв. называли Крым вне всякой связи с хазарами или Хазар-

ским каганатом.

Истинная судьба Восточной Хазарии (не колонизированной славянами) была печальной. Став легкой добычей кочевников, она искала помощи у арабов и в Хорезме. История ее окончательного падения освещена арабскими писателями Ибн-Хаукалем [170, с. 218—220; 811, с. 246; 848, с. 1—2], Ибн-Мискавейхом [21, с. 432], Мукадесси [21, с. 431] и др. Между 968/969 и 985/986 гг. она вошла в состав Хорезма и подверглась тотальной исламизации.

Мы не можем брать под сомнение все эти сведения, хотя рассматривать победу ислама в Хазарии как сплошную и стопроцентную также не следует. Очевидно, определенный процент иудаистского населения остался и после установления хорезмийского господства. Но позиции древнееврейской религии были окончательно подорваны.

Таким образом, появление иудаистских проповедников "от Хазар" в Киеве в 986 г. исключается. Поэтому следует признать этот эпизод либо одним из легендарных элементов "Сказания", либо найти для него какое-то иное объяснение.

Очевидным анахронизмом является и эпизод, посвященный латинским проповедникам, но по другим причинам. В нем политическая ситуация полностью соответствует задуманной коллизии повествования, поскольку вторая половина X в. была временем формирования Священной Римской империи. Ее основателем считался Карл Великий, в действительности же был Оттон I, тоже прозванный Великим. 2 февраля 962 г. он был коронован императорской короной папой Иоанном XII. Этому торжественному акту предшествовала упорная борьба с многочисленными феодальными властителями, не желавшими признавать прерогативы нового правителя.

Таким образом, совершенно уместно было бы считать сообщение летописного предания о приходе папских миссионеров именно "от Немцев". Серьезные сомнения вызывает отсутствие формального разрыва между западной и восточной церквями. Этим реальная коллизия времен Владимира коренным образом отличалась от описанной в летописи.

В истории Ватикана X век — наиболее тяжелый и позорный период [367, с. 107—114]. Упадок западной курии устраивал Царьград, который в то время вступил в период подъема. Следовательно, оснований для открытой конфронтации не существовало.

Более того, в 995—996 гг. собор западных епископов провозгласил вечную память патриархам, которые когда-то подверглись преследованиям со стороны Рима и были преданы анафеме. Поэтому не удивительно, что в источниках находим сообщения о папских депутациях в Киев, встречавших на Руси доброжелательный, даже уважительный прием.

Таким образом, участие в заочном диспуте 986 г. латинян как представителей особой религии, альтернативной восточному христианству, исключается. Подобная миссия могла состояться либо в третьей четверти IX в. при патриархе Фотии, когда дело явно шло к расколу, либо во времена Ярослава Мудрого, когда конфронтация двух церквей вспыхнула с новой силой и завершилась формальным разрывом в 1054 г. Необходимо признать и очевидный анахронизм третьего теологического трактата, помещенного в "Повести временных лет" под 988 г., специально направленного против латинян [250, с. 100—101]. Появление такого произведения во времена Владимира представляется невероятным. Вне сомнения, здесь мы сталкиваемся с проекцией на конец X в. — идеологической коллизии иного времени — то ли более раннего, то ли более позднего.

Другие источники. Версия "Сказания о Владимировом крещении" заняла главенствующую позицию в древнерусской историографии. Несмотря на то, что известно немало древнерусских произведений, посвященных этой тематике, мы почти не располагаем дополнительными данными или вариантами. К числу таких произведений относятся: "Слово о законе и благодати" Илариона, "Память и похвала Владимиру" Иакова Мниха, так называемое "Обычное житие Владимира", "Житие особого состава", "Проложное (сокращенное) Житие", произведение под названием "Слово, како крестился Володимер, вся Корсунь", а также некоторые летописные отрывки, отсутствующие в "Повести временных лет" и дополняющие ее сообщения. Перечисленные произведения так или иначе повторяют или развивают официально принятую концепцию, некоторые отличия касаются только уровня полноты или же незначительных деталей и совсем не затрагивают суть самого сюжета.

"Слово о законе и благодати" [413] является не историческим произведением, а философским трактатом с ярко выраженной политической тенденцией антивизантийского

направления. В нем отсутствуют конкретные сведения о крещении 988 г., а дана только социальная и историческая оценка самого акта. Написанное в середине XI в. (между 1037 и 1050 гг.) "Слово" предлагает теоретическое обоснование права Владимира на канонизацию.

Такой же характер имеет и "Память и похвала" Иакова Мниха^{*}, который жил и писал во второй половине XI в. По поводу датировки произведения в литературе отсутствует единое мнение, известно только, что оно написано позже другого произведения Иакова Мниха "Сказания о жизни и погублении Бориса и Глеба": это засвидетельствовано самим автором, причем в тексте обоих произведений [180, с. 239; 707, с. 43]. К сожалению, дата "Сказания о Борисе и Глебе" отсутствует: мнения исследователей в этом вопросе расходятся в пределах столетия — от 20-х годов XI в. до начала XII в. [2; 109; 158; 180, с. 743-744; 247, с. 170—188; 253, с. 317—328; 638, с. 129; 755, с. 96—97]. Мы не будем рассматривать здесь этот сложный вопрос, но отметим, что, по нашему мнению, скорее всего "Сказание" написано около 1072 г. в связи с перенесением останков Бориса и Глеба в новопостроенный храм-мавзолей в Вышгороде и их официальной канонизацией.

Таким образом, "Память и похвала" написана через некоторое время после "Слова о законе и благодати". Принимая концепцию последнего, она содержит полемику против византийской доктрины, взявшей под сомнение киевскую версию. В отличие от трактата Илариона, в произведении Иакова Мниха имеются некоторые сугубо исторические сведения, которые в ряде случаев решительно противоречат летописным сведениям, порождая в литературе изрядную путаницу.

Произведения житийного характера в основном повторяют летописную версию, хотя иногда и отходят от нее. В "Обычном житии" [180, с. 224—238], например, вообще отсутствует эпизод, посвященный четырем религиозным миссиям. Повествование начинается рассказом о делегации, направленной Владимиром для ознакомления с чужими верованиями на местах. Отсутствуют три теологических трактата. Нет ламентаций дьявола и благочестивых размышлений летописца по этому поводу. Отсутствуют еще некоторые мелкие детали и подробности. Вместо этого в Житии нет ничего, что отсутствовало бы в летописи, кроме двух сугубо риторических пассажей. Мелкие сообщения, которые якобы дополняют летописный текст, выглядят недостоверными.

"Житие особого состава" [748, с. 44—57], помещенное в "Плигинском сборнике", — сравнительно позднее произведение {162} (не ранее XVI в.), по своему характеру оно близко к хроникам Стрийковского, Кромера, Меховского, а также к Иоакимовской летописи, использованной В. Н. Татищевым. Его сообщения нуждаются в серьезной критической проверке. "Проложное житие" не имеет самостоятельного источниковедческого значения, так как полностью зависит от "Обычного жития" и является его эпитомой (сокращением).

В историографическом плане интересно произведение "Слово о том, како крестися Владимир, взяв Корсунь", известное в довольно многочисленных списках (к сожалению, не раньше XV в.) [311, с. 218—225]. До недавнего времени этот памятник не привлекал особенного внимания исследователей, которые считали его выборкой фрагментов из "Повести временных лет", посвященных крещению Владимира [180, с. 124; 629, с. 12; 748, с. 12—15, 36—44], то есть произведением, вторичным по сравнению с летописным "Сказанием". Однако в "Слове" (как и в Житии) отсутствует значительный раздел, посвященный первой фазе "выбора веры" (приход миссионеров в Киев, включая и "Речь Философа"). Отсутствуют теологические трактаты и еще некоторые незначительные отрывки, что вроде бы свидетельствует в пользу первоначальности "Слова": вряд ли автор выпустил бы такие важные эпизоды, как киевский заочный диспут. К этой проблеме мы еще вернемся в следующем разделе.

А. Г. Кузьмин отождествляет "Слово" с "Корсунской легендой", мысль о существовании которой гипотетически выдвинул А. А. Шахматов [309, с. 350; 311, с. 114]. С этим трудно согласиться. В Корсунском эпизоде отсутствует что-либо принципиально новое по сравнению с "Повестью временных лет". Поэтому и саму "Повесть" с таким же успехом можно было бы назвать "Корсунской легендой". Да и реальное существование этой легенды на современном уровне разработки проблемы выглядит более чем сомнительным.

^{*} Издавалась неоднократно (последнее издание — в работе А. Г. Кузьмина [311]). Мы цитируем по изданию Е. Е. Голубинского [180], чья транскрипция ближе к оригиналу. Точно так же — "Обычное житие Владимира".

Западноевропейские источники об акте 988 г., как отмечалось выше, отсутствуют. Только у Титмара Мерзебургского (который писал в 1018 г. и может считаться современником) есть известие о личном крещении Владимира: "Взяв из Греции жену, по имени Елена, обрученную ранее за Оттона III, от которой последний был обманным образом отстранен, он (Владимир. — *М. Б.*) по настоянию жены принял христианскую веру, которой, однако, праведными делами не украсил. Это был величайший сластолюбец, человек жестокий, чинивший насилие слабым грекам" [Thit. Chron.; см.: 247, с. 75].

Трудно нагромоздить в таком коротком отрывке больше ошибок, чем в цитированном тексте. Греческую принцессу, выданную за Владимира, звали не Елена, а Анна. Здесь, очевидно, путаница с княгиней Ольгой, чью надгробную плиту информатор Титмара видел в Десятичной церкви. Анна никогда не была {163} помолвлена с императором Оттоном III. Титмар, очевидно, имел в виду неудачное сватовство французского принца Роберта, но как звали греческую принцессу, чьей руки он добивался, нам не известно [107, с. 495—498]. Анна приходилась родной теткой Оттону III и поэтому никак не могла выступать в роли невесты. Поэтому отпадает и обвинение греческих царей Василия и Константина в коварстве.

Неверно, что Владимир крестился по настоянию жены, так как вступил с ней в брак уже будучи христианином. Неверно, что он "чинил насилие" бедным грекам. Напротив, киевский князь спас престол для своего нового родственника Василия II; возвратил ему Херсонес и в дальнейшем поддерживал с Константинополем лояльные и союзнические отношения. Подобные неточности резко снижают источниковедческое значение хроники Титмара.

Византийским источникам также ничего не известно об обращении киевского князя в христианство: религиозный аспект проблемы совершенно не отразился в греческих хрониках того времени. Вместо этого в них содержатся очень важные свидетельства о событиях, связанных с осуществлением религиозного акта 988 г. Лев Диакон [Leon. Diac.; см.: 275, с. 37—42] был современником Владимира, но свою хронику довел только до смерти Иоанна Цимисхия, которая произошла в 976 г. Правление Василия II и его брата Константина VIII в ней совершенно не освещено. Однако это единственный византийский источник, в котором упоминается о взятии Херсонеса. Этим определяется и его особое значение: если бы не свидетельство Льва, критическая литература, очевидно, поспешила бы взять под сомнение достоверность летописных сведений как порождение пресловутой "Корсунской легенды".

Остальные греческие авторы сообщают о переговорах Василия II с киевским князем, о заключении между ними договора о помощи против Варды Фоки, а также о браке царевны Анны с русским князем. Наиболее ранними являются свидетельства Михаила Пселла — известного философа, ученого, историка, публициста и государственного деятеля, который жил в середине XI в. Приведем его сообщение полностью.

"Император Василий убедился в нерасположении к нему греков и так как незадолго перед тем к нему спешно пришел от тавроскифов (Русь. — *М. Б.*) значительный военный отряд, то он, соединив их [к своему войску] и устроив другую наемную силу, выслал их противу расположенной на другой стороне (Босфора. — *М. Б.*) фаланги" [127, с. 94]. Речь идет о перодовом отряде Фоки, возглавленном полководцем Дельфиной, который ранней весной 988 г. вышел к Хрисополю.

Далее: "Они (тавроскифы. — *М. Б.*) были посланы против расположенной на другой стороне фаланги, явившись пред нею сверх {164} ожидания, когда противники не были возбуждены к битве, но обратились к пьянству, они убили из них не малое число, а других рассеяли в разные стороны. Потом им пришлось выдержать крепкий бой и с самим Фокой. Тогда явился при войске и царь Василий, только что отпустивший бороду и приобретший военную опытность. Не был в отсутствии из лагеря и брат его Константин" [127, с. 92].

Очень короткие упоминания содержатся в более поздних хрониках — Скилицы-Кедрина и Зонары, которые повторяют друг друга и почти ничего не добавляют нового. В первой хронике читаем: император Василий "долго убеждал бунтовщиков (Дельфину. — *М. Б.*) отступить от Хрисополя, но не мог убедить. Снарядив ночью корабли и посадив на них русов, — так как он успел позвать их на помощь и сделать их князя Владимира своим зятем, женив его на своей сестре Анне, — неожиданно переправляется с ними [через пролив] и, напав на врагов, легко овладевает ими" [Scyl., II, 444].

У Зонары: "Когда Дельфина стал лагерем вблизи Хрисополя, император неожиданно

напал на него с народом русским, — так как вступил в родство с князем русским Владимиром, выдав за него сестру свою Анну, — и легко овладел противником” [Zon., II, 221].

Цитированные сообщения важны для нас тем, что, во-первых, подтверждают древнерусское предание и помогают отделить в нем достоверное от сомнительного, а во-вторых, дают возможность установить хронологическую последовательность событий.

Источниковедческое значение имеют и свидетельства арабских авторов, которые в основном повторяют византийскую и киевскую традиции. Первое место среди них принадлежит Яхье Антиохийскому, который происходил из египетской христианской семьи. Это ученый широкого диапазона (в частности, врач). Свою хронику он писал почти всю жизнь, доведя ее изложение до середины XI в. Ценность произведения заключается в том, что автор четко и недвусмысленно зафиксировал акт крещения киевского князя. Яхья пишет: ”И истощились его (императора Василия. — *М. Б.*) богатства и побудила его нужда послать к царю русов — а они его враги — чтобы просить их помочь ему в настоящем его положении. И согласился он на это. И заключили они между собою 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 стране русов. И когда было решено между ними дело о {165} браке, прибыли войска русов также и соединились с войсками греков, которые были у царя Василия, и отправились все вместе на борьбу с Вардою Фокою морем и сушей в Хрисополь” [561, с. 23—24].

Аналогичные сообщения имеются в произведениях еще двух арабских авторов XIII в. — ал-Мекина [127, с. 81] и ат-Атира [127, с. 89; 561, с. 200—202]. Оба они повторяют Яхью и, следовательно, самостоятельного источниковедческого значения не имеют. Ал-Мекин дословно переписывает своего предшественника; ат-Атир приводит заимствованный текст в сокращенном изложении. Некоторые второстепенные отличия, по мнению исследователей, возникли в результате порчи первоисточника и, таким образом, являются обычным недоразумением. К числу последних принадлежит, в частности, намек на личное участие киевского князя в экспедиции против Фоки, что вызвало живейшую дискуссию в литературе [127, с. 91—98; 331, с. 205 и сл.; 333, с. 358 и сл.; 466, с. 74; 561, с. 200; 801, с. 80—97].

Особое место принадлежит армянскому хронисту Стефану Таронскому, прозванному Асохиком. Автор — современник Владимира, чем и определяется ценность источника. В нем читаем: ”Тогда весь народ Рузов, бывший там (в Армении. — *М. Б.*) поднялся на бой; их было 6 000 человек — пеших, вооруженных копьями и щитами, — которых просил царь Василий у царя Рузов в то время, когда он выдал сестру свою замуж за последнего. В это же самое время рузы уверовали в Христа” [118, с. 201].

События, о которых рассказывает Асохик, происходили в 1000 г. Следовательно, русский корпус, посланный в Константинополь Владимиром, после поражения и смерти Варды Фоки не вернулся на Русь, а остался в распоряжении императора. Начиная с этого времени русские отряды постоянно пребывают в Византии. Большую их часть, очевидно, составляли скандинавские наемники. Этим можно объяснить легкость, с которой они соглашались на длительное пребывание на чужбине. Отметим, что Асохик единственный, кто называет количественный состав отряда, посланного Владимиром на помощь своему новоявленному родственнику (6 000 воинов).

Положение Византии в 80-е годы X в. Большую роль в развитии событий, связанных с окончательной победой христианства на Руси, сыграла общеполитическая обстановка в Восточной Европе в последнюю четверть X в. Положение Византии в то время было необычайно тяжелым, почти катастрофическим. Большинство исследователей, правда, считают период Македонской династии одним из наиболее блистательных в истории Византии, когда она достигла особенного могущества и величия [208]. Это справедливо, но с серьезными оговорками: периоды постепенного и неуклонного подъема чередовались с периодами глубокого кризиса, {166} деструкции и упадка. Именно таким периодом был конец X в. После блестящего правления Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия настали тяжелые времена острой внутренней борьбы, экономического упадка, внешнеполитических поражений, когда государство оказалось на гра-

ни политического краха.

Иоанн Цимисхий умер 10 января 976 г. На престоле остались два сына императора Романа II — Василий и Константин. Формально они считались цесарями еще при жизни отца (от 863 г.). Никифор Фока и Цимисхий, которые по своему рождению не принадлежали к царскому дому, считались соправителями. В начале 976 г. старшему, Василию, было 19 или 20 лет, младшему, Константину, — 17. Следовательно, несмотря на молодой возраст, оба уже могли начинать самостоятельную политическую карьеру. Однако фактически власть оказалась в руках паракикомена Василия, который присвоил себе титул проедра (президента). Еще в предыдущее правление он стал известен грязными интригами, чем вызвал ненависть византийских вельмож.

Вскоре (в том же 976 г.) претендентом на константинопольский престол выступил престарелый Варда Склир, который после смерти Цимисхия возглавлял византийские войска. После смещения его с поста и назначения дукой (управляющим) Месопотамии, он поднял восстание и вторгся в Малую Азию с намерением захватить столицу. Заключив договор с некоторыми арабскими правителями и получив от них материальную и военную помощь, Склир одержал ряд побед, дошел до Абидоса над Дарданеллами и стал готовить осаду Константинополя.

Император Василий поставил во главе верных ему войск Варду Фоку, племянника покойного императора Никифора. Ему было поручено ликвидировать восстание и укротить Склира, но осуществить это было не так просто. Длительное время оба Варды с переменным успехом преследовали один другого по Малоазийскому полуострову, разрушая и опустошая все на своем пути. Понятно, что усобица болезненно отразилась на общем состоянии страны.

В это время назревали и серьезные международные осложнения. Побежденная Цимисхией и, казалось бы, окончательно покоренная Болгария ожидала удобного момента, чтобы начать народно-освободительную борьбу. Поводом для этого стала усобица, охватившая главные византийские земли. В Западной Болгарии возникло независимое государство, во главе которого стояли четыре сына комита Николая — Самуил, Моисей, Аарон и Давид, прозванные Комитопулами. Началось широкое наступление против византийских владений в низовьях Дуная: населенные пункты, в том числе и хорошо укрепленные крепости, один за другим стали переходить к повстанцам.

Летом 986 г. император Василий лично возглавил поход против болгар, но, потерпев решительное поражение под Сердикой {167} (современная София), был вынужден отступить. Во время отхода остатки византийской армии были перехвачены болгарами в Родопских перевалах и полностью разгромлены. Сам император с несколькими приближенными едва спасся бегством. Это поражение поставило Византию перед внешнеполитической катастрофой.

Окончательный удар Василию II был нанесен в следующем, 987 г. Варда Фока, на которого возлагались все надежды, вошел в контакт с Вардой Склиром, предложив ему совместные действия против законных императоров и раздел страны. Была достигнута предварительная договоренность, однако во время второй встречи Фока арестовал своего новоявленного союзника и заточил его в одну из малоазийских крепостей. С бунтовщиком Склиром было покончено, однако появился новый, более опасный противник. 15 августа 987 г. Варда Фока тайно провозгласил себя императором, а в конце сентября открыто выступил против Василия II. Восставшие войска дошли до Хрисополя, расположенного напротив Константинополя, на азиатском берегу Босфора.

Тяжелое положение Византийской империи ярко отражено в императорском хрисовуле о монастырях, изданном в апреле 988 г. "С тех пор это законодательство (имеется в виду анти-монастырское законодательство Цимисхия. — М. Б.) вошло в силу, мы до настоящего (4 апреля 988 г. — М. Б.) не видели никакого добра в нашей жизни, но напротив, не осталось такого вида несчастья, которого бы мы не испытали" [128, с. 58]. Лев Диакон пишет конкретнее: "Страшные мятежи, нашествия народов, междоусобные брани, переселение городов и стран, голод и моровые язвы, ужасные землетрясения и почти совершенная гибель Ромейской империи" [Leo Diac., p. 149; 127, с. 57]. Еще более красноречивая картина всенародного бедствия нарисована в художественных произведениях того времени, например в стихах Иоанна Геометра, известного ученого, оратора и поэта второй половины X в. [127, с. 121—123].

Единственной надеждой Василия II в тех условиях оказался киевский князь, с которым византийская администрация попыталась заключить военный союз. После сложных и длитель-

ных переговоров договор был заключен и шеститысячный русский корпус в начале весны или в начале лета 988 г. прибыл в Константинополь. С его помощью был уничтожен передовой отряд восставших во главе с полководцем Дельфиной под Хрисополем (лето того же 988 г.), а позднее — главные силы под командованием самого Фоки под Абидосом (апрель 989 г.). Византийский престол был спасен; мятежник Фока погиб в сражении, а его войско разгромлено. Освобожденный из заключения Варда Склир признал права Василия, прошел через унижительный обряд капитуляции, а в скором времени умер. Положение страны начало {168} стабилизироваться, затем наметился ее постепенный и неуклонный подъем.

Русско-болгарский конфликт. Такой была историческая обстановка, в которой пришлось действовать Владимиру Святославичу. События развивались таким образом, что он неожиданно стал спасителем византийского престола. На первый взгляд, подобный поворот кажется фантастическим, особенно если учесть напряженность русско-византийских отношений после 971 г. В действительности существует глубокая закономерность в развитии международных отношений того времени. Мы имеем в виду русско-болгарский конфликт 985 г.

Не подлежит сомнению, что русско-византийские отношения резко осложнились из-за болгарских походов Святослава и его поражения. Заключенный им договор с Цимисхием означал не только крах политики воинственного князя, но и потерю Киевом всех преимуществ, достигнутых во время предыдущих правлений. Какие-либо намеки о существовании торговых или же дипломатических отношений между Киевом и греками в период с 972 по 985 г. в источниках отсутствуют. Наоборот, имеющиеся документы подчеркивают враждебный характер византийско-русских отношений. Так, Яхья Антиохийский писал, что русы были врагами императора; то же самое — у ал-Мекина. Менее ясно высказываются греческие хронисты, но и в их произведениях просматривается неожиданный характер русско-византийского союза.

Понятно, что с того времени, как начало укрепляться политическое и военное положение Руси (вследствие реформ Владимира Святославича), пробуждался активный интерес Киева к странам, расположенным на юге, в Причерноморье, особенно — к Болгарии и Византии. Они оставались наиболее привлекательным направлением политической и экономической активности.

В "Повести временных лет" под 985 г. читаем: "Иде Владимиръ на Болъгары съ Добрынею оуемъ своимъ в лодьяхъ, а Торкы берегомъ приведе на конехъ и тако побѣди Болгары, и рече Добрыня Володимиру: "Съглядахъ колодникъ, и суть вси в сапозѣхъ, симъ дани намъ не платити, поидевѣ искать лапотникъ". И сътвори миръ Володимиръ с Болгары, и ротѣ заходиша межи собою, и рѣша Болгаре: "Толи не буди мира межи нами, оли же камень начнетъ плавати, а хмель грязнути" [250, с. 71].

В литературе принято считать, что речь идет о Волжской Булгарии [21, с. 434—435; 188, с. 529—531; 333, с. 343—344; 466, с. 97—98; 618, с. 43—44], хотя существует и версия, что целью похода Владимира была Болгария Дунайская [180, с. 167; 634, с. 189—190; 754, с. 67]. Кое-кто из исследователей занимает неуверенную позицию [357, с. 328—329]. Реальных оснований для волжского варианта цитированный текст не {169} дает. Правда, в Воскресенской летописи (XVI в.) находим уточнение: "болгары, иже на Волзе" [162, с. 296], но это дополнение более позднего летописца, спровоцированное последующей статьей 986 г., в которой говорится о "болгарах веры Бохмичей". В ряде поздних кодексов (Никоновском [440, с. 42], Уваровском [704, с. 172], Сокращенном своде 1495 г. [633, с. 313], Своде 1497 г. [336, с. 17] и др.) встречается иное уточнение: "нижние" или "низовские". Исследователи относят и этот термин к волжским болгарам [188, с. 529; 357, с. 328], хотя он противоречит реальному положению: Булгарское царство размещалось не в низовьях Волги, а в среднем течении, тогда как Дунайская Болгария действительно охватывала Нижнее Подунавье.

В "Памяти и похвале" Иакова Мниха упоминается поход Владимира на "сребренных болгар" [180, с. 244]. Этот термин некоторые исследователи также почему-то привязывают к Волжской Булгарии [188, с. 529; 357, с. 328], хотя для этого нет никаких оснований. Очевидно, здесь ошибка переписчиков, поскольку в некоторых рукописях стоит: "Сербяны и Болгары" [180, с. 244]. Такое чтение подтверждается В. Н. Татищевым: "Владимир ... пошел на болгары и сербы..." [654, с. 57]. Понятно, что упоминание сербов рядом с болгарам могло появиться лишь при условии, что речь шла о болгарах дунайских.

В конечном итоге, само содержание сообщения свидетельствует в пользу Подунавья.

Волжская Булгария была слишком далека территориально от древней Руси. Славянская колонизация Верхней Волги еще только начиналась, и между двумя государствами лежали земли, заселенные угро-финскими племенами.

В свою очередь, география противоречит распространенному мнению. Идти из Руси на Среднюю Волгу "в лодьях" бессмысленно. Новейшие исследования [416; 545] показали, что путь в Булгары из Киева пролегал вдоль водораздела. Таким образом, попасть в челнах на Волгу можно было лишь кружным путем: Десной, волоком в Жиздру, далее Окой. Если бы Владимир выбрал такой путь, то его войску пришлось бы сделать крюк в несколько сот километров. Сомнительно, чтобы киевский князь выбрал столь странный маршрут. Зато к Черному морю русские дружины, как правило, двигались по Днепру и конно по суше, что неоднократно отмечалось в документах. Например, поход на Царьград, описанный в летописи под 907 г., осуществлялся на "конѣх и в кораблѣх" [250, с. 21]. Точно так же — экспедиция Игоря в 944 г. [там же, с. 34]. Весной 972 г. Святослав возвращался в Киев "в лодьях", отвергнув совет Свинельда ехать лошадьми [там же, с. 61]. Позднее, в 1043 г., Владимир Ярославич двинул войско на греков тоже "в лодьях" [там же, с. 142] и т. д.

Против распространенного мнения свидетельствует и сентенция Добрыни по поводу сапог и лаптей. Несмотря на фольклор- $\{170\}$ ный характер сообщения, оно подчеркивает сравнительно высокий уровень культурного и социального развития тех болгар, которые являлись объектом похода. Сказанное, разумеется, относится скорее к Дунайской Болгарии, чем к населению Средней Волги, которое и в более позднее время оставалось "лапотниками".

Итак, имеются все основания утверждать, что поход Владимира в 985 г. был направлен на юго-запад, в Нижнее Подунавье. Очевидно, эта акция была вызвана обстоятельствами, сложившимися в Болгарии в результате восстаний Комитопулов: обостренная борьба против византийского господства спровоцировала выступление киевского князя.

Некоторые намеки на русско-болгарский конфликт в середине 80-х годов встречаются и в византийских источниках, в частности — у Иоанна Геометра. В одном из его поэтических произведений читаем: "Примите, Фракийцы, Скифов своими союзниками против друзей, прежних союзников против Скифов. Ликуйте и рукоплещите, племена болгарские. Вы имеете теперь и носите скипетр, диадему, а равно и пурпур..." [127, с. 117].

Как справедливо подчеркивал В. Г. Васильевский [127, с. 117—118], фракийцами здесь названы греки, скифами — Русь, бывшими сообщниками против Руси — болгары, овладевшие скипетром, диадемой и пурпуром, то есть добившиеся государственной независимости. Иоанн Геометр точно описывает ситуацию в Болгарии, которая возникла в середине 80-х годов X в. в ходе народно-освободительной борьбы, возглавленной Самуилом Комитопулом. Для нас важным является заявление, что Русь выступала противником болгар, а следовательно, — потенциальным союзником Византии. Очевидно, имеется в виду поход 985 г., в котором Владимир принимал личное участие. Этот конфликт открыл перед Василием II принципиально новые перспективы, указав неожиданный путь к спасению.

Заметки греческого топарха. Обратимся к чрезвычайно интересному документу, в котором ярко описывается социальная деструкция в северо-западной периферии Византийской империи. Это так называемые "Заметки греческого (в другом варианте — готского. — М. Б.) топарха", которые уже более 150 лет смущают воображение исследователей [126; 128; 133; 313; 315; 333; 334; 459; 578, с. 112—127; 836; 882; 884; 900].

Эти заметки, написанные на свободных страницах рукописной книги конца X в., обнаружены и опубликованы в начале XIX в. (1818 г.) известным в то время византинистом К. Б. Хазе, в примечаниях к греческому тексту Льва Диакона. К сожалению, после первой публикации рукопись оказалась утраченной, все попытки разыскать ее остаются безрезультатными, что значительно снижает информативные возможности, которыми оперирует современная наука. Неизвестно, например, исчерпываются ли записи тремя $\{171\}$ опубликованными отрывками, и не было ли в книге еще каких-то других фрагментов, которые не привлекли внимания издателя. Невозможно проверить хронологическое определение рукописи, предложенное исследователем, и т. д.

Несмотря на то, что по поводу документа существует многочисленная литература, его содержание и характер еще не получили общепризнанной интерпретации. Ясно, что заметки принадлежат перу владельца книги, который жил во второй половине X в. Их палеография, по

утверждению публикатора, свидетельствует о более позднем времени, чем основной текст, но не выходит за границы X в. Автором был византийский чиновник, которому пришлось действовать в экстремальных условиях. Его принято называть топархом, то есть начальником области, подчиняющимся стратигу фемы. Где находилась эта область, в тексте не отмечено. Так как в одном из фрагментов упоминаются "Климаты", большинство исследователей относили район деятельности топарха к Тавриде и связывали с Крымской Готией; отсюда и термин "готский топарх", который одно время широко применялся в литературе [197, с. 415—417; 313; 315; 381, с. 260—261; 578, с. 112—127; 884; 886; 900]. Однако тщательное изучение текста убедило многих, что речь идет о Подунавье [126; 333; 334, раздел VI]. Упоминания о самом Дунае, о городе Маврокастроне (локализуется где-то в низовье Днестра) как промежуточном пункте между Днестром и владениями топарха; народа мисян (то есть дунайских болгар); протекторат "того, кто царит на север от Дуная"; наличие в Нижнем Подунавье города Κλεμάτες (Климаты), упоминаемого еще у Прокопия Кесарийского [Proc. De aldific., IV, 4], — все это в своей совокупности явно склоняет в пользу дунайского варианта.

Рассмотрим коротко содержание заметок. Первый фрагмент подробно рассказывает о тяжелой переправе вооруженного отряда, с которым был и автор, через Днепр. Неясно, то ли переправа осуществлялась с левого на правый берег, то ли наоборот. Происходило это в период ледостава, что угрожало гибелью челнам. И только благодаря крепкому льду, который внезапно сковал реку, посчастливилось преодолеть водную преграду. Путешественники прибыли в селение Борион, где несколько дней пережидали метель. Далее описывается невероятно тяжелое продвижение отряда через снеговые заносы до Маврокастроны, под угрозой нападения "врагов" (ближе не названы).

Второй фрагмент рассказывает о чрезвычайно трудном положении на северных берегах Дуная, после внезапного нападения варваров. Более десяти городов и 500 селений были уничтожены. Когда опасность достигла владений топарха, последний, применив энергичные действия, отразил опасного врага и стал укреплять город, соорудив небольшую крепость. {172}

Третий отрывок непосредственно продолжает второй и начинается сообщением о названной выше крепости и заселении города. К сожалению, начавшаяся война свела на нет все усилия топарха. Не имея возможности противостоять противнику, он созвал вече "из лучших людей", которые решили перейти под власть "того, кто правит на север от Дуная". Автор заметок немедленно поехал к этому правителю и заключил с ним вассальный договор. При этом новый властелин не только оставил за ними Климаты, но и предоставил ему "целую сатрапию" и бенефиции в собственной стране.

В литературе очень живо обсуждались такие вопросы: а) кому подчинялся топарх с самого начала; б) кто те враги, которые угрожали его области; в) кем были подданные топарха, которые страдали от этих врагов и в конце концов решили отдаться под власть нового правителя; г) кто был этот северный правитель. Из перечисленных вопросов только последний никогда не вызывал серьезных сомнений или споров. На него всегда отвечали однозначно: речь идет о киевском великом князе (Святославе или Владимире) *. В последнее время практически решен и первый вопрос: автор заметок был подданным греческого императора. Популярная в свое время готская альтернатива не имеет надлежащих оснований, хотя и в наши дни находит приверженцев (А. Н. Сахаров).

Зато дискуссионными и поныне остаются второй и третий вопросы. Не выяснено, в частности, идет ли речь об одном народе, который волей судьбы был разделен на две конфликтующие части, или же это два разных народа, противопоставленных друг другу. Во втором варианте "врагами" пришлось бы признать одно из кочевых племен, в X в. проживавших в Северном Причерноморье, — мадьяр или печенегов.

Не углубляясь в анализ текста, подчеркнем некоторые моменты, которые помогут нам сориентироваться в интерпретации событий, описанных в документе. Во-первых, "подданные" топарха, которые "держались нас (то есть византийцев. — М. Б.)", не были греками. Они "не беспокоились об эллинских обычаях", "не пользовались расположением императора", "стремились к независимости". Вместе с тем это было оседлое земледельческое население, прожи-

* Ф. И. Успенский и Ю. А. Кулаковский, правда, допускали мысль, что в роли "северного правителя" выступал Симеон Болгарский. Но он управлял страной к югу от Дуная.

вавшее в городах и селах. То есть не кочевники. Автор подчеркивает, что более счастливые и сильные соседи (то есть Русь) "не отличались по своим обычаям" от подданных топарха. Последнее дает возможность усматривать в них славян.

Таким образом, автор описывает местные племена Нижнего Подунавья — славянские (но не русские), которыми во второй {173} половине X в. могли быть только болгары. "Враги" в заметках названы мисянами. Данным термином византийцы называли тех же болгар; это свидетельствует о том, что речь идет об одном народе. Правда, этот этноним выступает в не совсем ясном контексте: "враги задумали сделать из их [нашей] земли, как говорится, добычу мисян" [126, с. 158]. В. Г. Васильевский и некоторые другие исследователи предполагают, что выражение "добыча мисян" имела в византийском литературном употреблении идиоматический характер [там же, с. 158]. По нашему мнению, ничто не противоречит и прямому толкованию. Интересно, что вначале в цитированном тексте было написано "нашу землю", а потом слово "нашу" было вычеркнуто и вместо него написано "ихнюю". Таким образом, топарх после некоторого колебания признал "врагов" хозяевами (и, возможно, местными жителями) Нижнего Подунавья. Поэтому считаем, что выражение "можно сказать" относится не к имени мисян, а к слову "добыча", в контексте действительно не очень четком (может ли быть собственная страна "добычей" своих же автохтонов?).

Вместе с тем автор заметок подчеркивает близость обеих конфронтующих сторон; он с удивлением пишет, что "вместо того чтобы заботиться о благе подвластных городов и к собственной выгоде управлять ими в добром порядке, они ("враги") решили покорить и уничтожить их", что "им ("врагам") не была доступна какая-либо пощада даже в отношении к самым близким...", что "им сопутствовала несправедливость и несправедливое, в отношении к подданным" и т. д. [там же, с. 153]. В. Г. Васильевский вполне справедливо приходит к выводу, что "враги" топарха проявляли жестокость по отношению к собственному народу [там же, с. 156—158]. Действительно, в чужой стране подобное поведение было бы если не естественным, то во всяком случае понятным. Относительно же населения своей страны, оно вызывало удивление. Поэтому во "врагах" топарха следует видеть тех же болгар.

Опираясь на ход событий, отметим, что военно-политическая коллизия, ярко описанная топархом, может соответствовать (в очерченных палеографией хронологических рамках) двум реальным эпизодам из истории Нижнего Дуная. Имеем в виду, во-первых, балканские войны Святослава (965—971 гг.), во-вторых, ситуацию в середине 80-х годов, спровоцированную наступлением Комитопулов, особенно — события летом 986 г. после трагического поражения византийцев под Сердикой и в Родопах.

В литературе распространено мнение, что текст заметок якобы содержит точные хронологические координаты, что позволяет датировать описанные в документе события с точностью до двух-трех лет. В первом фрагменте встречаем астрономическую справку: звезда, называемая Сатурном, тогда находилась около начал {174} Водолея... [126, с. 146]. Известно, что Сатурн проходит зодиакальный круг за 30 лет (точное измерение цикла — 10759 дней). Следовательно, можно определить, в каком году эта планета находилась в начальной фазе Водолея. Расчеты, сделанные В. Г. Васильевским, дали: 964—967 и 993—996 гг. Исследователь принял первую дату и отнес описанные топархом события ко времени 1-й балканской войны Святослава.

Ф. Вестберг, не полагаясь на "дилетантские" расчеты В. Г. Васильевского, пригласил в качестве экспертов пулковских астрономов (В. Ф. Висцелениус, Ф. Л. Зейдель, О. В. Кононович и др.) и получил дату: январь 993 г. [900]. Однако эксперты подчеркивали, что такие точные вычисления топарха предполагают наличие глубоких знаний в области астрономии, которые вряд ли могли быть даже у образованного человека X в. Все эти рассуждения, однако, не стоят и гроша. Никаких астрономических наблюдений топарх не вел, да и не мог вести, ведь в то время свирепствовала вьюга и небо было затянуто облаками. Следовательно, автор заметок не мог наблюдать Сатурн ни в созвездии Водолея, ни где-либо.

Правильное объяснение предложили М. А. Шангин и А. Ф. Вишнякова [741]: при написании заметок автор пользовался готовыми астрономическими таблицами, которые существовали в те времена, — безотносительно к действительному расположению светил. Сатурн в древности считался зловещей планетой, приносящей самые страшные беды. Водолей был зимним знаком, в который солнце должно было вступить во второй половине января. Таким обра-

зом, небесные светила пророчили очень тревожную перспективу, что при бедственном положении топарха приобретало трагический характер. Другой вопрос — какому году соответствовало расположение звезд в таблицах, использованных топархом.

Как известно, средневековая наука, принимая библейскую хронологию "от сотворения мира", датировала начало движения небесных тел от третьего дня творения. В тот день планеты занимали свои "дома" — исходные позиции (Сатурн — в созвездье Козерога). Все астрономические расчеты велись от этой отправной точки. По константинопольскому исчислению это было 3 сентября 5508 г. до рождения Христа. Принимая эту дату и округленный цикл прохождения Сатурна через Зодиак в 30 лет, М. А. Шангин и А. Ф. Вишнякова получили дату 970 г., которую и предложили для датировки комментируемых заметок [там же, с.101].

Приведенные расчеты, однако, нельзя считать безупречными. Во-первых, вызывает сомнение округленное определение цикла (расхождение в 199 дней). На протяжении шести с половиной тысячелетий отклонения от реальной ситуации не могли остаться незамеченными византийскими астрономами. Во-вторых, нам не {175} известно, какой календарь применен в таблицах, использованных топархом. Помимо константинопольской эры существовала александрийская, относившая рождение Христа к 5500 г. от сотворения мира. В VIII—IX вв. она была общепринятой. Значит, если в распоряжении топарха был астрологический кодекс IX в. (или же основанный на расчетах IX в.), то он, вероятно, придерживался александрийского летоисчисления, что в корне меняет дело.

Действительно, беря 220 циклов по 10759 дней, получаем дату 983 г. В этом году Сатурн должен был находиться в созвездии Козерога. Так как каждый знак Зодиака он проходит приблизительно за три года, то в созвездие Водолея он должен был бы вступить в 986 г., а топарх подчеркнул, что планета находилась именно в начальной фазе. Считаем этот вариант наиболее вероятным из всех возможных. Именно 986 г. — год страшного поражения греков под Сердикой и в Родопах — наиболее адекватно отвечает запискам топарха.

Наше внимание, прежде всего, привлекает первый отрывок, в котором рассказывается о переправе через Днепр во время ледостава. Среди ученых отсутствуют сомнения в том, что топарх во главе своего отряда возвращался из Киева, где вел какие-то переговоры с правителем Руси. Необходимо подчеркнуть, что дипломатическая миссия на Русь в то время была исключительным явлением — особенно после 971 г., когда отношения между Киевом и Константинополем обострились до чрезвычайности.

Неясна и хронологическая последовательность отрывков, которыми располагает наука. То, что третий фрагмент является непосредственным продолжением второго, сомнения не вызывает, но возникает вопрос — какое же место занимает первый? Предшествовала ли описанная в нем экспедиция драматическим событиям на Дунае или возникла после них? Все три отрывка представляют собой черновики, и не может быть уверенности, что автор разместил их в строгой хронологической (и даже в повествовательной) последовательности. Он выбирал чистые страницы произвольно, руководствуясь сугубо утилитарными соображениями.

Большинство комментаторов принимают последовательность *de facto*, считая, что события в Климатах происходили после возвращения топарха из Киева. Однако высказывалась и противоположная точка зрения, правда, основанная на неверной предпосылке. К. Б. Хазе, например, допускал, что описанная в первом отрывке переправа произошла во время возвращения топарха после его встречи с тем, "кто царит на север от Дуная" (упомянутой в третьем фрагменте), и принятия им вассальной зависимости от нового правителя [126, с. 188].

Считаем, что настоящий ход событий, описанный топархом, можно воспроизвести следующим образом. Наступление Комитопулов на Северо-Восточную (Византийскую) Болгарию необычай- {176} но усложнило ситуацию. Местное население вначале радостно приветствовало восставших, проявляя к ним ("врагам". — М. Б.) "наибольшее уважение..., а города и народы добровольно приступали к ним" [там же, с. 153]. Однако определенная часть местного населения ориентировалась на византийскую администрацию. Террор, примененный против этой части населения, обострил положение. Вмешательство и личное участие Владимира в этих событиях стали неожиданной альтернативой для колеблющихся элементов. Решение топарха добиваться киевского протектората и персональная встреча с Владимиром могли при определенных условиях квалифицироваться как государственная измена, но гражданская война в империи и поражение в Болгарии привели к тому, что Василий II вынужден был проявить более

гибкую политику. Более того, решение, принятое топархом, в некотором смысле обещало существенные выгоды престолу и определенный выход из трагического положения.

Нет ничего удивительного в том, что первая стадия переговоров была поручена человеку, который уже имел личные контакты с киевским князем, был им обласкан, а следовательно, мог рассчитывать на известное внимание и доверие. Невысокий ранг этого администратора также полностью отвечал ситуации: начало переговоров на уровне высших сановников, до выяснения киевских позиций, угрожало потерей престижа, о котором византийский двор очень беспокоился. Выступать в роли просителя византийскому императору, естественно, не импировало.

Неудачный поход Василия в Болгарию состоялся летом 986 г. (поражение в Родопах — 17 августа). Решение о переговорах с Киевом было принято, очевидно, в конце того же августа или в начале сентября. Сама миссия (учитывая переезд в оба конца и переговоры) заняла не менее двух-трех месяцев. Из Киева топарх мог выехать только в конце ноября. Следовательно, описанная им переправа через Днепр, скорее всего, могла произойти в декабре 986 г. или же в начале января 987 г.

”Корсунская легенда”. Освещение истории крещения Владимира необычайно запутано в литературе в связи с обсуждением точной хронологии и последовательности событий, связанных с этим актом. Мы имеем в виду четыре основных сюжетных узла: а) крещение князя; б) брак с царевной Анной; в) поход на Корсунь; г) помощь, оказанная императору Василию. Недостоверный характер ”Сказания о Владимировом крещении” спровоцировал гиперкритическую оценку летописной версии и породил ряд утверждений, которые в корне меняют наше представление о ходе событий.

Самым удивительным является то, что возражениям и игнорированию подверглась прежде всего наиболее достоверная часть летописного ”Сказания” — рассказ о корсунском походе и после-1777}дежавших за тем событиях. Выдвинутый А. А. Шахматовым тезис о ”Корсунской легенде” как об отдельной (и сравнительно поздней) версии [748; 755, с. 133—161] имел огромное влияние на исследователей и, несмотря на его полную безосновательность, до сих пор господствует в литературе. Исходя из этой распространенной концепции [127, с. 100; 180, с. 128—143; 309, с. 272—274; 311, с. 112—114; 331, с. 360; 357, с. 335—337; 342, с. 329; 502, с. 109; 508, с. 22; 561, с. 194—198; 214—219], крещение Владимира произошло не в Херсонесе, как утверждает официальная версия, а где-то в другом месте (в Киеве, Василеве, Белгороде, возможно, в далекой Охриде) безотносительно результатов крымской эпопеи. Вариантов много — одни исследователи считают, что Владимир крестился до похода [127, с. 100—101; 309, с. 273; 311, с. 113; 357, с. 337; 381, с. 329; 466, с. 74; 748; 755, с. 133—161], другие, наоборот, — после [331, с. 209; 347, с. 236; 561, с. 217—219; 789, с. 14], но во всех вариантах не в 988 г. Внесенная в летопись версия будто бы возникла в Крыму не ранее XI в. и записана Никоном Печерским в период его Тмутараканской эмиграции [253, с. 271; 357, с. 88—90; 359, с. 87—88].

Эту мысль, интересную, прежде всего, с позиций исследовательской психологии, считаем абсолютно неприемлемой. Еще Нестор Летописец отрицал ее [250, с. 97]. В новейшей историографии давно подчеркнуто, что Корсунский эпизод решительно отличается от остальных сюжетов ”Сказания” своим деловым, реалистическим характером [197, с. 421; 358, с. 89; 748, с. 82]. За исключением чуда с болезнью Владимира, он абсолютно лишен мистики, церковно-теологических мотивов, легендарных элементов и сугубо книжных пассажей. Вместо этого живо, с интересными подробностями рассказывается об осаде и взятии города. Автор сообщает, как размещались киевские войска, как долго попытки овладеть городом оставались напрасными, какую технику применял Владимир и как греки пытались противостоять ей. Далее речь идет об измене корсунского попа Анастаса, о переданном с помощи стрелы совете перекопать водопровод, снабжавший город. Приводятся топографические данные (размещение церкви, где произошло крещение; дворца, в котором жил киевский князь, и т. п.).

Реальность перечисленных сведений не вызывает сомнения [64; 203]. Общепризнано, что этот эпизод ”Сказания” принадлежит человеку, который хорошо знал Херсонес и, что вполне правдоподобно, был очевидцем описываемых событий. Можно считать достоверным и греческое происхождение автора (о чем свидетельствуют и некоторые языковые элементы — ”грекизмы” в тексте — ”кубара” вместо ”корабль”, ”лимен” вместо ”море”, ”василика” вместо

”церковь” и др.) [197, с. 421; 331, с. 198; 333, с. 346; 358, с. 89; 348, с. 88, 108]. Реальная атрибуция {178} напрашивается сама собой — очевидно, это был Анастас Корсунянин, автор (или один из авторов) летописного свода 996 г. [532, с. 173—192; 731]. Только непонятное господство версии о позднем происхождении ”Корсунской легенды” привело к тому, что данная атрибуция до сих пор не утвердилась в литературе.

Таким образом, рассказ о походе Владимира в Тавриду и о его крещении в Херсонесе представляет собой единственный вполне достоверный эпизод летописного ”Сказания”. Можно только удивляться тому, что именно он вызывает сомнение.

Пересмотр летописной схемы базируется главным образом на отрицании ее хронологии. Основанием для этого пересмотра послужило, во-первых, сообщение Льва Диакона, интерпретированное в сравнении с некоторыми арабскими источниками; во-вторых, ”особенная хронология” Иакова Мниха, которая вроде бы противоречит летописной схеме, опровергает ее. Поэтому рассмотрим эти материалы более подробно.

Лев Диакон сообщает об атмосферном феномене, который, по его утверждению, предсказал падение Херсонеса: огненные столбы, ”показавшиеся в глухую ночь... и опять в северной части неба наводившие страх на тех, кто их видел; они предсказывали последовавшее затем взятие Херсона Тавроскифами и захват Верии Мисянами” [127, с. 100; Leo Diac., X, 10, p. 175—176]. Хронист не называет точных дат, но его дополняют арабы.

Так, у Яхьи Антиохийского читаем: ”И случилось в Каире в ночь на субботу 27 Зу-л-Хиджи 378 гром и молния, и буря сильная, и не переставали они до полуночи. Потом покрылся мраком от них город, и была тьма, подобия которой не видывали, до самого утра. И вышло с неба подобие огненного столба, и покраснели от него небо и земля весьма сильно. И сыпалось из воздуха премного пыли, похожей на уголь, которая захватывала дыхание, и продолжалось все это до четвертого часа дня” [561, с. 28—29]. Аналогичное (почти дословное) сообщение приводится ал-Мекином [127, с. 83].

Названная хронистом дата отвечает 7 апреля 989 г. Следовательно, из сравнения цитированных свидетельств получалось бы, что Херсонес взят Владимиром не ранее того дня, то есть на год позже летописной версии. Этот вывод стал общепринятым в литературе [127, с. 98—106; 311; 333, с. 360; 342; 347, с. 236; 357, с. 336—337; 381, с. 329—331; 466, с. 74; 561, с. 214—219; 650, с. 109].

Данная концепция привела к полному разрушению хронологической схемы, хорошо подтвержденной наиболее надежными источниками. Получалось, что взятие Херсонеса и брак Владимира с греческой царевной состоялись по меньшей мере через год после оказания киевским князем военной помощи грекам. Михаил Пселл, Скилица, Зонара, Яхья и его последователи четко свидетельствуют о том, что русский корпус принимал участие в битве при Хрисополе, которая произошла не позднее лета 988 г. Для того чтобы как-то выйти из положения, предлагается гипотеза, согласно которой Владимир где-то в конце 987 — начале 988 г. заключил с императором Василием II договор о помощи против восставших, а тот обязался выдать за него свою сестру Анну при условии крещения киевского князя. Помощь была реально оказана, Фока — разгромлен, трон для Василия — спасен. Однако коварные греки отказались выполнить матримониальное обещание. Тогда Владимир захватил Корсунь, после чего император стал более сговорчивым [190, с. 379; 311, с. 114; 333, с. 354—362; 347, с. 236; 381, с. 330—332; 482, с. 79; 650, с. 110—113; 757; 789, с. 13—14].

Кое-кто сопоставляет с этим сообщение Иакова Мниха (не подтвержденное ни одним другим источником) о том, что за год до Корсунской эпопеи Владимир ”къ порогомъ ходи” [180, с. 245]. Высказывается мысль (абсолютно невероятная), будто бы киевский князь ездил встречать невесту и, не дождавись ее, решил начать энергичные действия [331, с. 207; 333, с. 359—360; 381, с. 330—331; 650, с. 112].

Место крещения в этой схеме четко не фиксируется. Некоторые исследователи сохраняют летописную последовательность событий и признают, что крещение киевского князя действительно произошло после взятия Херсонеса, накануне брачной церемонии [331, с. 209; 333, с. 364; 561, с. 214—217]. Другие, однако, убеждены, что произошло это значительно раньше, еще до того, как обнаружилось коварство и лживость греков [43, с. 214; 127, с. 101; 180, с. 127 сл.; 748]. И. А. Линниченко [342] высказал предположение, что существовало два крещения Владимира: первоначальное (так называемое оглашение) в Киеве и окончательное —

в Корсуне. Не будем рассматривать вопрос, какой из этих вариантов лучше, так как с нашей точки зрения оба не выдерживают критики. Все попытки "подправить" летописный рассказ повисают в воздухе.

Решительно отклоняем мысль о том, что Владимир мог оказать военную помощь "в кредит", до исполнения пунктов о женитьбе на принцессе. Это противоречит содержанию имеющихся сообщений, из которых следует, что, посылая войско в Константинополь, киевский князь действовал уже как родственник императора. У Скилицы ясно сказано, что Василий II еще до битвы под Хрисополем "успел... сделать ихнего (русов. — М. Б.) князя Владимира своим зятем, женив его на своей сестре Анне" [Scyl., II, p. 44]. Зонара также подтверждает, что в момент хрисопольской битвы император уже "вступил в родство с русским князем Владимиром, выдав за него сестру свою Анну" [Zon., II, p.221]. {180}

То же самое находим и у Яхьи Антиохийского. В. Р. Розен, правда, обращает внимание на слово "потом", которое стоит в тексте хроники, допуская, что обращение киевского князя произошло через какое-то время после договора и военной помощи императору [561, с. 195—198]. Однако это слово относится не к крещению князя, а к рукоположению митрополита и епископов и просветительно-строительным мероприятиям Анны на Руси, которые, естественно, осуществлялись позднее событий 988 г. У ал-Мекина и ат-Атира подобные неясности отсутствуют: оба четко отмечают оказание военной помощи императору после брака Владимира с Анной.

Далее комментированная гипотеза решительно противоречит исторической правдоподобности и никак не вяжется с ситуацией того времени. Коварство византийской администрации было хорошо известно. Как умный и дальновидный политик, Владимир не мог поверить грекам на слово. Фактор времени работал на киевского князя и против греческого царя. Горопиться Владимиру не было необходимости, тогда как для Василия II каждый день промедления мог стоить не только престола, но и жизни. Более того, ничто не мешало Владимиру поддержать Склира или Фоку и заключить с ними договор. В последнем случае на константинопольском престоле появился бы еще один узурпатор, но более сговорчивый. Как видим, киевский князь был хозяином ситуации и мог диктовать грекам свои условия. Сама же процедура брака не требовала длительного времени. Таким образом, не было никаких объективных причин тянуть с выполнением этого пункта договора и, тем более, откладывать его до "греческих календ".

Кроме того, невозможно представить себе, что император Василий, имея на своей территории шеститысячный русский корпус, который в любую минуту мог перейти на сторону врага, осмелился бы нарушить достигнутый не без труда договор. Наконец, Владимиру не было никакой необходимости покорять Херсонес. В пригороде греческой столицы он держал значительные вооруженные силы и при случае мог стать хозяином положения. Поэтому мысль о том, что киевский князь одной рукой помогал Василию II спасти престол и укреплять позиции греков в Закавказье, а другой — добывал Херсонес, считаем совершенно абсурдной.

Итак, не вызывает сомнения, что Херсонес был захвачен до оказания Владимиром помощи императору Василию II, то есть до битвы под Хрисополем летом 988 г., и что комбинированная дата, распространенная в литературе (апрель 989 г.) не соответствует действительности. Речь идет не о том чтобы взять под сомнение дату "огненного столба", зафиксированную в произведениях Яхьи и его последователей. Наоборот, считаем эту дату вполне достоверной. Описанный атмосферный феномен действи- {181} тельно наблюдался в Египте (в Каире и его окраинах) 7 апреля 989 г. Однако никакого доверия не заслуживает заявление Льва Диакона, который связывает этот (или подобный) феномен с падением Херсонеса.

Начнем с того, что заявление помещено не в исторической части произведения, а в специальном фрагменте, посвященном мистике астрологических предзнаменований. Этот отрывок возник в результате появления кометы, которая якобы предвещала смерть Иоанна Цимисхия в 976 г. Автор, сторонник астрологии, искренне верил в информативную силу небесных явлений и поэтому уделил особое внимание казуистическому подтверждению своих убеждений. Как видим, речь у него идет не о самом факте осады и взятии Херсонеса киевским войском, а о мистическом пророчестве этого факта.

Далее у нас нет уверенности, что в сообщении Льва Диакона речь идет о том самом феномене, о котором упоминают Яхья и его последователи [73]. Описание совпадает только час-

точно и неполностью (в греческом произведении говорится о столбах, в арабских — столбе, в остальном не видим ничего общего). Греческий хронист описывает, скорее всего, северное сияние, арабский — песчаную бурю. Из изложения Льва Диакона получается, что описываемый им феномен был виден если не всюду, то во всяком случае на широкой территории, в частности — в Византии. Явление же, описанное арабами, имело локальный характер — его наблюдали только в Каире. Следовательно, Лев Диакон не мог видеть его собственными глазами.

Комментированный фрагмент хроники написан через значительный промежуток времени после самого события. В этом же отрывке Лев Диакон вспоминает о комете, предвещавшей страшное землетрясение 989 г., когда упал купол Константинопольской Софии. Он пишет не только о самой катастрофе, но и о восстановлении пострадавшего купола, что произошло через шесть лет, то есть в 995 г. [127, с. 101—106]. Анализируемый текст не мог быть написан раньше этого времени. Длительный хронологический разрыв во времени делает предположение о возможности ошибки более чем вероятным. Очевидно, Лев Диакон допустил *lapsus metoiae*, объединив феномен 989 г. с событиями, которые в действительности произошли на целый год раньше.

”Хронология” Иакова Мниха. Другим источником, на котором основывается критика ”Корсунской легенды”, является известная нам ”Память и похвала” Иакова Мниха. Здесь помещена следующая хронологическая справка: ”По святомъ же крещеньи поживе блаженный князь Володимерь 28 лѣтъ. На другое лѣто по крещении къ порогомъ ходи, на третье лѣто Корсунъ городъ взя, на четвертое лѣто церковь камену святыя Богородица заложи, а {182} на пятое лѣто Переяславль заложи, в девятое лѣто десятину блаженныи и христоролюбивыи князь Володимерь вда церкви святѣи Богородици и отъ имѣния своего” [180, с. 245].

Как ни удивительно, это сообщение принималось в литературе как безусловно достоверное. Исследователи не считались с другими свидетельствами — не только летописными, но и сообщениями иностранных источников, церковными документами и т. п. А. А. Шахматов предполагал, что ”хронология” Иакова Мниха заимствована из так называемого Древнейшего летописного свода 1037 г. [755, с. 13—28], однако убедительной аргументации привести не смог. Вообще реконструкцию этого свода исследователи считают наиболее слабым звеном в его построениях [247, с. 65; 309, с. 36—37; 358, с. 58, 59; 359, с. 43—62].

Заявление Иакова, что Владимир прожил в христианстве 28 лет, послужило основанием для убеждения, что акт крещения киевского князя произошел в 987 г., то есть за год до летописной даты. Такой вывод стал общим местом в новейшей историографии [127, с. 101; 180, с. 130; 357, с. 337; 381, с. 329; 466, с. 74; 755, с. 133—161]. Однако это — недоразумение. В действительности Иаков Мних относит крещение Владимира к 988 г. (эта дата является канонической и не подлежала пересмотру либо критике). Объяснение источниковедческому казусу предложил А. И. Соболевский, подтвердив свою концепцию убедительными фактами [628; 629].

Дело в том, что в Киевской Руси метод определения хронологических интервалов принципиально отличался от современного. Тогда год, которым начинался исчисляемый диапазон, и год, которым он заканчивался, считались отдельно, как два года (а не один, как это принято сейчас). Поэтому интервал 988 — 1015 давал не 27, а 28 лет: 988 г. считался первым, а 1015 — двадцать восьмым. Применение такой манеры в летописях можно проиллюстрировать многочисленными примерами. Так, в ”Повести временных лет” интервал ”от первого лѣта Олгова, понели же сѣде в Киевѣ, до первого лѣта Игорева” (882—912) — 31 год [485, с. 17]; интервал ”от первого лѣта Игорева до первого лѣта Святъславля” (913—945) — 33 года [там же]; ”от первого лѣта Святъславля до первого лѣта Ярополча” (945—972) — 28 лет [там же]. В другом месте еще раз отмечено, что Святослав княжил 28 лет [там же, с. 53]. Ярополк по утверждению летописца правил 8 лет (973—980) [там же, с. 17]; Ярослав Мудрый — 40 (1015—1054) [там же]. От смерти Ярослава до смерти Святополка Изяславича минуло 60 лет (1054—1113) [там же]. Судислав, заточенный Ярославом в 1036 г. и выпущенный на волю Ярославичами в 1059 г., просидел в заточении 24 года [там же, с. 109] и т. п. По этому методу расчетов Владимир после крещения в 988 г. действительно прожил 28 лет (умер в 1015 г.). {183}

То, что Иаков Мних применял именно эту манеру вычисления, подтверждается дальнейшим текстом произведения. Так, по его утверждению, Ольга прожила христианкой 15 лет [180, с. 242]. Дату ее крещения Иаков Мних, естественно, берет ту же, что и летопись, — 955 г.

Дата смерти княгини зафиксирована точно — 11 июля 969 г. (она упомянута в тексте "Памяти и похвалы").

Вторым моментом в "хронологии" Иакова Мниха, привлекавшим внимание последователей, является утверждение, что якобы Владимир ходил на Корсунь "на третье лето после крещения". Принимая сомнительную дату обращения 987 г., историки относили крымский поход к 989 г., усматривая здесь соответствие свидетельствам Льва Диакона — Яхьи Антиохийского [127, с. 101]. Однако, во-первых, по данным источников, осада Корсуни тянулась довольно долго (шесть или даже девять месяцев) [180, с. 227; 438, с. 1]. Если согласиться, что город был взят в апреле 989 г., то придется признать, что киевский князь "ходил на Корсунь" в 988 г., а не на третий год после крещения. Во-вторых, определение даты, предложенной Иаковом, в любом варианте дает не 989, а 990 г. Если бы он применял метод вычисления, распространенный в Киевской Руси, то датой крещения будет 988 г., который принимается за первый год вычисляемого интервала. Следовательно, 989 г. будет вторым, а третьим — 990 г. Если же принять, что в "Памяти и похвале" использован метод, применяемый в наше время, то дата княжеского обращения придется на 987 г., но отсчет начнется с последующего — 988 г., следовательно, и в этом случае корсунский поход будет датироваться 990 г.

Все это, однако, лишено реального смысла. Иаков Мних не был ни летописцем, ни историком. Его произведение представляет собой не хронику, а полемическо-агиографический трактат. Автор не собирал исторических сведений, не работал с первоисточниками, не проверял факты, которые включил в свой текст. В его распоряжении не было хронологии, которая бы отличалась от летописной. Он вносил в свой труд сомнительные или плохо осмысленные свидетельства, полученные от ненадежных информаторов. Его беспомощность в вопросах истории и хронологии убедительно подтверждается самим текстом.

Иаков Мних приводит в своем произведении несколько точных дат: смерть Ольги произошла 11 июля 6477 (—969) г. [180, с. 242], что отвечает летописным данным. Смерть Владимира приходится на 15 июля 6523 (—1015) г. [там же, с. 245] — эта дата зафиксирована и в "Повести временных лет" [250, с. 115]. Неточной является дата вступления Владимира на престол: 11 июня 6486 (=978 г.) [180, с. 245]. В летописных текстах день и месяц {184} не указаны, а год расходится с данными "Памяти и похвалы" — 980 г. [там же, с. 63—66]. Считаем, что дата Иакова Мниха имеет в виду смерть Ярополка, зафиксированную, очевидно, в церковных документах. Последнее позволяет выяснить, откуда же взялись день и месяц, но не объясняет ошибки относительно года.

Очень важным является тот факт, что у Иакова Мниха зафиксировано: на престол Владимир вступил "в осмое лѣто по смерти отца своего Святослава" [там же, с. 245]. Отсюда получается, что Святослав погиб в 970 г. Следовательно, договор с Цимисхием он заключил через год после ... собственной смерти * (!). В действительности между гибелью Святослава (972 г.) и убийством Ярополка (980 г.) прошло восемь лет. Следовательно, неверным у Иакова Мниха является определение года, когда началось единовластное правление Владимира.

Подобных ошибок в тексте "Памяти и похвале" встречается довольно много. Так, закладка Десятинной церкви, по Иакову, состоялась в четвертое лето после крещения (991 г.); в действительности же — 989 г. (освящение отмечено в летописях под 996 г.) [250, с. 108—109; 320, с. 121]. Автор утверждает, что Владимир крестился на десятое лето после гибели Ярополка, которую он, как отмечалось, относит к 978 г. Вновь видим несоответствие в расчетах. Если в тексте применяются вычисления, принятые в Киевской Руси, то годом крещения будет 987 г., но тогда смерть "равноапостольного" князя придется на 1014 г. Если согласиться, что Иаков Мних вычислял хронологические интервалы по методу, применяемому в наше время, то датой обращения будет 988 г.

Прослеживается и ряд неточностей сугубо исторического содержания. В перечне военных побед Владимира, например, на первом месте называется поход на радимичей, потом на вятичей и далее — на ятвягов [180, с. 244]. В действительности последовательность была иной:

* Хронология балканских войн Святослава является сложной проблемой, учитывая противоречия в свидетельствах источников [279]. В частности, некоторые исследователи относили заключение договора Святослава с Цимисхием к 972 и даже к 974 г. [16; 134, с. 3—7; 207, с. 12—15; 332, с. 164—165, 797]. Однако ни один историк не предполагал даты более ранней, чем 971 г. Сейчас можно считать доказанной дату — лето 971 г.

в 981 и 982 гг. состоялись два похода на вятичей, в 983 г. — на ятвягов и только в 984 г. — на радимичей [250, с. 69—71]. "Равноапостольный" князь не мог ходить на хазар, а тем более — наложить на них дань [180, с. 244]. Хазарское государство было ликвидировано еще его отцом в 60-е годы X ст. О походе на "сребных" болгар и непонятной экспедиции на Пороги речь шла выше. Перечисленные неточности делают {185} произведение Иакова Мниха более чем сомнительным источником.

История крещения Владимира. Попробуем реконструировать действительный ход событий, связанных с крещением Владимира.

В середине 80-х годов X в. Византийская империя переживала тяжелые времена. Положение особенно ухудшилось вследствие восстания Варды Склира и наступления болгар во главе с Самуилом Комитопулом. Поражение под Сердикой и в Родобах летом 986 г. поставило императора Василия II перед катастрофой. В поисках спасения он обращает свой взгляд на Русь, с которой у греков до тех пор были напряженные отношения. Вмешательство Владимира в болгарские дела, его военный конфликт с Комитопулами существенно изменили ситуацию и открыли перед Василием II шансы на договор с киевским князем.

Вскоре после унижительного бегства из Родопской переделки император посылает в Киев посольство. В нем принимал участие топарх одной из подунайских областей, который перед этим установил с Владимиром вассальные отношения. Киевский князь согласился на союз, но в качестве компенсации за военную помощь потребовал руки греческой царевны. Это было неслыхано дерзкое требование. Еще совсем недавно Константин Багрянородный предостерегал своих преемников не вступать в родственные отношения с "варварскими" правителями, считая это унижением императорского сана [Const. Porph., AI, 275—276]. Да и сам Василий II незадолго до этого отказал французскому королю Гуго Капету, который просил выдать за его сына Роберта одну из византийских принцесс [107, с. 493—498]. Не удивительно, что послы, не уполномоченные решать подобные вопросы, растерялись.

Понятно, что для бастарда, которому приходилось сплошь и рядом выслушивать намеки относительно своего происхождения, брак с греческой царевной был бы не просто моральной сатисфакцией, а и значительным достижением, что заметно укрепило бы престиж как самого князя, так и его государства.

Послы вернулись в Константинополь для того чтобы передать Василию II требование киевского князя. Считаем, что именно этот обратный путь был описан топархом в его заметках. Предложение Владимира поставило Василия II в трудное положение. Он ответил отказом, надеясь на достижение более приемлемого модуса вивенди, но переговоры не прервал. Второй тур перетрактаций, очевидно, пришелся на весну 987 г. Владимир настаивал на своем, понимая, что безвыходное положение принудит Василия II к уступке. Выступление Варды Фоки, провозглашенного императором в августе 987 г., обострило ситуацию, окончательно подорвав позиции законного императора.

В этих условиях Владимир активизирует свои действия. Он прерывает переговоры и готовит военную экспедицию, которая {186} должна была продемонстрировать императорской администрации решительность киевской позиции. Из ближайших к Руси византийских владений в области Северного Причерноморья наиболее близким и важным был Херсонес — центр фемы и епископии. Он был выбран объектом для демонстрации военной мощи. Подготовка к походу, разумеется, требовала некоторого времени. Так как летописное сообщение о Корсуньской экспедиции помечено 988 г., который начинался 1 сентября 987 г., можно смело утверждать: киевская армада выступила на юг осенью. Открытое выступление Варды Фоки именно в это время (сентябрь 987 г.) способствовало поднятию шансов Владимира на успех в задуманном деле.

Осада Херсонеса длилась шесть месяцев и закончилась весной — в конце марта или в начале апреля. Василий II стал более сговорчивым и под угрозой перенесения военных действий под стены Константинополя * [250, с. 95] согласился на брак Анны с киевским князем, поставив, однако, условием его предварительное крещение. Владимир, который к тому времени и

* "Повесть временных лет" фиксирует угрозу Владимира, обращенную к царям Василию и Константину: "...аще ея (сестру Анну. — М. Б.) не вдасте за мя, то сотворю граду вашему (Константинополю. — М. Б.), яко и сему (Корсуню. — М. Б.) створихъ" [250, с. 95].

сам осознал необходимость порвать с язычеством, принял это условие.

Ближайший путь от Херсонеса к Константинополю проходил через море к Синопе, а далее вдоль северного побережья Малоазийского п-ова. Расстояние составляло около 750 км. Учитывая среднее для античности и раннего средневековья движение со скоростью около 4 узлов (10 км в час) [75, с. 324] и при условии непрерывного плавания это расстояние можно было преодолеть за три-четыре дня. Таким образом, уже через неделю после взятия города Владимир мог осуществить оба обряда — крещение и венчание.

Место, где происходило это событие, в источниках определяется по-разному. Некоторые тексты называют церковь святого Василия^{*}, другие — церковь св. Софии [250, с. 97], третьи — св. Иакова [156, с. 30; 336, с. 13; 337, с. 172; 385, с. 44; 632, с. 210; 633, с. 314; 636, с. 118; 660, с. 104] или Спаса [155, с. 34; 708, с. 34]. Методом исключения мы выделяем два последних варианта. Появление в текстах церкви св. Василия легко объясняется христианским именем только что обращенного неопфита. Однако есть сообщение, что храм св. Василия в Херсонесе построен самим Владимиром в честь своего приобщения к {187} греческой вере [180, с. 228]^{**}, следовательно, креститься в нем киевский князь не мог.

Точно так же понятным является и упоминание церкви св. Софии, так как храмы этого имени были распространены в православных странах, причем нередко имели статус кафедральных. Существовала ли церковь этого имени в Херсонесе, не известно. Никаких упоминаний о ней мы не имеем. Возможно, ее появление в "Сказании" объясняется произвольной фантазией писателя XI в. или более поздних редакторов, когда в Киеве, Новгороде, Полоцке действовали кафедральные соборы св. Софии.

В отличие от этого появление в древнерусских документах церкви св. Иакова (как и Спаса) можно объяснить лишь тем фактом, что местом крещения Владимира был именно такой храм. Но и в этом случае, проблема остается нерешенной — ведь креститься одновременно в двух церквях великий князь, понятно, не мог. Так как упоминание св. Спаса встречается лишь в одиночных текстах, тогда как имя св. Иакова является самым популярным и выступает в большинстве текстов, считаем наиболее вероятным предположение, что именно в церкви св. Иакова произошло крещение киевского правителя.

После совершения обоих обрядов киевское шеститысячное войско двинулось через море в Константинополь и через несколько недель приняло действенное участие в битве под Хрисополем. Владимир вернулся в Киев с молодой женой и свитой, прихватив трофеи из ограбленного и опустошенного Херсонеса^{***}.

Владимир и иерархия. Существует загадка, которая до сих пор ставит в тупик исследователей. Мы не располагаем ни одним свидетельством о создании на Руси церковной организации после крещения Владимира. Единственный источник — Никоновская летопись, где говорится о деятельности митрополита Михаила Сирина, назначенного на Русь патриархом Фотием в 862 г., и подчиненных ему шести епископов. Однако в этих отрывках речь идет о временах Аскольда и о событиях, никак не связанных с религиозным актом 988 г.

Исследователи, отрицавшие "Корсунскую легенду" и считавшие, что Владимир крестился в Киеве или еще где-либо, полагали, что акт 988 г. был делом не константинопольской кафедры, а римской [376; 801; 835] или даже охридской (болгарской) [508]. Первая точка зрения основывалась главным образом на повествовании саги об Улафе Тригвисоне и никогда не имела серьезного распространения. В отличие от нее болгарская версия находила своих сторонников. М. Д. Приселков вообще утверждал, что русская церковь вначале формально входила в охридский {188} диоцез и только во времена Ярослава Мудрого перешла в подчинение Константинополю [508, с. 23]. Именно этим он объяснял молчание источников относительно основания на Руси церковной организации в конце X в. Однако приведенная им аргументация оказалась слабой, что неоднократно подчеркивалось в специальной литературе [331, с. 216;

* В Новгородской летописи — "Василиски" [441, с. 152]. Это дает основание комментаторам считать, что имя св. Василия (поддержанное именем патрона только что обращенного князя) появилось вследствие неверного понимания греческого слова *basilika* (базилика), употребленного автором "Корсунской легенды" [357, с. 338].

** В Ипатьевской летописи церковь Иоанна Предтечи (250, с. 101).

*** Археологи отмечают в Херсонесе выразительные следы погрома, произошедшего в конце X в. [56; 58; 59; 302; 784; 787, с. 65; 789, с. 141].

435; 806 и др.].

Имя Михаила как первого архиерея на Руси занимает в многочисленных списках киевских митрополитов первое место [440, с. XIII; 632, с. 296; 647]. Однако иногда вместо него фигурирует другое имя — Леон (Леонт) [441, с. 473], которое в большинстве рукописей занимает второе место. Дискуссия, возникшая в науке по поводу этих двух иерархов [180, 276—282], не имеет оснований. Недоразумение вызвано стремлением перенести деятельность созданной Фотием древнерусской иерархии во времена Владимира. Этим теряют всякий смысл споры вокруг вопроса о первом русском митрополите и о времени, когда архиепископский ранг был заменен митрополичьим.

Понятно, что какая-то церковная организация на Руси после 988 г. должна была существовать. Ее должен был возглавлять архиерей, которому подчинялись бы пресвитеры (священники с правом литургии). Вопрос о ранге архиерея — епископ или архиепископ (митрополит) — пока оставим в стороне. Ни одного упоминания об этом архиерее в источниках нет. Вместо этого упоминаются епископы, причем во множественном числе.

В связи со сказанным выдвинем гипотезу, которая, по нашему мнению, объясняет и устраняет все недоразумения. В Киеве в момент крещения Владимира уже существовала и действовала епархия, созданная в 60-е годы IX в. До нас дошел список кафедр, подчиненных Константинопольской патриархии, утвержденный в 80-е годы X в. В нем русская кафедра (в ранге митрополии) значится под номером 60. Это не могла быть только что основанная епархия, созданная после крещения Владимира, чему решительно возражает хронология.

Итак, Владимиру не было необходимости создавать новую епископию или архиепископию. Сложная борьба христианства и язычества в период 882—988 гг. так или иначе отразилась на положении русской кафедры. Периоды подъема чередовались с периодами упадка. Не исключено, что в определенные промежутки времени русская кафедра оставалась незанятой. Однако традиция сохранилась и после акта 988 г. должна была утвердиться окончательно.

Исходя из побочных летописных сообщений, можно прийти к выводу, что у Владимира Святославича и после принятия христианства сохранились напряженные отношения с киевской иерархией. Возникли они, вероятно, еще в период третьего антихристианского террора. Имеющиеся в нашем распоряжении доку-менты свидетельствуют о том, что, став христианином, Владимир доверял церковные дела не митрополиту, а Анастасу Корсунянину, считая его фактическим руководителем русской церкви. Под 988 г. читаем: "Володимерь же помимъ царицю, и Настаса, и попы Корсуньскыя, мощи святаго Климента, и Фива, ученика его... а самъ прииде Киеву" (далее идет рассказ о крещении киевлян) [250, с. 101]. Митрополит и киевские священники не упомянуты ни единым словом. Каково было их участие в обращении народа — неясно.

Анастасу была доверена Богородичная церковь (Десятинная), построенная в качестве кафедрального храма [там же]. В ней служили "попы корсуньскыя", а не местные [там же]. Анастасу была отдана и десятина, назначенная великим князем на содержание древнерусской церковной организации [там же, с. 109]. Одно из житийных произведений называет Анастаса даже епископом, хотя он был простым пресвитером [748, с. 35].

Трудно сказать, кто более виноват в сохранении напряженной обстановки — Владимир или митрополит. Казалось бы, оба должны были стремиться к нормализации отношений, однако компромисса достичь не удалось и только смерть (или отставка?) архиерея разрядила атмосферу. Назначенный на русскую кафедру Иоанн сумел привести реальное положение дел в соответствие с официально признанным модусом. В результате появился Церковный устав Владимира, который по примеру аналогичного устава Аскольда санкционировал византийское церковное право на Руси [453, с. 235—254].

Как звали предшественника Иоанна, нам не известно. В списках киевских митрополитов, как отмечалось, Иоанн назван сразу за Леоном, который, в свою очередь, идет за Михаилом Сирином. Попробуем разобраться в этих именах, из которых наиболее проблематичным является Леон. Не исключено, что именно он был рукоположен Фотием сразу же после кончины Михаила. Правдоподобны и другие варианты. Не был ли, скажем, Леон тем архиереем, которого послал на Русь патриарх Игнатий после свержения непримиримого Фотия? Нельзя исключать и гипотезу, согласно которой Леон занимал киевскую кафедру в 80-х годах X в., то есть в период крещения Владимира, и был непосредственным предшественником Иоанна I.

Рассмотрим эти вопросы более детально. Между смертью Михаила Сирина (первого киевского иерарха) и актом 988 г. прошло 125 лет. Понятно, что за это время на русской кафедре должны были смениться несколько лиц — очевидно, не менее пяти, а возможно, и больше. Среди них, вне всякого сомнения, был и Леон. Возникает вопрос: куда падает хронологическая цезура — в интервал между ним и Михаилом или же ним и Иоанном, а возможно, {190} между тем и другим (что также нельзя исключать)? Все три варианта выглядят вполне правдоподобно.

Однако существуют некоторые материалы, позволяющие склонить чашу весов в пользу раннего варианта. В Никоновском своде (чьи сведения основываются на тексте "Летописи Аскольда") читаем: "Леонтъ митрополитъ Кіевскій и всея Руси". Того же лѣта взя Владимиръ у блаженнаго патриарха Фотья Константиноградскаго митрополита Кіеву и всея Руси Леонта, и бысть радость веліа въ людехъ" [440, с. 64]. О том, что Леон был рукоположен Фотием, свидетельствуют и другие тексты [441, с. 478].

Существует каноническое произведение "Леона, митрополита Руси" "Про опресноки", представляющее собой антилатинский трактат [420, с. 61; 452, с. 115—132; 496, с. 27—45]. Написанный греческим языком, он содержит полный титул автора: ... Λέοντος μητροπολίτου της εν Ῥωσία Πρεσθλαβας. Сохранились многочисленные списки этого произведения, естественно, в более поздних автографах. Имеющиеся источники свидетельствуют о его популярности за пределами Руси (в частности, в Охриде) — не позднее начала XI в. Достоверность документа не вызывает сомнения [180, с. 265; 331, с. 219; 420]. К сожалению, точной даты трактат не имеет [834, Col., 1360]. Однако тематика (полемика против латинян) делает маловероятным отнесение его ко времени Владимира. А. Н. Попов, например, уверенно относил написание произведения к IX в. [496]. Мы считаем, что Леон действительно был вторым киевским митрополитом, сподвижником Фотия, присланным на Русь после кончины Михаила Сирина.

Как же звали предшественника Иоанна? Согласно утверждению "Церковной истории" Никифора Калиста Севастийского, во времена Василия II был назначен на Русь митрополит Феофилакт Севастийский [420, с. 91; 500, с. 134—135; 829]. Дата назначения не названа, однако это не могло произойти позднее 991 г. [420, с. 91]. Следовательно, возможный хронологический диапазон определяется в рамках 976—990 гг. Вполне правдоподобно, что крещение Владимира происходило именно при этом иерархе. Возможно даже, что захват власти Владимиром произошел во время его понтификата.

Имя Иоанна как русского митрополита (архиепископа) ** упоминается не только в списках высших киевских иерархов, но и в других источниках, связанных, в частности, с канонизацией Бориса и Глеба [707, с. 60—61]. Иоанну принадлежит первое произведение из этого цикла — "Служба Борису и Глебу" (около {191} 1020 г.). Он пережил Владимира и продолжал выполнять свои функции до 30-х годов XI в., когда его сменил Феопемпт — первое лицо на киевской кафедре, чьи прерогативы митрополита никогда не вызывали дискуссий.

Структура киевской митрополии времен Владимира известна частично. Сколько епископий и какие именно входили в ее состав — не знаем. Во времена Аскольда Михаилу Сирину подчинялись шесть архиереев, из числа которых двое пребывали в Киеве, а четыре действовали на периферии. Сохранилась ли эта структура и позже, никаких свидетельств нет. Проблема усложняется неясностью вопроса о географическом распространении христианства в те времена [111, с. 84; 180, с. 163—179; 331, с. 215]. Не вызывает сомнения обращение Новгородской земли, которое, по свидетельству источников, осуществлялось через преодоление сопротивления со стороны местного населения, в том числе — с применением оружия *** [653, с. 112—113]. Новгородский епископ Иоаким, упоминаемый в разных источниках, в частности, в списках новгородских архиереев [441, с. 160, 163, 473, 551 и др.], — особа реальная. Его за-

* Курсив мой. — М.Б.

** Оба титула, как равноценные, встречаются нередко даже в одних и тех же текстах [707, с. 60]. Это подтверждает бесплодность и надуманность споров относительно времени превращения киевской архиепископии в митрополию.

*** Ср. летописное утверждение: "И бысть радость всюду" [441, с. 159].

писи использованы местными летописцами более позднего времени ^{****}.

Сообщения о крещении якобы в конце X в. Суздальско-Ростовской земли, об основании там города Владимира и Владимирской епархии вообще не соответствуют действительности (о чем речь шла выше). Владимир-на-Клязьме основан правнуком "равноапостольного" князя — Владимиром Мономахом. Однако сведения о ростовском епископе Феодоре, посвященном в сан при Владимире Святом, считаем достоверными. Он рукоположен около 990 г., но вскоре был вынужден бежать от неподдатливых мерянских язычников; перебрался в Суздаль, но в 1010 г. вернулся в Ростов. В 1014 г. переехал в Киев, где и умер в 1023 г.*

В Никоновской летописи под 992 г. имеется запись о посвящении митрополитом Леоном епископов: Неофита Черниговского, Феодора Ростовского, Стефана Владимирского (на Волыни), Никиты Белгородского [440, с. 64—65; 654, с. 62—65]. Но это сообщение опровергается тем, что все перечисленные лица (за исключением Феодора Ростовского) и именно в тех же ролях встречаются в источниках конца XI — начала XII в. как современники (и участники) событий того времени. {192}

Так, черниговский епископ Неофит принимал участие в перенесении мощей Бориса и Глеба в 1072 г. [707, с. 62]. Печерский игумен Стефан (позднее настоятель Кловского монастыря в Киеве), посвященный епископом во Владимир-Волынский где-то в конце 80-х или в начале 90-х годов XI в., в ранге епископа упоминается под 1091 г. [250, с. 202]. Умер он в 1094 г. [там же, с. 217]. С Никитой Белгородским дело намного сложнее. В источниках его особа как бы раздвоилась. По свидетельству "Сказания чудес св. Романа и Давида", епископ Никита из Белгорода принимал участие в упомянутом выше перенесении мощей Бориса и Глеба в 1072 г. [707, с. 62], однако по свидетельству "Повести временных лет" белгородский епископ с этим же именем принимал участие в другой аналогичной церемонии, которая происходила в 1115 г. [250, с. 277—280]. Он был рукоположен годом раньше [там же, с. 277]; следовательно, в 1072 г. никак не мог быть епископом. Очевидно, это ошибка агиографа (Лазаря Вышгородского) [158], вполне понятная, тем более, что в некоторых рассказах, посвященных акту 1072 г., находим еще и имя Стефана Белгородского [440, с. 99].

Трудно представить себе случайное стечение такого количества независимых друг от друга совпадений. Поэтому считаем, что реестр Никоновской летописи, очевидно, базировавшийся на церковных документах, является анахронизмом, который проецирует сообщения второй половины XI — первой половины XII в. в конец X в. Хронисты XVI в. использовали списки местных иерархов, относя первые названные в них имена ко временам Владимира Свято-славича.

Подводя итоги существующим известиям, можно с большей или меньшей долей достоверности утверждать наличие в конце X в. следующих кафедр: киевской (перемыславской?) митрополии (Феофилакт Севастийский, позднее — Иоанн I); епископий в Новгороде (Иоаким) и Ростове (Феодор). Проблематичным, но вполне вероятным является существование кафедр в Белгороде, Чернигове и Владимире-Волынском, что подтверждается географическими соображениями и исторической традицией. Можно предположить также основание епархии в Полоцке и Турове, хотя про них у нас нет никаких упоминаний. Немного позднее к ним, очевидно, была добавлена Тмутараканская епископия.

Очень интересным является вопрос о Переяславе, который уже в IX в. выступает в источниках как третий по значению центр Руси. Переяславская епархия, вне всякого сомнения, принадлежит к старейшим, однако проблема усложняется вопросом, где именно находилась резиденция Русского митрополита. Исследователей давно интересуют сообщения, которые связывают деятельность высшего иерарха Руси не с Киевом, а с Переяславом {193} Оставим в стороне свидетельство "Повести временных лет", которая называет митрополитом переяславским Ефима Скопца — современника Владимира Мономаха [250, с. 200]. Эту неточность легко объяснить далекой традицией, которая, однако, в свою очередь требует объяснения. Действительно, по некоторым данным существовал другой митрополит — Ефрем, который жил в сере-

**** Ср. фрагменты, где изложение идет от первого лица: "Мы же стояхом на Торговом стране, ходихом по торжисчам и улицам, учахом люди, елико можахом..." [653, с. 112]. На основании этих отрывков В. Н. Татишев определил Иоакима Корсунянина автором произведения, где они были помещены.

* Известия о Феодоре содержатся в "Житии Леонтия Ростовского" [180, с. 200—201].

дине XI в. В списках киевских архиереев он назван после Илариона и перед Георгием [441, с. 473]. В летописном тексте этот иерарх упоминается под 1055 г. [там же, с. 183].

Никоновская летопись прямо утверждает, что во времена Владимира резиденция митрополита находилась в Переяславе [440]. Наиболее серьезным документом является титулатура митрополита Леона — автора трактата "Про опресноки": в некоторых списках он назван "Переяславским" (μητροπολίτου της ἐν Ῥωσία Πρεσθλαβας) [420, с. 88]. Трудно переоценить значение этого источника. Из него становится ясным, что Переяслав действительно был резиденцией высших иерархов Руси практически от самого основания кафедры. Особенно после переворота 882 г., когда христианство временно утратило значение государственной религии. Поэтому киевские митрополиты стремились (или же были вынуждены) держаться подальше от столицы. Эта традиция существовала некоторое время и после акта 988 г. Исследователи считают, что перенесение митрополии в Киев произошло при Феопемпте около 1039 г. [180, с. 328—329; 331, с. 219; 420, с. 92—93; 452, с. 39]. Возможно, это случилось раньше, при Иоанне I, однако принципиального значения это уточнение не имеет. Оно не может изменить общей тенденции, которая ярко отражает необычайно сложный процесс утверждения христианства на Руси. {194}

ГЛАВА V

ВОЗНИКНОВЕНИЕ "ВЛАДИМИРОВОЙ ЛЕГЕНДЫ"

Междоусобицы 1015—1036 гг. Киевский князь Владимир Святославич умер 15 июля 1015 г. [250, с. 115]. Внезапная его кончина произошла в чрезвычайно напряженный момент. За два-три года до своей смерти Владимир раскрыл заговор Святополка, направленный на захват киевского престола. Известие об этом имеется только у Титмара Мерзебургского: "Упомянутый выше князь (Владимир. — М. Б.), узнав, что его собственный сын (Святополк. — М. Б), по тайному наущению Болеслава, готовится к восстанию против него, посадил его в одиночное заключение вместе с женой и ее духовником Рейнберном" [Thit. Chron. 72—73; 247, с. 83; 374].

Святополк, сын Ярополка Святославича, имел больше прав на киевский престол, чем бастард Владимир, поэтому старшее киевское боярство считало его своим лидером. На западе опасную активность проявлял тесть заключенного княжича Болеслав Храбрый. С юга Киеву угрожали печенеги, с которыми Святополк имел союзнические отношения. На севере на открытый конфликт отважился Новгород, где сидел старший (в то время) сын Владимира — Ярослав [250, с. 114—115]. Владимир, боясь оставаться в Киеве, перенес свой двор в хорошо укрепленный Берестовский замок — под надежную охрану "новой" дружины.

Из Ростова был вызван Борис [250, с. 115; 707, с. 43], которого Владимир, по видимому, прочил в наследники [634, с. 205]. Он должен был заменить отца на время похода против непокорного Ярослава. Неожиданная болезнь великого князя нарушила все планы и расчеты. В это время с юга пришло известие о движении печенежской орды. Пришлось отложить новгородскую экспедицию и бросить основные военные силы против номадов [250, с. 115].

Именно в это время и произошла трагическая развязка. Создалась необычайно напряженная обстановка. Владимир умер, не оставив распоряжений относительно своего преемника. Борис находился в Печенежской степи вместе с основными силами "новой" дружины. В Киеве, в заточении, сидел Святополк — особа с бесспорными правами на великокняжеский стол. Приближенные {195} умершего властелина растерялись, боясь прихода к власти Святополка. Возник план: утаить от общественности смерть великого князя, немедленно уведомить о ней Бориса, дождаться его возвращения вместе с войском и далее действовать согласно обстоятельствам. В Печенежскую степь поскакали гонцы.

Узнав о внезапной смерти отца, Борис прекратил поход и форсированным маршем двинулся в Киев. Однако сохранить тайну не удалось. Поддерживавшие Святополка бояре вывезли тело умершего князя из Берестова и выставили в кафедральном соборе [250, с. 115; 707, с. 44. См.: 109; 247, с. 201—205; 755, с. 70—74]. Святополк был освобожден из тюрьмы и провозглашен великим князем. Тем временем Борис дошел до Альты и стал там лагерем. Там он получил новое известие о киевских делах. Он понял, что ситуация изменилась и до-рога к пре-

столу лежит через гражданскую войну. Дружина требовала от княжича немедленно идти в Киев, но тот не решился на военный конфликт. Тогда войско, разочарованное нерешительностью своего вождя, покинуло его и разошлось кто куда [250, с. 118].

Если бы Святополк вовремя узнал о самороспуске дружины Бориса он, очевидно, воздержался бы от рискованных действий. Но в его представлении ростовский князь был опасным претендентом, который во главе восьмисоттысячного войска двигался на Киев. Поэтому он решил ликвидировать соперника. Замысел был осуществлен четырьмя вышгородскими боярами: Путшей, Тальцем, Еловичем и Ляшком [250, с. 118—120].

Однако убийство ростовского князя не решило проблемы окончательно. Источники приписывают Святополку широкую программу полного истребления дома Владимира [250, с. 122; 707, с. 46]. Трудно сказать, в какой степени это обвинение отвечает действительности, но во всяком случае еще два княжича из той династии были убиты: Глеб Муромский и Святослав Древлянский [250, с. 122—126].

Следующей жертвой должен был стать Ярослав, который сидел в Новгороде, однако он получил предупреждение от сестры Предславы. Оно пришло в напряженный момент, когда новгородский князь вступил в конфликт с местной общественной верхушкой [250, с. 127—128; 441, с. 174—175].

Получив известие Предславы о киевских событиях, Ярослав созвал совет из влиятельных новгородцев и просил у них помощи. На удивление новгородцы проявили готовность поддержать своего обидчика в его борьбе против Святополка [250, с. 128; 441, с. 174—175]. Отметим, что в действиях Ярослава, который искал поддержки у обиженных подданных, и в позиции местной знати проявилось дальновидное понимание политической ситуации и взаимной выгоды. Новгородская знать считала Ярослава своим лидером, склонным защищать ее интересы перед Кие- {196} вом. Под стенами города был заключен договор между местной верхушкой и князем, который гарантировал в случае успеха обеспечение прав и привилегий великого города над Волховом специальным юридическим актом *.

Сборы в поход не потребовали большого времени, и где-то в августе войско Ярослава, состоявшее из 3000 новгородцев и 1000 варяжских наемников ** [441, с. 175], выступило в поход. Решительная битва произошла в ноябре или декабре 1015 г. под Любечем и закончилась полным поражением Святополка [250, с. 129; 441, с. 175]. Ярослав вступил в Киев победителем и был провозглашен великим князем. Его соперник бежал в Польшу под защиту своего тестя Болеслава Храброго. Последний вел длительную войну против своего сюзерена, императора Генриха II, и поэтому не имел возможности немедленно оказать зятю военную помощь. Только в начале 1018 г., заключив мирный договор в Будишине, он смог активно вмешаться в русские дела.

Ярослав, выступивший против польского войска, потерпел решительное поражение под Западным Бугом и с несколькими приближенными, минуя столицу, бежал в Новгород [250, с. 130]. 14 августа польские войска вошли в Киев и Святополк вторично стал великим князем [250, с. 130; 581, отд. II, с. 1—2].

Как и следовало ожидать, ситуация быстро обострилась. Польскую дружину расселили по городам и селам Киевской окраины, что, естественно, не нравилось местному населению. К тому же Болеслав держал себя как завоеватель: ограбил киевскую казну, сделал наложницей дочь Владимира Предславу, отправлял в Польшу пленных, захваченных на Руси, и т. п. Все это вызвало общее возмущение и протест. Даже Святополк понял необходимость сопротивления интервентам, которые поставили его у власти, и призывал своих подданных к активному выступлению [250, с. 131]. Началось постепенное истребление польских воинов.

* В Новгородской первой летописи есть запись: "И давь имь (новгородцам. — М. Б.) правду и уставъ списавъ, тако рекши имь: "по сеи грамотѣ ходите якоже списах вамъ, такоже держите" [441, с. 175—176]. Далее в тексте помещена "Русская правда" (короткая редакция); поэтому некоторые исследователи считают, что первый вариант этого сборника и был грамотой, которую Ярослав даровал Новгороду [532, с. 203—204; 671, с. 204; 672, с. 48—61]. Другие, однако, склоняются к мысли, что Новгород получил специальную уставную грамоту, которая должна была обеспечить права и вольности города [43, с. 269; 190, с. 387; 247, с. 144—146; 381, с. 350, 358; 755, с. 500—509; 793, с. 65]. Н. Н. Ильин называет эту грамоту "Magna Charta libertatum" Великого Новгорода [247, с. 145].

** "Повесть временных лет" в параллельном тексте называет фантастическую цифру: 30 тыс. новгородцев и 1000 варягов [250, с. 128]. При таком соотношении обращаться за помощью к наемникам не имело бы смысла.

Болеслав, боясь остаться без войска в явно враждебной стране, бросил своего "неблагодарного" зятя на произвол судьбы, а сам, захватив киевскую казну, обещанную Предславу и дважды изменника Анастаса Корсунянина (который, изменивши когда-то {197} Византии в пользу Руси, теперь предал Русь в пользу Польши), вернулся в Гнезно [там же].

Тем временем Ярослав, заручившись поддержкой новгородцев, срочно собрал новое войско и двинул его против Святополка. Последний, не дожидаясь вооруженного столкновения, бежал к печенегам [там же]. Ярослав вторично занял Киев и окончательно вернул себе великокняжеский титул. Судьба Святополка остается неясной. По официальной версии — летописной и агиографической [там же, с. 131—133; 707, с. 54] — он потерпел поражение в битве на Альте и вскоре погиб. В отличие от этого Эймундова сага — эпическое произведение, современное самим событиям, предлагает иной вариант: Святополк был убит еще до вооруженного столкновения, во время похода на Русь, сподвижниками Ярослава — варягами Эймундом и Рагнаром [552, с. 98—100]. Некоторые исследователи отдают предпочтение последней версии [375, с. 554]. В конце концов подробности гибели князя, прозванного "Окаянным", не имеют для нас решающего значения. Важным является тот факт, что Святополк проиграл в междоусобной борьбе и окончательно сошел с политической арены.

Однако борьба за власть в стране не прекратилась. Против Ярослава выступили новые претенденты на великокняжеский стол, среди которых наиболее опасными были Брючеслав Изяславич Полоцкий и Мстислав Владимирович Тмутараканский. Первый был племянником Ярослава. Выступление началось в 1021 г. захватом Новгорода, но закончилось мирным договором [250, с. 133]. Ярослав вынужден был уступить Брючеславу города Витебск и Усвят и признать относительную независимость Полоцкого удела.

Значительно сложнее оказались отношения с Мстиславом, который в 1023 г. также заявил претензии на великокняжеский стол. Разгромив Ярослава под Лиственном на Черниговщине, он был близок к осуществлению мечты [там же, с. 133—136] и даже выпускал печати с титулом МЕГАС АРХОН ΡΩΣΙΑС — великий царь Руси [69]. Однако активное сопротивление киевского боярства, сохранившего верность Ярославу, помешало реализации этих претензий. Сводные братья заключили договор, поделив Русь пополам вдоль Днепра. К Тмутараканскому уделу Мстислав присоединил Черниговщину и Переяславщину. Под властью Ярослава остались Правобережье, Волынь и Север с Новгородом во главе.

Только после смерти Мстислава в 1036 г. Русь вновь объединилась под властью киевского князя [250, с. 138]. Именно на это время приходится начало интенсивной государственной, просветительской и строительной деятельности Ярослава, которая принесла ему прозвище "Мудрый". Русь вступила в период своего наивысшего подъема. {198}

Идеологические мероприятия Ярослава. Деятельность Ярослава Мудрого представляет собой одну из наиболее ярких страниц древнерусской истории. Воображение поражают широта и многогранность идеологической программы, упорно и последовательно осуществлявшейся великим князем. Она охватывала архитектуру, градостроительство, изобразительное искусство, литературу и книжное дело, публицистику, философию, науку, школьное просвещение, кодификацию права и т. п. Подробную (хотя, понятно, и не полную) характеристику этой деятельности находим в "Повести временных лет" под 1037 г. [там же, с. 139—141].

Культурная деятельность Ярослава преследовала ту же цель, что и внешняя политика, — преодоление центробежных тенденций, укрепление государства и его границ, противодействие всяким попыткам внешнего влияния на русские дела, рост международного авторитета Киевского государства.

Это вполне закономерно. Расширение Киевского детинца (создание так называемого "Города Ярослава" [568]), сооружение грандиозной линии городских укреплений, закладка и строительство новой княжеской резиденции и торжественных храмов — все это имело не только утилитарный смысл, но и играло символическую роль памятника, призванного утвердить престиж Древнерусского государства.

Первым сооружением Ярослава в Киеве был Софийский собор, заложенный в 1017 г. [441, с. 15, 180]. Деревянная церковь с этим же названием, как мы знаем, существовала и раньше. Она была сооружена во времена Ольги и Владимира. Есть основания утверждать, что Владимир задумал и строительство каменной Софии, но не успел реализовать свой замысел. Иларион, в частности, писал, что Ярослав "аки Соломонъ Давидова, иже дом Божии великийи

святыи его прѣмудрости създа на святость и освящение граду твоему” (Владимира. — М. Б.) [413, с. 97].

Во время нападения печенегов летом 1017 г. деревянная София сгорела [Thiet. Chron, 16; 581, II, с. 1], как и другие киевские церкви [250, с. 130; 440, с. 75]. На ее месте, ”на полѣ вѣн града”, был заложен новый каменный храм, строительство которого, однако, затянулось из-за бурных событий 1018 г. и последующих лет. Предвидеть эти события, естественно, никто не мог. Положение Ярослава в 1017 г. казалось очень прочным [92]. Основная пятинефная часть величественного сооружения была освящена только в 1030 г. Строительство галерей, где разместились резиденция митрополита и университет, затянулось до 1037 г. [441, с. 180].

Так как ”Повесть временных лет” о закладке Софии упоминает в статье 1037 г. (посвященной всей строительной и просветительской деятельности Ярослава), в литературе утвердилась ошибочная точка зрения, будто бы сооружение храма началось {199} только в этом году [271, с. 98—102; 330, с. 55; 387]. Это мнение в свое время считалось господствующим. Оно находит сторонников и в наши дни [37; 39; 499; 867], хотя большинство специалистов склоняются к ранней дате [11, с. 37—38; 76, с. 13—14; 92; 106, с. 155; 145; 153, с. 240—257; 230; 231; 309, с. 250—257; 363; 364; 366, с. 8; 593, с. 62; 612, с. 13; 685; 686, с. 71—78; 689, с. 93—103]. Последняя надежно засвидетельствована Первой Новгородской летописью, которая фиксирует закладку Софии под 1017 г. [441, с. 15], а окончание строительства — под 1037 г. [441, с. 180]. Собственно и сама статья ”Повести временных лет” исключает позднюю дату, так как рассказывает не только об основании церкви, но и о ее украшении, освящении и дальнейшем функционировании. Эта статья написана в 1037 г.: она завершала летописный кодекс, составленный в конце 30-х годов XI в. по заказу Ярослава. В это время Софийский собор был уже действующим храмом.

Новая кафедра строилась в противовес одноименному константинопольскому храму и должна была утвердить высокий авторитет Русской церкви. Этой же цели служила и монументальная живопись, которой украшен интерьер сооружения. Среди прославленных софийских фресок [14; 324; 366; 388; 698, с. 111—160] следует выделить ктиторскую фреску на западной, южной и северной стенах центрального нефа и некоторые светские сюжеты на стенах северной лестничной башни. Первая из них [274; 324; 624; 865] возвеличивала киевский правящий дом. Среди композиций второй группы особенное внимание привлекает фреска, изображающая константинопольский ипподром [366, табл. 251—252] как своеобразный символ византийской политической активности. Однако темой композиции было не само заведение, а прием Ольги при константинопольском дворе, интерпретированный как дипломатический триумф Руси [151].

Аналогичную роль выполняли и две патрональные церкви, построенные вслед за Софией, как элементы единого архитектурного ансамбля. Одна из них посвящена св. Георгию (патрону киевского князя), другая — св. Ирине (патронессе великой княгини).

Замысел нового торжественного центра древнерусской столицы, очевидно, возник одновременно с закладкой Софии, то есть в 1017 г. Неблагоприятные для Ярослава события 1018—1024 гг. помешали реализации задуманного проекта. София была построена и освящена, однако закладка ”Города Ярослава” состоялась только в 1037 г. после смерти Мстислава Тмутараканского и восстановления государственного единства Руси. Центральным сооружением новой линии городских укреплений стали Золотые ворота — соперник одноименных ворот в Константинополе. Это было уникальное сооружение, которое не имело аналогий в строительстве того времени [271, с. 237—249]; оно выполняло не только утилитарные, но и символическо-престижные функции. {200}

Параллель Константинополь — Киев упорно и последовательно воплощалась в строительной деятельности Ярослава. Это не случайно. Киевский князь, который вслед за своим отцом принял императорский титул, стремился поднять престольный город на уровень государственной претенциозности. ”Соперник Константинополя” (как называет Киев хронист XI в. Адам Бременский [581, отд. II, с. 3]) должен был стать достойным конкурентом ”второго Рима”.

Важным компонентом идеологической программы Ярослава Мудрого были мероприятия, связанные с развитием литературы и книжного дела. Заботами великого князя при Софийском соборе возникла своеобразная академия — кружок хорошо подготовленных книжников и

ученых, занятых не только переводами с греческого и переписыванием готовых текстов, но и созданием новых литературных произведений, которые должны были воплощать и пропагандировать теоретическую платформу эпохи. Последствием такой деятельности стало создание первой на Руси княжеской библиотеки [250, с. 141], которая вместе со скрипторием занимала Михайловский придел Софийского собора. Лидером академии был Иларион, который в 1051 г. стал митрополитом [там же, с. 143—144].

На протяжении 30-х и 40-х годов в Софийском кружке было создано большое количество оригинальных произведений — публицистических, агиографических, исторических. Среди последних центральное место принадлежит так называемому Древнейшему летописному своду 1037 г. Содержание этих произведений было подчинено четко сформулированной доктрине, суть которой хорошо изложена в "Слове о законе и благодати" Илариона [413, с. 78—100].

Иларион был выдающимся ученым (что подчеркнуто в летописи [250, с. 144], общественным деятелем, первым киевским митрополитом-русиним по происхождению. Им создана интересная концепция общечеловеческой истории, которая базировалась на неоплатонической философской основе. Главным ее тезисом было учение об эманации — излиянии света (который считался высшей и идеальной формой бытия) на тьму. В этом видели суть диалектического развития вообще. Проецируя неоплатоническую онтологию в сферу социального развития, Иларион вводит понятие закона и благодати как двух ступеней озарения, которые определяют главное содержание всемирной истории.

Закон, по Илариону, является низшей ступенью, которая находит свое отражение в Ветхом завете. Благодать — высшая степень озарения, отраженная в Новом завете. Закон — рабство, благодать — свобода. Соответственно неоплатонической концепции божественная первооснова бытия (свет) представляет собой единство, тогда как несвет (тьма) — множественность. Эманация является переходом от множества к единству. Реальная суть общечеловеческой истории, по мнению Илариона, заключается в постепенном приобщении народов к христианству. Отсюда вытекает принципиальное равенство всех народов, которые приобщились к благодати, — тезис, явно противопоставленный византийской теории Вселенской церкви и Вселенского государства, на роль которых претендовал Константинополь.

На этой основе строится и политическая платформа произведения — вопрос о месте Руси во всемирной истории и в системе христианской Эйкумены. Утверждение мысли о величии народа и Киевского государства находит у него патетическое обоснование. Иларион подчеркивает, что еще до христианизации Русь была "вѣдома и слышима всеми конци" [413, с. 92]. Особенной славы достигла она после приобщения к благодати. Русь не нуждается ни в чьей опеке, не говоря о главенстве; любое господство в принципе противоречит благодати, то есть свободе. Молодое государство бросает вызов старой империи. Именно Византию имеет в виду автор, когда говорит о старых мехах, в которые не следует наливать молодое вино. Называя Византию "новым Иерусалимом" [413, с. 97], Иларион стремился подчеркнуть противодействие империи распространению христианства. Ощутимый антииудейский подтекст концепции появился под влиянием "Речи Философа" с актуальной исторической переацентровкой на византийский "неоиудаизм". Подобно тому как Константин был вынужден перенести крест из Иерусалима от иудеев, которые не приняли Христа, в Константинополь, так Владимир перенес крест из Византии на Русь. Здесь Иларион подходит к центральной теме своего произведения — определению исторической роли Владимира, изображаемого в роли просветителя Руси, достойного канонизации. Ради этого и были написано "Слово". Софийский кружок книжников, вне всякого сомнения, выполнял социальный заказ, подводя теоретическую базу под задуманную Ярославом Мудрым идеологическую программу, направленную на создание культуры национальных святых.

Иларион считал наивысшей заслугой Владимира то, что он пришел к крещению сам, без какого-нибудь импульса извне (как проповедь миссионеров или впечатление от увиденных чудес). В этом отношении он сравнивает его с Константином Великим, признанным церковью "равноапостольным".

Интересной частью произведения является место, которое Иларион отводит разуму в процессе распространения "благодати". Он ставит Владимира особенно высоко потому, что тот, принимая решение, руководствовался только собственным разумом, благодаря внутрен-

нему озарению. Отсюда — идея ”равноапостольности”, связанная с представлением о сверхчувственном принятии решения. {202}

Планы канонизации. Идеальная направленность ”Слова о законе и благодати” имеет откровенно практическое содержание — подготовку канонизации Владимира Святославича как официально признанного просветителя Руси. Культ национальных святых играл важную роль в утверждении авторитета любой церкви в любой стране христианской Эйкумены. Поэтому понятно, что Ярослав Мудрый, разрабатывая всестороннюю идеологическую программу, не мог пренебречь и этой стороной дела.

То, что проблема канонизации занимала почетное место в перечне мероприятий Ярослава, давно известно в литературе. Д. С. Лихачев писал: ”Ярослав упорно настаивает на признании святыми княгини Ольги, варягов-христиан (отца и сына), убитых язычниками в Киеве при Владимире, и своих братьев Бориса и Глеба. Канонизация Ольги и варягов-мучеников была решительно отклонена Византией, но настойчивость Ярослава в отношении Бориса и Глеба сломала упрямство императора” [359, с. 50].

Цитированный отрывок справедливо отражает общую ситуацию, хотя и требует некоторых уточнений. Выше отмечалось, что канонизация Ольги и ”варягов” Иоанна и Федора произошла еще до 988 г., следовательно, Ярославу не было необходимости ставить эту проблему вновь. Зато идея канонизации Бориса и Глеба ярко отражена в публицистике времен Ярослава и последующих десятилетий. Однако положительное решение вопроса задерживалось, и акт официального утверждения новых святых состоялся только в 70-х годах XI в., уже после смерти Ярослава. Самым удивительным является отсутствие в приведенном списке имени Владимира Святославича, которому отводилось главное место в еkkлeсиастических планах Ярослава.

Литература, посвященная Владимиру, которая возникла в правление Ярослава, была вызвана именно подготовкой канонизации просветителя Руси и должна была подтвердить необходимость этого акта. ”Слово” Илариона, представлявшее собой программно-декларативный документ; начальное ”Житие”, особенно летописная статья, включенная в свод 1037 г., являются элементами единой системы, суть которой выразительно проявляется в текстах. Не подлежит сомнению, что провозглашение Владимира ”равноапостольным” святым было своеобразной кульминацией Ярославовой еkkлeсиастики. Другие кандидаты (не исключая Бориса и Глеба) должны были удовольствоваться второстепенной ролью. Однако именно здесь Ярослава ожидало поражение.

Напряженность русско-византийских отношений в конце 30-х — начале 40-х годов хорошо известна и не вызывает дискуссий [333, с. 386—399; 348; 352; 354, с. 349—350; 466, с. 79—80; 894]*. {203} В значительной степени она имела церковно-религиозную окраску [157; 247, с. 11; 359, с. 46—50; 381, с. 367; 506; 508, с. 90—92; 509, с. 103—104]. Понятно, что византийская администрация стремилась использовать формальную зависимость Русской церкви от константинопольской патриархии для давления на Киев, причем не только в церковных, но и в государственных делах. Поэтому вполне естественна отрицательная реакция Ярослава на такую тенденцию; в этом проявилось стремление Киева противостоять византийскому влиянию.

Не будем специально рассматривать этот вопрос, однако отметим, что проблема канонизации русских святых сыграла в этом далеко не последнюю роль. К сожалению, неразработанной остается хронологическая последовательность событий, которые в конечном итоге привели к вооруженному столкновению 1043 г. Нам не известно, в каком году Ярослав обратился в Константинополь с требованием канонизации Владимира, Бориса и Глеба; не известно, когда пришел ответ на это требование и т. п. Следовательно, возможны два варианта, которые представляются более-менее вероятными. Возможно, наметившийся конфликт привел к нежелательной реакции Константинополя. Однако не менее вероятным является и то, что именно этот отказ стал одной из причин открытого конфликта. Впрочем, нельзя исключать и более сложную коллизию, в которой оба фактора действовали параллельно, углубляя и обостряя друг друга.

Во всяком случае мысль о канонизации Владимира не получила поддержки в Констан-

* Реальное развитие событий исследователи представляют по-разному: Г. Г. Литаврин, в частности, считает, что до вступления на престол императора Михаила Мономаха русско-византийские отношения развивались нормально.

тинополе и была решительно отвергнута. Идея "равноапостольности" сыграла в этом роковую роль. Патриархия отказалась признать Владимира Святославича святым, ссылаясь на отсутствие чудес и чудесного. То, что книжникам Ярослава казалось главным козырем в их теории обернулось главным просчетом. Банальная схема с чудесами, примененная в отношении Бориса и Глеба, сработала значительно лучше, и оба княжича были признаны святыми.

Реакция Константинопольской кафедры вызвала интересную теологическую полемику, которая нашла отражение в источниках. В частности, Иаков Мних решительно отрицал значение чудес и чудесного как критерия святости. В "Памяти и похвале Владимиру" читаем: "Не дивимся, възлюбленїи, аще чудесь не творить по смерти: мнозї бо святїи праведнїи не сътвориша чудесь, но святїи суть. Рече бо нїгдї о томь святїи Иоаннъ Златоустъ: отъ чего познаемъ и разумїемъ свята человека, отъ чудесь ли или отъ дїлъ? И рече: отъ дїлъ познати, а не отъ чудесь. Много бо и вольсви чудесь сътвориша бїсовьскимъ мечтанїемъ, и бяху свитїи Апостолї и бяху лїи Апостолї, бїша святїи пророцї и бяху лїи пророцї, слугы дьяволя; ино чудо, и самъ сотона преображается въ ангель свїтель. Но отъ дль разумїти святаго, якоже {204} Апостоль рече: плодъ духовнїи есть любви, терпїніе, благовїріе, благость, кротость и въздержанїе, на таковыхъ нїсть закона" [180, с.243].

Иаков Мних писал свое произведение во второй половине XI в., скорее всего — в конце 70-х или же в 80-х годах; возможно, под влиянием второго восстания волхвов, которое произошло в 1071 г. [250, с. 164—170]. В то время еkkлесиастическая полемика между Киевом и Константинополем достигла кульминации. В 1072 г. была официально признана канонизация Бориса и Глеба и состоялось второе торжественное перенесение мощей во вновь построенный храм в Вышгороде, однако вопрос о канонизации Владимира так и не сдвинулся с места.

Дело, заключалось не только в сугубо догматических соображениях. Определенную роль сыграла и апелляция к реальной истории. В Константинополе хорошо знали, когда в действительности была крещена Русь и кто был ее настоящим просветителем. И если нетрудно было сфальсифицировать начальную историю древнерусского христианства перед не очень просвещенной киевской аудиторией первой половины XI в., то обвести вокруг пальца греческую историографию с ее опытом и информативным фондом было намного сложнее. Хронисты XI в. (Скилица, Зонара и др.) тщательно фиксировали крещение Аскольда и обращение Ольги. Точно так же идеологическую направленность видим и в том, что византийская историография упрямо молчала о крещении Владимира, хотя изложение событий 986—988 гг. делало упоминание об этом факте не только закономерным, но и необходимым.

Формальная канонизация Владимира так и не состоялась. Однако упорство и настойчивость древнерусского духовенства в конечном счете взяли верх и почитание мнимого просветителя утвердилось на Руси. Древнейшие свидетельства об официальном поминании в церквях относятся к XIII в. [180, с. 185—185]; эта дата признана официально. Интересно, что первая Владимирская церковь построена в Киеве только во второй половине XIX в., а иконописный образ самозванного святого вообще не был создан.

Так, идеологическая кампания по канонизации "равноапостольного" князя в середине XI в. породила "Владимирову легенду", которая деформировала подлинную историю утверждения христианства на Руси, превратив необычайно сложный, внутренне противоречивый, драматический процесс в единовременный боговдохновенный акт одного человека.

Начальная история киевского летописания. Ранняя история киевского летописания привлекает пристальное внимание ученых более 150 лет. Начавшись критическими исследованиями М. Бестужева-Рюмина [65], И. Сухомлинова [649], И. Срезневского [640; 643; 644], М. Оболенского [448], эта проблема перешла на принципиально новый уровень, благодаря работам {205} А. А. Шахматова [745; 746; 750; 753; 755] и его многочисленных последователей*: Н. Никольского, В. Истрина, М. Приселкова, Д. Лихачева, Н. Тихомирова, Л. Черепнина, А. Насонова, Б. Рыбакова и др. В настоящее время начальный этап киевского летописания представляется в следующем виде.

1. Первым историческим трудом в Киевской Руси была "Летопись Аскольда", существование которой установлено Б. А. Рыбаковым [532, с. 159—173]. Начатая около 865—866 гг.

* Последователями А. А. Шахматова считаем всех исследователей, которые приняли и применяли его метод — независимо от конкретных выводов и концепций.

летопись представляет собой важный идеологический документ эпохи, направленный на осмысление и утверждение Руси как неотъемлемой части христианской Эйкумены и введение ее истории в систему общечеловеческого развития.

Б. А. Рыбаков считал, что "Летопись Аскольда" является "каким-то давно забытым, потерянным еще в эпоху Киевской Руси древним листом (может быть, неизвестным даже Нестору), всплывшим на свет из глубин московских архивов в связи с грандиозной работой, которую предприняли русские историки, подготавливая такие монументальные исторические труды, как Воскресенская летопись, Никоновская летопись, Степенная книга, Лицевой свод и др." [там же, с.161]. "Никакой явной тенденции в этой краткой регистрации фактов мы не наблюдаем" [там же, с.173].

Мы не можем согласиться с этим мнением. Краткие ежегодные записи имеют смысл только как своеобразный "полуфабрикат"—заготовки для будущего свода. Сами по себе они лишены смысла. Историография каждого народа начинается обобщающими трудами, посвященными проблеме происхождения этого народа и закономерностям его развития. Именно таким произведением и была "Летопись Аскольда".

2. После переворота 882 г. летописная традиция прервалась на довольно длительное время. Однако в христианской общине, которая продолжала существовать между 882 и 988 гг., очевидно, велись какие-то хронологические записи (как предполагали И. Срезневский, М. Оболенский и некоторые другие исследователи [74, с. 125; 448; 644]). Во всяком случае не подлежит сомнению, что в это время велась церковная документация.

3. Надежные сведения относительно возрождения киевского летописания приходятся на времена Ярополка Святославича (972—980 гг.). Записи, которые велись в то время, Б. А. Рыбаков называет "Летописью Ярополка" [532, с. 180—187].

4. В 996 г. составлен летописный свод, в создании которого принимал участие Анастас Корсунянин. Факт существования этого произведения установлен Л. В. Черепниным и Б. А. Рыбаком [206] [532, с. 173—192; 731]. М. Н. Тихомиров выдвинул более сложную гипотезу [675]. По его мнению, в самом начале XI в. (не позднее 1007 г.) была написана "Повесть о русских князьях X в.", которая охватывала время от 945 по 978 г. Позже, около 1043 г., создана "Повесть о начале Руси", в которой рассказывалось о событиях со времен полулегендарного Кия вплоть до Олега. Еще позже в летописный рассказ была введена легенда о приглашении варяжских князей. Эта схема не учитывает факт существования киевского летописания до 988 г., а следовательно, слишком упрощает реальный процесс. Однако необходимо отдать должное исследователю: он выделил основные этапы: "Летопись Аскольда" ("Повесть о начале Руси"); Свод Анастаса ("Повесть о князьях X в.") и инъектуры Мстислава Владимировича в текст третьей редакции "Повести временных лет".

Свод 996 г. вобрал в себя исторические материалы, накопленные ко времени Владимира Святославича. Он представлял собой важное идеологическое звено в политической программе великого князя, стремясь возвеличить и прославить его деятельность, и заканчивался пространной "Похвалой" в честь великого реформатора [250, с. 108—112]. В литературе еще не было попыток реставрировать этот кодекс, поэтому его характеристика остается неясной. Однако фрагменты, вставленные в более позднее летописание, которые наверняка идут от свода 996 г., позволяют думать, что литературное произведение Анастаса представляло собой бесхитростную компиляцию, механическое соединение разнородных материалов, в том числе и неисторических. Автор взял за основу "Летопись Аскольда" и дополнил ее теми известиями, которые посчастливилось разыскать в доступных ему источниках. Однако явный недостаток материала заметно ощущается при чтении соответствующих разделов позднейшего летописания.

5. В 1037 г., во время правления Ярослава Мудрого и под его непосредственным контролем, был создан новый свод, который А. А. Шахматов назвал "Древнейшим" [755]. К сожалению, попытку исследователя реконструировать это произведение нельзя считать удачной. С полным основанием она была отвергнута в новейшей литературе [247, с. 43, 62; 532, с. 175]. Некоторые ученые, оспаривая предложенную А. А. Шахматовым реконструкцию, вообще стали сомневаться в существовании свода 1037 г. Однако трудно представить себе, чтобы Ярослав Мудрый, разрабатывая и последовательно проводя в жизнь разностороннюю идеологическую программу, оставил бы без внимания немаловажное (и наиболее действенное!) звено, каковым

являлось летописание. Анализ последующих текстов убедительно свидетельствует о существовании записей первой трети XI в. (именно 1037 г.), которые по своему характеру отличаются от последующих.

”Древнейший” свод представляет собой не летопись в собственном понимании этого слова, а идеологический манифест, призванный утвердить определенную историко-политическую концепцию (о чем уже речь шла выше). Для него характерна тенденциозность, его авторы не останавливались перед прямой фальсификацией исторических материалов. Главной идеей было утверждение Владимира в роли просветителя Руси.

Д. С. Лихачев выдвинул интересную гипотезу, согласно которой ”Древнейший” свод трансформировался в ”Сказание о распространении христианства на Руси” [358, с. 60—80; 359, с. 58—78]. В его состав входили следующие сюжеты: крещение и смерть Ольги; мученичество Иоанна и Федора; обращение Владимира; история Бориса и Глеба; похвала Ярославу Мудрому. По мнению автора, для всех этих эпизодов характерно единство стиля; изъятые из летописного контекста и слитые воедино, они представляют собой вполне самостоятельное и законченное произведение. Д. С. Лихачев считал невероятным, чтобы летописец Ярослава Мудрого мог объединить эти отрывки сугубо церковного содержания с чисто светскими эпизодами, где прославлялись языческие князья.

Последнее соображение, однако, является элементарным недоразумением. Так или иначе, две группы фрагментов были объединены, и думать, что это произошло во времена Изяслава Ярославича или во времена Святополка Изяславича, не больше оснований, чем во времена Ярослава Мудрого. Наоборот, именно в 30-е или 40-е годы XI в. эта тенденция находит подтверждение в ”Слове о законе и благодати” с патетическим обращением к языческим предшественникам Владимира Святого. Это тем более интересно, что именно Илариона, автора ”Слова”, Д. С. Лихачев считает и автором гипотетического ”Сказания”.

Теория Д. С. Лихачева, несмотря на то, что она принята некоторыми исследователями [111, с. 24—46], не нашла поддержки в литературе, что, однако, никоим образом не опровергает мысли о реальности летописания во времена Ярослава — независимо от того, каким следует представлять свод 1037 г.

6. В середине XI в. монах Печерского монастыря (позднее — игумен) Никон (кое-кто из историков отождествляет его с Иларионом, который якобы в монашестве изменил имя [506]) вел черновые записки как подготовку к составлению нового свода. А. А. Шахматов и часть его последователей считают, что этот свод действительно был написан и доведен до начала 70-х годов [755, с. 420—460]. Некоторые даже считают Никона основателем летописания в прямом понимании термина, приписывая ему не только создание летописной формы, но и изложение всех событий до 1073 г. [358, с. 78—95; 273; 359, с. 76—114]. Другие, однако, сомневаются в реальности Никоновского кодекса [429, с. 430—437]. Авторство Никона кажется несомненным по крайней мере относительно основной части летописного текста 1055—1073 гг.; {208} по-видимому, он действительно предполагал составить новое историческое произведение, но по каким-то причинам не смог осуществить свое намерение.

7. В 1093 г. игуменом Печерского монастыря Иваном составлен так называемый ”Начальный” свод, который в основной своей части дошел к нам в составе Новгородской первой летописи [358, с. 95—102; 359, с. 94—100; 532, с. 248—254]. Это произведение имело актуальный политический характер. Собственно, это была не хроника, а памфлет, который имел антикняжескую направленность. Автор — убежденный сторонник идеологической платформы крупного (”старшего”) боярства и противник так называемой младшей дружины, на которую привыкли опираться киевские правители. Поэтому не удивительно, что из-за своих взглядов он подвергся репрессиям: был лишен сана и сослан князем Святополком Изяславичем в Туровскую глухомань.

Свод 1093 г. использовал текст ”Древнейшего”, значительно сократив его начальную часть, и заметки Никона, которые хранились в Печерском монастыре. Вместо традиционной похвалы великому князю-меценату произведение игумена Ивана завершилось обличительной статьей, посвященной дезавуации Святополка Изяславича.

8. Около 1113 г. создана ”Повесть временных лет”, автором которой был монах Печерского монастыря Нестор, прозванный Летописцем. Это наиболее выдающееся произведение древнерусской историографии.

Авторство произведения считаем несомненным, хотя немало исследователей брали под сомнение или вообще отрицали участие Нестора в написании "Повести", ограничивая его литературное наследие агиографией [67; 108; 180, с. 477—781; 262; 263; 264; 300; 306; 307; 309, с. 133—135; 311, с. 125—137; 469, с. 133—155; 726]. Аргументация, которая приводилась для обоснования этой позиции (наличие мелких расхождений в изложении фактов в "Повести", с одной стороны, и "Житием Феодосия" и "Чтением о Борисе и Глебе" — с другой), не выдерживает никакой критики. Летописное произведение Нестора представляло собой свод, то есть соединение различных по происхождению текстов, принадлежавших разным авторам и отражавших различные взгляды. В древнерусских текстах подобного типа мелкие противоречия время от времени встречаются даже в одном и том же произведении, поэтому их вообще нельзя рассматривать как критерий для определения авторства. К тому же большинство расхождений, которыми оперируют противники Нестора, представляют собой досадные недоразумения.

Между тем авторство Нестора засвидетельствовано в заголовках "Повести временных лет" в ряде списков в том числе в Хлебниковском (одной из наиболее исправных рукописей Ипатьев-^{209}ской группы), В. Н. Татищев знал три списка с этим именем [653, с. 123—125]. Авторство "Повести" подтверждается и Киево-Печерским патериком [285, с. 520, 530; 465, с. 91, 96].

Как творческая индивидуальность Нестор в истории летописания явился необычной фигурой. Это был не просто хронист-компилятор, видевший свою задачу в элементарном объединении древнейших материалов, а, скорее, историк в современном понимании слова. Он разыскивал источники, причем не только литературные (очевидно, именно ему принадлежат отрывки, в которых имеются ссылки на археологические памятники [273]), проверял достоверность имеющихся сведений, сравнивал различные версии, выбирая из них наиболее правдоподобные, и отбрасывал сомнительные.

"Инии же не вѣдуще ркоша, яко Кии есть перевозникъ бысть, оу Киева бо перевозъ бяше тогда с оной страны Днепра, тѣм глаголаху "на перевозъ на Киевъ", — читаем в "Повести" [250, с. 7—8]. Здесь же приведена оценка версии: "Аще бо былъ перевозникъ Кии, то не бы ходилъ к Цесарюграду, но сии Кии княжаше в роду своем, и приходившю ему къ цесарю... якоже скажутъ, яко велику честь приялъ есть от царя" [250, с. 8]. Аргументация выглядит достаточно убедительной: действительно, простой перевозчик не мог рассчитывать на почтительный прием при дворе самого могущественного правителя Эйкумены.

Или в другом месте: "Се же не свѣдуще право глаголють, яко крестился есть (Владимир. — М. Б.) в Киевѣ, инии же рѣша в Василевѣ, друзии же рѣша инако сказующе..." [там же, с. 97].

Таким образом, "Повесть временных лет" явилась результатом глубокой творческой работы по критическому осмыслению всего исторического материала, накопленного к началу XII в. — от "Летописи Аскольда" до современных Нестору литературных произведений. Имеются серьезные основания утверждать, что автор отбросил версию Древнейшего свода и вернулся к версии "Летописи Аскольда" [96, с. 284]. В частности, в его произведении содержался рассказ о первом крещении Руси в 860 г. [532, с. 246—247]. Таким образом, фактическим просветителем Руси на страницах "Повести" оказывался не Владимир, а Аскольд.

9. Вступив на великокняжеский престол, Владимир Мономах, заинтересованный в литературно-публицистической деятельности, обратил пристальное внимание на "Повесть временных лет". Сам талантливый писатель, он не мог не оценить свод Нестора. Однако идейная платформа "Повести" не удовлетворяла великого князя и он передал кодекс на переделку игумену Выдубецкого монастыря Сильвестру [там же, с. 216—219; 753]. Особое неудовольствие великого князя вызвало изложение начальной истории Руси, то есть сюжеты, связанные с Аскольдом.

10. Произведение Сильвестра (судя по всему, человека, ли-^{210}шенного литературного таланта, однако очень самоуверенного и амбициозного) также не удовлетворило Мономаха. Новая редакция даже не была завершена и прервалась на статье 1110 г., где после недописанной фразы вставлена авторская инсигния: "Игумень Силивестръ святаго Михаила написаль книги си Лѣтописецъ, надѣяся от Бога милость прияти, при князи Володимирѣ, княжашю ему Киевѣ, а мнѣ в то время игуменящю оу святаго Михаила в 6624, индикта 9 лѣта, а иже четъ книги сия, то буди ми въ молитвахъ" [320, с. 286].

11. Окончательная доработка "Повести временных лет" осуществлена под присмотром

сына Мономаха — Мстислава Владимировича, возможно, при его непосредственном участии [532, с. 289—300]. Так возникла третья редакция "Повести", которая дошла до нас в нескольких вариантах и многочисленных рукописях. Из последних наиболее древними являются Лаврентьевский (конец XIV в. [320] и Ипатьевская (начало XV в.) [250]).

Труд Мстислава Б. А. Рыбаков квалифицирует как проведенный "довольно быстро и торопливо, часто небрежно и почти всегда бесцеремонно" [532, с. 299]. Мстислав вернулся к концепции Древнейшего свода 1037 г., добавив, однако, некоторые новые моменты. В частности, будучи "варягофилом", он внес в текст те норманистские элементы, которые превратили славянскую Русь в "варягов" и породили столько досадных недоразумений в новейшей историографии.

Идейная основа "Древнейшего" свода. Как уже отмечалось, идеологическая программа Ярослава Мудрого заключалась в подъеме и утверждении авторитета Киевской Руси в рамках христианской Эйкумены как великого государства, достойного контрагента двух империй — Восточной (Византии) и Западной (Германии). Эта платформа, настойчиво пропагандированная в различных сферах общественной жизни, добилась определенного признания — не только в теоретическом, но и практическом плане (вспомним широкоизвестные династические связи киевского князя с наиболее могущественными династиями Европы того времени).

Феодальная идеология, порожденная слиянием политической иерархии с землевладением, а следовательно, — с династическими отношениями, само понятие государства проецировала в понятие правящего дома. Следовательно, авторитет Руси неминуемо должен был воплотиться в авторитет Рюриковского дома, представителем которого выступал Ярослав. Между тем, это была династия узурпаторов, чьи права на киевский престол выглядели более чем сомнительно. Основоположник династии Рюрик [361] был приглашен на Ладожский престол в связи с междоусобной смутой в Славии в конце 60-х годов IX в. Его государственные prerogatives были ограничены "рядом" — договором с местной элитой. Этот договор он грубо нарушил, введя в Ладоге принцип едино-властия, — вопреки активному сопротивлению местных феодалов. Власть в Киеве Олег, действовавший от имени малолетнего Игоря Рюриковича, захватил в 882 г. при помощи оружия и ценой убийства законного киевского правителя — кагана Аскольда.

Эти неприятные для Ярослава факты создавали компрометирующий исторический фон для амбициозных политических претензий киевского престола. Отсюда — стремление "подправить" историю, изобразить реальный ход событий в таком свете и в такой интерпретации, которая устранила бы неприятные аспекты авантюризма, насилия и противозаконной узурпации. Эта тенденция ярко отразилась в летописании времен Ярослава и последующего времени.

Вне всякого сомнения адептам новой концепции нравилась история добровольного приглашения Рюрика на Ладожский престол. Этот эпизод занял в утверждаемой схеме гипертрофированное место как начальный момент государственного развития Руси. Из летописных текстов были тщательно изъяты все сообщения о конфликте Рюрика с местной верхушкой [440, с. 9], о восстании Вадима Храброго [там же], о бегстве ладожских вельмож к Аскольду [там же] и т. п.

Наиболее выразительным проявлением фальсификаторской деятельности авторов "Древнейшего" свода был пересмотр изложения, посвященного последнему представителю Киевской династии — Аскольду, убитому в 882 г. Прежде всего это относится к известиям о личности Аскольда (и его брата Дира, который неизменно фигурирует рядом). В третьей редакции "Повести временных лет" читаем: "... и бяста оу него (Рюрика. — М. Б.) два мужа не племени его, на боярина. И та испросистася къ Цесарюграду с родом своимъ, и поидоста по Дънепру, идучи мимо, и оузрѣста на горѣ городокъ, в въспрошаста, ркуще: "Чи се городъ? "Они же ркоша: "Была суть три братья Кии, Щекъ, Хоривъ, иже сдѣлаша городъ сии, и изгыбоша, а мы сѣдим въ городѣхъ и платимы дань Козаром". Аскольдъ же и Диръ остава в городѣ семь, и многы Варягы съвокуписта, и начаста владѣти Польскою землею" [250, с. 15].

Таким образом, получается, что приблизительно в то время, когда Рюрик утвердился на Ладожском престоле, Киев захватили два норманских "боярина" — Аскольд и Дир. Достоверность этого рассказа подорвана самим изложением. Неверно, что киевляне в середине IX в. платили дань хазарам. Неясно, кто правил в городе в момент появления здесь норманских авантюристов. Совершенно неправдоподобно описан захват власти никому не известными

”боярами” — без всякого сопротивления со стороны местного населения и т. п.

Вариант третьей редакции ”Повести временных лет” убедительно опровергается свидетельствами других источников. В древ- {212} нерусском летописании наряду с ним существовала автохтонная версия, оспоренная и замолчанная официальной киевской концепцией. Так, Никоновская летопись сообщает об участии Аскольда в походах 860 и 863 гг. на Византию [440, с. 7—8]. Следовательно, он занимал киевский престол еще до появления Рюрика на берегах Волхова. В статье ”О князи Рустемь Осколдж”, помещенной в этом же своде [440, с. 13], об Аскольде и Дире говорится как о законных киевских правителях.

Наиболее важным, однако, считаем свидетельство иностранных источников, которые использовали неизвестные нам древнерусские хроники и не зависели от официально утвержденной на Руси тенденции. Так, польский хронист XV в. Ян Длугош писал: ”После смерти Кия, Щека и Хорива их дети и потомки по прямой линии господствовали над рутенами в течение многих лет. Наконец наследство перешло к двум родным братьям — Аскольду и Диру, оставшимся (управлять) в Киеве, тогда как много других из народа рутенов, которые из-за большого роста населения искали себе новых мест для жительства, будучи недовольными их главенством, пригласили трех князей из варяг, так как не могли прийти к соглашению относительно избрания кого-либо из своей среды. Первый из этих (князей. — М. Б.) по имени Рурек, сел в Новгороде, второй — Синев — в Белом Озере, третий — Трувор — в Зборске” [93, с. 139; 807, р. 48].

Следовательно, по Яну Длугошу, Аскольд и Дир не только русские (полянские) правители, но и прямые потомки Кия, законные наследники киевского престола, которые должны были не захватывать власть в Киеве, а беречь ее от посягательств со стороны внешних претендентов. Из дальнейшего изложения у Длугоша становится ясным, что последние Киевичи погибли от руки Игоря, сына Рюрика (NB: не Олега, а именно Игоря!), после чего и в Южной Руси утвердилась династия Рюриковичей.

Происхождение этих сведений о русских делах до сих пор является предметом дискуссий. В распоряжении хрониста был какой-то неизвестный нам летописный кодекс, отличный от ”Повести временных лет”, обладавший достаточно высоким источниковедческим качеством и поэтому достойный самого пристального внимания [749; 755, с. 340—378]. Е. Перфецкий считал, что это был свод, составленный при перемышльской епископской кафедре [470; 861]. Это мнение выглядит вполне правдоподобным, хотя и не может считаться окончательно доказанным.

Попытки взять под сомнение достоверность Длугошевой версии, в частности стремление объяснить цитированный выше текст как следствие недоразумения, неудачного сокращения летописного изложения и искусственного сближения совершенно разных фрагментов [341], не выдерживают критики. Добавим, что реликт летописного прототипа обнаружен в Новгородской первой {213} летописи, подвергшийся, правда, существенной деформации в плане официально утвержденной версии [441, с. 106].

Аналогичные свидетельства встречаем у Матвея Стрийковского, который писал в XVI в.: ”Когда в Руси, лежащей на юге, Аскольд и Дир, потомки Кия, в Киевском княжестве господствовали, народы русские широко размножились на северных и восточных землях” [881, р. 113, 193]. Возможно, не без влияния хроник XV—XVI вв. эта версия попала в Киевский Синописис. Здесь выступают ”два нарочита мужа..., аще идоша отъ колена основателя и перваго князя Кіевскаго Кія, Осколдж и Дирь” [611, с. 27].

Добавим, что арабский автор X в. ал-Масуди упоминает о Дире, называя его славянским царем [170, с. 137].

Убийство Аскольда и Диры в третьей редакции ”Повести временных лет” описано также в фантастическом виде, в духе псевдофольклорных преданий: ”Поиде Олгъ поемъ вои свои многы — Варягы, Чюдъ, Словѣны, Мѣрю, Весь, Кривичи [И приде къ Смоленску съ Кривичи]* и прия городъ и посади в нем мужъ свои. Оттуда поиде внизъ и пришедь взя Любечь и посади мужъ свои... И придоста къ горамъ Киевскимъ, и оувидѣ Олгъ, яко Осколдж и Дирь княжита, и похорони вои въ лодьяхъ, а другыя назади остави, а самъ приде, нося Игоря молод [а] и приступитъ под Оугорское, похоронивъ вои свои. И посла къ Асколду и Диру, глаголя,

* Эти слова, пропущенные в Ипатьевском списке, вставлены нами из Лаврентьевского [320, с. 23].

яко госте есмы, идемъ въ Грѣкы от Олга и от Игоря княжича, да приидета къ роду своему, к намъ. Аскольдъ же и Диръ придоста, и выскакаша вси из лодѣи, и рече Олгъ къ Асколодови и Дирови: ”Вы неста князя, ни роду княжа, но азъ есмь роду княжа”. И вынесоша Игоря: ”съ сынъ Рюриковъ”. И оубиша Асколода и Дира, и несоша на гору, еже ся нынѣ заветъ Оугорьское, Олминъ дворъ; на тои могилѣ поставилъ [Ольма] божницу святого Николы, а Дирова могила за святого Ориною. И сѣде Олегъ, княжа в Киевѣ, и рече Олегъ: ”Се буди мати городом Рускымъ” [250, с. 16—17].

Цитированный текст имеет выразительные признаки порчи, засвидетельствованной, в частности, выражением ”И придоста къ горамъ Киевскимъ”. Глагол стоит в двоине, хотя речь идет только об одном Олеге. В первоначальном тексте действительно речь шла об Игоре, как о главном действующем лице, и о его менторе [441, с. 107—109]. В этом видим небрежную редакторскую работу Мстиславовых книжников. Еще хуже выглядит смысловое несоответствие. Неправдоподобным является поведение Олега под Киевом. Движение многочисленного войска вдоль Днепра, не могло быть неожиданным для киевлян. Совершенно бессмысленной кажется суэта прибывшего узурпатора: не доезжая до Киева и спрятав большую часть воинов в челнах, он появился под го- {214}родом, неся Игоря (чтобы предъявить его киевлянам как ”законного” князя?). Но сразу же после этого новоявленный завоеватель проследовал мимо Киева и остановился под Угорским, расположенным в 3 км ниже города. Там он вновь (уже второй раз) прячет воинов в челнах и снова несет Игоря (куда? За три версты вверх по течению?) навстречу Асколду и Диру. Такая двукратность приготовлений, в свою очередь, убедительно демонстрирует деформацию первоначального текста.

Так же невероятно выглядит и поведение Аскольда (и Дира). Оба они были особами достаточно высокого ранга, правителями крупнейшего города Восточной Славянской. Обыкновенный купец, каковым назвался Олег, не мог рассчитывать на особенное внимание с их стороны. Тем более неправдоподобно, чтобы Аскольд и Дир лично вышли навстречу безродному негоцианту, да еще без необходимой охраны.

Выше уже отмечалось, что фигура Олега в дошедших до нас литературных источниках имеет эпический, а не исторический характер и покрыта густым слоем легендарных наслоений. К этому необходимо добавить, что рядом с версией третьей редакции ”Повести временных лет”, которая выдвинула Олега на первый план, приписав ему первую роль в событиях 882—912 гг., существует другая, ставившая в центре внимания Игоря, оставлявшая для Олега только функцию опекуна. Эта версия содержится в Новгородской первой летописи, включившей в свой состав начальный свод 1093 г. Здесь поход на Киев возглавляют ”Игорь же и Олегъ” [441, с. 107]. Далее читаем: ”И рече Игорь ко Асколду:” Вы нѣста князя, ни роду княжа, нъ азъ есмь князь, и мнѣ достоить княжити” [там же]. ”Сѣдѣ Игорь, княжа в Киевѣ” [там же]. Далее: ”Сеи же Игорь нача грады ставити и дани устави” [там же]; ”И паки приведе себѣ жену от Плескова, именовъ Олгу” [там же] (за ”Повестью временных лет” жену Игорю ”привел” Олег [250, с. 21]). И еще далее: ”Посла князь Игорь на Греки вои” [441, с. 107] и т. д.

Комментированное выше высказывание ”Повести” ”И придоста къ горамъ Киевскимъ” убедительно подтверждает первоначальность версии Новгородской летописи. Следовательно, с самого начала главным героем событий 882 и последующих годов являлся Игорь, а не Олег. Выдвижение воеводы-узурпатора на первый план произошло, во всяком случае, после 1093 г. Навряд ли в этом можно заподозрить Нестора Летописца или Сильвестра Выдубецкого. Вне всякого сомнения, это дело рук норманиста Мстислава Владимировича с его подчеркнутым варягофильством.

Во всяком случае, превращение последних Киевичей в ”варягов” и ”бояр Рюрика”, будто бы захвативших власть в Киеве, убедительно демонстрирует идейный смысл летописной вивисекции, осуществленной книжниками Ярослава Мудрого и углубленной третьей редакцией ”Повести временных лет”. Легенда об узурпации власти Асколдом и Диrom, о хитростях Олега под Киевом, противопоставление Игоря Асколду как ”законного” князя должны были оправдать захват русской столицы ладожскими правителями, превратить подлинного узурпатора Олега в орудие справедливости и законности и тем самым обосновать права дома Рюриковичей на киевский великокняжеский престол.

С позиции такой платформы вся деятельность Аскольда, направленная на усиление и повышение международного авторитета Руси, не могла сохраниться на страницах летописи —

она решительно противоречила бы идейному замыслу, поднимала бы на щит Олегову жертву. Между тем исторический материал, включенный в "Летопись Аскольда", выглядел слишком заманчиво. Ему следовало только дать другую, более приемлемую интерпретацию. Эпизод с превращением Аскольда и Дира из законных правителей в безродных бояр ярко демонстрирует метод, с помощью которого действовали Ярославовы книжники. И в дальнейшем они пошли путем переадресовки и передатировки событий. Механизм этой вполне откровенной фальсификации выразительно прослеживается в текстах, имеющихся в нашем распоряжении.

Объектом переосмысления стали два важнейших узла событий: во-первых, походы Руси на Византию во второй половине IX в. и заключенные договоры с греками и, во-вторых, введение на Руси христианства. В "Летописи Аскольда" оба сюжета непосредственно связаны друг с другом, поскольку крещение Аскольда состоялось сразу после похода 860 г. как его следствие. Однако концепция, созданная книжниками Ярослава Мудрого, согласно которой Владимир Святославич провозглашался единоличным просветителем Руси, а сам акт крещения датировался 988 г., прежде всего предполагала разъединение обоих сюжетных узлов. В соответствии с новой версией, введению христианства на Руси предшествовал не поход на Константинополь, а Корсунская эпопея Владимира, которая увенчалась браком киевского правителя с византийской царевной.

Таким образом, вместо одной легенды возникли две. Первую называем "Ольговой": она переадресовала сведения об успешном походе Аскольда на Царьград в 860 г. и о заключении договоров 860, 863 и 874 гг. Олегу, соответственно подправив хронологию. Поход 860 г. и договоры 860—863 гг. были перенесены на 907 г. Рассказ о переговорах и заключении договора 874 г. (вместе с аутентичным текстом самого соглашения) оказался в статье 911 г. [86; 96]. Понятно, что подобная перестановка потребовала серьезной обработки документов (замена имен, дат, некоторых реалий), что не осталось бесследным: целый ряд несообразностей, выступающих в тексте, убедительно (порой с математической точностью) обнаруживает подделку [96, с. 271—282].

Вторая легенда — "Владимирова". Обстоятельное повествование об Аскольдовом крещении переадресовано Владимиру Святославичу и перенесено с 860 на 988 г. Эта легенда предусматривала более активное вмешательство редакторов в повествовательный фон, благодаря чему мало измененные (или совсем не измененные) куски из "Летописи Аскольда" перемешаны с текстами чужеродного происхождения — заимствованными из других источников или написанными ad hoc. Это понятно, если учесть, что речь шла не просто о перенесении конкретного события из одного столетия в другое, а о слиянии двух повествовательных сюжетов: историю крещения Руси при Аскольде и обращение Владимира Святославича.

Литературная несообразность "Сказания". Анализ "Владимировой легенды" обнаруживает очередные следы текстологической стратиграфии. Выше подчеркивалось, что общий уровень "Сказания о Владимиром крещении", вошедшего в состав "Повести временных лет", невысокий. Обращают на себя внимание философская, теологическая и историческая нескладность, что свидетельствует о теоретической беспомощности авторов. Обратим внимание на чисто внешнюю сторону дела и подчеркнем только литературную несообразность, отражающую пестрый характер повествования.

Начинается "Сказание" подчеркнуто негативной характеристикой Владимира-язычника. После этого повествуется о событиях, непосредственно связанных с обращением князя к христианству. Первым эпизодом в этой сложной истории является рассказ о приходе в Киев четырех миссий. Идеологический смысл самого эпизода заключается в дискредитации ислама, католичества и иудаизма и утверждении православия. Автор как будто достигает в этом успеха: магометане, латиняне и талмудисты уходят пристыженные; зато греческий философ почти убеждает князя.

Однако этот успех оказывается иллюзорным. На предложение креститься и тем самым обеспечить себе вечное блаженство Владимир отвечает: "Подожду еще". Этот отказ выглядит совсем немотивированным, поскольку остается непонятным, чего не хватает князю для окончательного решения. Ведь все другие альтернативы отвергнуты им решительно и категорично. Православная доктрина пришлась киевскому правителю по сердцу; все недоразумения и сомнения успешно развеяны проповедником. Демонстрация "запоны" с изображением страшного суда произвела сильное впечатление. Тем не менее Владимир так и не отважился на решитель-

ный шаг.

Такая незавершенность огромного по объему и важнейшего по содержанию эпизода приводила комментаторов к мысли об искажении первоначального текста, из которого, будто бы, изъят конец, а вместо него поставлен отрывок, имеющий другое происхождение и отражающий другую идеологическую тенденцию. {217} А. А. Шахматов, в частности, считал, что в первоначальном тексте сразу за демонстрацией ”запоны” и спровоцированной ею реплики о ”правых” и ”левых” сообщалось о крещении киевского князя где-то на Руси. Эта часть повествования была изъята позднее в связи с ”Корсунской легендой” [748, с.1—16].

Забегая вперед, отметим: оценивая литературную логику ”Сказания”, А. А. Шахматов, безусловно, прав. Тот, к кому была обращена речь, действительно должен был креститься немедленно после импровизированной дискуссии. Но был это не Владимир (который в действительности крестился в Херсонесе при совершенно иных обстоятельствах), а другой человек, живший в другое время и действовавший в других исторических условиях.

Второй эпизод, помещенный под 987 г. и посвященный миссии киевских бояр, делегированных Владимиром для ознакомления с чужими религиями на местах, возвращает сюжет на начальную стадию. Последствия этой миссии также благоприятны для православия и резко негативны для остальных альтернатив (которых, оказывается, только две: иудейский вариант отсутствует). Выслушав отчет делегатов, Владимир спросил: ”Где будем креститься?”, на что услышал в ответ: ”Где хочешь”.

Таким образом, проблема вроде бы решена и готовность к обращению высказана четко и недвусмысленно. На самом деле и на этот раз киевский властитель проявляет непонятное упорство, уклоняясь от окончательного шага. Снова рассказ не имеет завершения.

Далее помещен третий, корсунский эпизод, сюжетно абсолютно не связанный с предыдущими и логически никак не подготовленный. Даже смысл и цель похода в Тавриду в летописном тексте не объяснены, читателю приходится на свое усмотрение решать, какая связь существует между необходимостью введения новой веры и военными мероприятиями князя.

Как видим, в ”Сказании” объединены (причем неудачно) три самостоятельных сюжета. В первом рассказывалось об обращении киевского правителя в результате миссионерской речи греческого проповедника; во втором — после своеобразной акции ”выбора веры”; в третьем — о крещении Владимира в результате корсунского похода ради брака с греческой царевной. В основе похода лежали, вероятно, политические мотивы, старательно изъятые авторами летописного ”Сказания”. Объединив эти три версии, хронист явно не справился с противоречивым материалом, и поэтому логика изложения дважды нарушена.

Как отмечалось, исторической истине отвечает третий отрывок. Владимир действительно крестился весной 988 г. в Корсуне, причем этот акт был связан с далеко идущими политическими претензиями киевского престола. Происхождение эпизода также не вызывает сомнения: он заимствован из летописного свода {218} 996 г., автором которого был Анастас Корсунянин. В этом произведении, безусловно, излагались события, предшествовавшие походу Владимира на Херсонес. Обращение Владимира подавалось как личный акт. О крещении Руси тогда не могло быть и речи, поскольку в 90-е годы X в. широкая общественность хорошо помнила события 988 г.

Другое дело — 1037 г. Через пятьдесят лет после события острота воспоминаний сгладилась, и целенаправленное искажение реального хода событий могло рассчитывать на успех. Живых свидетелей оставалось немного, да и те наблюдали крещение Владимира в юношеском или детском возрасте.

Происхождение другого эпизода также объясняется вполне достоверно. Его источником послужило так называемое ”Обычное житие” Владимира, которое считаем древнейшим документом, содержащим ”Владимирову легенду”. Мнение А. А. Шахматова о существовании еще более раннего ”Жития” (которое он называет ”Древним” и следы которого ищет в ”Памяти и похвале” Иакова Мниха [748, с. 16—24]) решительно отрицаем. ”Память и похвала” — сочинение относительно позднее, написанное в последней четверти XI в., и вполне оригинальное. Исторические сведения автора недостоверны и, как правило, опровергаются показаниями других, более доброкачественных и компетентных источников.

В ”Обычном житии” отсутствует эпизод о приходе миссионеров в Киев (в том числе и ”Речь Философа”). В части, посвященной собственно обращению, изложение начинается с ко-

роткого сообщения о том, как Владимир отправил послов для ознакомления с монотеистическими верами на местах; далее текст более или менее адекватно сходится с летописным. Интересно, что православие, как сказано, противостоят только две альтернативы: мусульманская и католическая. Иудейско-хазарская здесь (в соответствии с реальной исторической ситуацией) отсутствует; она возникнет позднее, в летописном "Сказании" под влиянием "Речи Философа". В "Слове о том, как крестился Владимир..." также отсутствует первая часть, посвященная киевскому заочному диспуту. Из этого видно, что оно появилось еще до того, как Владимировой легенда получила свое окончательное литературное оформление.

"Речь Философа". Важнейшим для нас является происхождение первого эпизода, в частности его центральной части — "Речи Философа", которую считаем ключевым фрагментом "Сказания", проясняющим всю историю возникновения и оформления "Владимировой легенды".

В литературе давно уже обоснована мысль, что "Речь Философа" представляет собой самостоятельное литературное сочинение, намного старше "Владимировой легенды" написанное задолго до Владимира Святославича и Ярослава Мудрого [357, с. 330—332; 359, с. 72—75]. Имеются серьезные основания датировать его IX в.

Прежде всего, многие летописные кодексы называют имя греческого философа — Кирилл (или Константин). Упоминания этого имени находим в Софийской первой летописи [636, с. 115], в Тверском сборнике [660, с. 79], в Сокращенном своде 1493 г. [632, с. 197], в Никаноровском [434, с. 23], Вологодско-Пермском [156, с. 21], Мазуринском [385, с. 43] и т. д. Имя Кирилл выступает в киевском Синописе [611, с. 67] и других источниках. Вряд ли могут быть сомнения, что речь идет об известном славянском просветителе: параллелизм имени (Кирилл — Константин) исключает возможность дискуссии по этому поводу. Понятно, гипотеза о поздней интерполяции не может быть принята: кому бы пришло в голову приписать речь, произнесенную в 986 г., человеку, который жил за столетие до того?! Напротив, исключение "компрометирующего" имени более поздними книжниками выглядит вполне правдоподобно.

Поэтому считаем неоспоримым, что авторство "Речи" действительно было вначале приписано Кириллу Философу (последний термин следует писать с заглавной буквы) и отнесено к 60-м годам IX в. Итак, мы имеем еще один случай переадресовки и передатировки древнего сюжета: перенесение текста из эпохи Аскольда во времена Владимира Святославича — подобно тому, как другие документы фантастически связали имя "равноапостольного" князя с именами патриарха Фотия и митрополита Михаила Сирина.

Важным является употребление в "Речи" александрийского летоисчисления. В тексте читаем: "В лѣто 5000 и 500 посланъ бысть Гавриль въ Назаревъ къ дѣвици Марии, от колена Давидова, рещи ей: "Радуися обрадованая, Господь с тобою..." [250, с. 89]. Таким образом, рождение Христа в тексте "Речи" четко поставлено на 5500 г. от "сотворения мира". Такая дата исключает возможность рассматривать "Речь" как органичную часть летописного текста; хронисты XI—XII вв. неизменно пользовались принятым в то время в византийской литературе константинопольским летоисчислением, согласно которому рождение Христа относилось к 5508 г. от "сотворения мира". Зато александрийская эра широко использовалась в иконоборческое время. В частности, она фигурирует в бревиарии патриарха Никифора, откуда была заимствована летописцем Аскольда. Итак, и этот факт отсылает нас по меньшей мере к IX в.

В качестве хронологического признака может быть взята и антииудейская направленность "Речи", понятная для IX в., когда Хазарский каганат представлял значительную политическую силу, а христианская пропаганда в Восточной Европе сталкивалась с пропагандой талмудистской. Во времена Владимира Святославича {220} этот момент выглядел бы вопиющим анахронизмом. Думаем, что и антииудейские пассажи в "Слове о законе и благодати" Илариона также навеяны "Речью Философа", перенесенной с IX на конец X в.

Предложенная дата сочинения (IX в.) давно признана в литературе [325; 357, с. 330—332; 437; 438, с. 6—16; 752; 755, с. 152—157]. Она породила ряд гипотез, в основном надуманных и неправдоподобных. Если считать, что комментируемый отрывок является реминисценцией, а еще больше — изложением реальной речи, провозглашенной просветителем (кем бы он ни был) в середине или во второй половине IX в., то, естественно, возникает вопрос: где, когда и при каких условиях это произошло; к кому обращался оратор?

В. И. Ламанский допускал, что включенная в летопись речь приходится на время хазар-

ской миссии Кирилла (860—861 гг.) и адресовалась хазарскому кагану [325, с. 176]. Принять эту гипотезу не можем. Склонять правителя каганата к обращению в лоно христианской церкви было бы делом безнадежным, поскольку тот уже исповедовал монотеистическую религию, и менять ее на другую не было никакого смысла. Реальный Кирилл на это и не рассчитывал: целью его миссии было обеспечить права христиан, которые жили под юрисдикцией каганата. Тем более нелепо излагать человеку, который исповедовал иудаизм, содержание Ветхого завета и исторические сведения о судьбе Израиля. Еще нелепее было ругать иудаистов, как это подано в летописном тексте. К тому же, реального крещения хазарского кагана не было, а появление разбираемого текста имело бы смысл лишь при условии "счастливого финала".

А. А. Шахматов предложил более сложную версию. По его мнению, "Речь Философа" обращена к болгарскому царю Борису, а ее автором был не Кирилл, а его брат и сподвижник Мефодий, лишь позднее превращенный в старшего просветителя [752; 755, с. 152—154]. Однако и эта гипотеза своей надуманностью с подменой имен выглядит слишком искусственно.

Тем временем напрашивается более простая и более естественная мысль: "Речь Философа" произнесена Кириллом летом 860 г. в константинопольском храме св. Софии и обращена к киевскому кагану Аскольду, который перед этим заключил победный мир с византийским императором Михаилом III. Ее финалом действительно было крещение киевского правителя. Этот важнейший эпизод "Летописи Аскольда", использованный авторами "Владимировой легенды", переадресован и передатирован ими подобно тому, как соглашения с греками были передатированы и переадресованы Олегу.

Содержание речи в передаче киевскими книжниками, очевидно, носило приблизительный характер, однако более или менее {221} правильно отражало идейную направленность сочинения, прежде всего, его антииудейский характер. Действительно, во времена Аскольда иудаизм был ближайшей альтернативой христианства (во времена Владимира Святославича на подобную роль могло претендовать магометанство). Хазарские проповедники, вероятно, действовали активно, да и в самом Киеве постоянно проживало немало лиц иудейского вероисповедания. Поэтому не удивительно, что разговор киевского правителя с Философом шел вокруг талмудистского учения. Здесь мы подходим к важному вопросу относительно выяснения точных границ литературного заимствования: где именно начинается адаптированная выдержка из "Летописи Аскольда" и где она кончается.

В первую очередь, подчеркнем, что текст "Сказания о Владимиром крещении" имеет сложную структуру и включает несколько разнородных фрагментов. Начальная часть, посвященная миссионерам, вероятно, принадлежит авторам "Начального свода" 1037 г. Так как в "Обычном житии" Владимира этот сюжет отсутствует, значит, он появился позднее. Его появление спровоцировано "Речью Философа", чье включение в текст "Сказания" подсказало повествовательный ход. При внимательном рассмотрении ситуация выглядит намного сложнее.

Привлекает внимание дублирование текста в изложении иудаистской позиции. Сначала Владимир спрашивает у проповедников: "То где есть земля ваша?" И получает довольно странный ответ: "Въ Иерусалимѣ". Онъ же рече: "То тамо ли есть?" Они же рѣша: "Разгнѣвались Богъ на отци наши, и расточи ны по странахъ, грехъ ради нашихъ, и предана бысть земля наша хрестьяномъ". Владимир отвечает: "То како вы инѣхъ оучите, а сами отвѣржени Бога?" [250, с. 73].

К этой же теме будущий неопит обращается еще раз — в разговоре с греческим философом: "Рече же Володимръ: "Придоша къ мнѣ Жидове, глаголюще: яко Нѣмци и Грѣци вѣруть, его же мы распяхом". Философъ же рече: "Воистину в того вѣруемъ; тѣхъ бо пророци прорькоша, яко Богу родитися, а другии распяту быта, и третьи день въскреснути и на небеса възити: Они же ты пророки избиваху, а другая претираху; егда же събысть ся проречение ихъ, сниде (Богъ) на землю, и распяте приять, и въскресе, и на небеса възиде, а сихъ же ожидаше покаянья за 40 лѣтъ и за 6 не покашася. И посла на ня Римляны, грады ихъ разьбиша, а самѣхъ расточиша по странамъ, и работать въ странахъ" [там же, с. 74].

Получается очевидная несообразность. Киевский правитель ставит перед иудаистскими проповедниками неприятный для них вопрос и добивается от них саморазоблачающего ответа. Однако в дальнейшем он как бы забывает об этом и выслушивает сентенцию еще раз от Философа в более подробном изложении. {222} Подобная несогласованность не могла случиться с автором оригинального текста — каким бы малоопытным литератором он ни был. Понятно,

что один из цитируемых фрагментов не принадлежит авторам "Сказания", а в ключен в текст из другого источника, а другой — не совсем удачная реплика этой инъенктуры.

Займствован, безусловно, второй фрагмент, непосредственно связанный с "Речью Философа". Во-первых, он более детальный, причем детализация отнюдь не является результатом амплификации (расширения текста). Во-вторых, антииудейский сюжет, как неоднократно подчеркивалось, для X в. является анахронизмом, поэтому первоначальный вариант не мог касаться Владимира Святославича. В-третьих, по своему характеру фрагмент, посвященный иудаистской миссии, отличается от фрагментов, где действуют проповедники — мусульмане и латиняне.

Итак, шов между авторским текстом "Сказания" и выдержкой из "Летописи Аскольда" проходит не через начало "Речи Философа": "По семь прислаша Грѣци къ Володимиру Философа, глаголюща сице: *"Въ начало испѣрва створи Богъ небо и землю..."*" (курсив мой. — М. Б.), а немного выше — через фразу: *"... и суть не исправилѣ вѣры // Рече же Володимиръ: "придоша къ мнѣ Жидове, глаголюще..."*" [там же, с. 73—74].

Отметим: в "Обычном житии" (и в "Слове, како крестился Владимир ...") фигурируют только три альтернативы: латинская, исламская и православная, иудейская отсутствует. Посланцы Владимира в 987 г. могли бы реально наблюдать отправления по латинскому обряду в западных христианских странах, мусульманские — в мечетях на Волге и греческие — в Византии. Они не могли воочию видеть синагоги в Хазарии, ибо она в то время уже была исламизирована; зато, вероятно, действовали синагоги в самом Киеве. Изложение "Жития" отражает начальную стадию формирования "Владимировой легенды", не зависимую от "Летописи Аскольда"; заимствования из текста последней относятся к более поздней стадии.

Включив в состав легенды "Речь Философа" с теологической преамбулой, книжники Ярослава тем самым ввели четвертую альтернативу. На изложении второго эпизода (помещенного в летописи под 987 г.) это не отразилось. Однако новонаписанный фрагмент, посвященный миссиям в Киеве, уже не мог обойти иудейскую тему. Таким образом, пришлось вводить талмудистскую проповедь и ответ Владимира, для чего был еще раз использован заимствованный текст.

Отметим еще один момент, очень важный с точки зрения интерпретации исследуемых текстов. Концепция "равноапостольности", разработанная киевскими книжниками первой половины XI в. во главе с Иларионом Русином, исключала какую-либо роль миссионеров и чудес в обращении Владимира [413, с. 95]. Вводя {223} в "Сказание" эту тему, явно спровоцированную "Речью Философа", авторы "Древнейшего свода" тем самым вступили в противоречие с главной основой концепции, которую они должны были обосновать и утвердить. В этом, думается, убедительно просматривается механизм работы летописцев Ярослава, которые явно не справились с обрабатываемым материалом.

То же можно сказать и о самом чуде, введенном на той же стадии формирования легенды. Речь идет о болезни Владимира, которая, согласно "Сказанию", послужила последним толчком к обращению киевского князя.

В "Житии" это выглядит иначе: "И посласта царя Анну, сестру свою, и съ нею воеводы и прозвутеры, и придоша в Корсунь. *А Володимеръ разболѣся.* Епископъ же съ попы Корсуньскими и съ попы царицины, огласивше, крестиша и въ церкви святого Иякова в Корсунѣ градѣ, и нарекоша имя ему Василеи. *И бысть чудо дивно и преславно: яко възложи руку на нь епископъ, и абіе цѣль бысть отъ язвы*" * [180, с. 228].

Совершенно очевидно, что две выделенные нами фразы о болезни вставлены в этот отрывок. Крещение происходит независимо от болезни. Чудо явилось после обряда и не играет никакой роли в поведении князя и в принятии им окончательного решения. Считаю, что в первоначальном изложении (Анастаса Корсунянина) тема болезни и выздоровления вообще отсутствовала. Позднее под влиянием агиографической литературы в текст введены два предложения, которые читаются в "Обычном житии". Авторы "Древнейшего свода" расширили этот сюжет, явно не без участия "Летописи Аскольда", вновь вступив в противоречие с Иларионовой концепцией "равноапостольности".

Факт заимствования "Речи Философа" из "Летописи Аскольда" определенным образом

* Курсив мой. — М. Б.

ориентирует наше сознание. Возникает вопрос, какие еще фрагменты из нее были использованы автором "Древнейшего свода". В частности, обратим внимание на два отрывка из "Повести временных лет", посвященных знакомству киевских послов с выдающимися памятниками и достопримечательностями византийской столицы,— в одном случае, при Олеге Вещем, в другом — при Владимире Святом.

Первый отрывок читается под 911 г. после сообщения о подписании соглашения Руси с греками. Император Лев Философ показал послам "церковную красоту, и полаты златяя и в нихъ сущая богатства: злато много, и паволоки, и камѣнье драгое, и страстии Господнии вѣнѣць и гвоздь, и хламиду багряную, и мощи святыхъ, оучаще я к вѣрѣ своеи, и показующе имъ истинную вѣру. И тако отпусти я въ свою землю" [250, с. 28].

Второй отрывок, помещенный под 987 г., является частью по- {224} вествования о делегации киевских бояр, которая знакоилась с чужими верами. Узнав о приходе посланцев, император "наоутрѣя же посла къ патрѣрху, глаголя сице: "придоша Русь, пытающе вѣры нашае, да пристрой церковь и крилось, и самъ причинися въ святительския ризы, да видять славу Бога нашего". И си слышавъ патрѣрхъ, и повелѣ созвати крилось всь, и по обѣчаю створи празникъ, и кадила въжгоша и, и пѣния ликы составиша, и иде и царь с ними во церковь и поставиша я на пространьнѣ мѣстѣ, показующе красоту церковную, и пѣнья, и службу архиерѣискии, предстоянья дьяконъ, сказающе имъ служение Бога своего. Они же въ изоумѣньи бывше, и оудивившеся, похвалиша службу ихъ" [там же, с. 93—94].

В "Обычном житии" последний отрывок отсутствует. Приводится лишь фраза, констатирующая: "и оттолѣ идоша в Царьградъ, и видеша украшенія церковная, и чинъ божественныя службы, изрядная архіерѣйска лѣпота, пѣнья же и ликы, и предъстоянія дьяконъ, и ту пребыша 8 дней" [180, с. 225]. Текстовые совпадения в цитированных отрывках отсутствуют; есть лишь соответствие содержанию, вызванное сюжетным тождеством, которое, в частности, могло иметь и текстологическую основу.

С точки зрения исторической правдоподобности оба приведенные эпизода не могли существовать реально, поскольку сами события, с которыми они сюжетно связаны, являются стопроцентным вымыслом. Олег не заключал никаких договоров с греками. Владимир не посылал никого изучать чужие религии. Однако было бы весьма неосторожным считать оба отрывка оригинальной частью сочинений первой половины XI в. Наоборот, они кажутся чрезвычайно важными, так как являются соединяющим звеном между двумя существенными узлами государственно-политической деятельности Аскольда, послужившими объектом переделки и заимствования.

Первое крещение Руси состоялось летом 860 г. после успешного похода киевского князя на Константинополь. Описание похода и изложение достигнутого соглашения использованы авторами "Древнейшего свода" для возвеличивания Олега. Аналогично — рассказ об обращении киевского кагана — для утверждения Владимира. Текстовая связь между двумя эпизодами, хронологически (а тем самым и повествовательно) идущими непосредственно друг за другом, отсутствует. Эту лакуну и заполняют два отрывка, приведенные выше. Расположенные в хронологической и логической последовательности все четыре фрагмента — без какого-либо редакторского вмешательства, поправок или подгонки изложения — сливаются в единый, литературно безупречный текст.

"Сказание об Аскольдовом крещении". На основании отрывков "Летописи Аскольда", дошедших до нас в составе более поздних сочинений, попытаемся реконструировать эпизод, посвящен- {225} ный крещению киевского кагана в 860 г. "Сказание об Аскольдовом крещении" — центральная часть "Летописи Аскольда", с которой начиналось хронологическое изложение отечественного прошлого. Выше уже писалось, что события 860 г. были признаны хронологическим репером, а введение христианства на Руси — началом особой "Русской" эры. Таким образом, вполне закономерно "Сказание" начиналось вводным вступлением, имеющим хронологическое содержание: "В лѣто 6360, индикта 15 нача ся прозывати Руская земля. Тѣмъ же отселе почнем и числа положим, яко от Адама до потопа лѣт 2242, а от потопа до Аврама лѣт 1082. От Аврама до исхождения Моисѣева лѣтъ 430. От исхождения Моисѣева до Давида лѣт 601. От Давида и от начала царства Соломона до плѣнення Иерусалимова лѣт 448. От плѣнення до Олексанѣдра лет 318. От Олексанѣдра до Христова рожества лѣт 333. От Христова рожества до Костянтина лѣт 318. От Костянтина же до Аскольда сего лѣт 542.

Но мы не подлежащее возвратимся, и скажемъ, что ся оудѣяло в лѣта си, яко же преже почали бяхомъ, и по ряду положимъ числа.

В лѣто 1. Иде Аскольдъ на Грѣки на конѣхъ и в кораблѣхъ, и бѣ числомъ кораблии [360]. И приде къ Цесарюграду. И Грѣци замкоша Судъ, а городъ затвориша. И вылѣзе Аскольдъ на берегъ, и повоева около города, и много оубииства створи Грѣком, и полаты многы разбиша, а церкви пожгоша. А ихъ же имяху полонянины, овѣхъ посѣкаху, другыя же мучаху, иныя же растрѣляху, а другыя въ море вметаша. И ина многа зла творяху Русь Грѣком, елико же ратнии творять. Видѣвше же Грѣци оубояшася, и ркоша, выславше ко Аскольдови: "Не погубляи город, имемъся по дань, яко же хоцещи". И почаша Грѣци мира просити, да бы не воевалъ Грѣцкой земли. Аскольдъ же мало отступивъ от города, нача миръ творити съ царемъ Грѣцкымъ съ Михаиломъ и съ кесаремъ Вардою, посла к нима в городъ, глаголя: "Имите ми ся по дань". И ркоша Грѣци: "Чего хоцещи дамы ти". И заповѣда Аскольдъ... (следует изложение соглашения, достигнутого с греками, которое мы опускаем. — М. Б.).

"Царь же Михаилъ съ Вардою кесаремъ миръ сотвориста съ Асколдомъ имѣшася по дань и ротѣ заходивше межю собою, целовавше сами крестъ, а Асколда водиша и мужи его на роту по Рускому закону, кляшася оружьемъ своимъ, и Дажбогомъ, богомъ своимъ, и Волосом, скотыимъ богомъ и оутвердивше миръ.

Царь же Михаилъ почти Асколда и слы Русыя дарми, золотом и паволоками, фюфудьями; и пристави къ нимъ мужи свои показати имъ церковную красоту, и полаты златыя, и в нихъ сущая богатство, злато много, и паволокы, и камѣньные драгое, и страстии Господнии вѣнѣцъ и гвоздѣ, и хламиду багряную, и мощи святыхъ, оучаще я к вѣрѣ своеи и показующе имъ истинную вѣру. На- {226} утрѣ же посла [царь] къ патрѣарху, глаголя сице: "Придоша Русь пытающа вѣры нашея, да пристои церковь и крилось, и сам причинися въ святительския ризы, да видять славу Бога нашего". И си слышавъ патрѣархъ, и повелѣ созвати крилось весь, и по обѣчаю створи праздникъ, и кадила въжгоша, и пѣния, и лики составиша. И иде и царь с ними во церковь, и поставиша я на пространнѣи мѣстѣ, показующе красоту церковную, и пѣнья, и службу архиерѣьскыи, предстоянѣи дьяконъ, сказающе имъ служение Бога своего. Они же в изоуменьи бывше, и оудивившеся, похвалиша службу ихъ.

Рече же Аскольдъ: "Придоша къ мнѣ Жидове, глаголюще, яко Нѣмци и Грѣци вѣрують, его же мы распяхомъ". Грѣци же прислаша къ Асколду Кирила Философа, глаголюще сице: "Во истину в того вѣруемъ, тѣхъ бо пророци прорькоша, яко Богу родитися, а другии распяту быти и погребеноу быти, и третѣи день въскреснути и на небеса възити. Они же тыа пророки избиваху, а другыя претираху. Егда же събысться проречение ихъ, сниде на землю (Богъ), и распятыя приять, и въсресе, и на небеса възиде, а сихъ же ожидаше покаянѣи за 40 и за 6 лѣтъ, и не покашася и посла на ня Римляны, грады ихъ разбиша, а самѣхъ расточиша по странам, и работаютъ въ странахъ".

Рече же Аскольдъ: "Что ради сниде Богъ на землю и страсть такую приять? Отвѣщавъ же рече Философъ: "Аще хоцещи, кагане, послушати, да скажу ти из начала, что радѣ сниде Богъ на землю". Аскольдъ же рече: "Послушаю рад". И нача философъ глаголати сице: "Въ начало испѣрва створи Богъ небо и землю въ первый день ..." (следует текст "Речи Философа").

"И се рекъ, показа емоу запоноу, на неи же написано судище Господне, показываше емоу одесною проведныя, в веселии предидоушоу в рай, а ошоую грѣшныя идущихъ въ мукоу. Аскольдъ же възохноув рече: "Добро сим одесною, горе же сим ошоую". Онъ же рече: "Аще хоцещи одесною стати, то крестися. Аскольдъ же положи на сердци своемъ, рекъ: "Пождоу еще мало".

По божью же строенью въ се время разболеся Аскольдъ очима, и не видяще ничтоже, и тоужаше велми, и не домышляше, что створити. И посла ко нему царь рекуще: "Аще хоцещи болезни сея избыти, то въскорѣ крестися, аще ли ни, то не имаеши избыта сего. И се слышавъ Аскольдъ рече: "Аще се истина будетъ, поистѣнѣи великъ Богъ крестьянескъ". И повелѣ креститися. И патрѣархъ огласивъ и крести Асколда, и яко возложи руку на нѣ, и абѣ прозрѣ. Видив же се Аскольдъ напрасное исцѣление, и прослави Бога рекъ: "То первое оувидѣхъ Бога истиннаго". Се же оувидивше дружина его мнози крестишася".

Далее "Летопись Аскольда" рассказывает о введении новой религии в Киеве и на Руси, об уничтожении языческих капищ, о строительстве церквей, о мерах для подготовки местных церков- {227} ных кадров и о распространении письменности среди населения. Но перед этим

помещена своеобразная догматическая установка новообращенному неопиту — как предостережение относительно еретических идей.

Три теологических трактата. В "Повести временных лет" после рассказа о крещении Владимира в Корсуне (единственного исторически достоверного эпизода из "Владимировой легенды") помещены три богословских трактата, каждый из которых является самостоятельным литературным произведением.

Первый трактат содержит Символ веры (Credo); второй — перечень семи Вселенских соборов и еретических учений, осужденных на этих соборах. Среди них фигурирует и арианство, основной тезис которого воплощен в летописный Символ веры. Третий трактат по своему характеру — антилатинский памфлет, что для конца X в. является очевидным анахронизмом. Все три трактата в "Сказании" выглядят странно и вызывают недоумение [250, с. 97—101].

Прежде всего не названо авторство. В "Повести временных лет" сказано: "... крещену же Володимеру в Корсуне, предаша ему вѣру крестьянскую, рекуще сице: "Да не прельстят тебе нѣции, от еретикъ, но вѣруи сице глаголя... (идет текст Символа веры.— М. Б.)" [там же, с. 97]. Адресат назван четко — Владимир. Но кто к нему обращается? Патриарх Николай Хрисоверг? Херсонский епископ? Царевна Анна и прибывшие с ней попы? Анастас Корсунянин?

В этой неопределенности снова видим последствия неумелой редакторской работы. В первоначальном тексте, вероятно, все стояло на своих местах и авторство догматических обращений, если не было засвидетельствовано прямо, то во всяком случае вытекало из контекста. Отталкиваясь от приведенного выше реконструированного текста "Аскольдовой хроники", нетрудно восстановить и утраченный элемент изложения: все три трактата представляют собой изложение предостережений патриарха Фотия только что крещенному Аскольду. Они отражают идеологическую коллизию того времени, центральным ядром которой была обостренная полемика восточной церкви с Римом. Во времена Владимира темы поучения и предостережений были бы совсем иными.

Исследователи обращали внимание на то, что определенной историографической репликой к этим трактатам является поучение патриарха Фотия болгарскому царю Борису, обращенному через два-три года после Аскольда и в тех же исторических условиях [755, с. 155—157]. Высказано мнение, что первоначальный текст статьи "Против латинян" принадлежал перу самого Фотия. Он попал в киевскую летопись через болгар. Первую часть этой гипотезы считаем вполне обоснованной, вторую — надуманной. Если действительно автором предостережения был Фотий, то дата сочинения (июль — август 860 г.) и адресат (Аскольд) не вызывают сомнений. Итак, если можно говорить о вероятной зависимости двух литературных традиций друг от друга, то лишь в обратном направлении — болгарской от древнерусской. Но вероятно, речь идет о разных документах, сходство которых объясняется близостью исторической обстановки: по вполне понятной логике событий обращение византийского патриарха к обоим неопитам, крещеным почти одновременно, должно было иметь похожее, если не идентичное, содержание.

Тематика третьего летописного трактата перекликается с сюжетом письма Фотия, посланного Аскольду и митрополиту Михаилу в связи с приемом в Киеве папских легатов [654, с. 64], хотя конкретные пункты полемики не совпадают. В трактате приведены следующие дискуссионные догматы: латиняне не признают иконы, пишут крест на земле и топчут его ногами; называют землю материей (то есть матерью); позволяют священникам полигамию (до семи жен); отпускают грехи на "дарах". В письме латиняне принимают filioque, разделив тем святую троицу; постятся субботу; освящают пресный хлеб (опресноки) вместо кислого; признают непогрешимость папы.

Как видим, оба документа не повторяют, а, наоборот, дополняют друг друга, перечисляя девять догматических расхождений. Напомним, что во времена Фотия антилатинская пропаганда насчитывала около десятка отличий, разделявших церкви. Возникает вопрос, не имеем ли мы дело с одним документом, разделенным на две части? Оригинал письма Фотия в первой половине XI в., очевидно, хранился в княжеском архиве. Однако изложение его было включено в текст "Летописи Аскольда". Книжники Ярослава Мудрого использовали часть летописного текста в виде отдельного поучительного трактата, а другую подали в более или менее аутентичной, эпистолярной форме.

Вполне понятным становится и механизм искажения начальной фразы, которая должна

была засвидетельствовать авторство всех трех поучений. Она реконструируется так: "Крещену же Аскольду предаше *патрѣархъ* (курсив мой. — М. Б.) ему вѣру крестьяньскую рекуше сице..." События 860 г. происходили в константинопольской Софии в присутствии и при участии патриарха. Таким образом, его выступление — вполне закономерный факт. Владимир же крестился в Херсонесе, где патриарха не было и быть не могло. Таким образом, авторы "Сказания" изъяли упоминание высшего иерарха, заменив глагольную форму единственного числа ("предаше") на множественную ("предаша"), превратив тем самым все предложение в безличное и лишив его важного информативного момента.

Специальный источниковедческий интерес представляют упоминания о Петре Гугнивом в "Повести временных лет" [250, {229} с. 101] и папессе Иоанне (Анне) у В. Н. Татищева [654, с. 64]. Католическая пропаганда немало потрудились, чтобы дезавуировать эти скандальные страницы в истории Ватикана. В литературе утвердилось мнение, что оба предания созданы гораздо позднее (не ранее XIII в.) реформатской пропагандой с целью дискредитации римского престола [808]. В историческом плане такое представление упрощает ситуацию и решительно противоречит фактам. Так, скептическая точка зрения своим утверждением, в первую очередь, обязана кальвинисту Блонделю (жил в XVII в.). С другой стороны, официальная католическая доктрина на протяжении длительного времени признавала достоверность этих сведений. В частности, ссылка Яна Гуса на папессу Иоанну перед участниками Констанцского собора 1415 г. (22 кардинала, 49 епископов и 272 богослова) не вызывала ни возражений, ни протеста. Главное же, что этой концепции противоречит хронология источников.

Упоминание папессы Иоанны у В. Н. Татищева могло бы насторожить и вызвать подозрение относительно аутентичности если не всего письма, то хотя бы этого отрывка. Дело в том, что на территории Украины и в Белоруссии, которые после распада Киевской Руси попали под власть католических держав, легенды о Петре Гугнивом и папессе получили широкую популярность, особенно в период обострения полемики между православием и католичеством, спровоцированной подготовкой церковной унии. В XVI в. оба предания многократно использовались православными полемистами для дискредитации папской курии. Поэтому вполне допустимо, что комментированный отрывок из письма Фотия является интерполяцией из какой-то южно- или западнорусской хроники XVII в. (типа Иоакимовской летописи). Однако подобное предположение противоречило бы манере В. Н. Татищева в обращении с источниками: автор "Истории Российской" всегда фиксировал, откуда заимствовались те или иные документы и сведения и вряд ли отнес бы к Хрущевской летописи выдержки из другого источника.

Тем временем есть реальные основания считать, что предания о Петре Гугнивом и папессе Иоанне были известны еще в Киевской Руси. Лаврентьевская рукопись "Повести временных лет" (где упоминается Гугнивий, написана в конце XIV в.; следовательно, полемика вокруг церковной унии (даже Флорентийской, не говоря уже о Брестской) в ней не могла отразиться. Вообще нет никаких оснований усматривать здесь подлог. Таким образом, комментируемое упоминание отсылает нас ко времени не позднее рубежа XI—XII вв. (время Нестора Летописца).

Упоминание о Петре Гугнивом встречается и в Хронографической Палее ("Хронограф по большому изложению"), созданной в XI в. [452; 496, с. 18—21; 661, с. 144—145]. А. С. Павлов считал Па- {230} лею источником летописного эпизода [452, с. 9]; это мнение поддерживали А. А. Шахматов [755, с. 156] и другие исследователи. Мы не будем приводить здесь этот отрывок, но опыт реконструкции "Летописи Аскольда" свидетельствует, что и в Палее некоторые сведения заимствованы из ее изложения (например, отождествление славян с нарцами-норичами). Поэтому нельзя исключать и возможность, что имя Гугнивого фигурировало в документе середины IX в., для которой характерно обострение полемики между Константинополем и Римом.

Подчеркнем, что оба сюжета (и о Петре Гугнивом и о папессе Иоанне) реально связаны с периодом, непосредственно предшествующим понтификату Фотия. Деятельность Петра Гугнивого приходится на время после XII Вселенского собора, состоявшегося в 787 г. Мнение, будто бы герой предания был папой, то есть официально занимал "восхищенный" им престол, не является обязательным. Скорее, можно предположить оппозиционную деятельность, направленную против папы Льва III, холуйски признавшего верховную власть императора Карла и осудившего "filioque". Во всяком случае речь идет о конце VIII и начале IX в.

Папесса Иоанна занимала римский престол на протяжении двух лет и пяти месяцев после папы Льва IV, то есть с июля 855 по январь 857 г. По преданию она умерла от родов на праздник Крещения (то есть 6 января). Родом она была из Майнца или, по другим сведениям, — из Ингельгейма. Ее отец был английский миссионер. Какое-то время она пребывала в Афоне, затем работала нотариусом в Риме, стала кардиналом и, наконец, была избрана папой. С ее разоблачением связан обычай *sella stercoraria* — проверка пола очередного претендента на папскую тиару, который практиковался до XVI в.

Фотий был поставлен патриархом в 858 г., то есть в следующем году после смерти папессы, и на полстолетие позднее папы Льва III и его оппонента Петра Гугнивого. Итак, оба эпизода были современными или почти современными событиями. Поэтому не видим смысла подозревать в обоих комментированных текстах, которые, вероятно, восходят к IX в., ни источниковедческой подтасовки, ни сознательной интерполяции текста. Три теологических трактата, помещенных в "Повести временных лет", являются документами Аскольдова времени, вместе с "Речью Философа" представляют собой своеобразные теоретико-догматические рамки повествования о крещении киевского правителя и Руси.

Крещение киевлян. Основную часть "Сказания о Владимиром крещении" занимает эпизод о крещении киевлян. Это — идейная кульминация сочинения и в то же время — сосредоточие литературных швов. Объясняется это переплетением сюжетных линий: {231} обряд крещения; уничтожение киевского языческого пантеона и капищ; мероприятия по распространению новой веры в стране; церковное строительство; подготовка и посвящение пресвитеров; забота о просвещении. Все это, хотя и взаимосвязанные, но в то же время самостоятельные сюжеты.

Из сказанного выше четко вытекает, что исследуемое "Сказание" состоит из разновременных элементов. Они выразительно делятся на четыре основных категории: фрагменты текста, заимствованные из "Летописи Аскольда" с переосмыслением и переадресовкой; отрывки из летописного свода 996 г. (Анастаса Корсунянина), посвященные реальным событиям времен Владимира; оригинальные тексты, принадлежащие первоначальному варианту "Владимировой легенды", отраженному в "Обычном житии"; тексты написанные авторами "Древнейшего свода" 1037 г.

К первой категории в рассмотренной части "Сказания" относятся "Речь Философа" с преамбулой, сообщение о приеме послов в Константинополе, эпизод с болезнью киевского правителя и три теологических трактата. Ко второй — повествование о походе Владимира на Корсунь, его крещение (кроме вставки о заболевании) и брак с царевной Анной. К третьей — короткая справка о делегации киевских мужей для ознакомления с чужими религиями и их отчет перед великим князем, а также некоторые благочестивые соображения. К четвертой — повествование о прибытии в Киев миссионеров и заочный диспут по этому поводу.

Особенность эпизода, к рассмотрению которого мы переходим, заключается в том, что здесь переплелись элементы всех четырех категорий, в результате чего возник пестрый повествовательный калейдоскоп.

Начало эпизода в основе своей принадлежит Анастасу Корсунянину и является бесспорным продолжением рассказа о Херсонесской эпопее. Здесь видим все признаки, присущие своду 996 г.: деловое, реальное изложение, внимание к незначительным деталям, хорошо известным автору как очевидцу. Фиксируется топография церкви, заложенной Владимиром в Херсонесе, перечисляются трофеи, взятые победителем в завоеванном городе; подчеркивается возвращение города византийцам как выкуп за невесту. Незначительные интерполяции текста — "... яже и церкви стоить и до сего дни", "яко иже не вѣдуще мнятся мраморяны суща" [250, с. 101] — правдоподобно внесены Нестором Летописцем.

Далее в своде 996 должен был идти рассказ об уничтожении капищ и строительстве на их месте церквей. Тема крещения киевлян здесь не могла звучать — по крайней мере в том виде, в каком она подана в "Повести временных лет". Речь шла, разве что, {232} об обращении остатков языческой Руси — тех, кто еще не успел креститься раньше.

Летописный текст подтверждает высказанную мысль. Действительно, следом за сообщением о возвращении Владимира с молодой княгиней в Киев помещен эпизод об уничтожении Киевского капища, созданного самим Владимиром сразу после захвата им великокняжеского престола: Владимир "повелѣ кумиры испроврещи, овы исѣщи, а другыя огньви предати.

Перуна же повелѣ привязати къ коневѣ хвосту, и влещи с горы по Боричеву на Ручаи, и 12 мужа пристави бити жезлиемъ. Се же не яко древу цююще, но на поругание бѣсу, иже прильщаше симъ образомъ чловѣкъ, да взмѣстѣ приметъ от чловѣкъ... Влѣкомоу же ему по Ручаеви къ Днѣпру, плакахуся его невѣрнии людѣе, еще бо не бяху прияли крещения, и привлекше и вринуша и въ Днѣпръ, и пристави Володимеръ рекъ; еще кде пристанеть, вы то отрѣвайте его от берега, дондеже пороги проидеть, тогда охабитесь его". Они же повѣленное створиша, яко пустиша и, и проиде сквозѣ пороги, извѣрже и вътръ на рѣнь яже и до сего дни словеть Перуня рѣнь" [там же, с. 101—102].

Стиль Анастаса проявляется в цитированном отрывке колоритным описанием Перунового "пропадения" и склонностью к факто- и топологическим подробностям. В изложении подчеркивается, что статую сброшенного бога тянули по Боричеву спуску до Ручая (Глубочицы?), а дальше — Ручаем в Днепр. Указано место, где ее прибило к берегу, сообщается название урочища и т. д. Данный эпизод присутствует в большинстве других сочинений, посвященных Владимирову крещению, но они отличаются некоторыми деталями.

В одном из списков "Слова о том, како крестился Владимир..." Перун назван Аполлоном*. На эту неожиданную дефиницию давно уже обращали внимание исследователи, усматривая здесь вмешательство редактора-грека. Однако незамеченной осталось семантическое несоответствие. Перун — бог молнии и грома. В греческой мифологии ему соответствует Зевс. Аполлон — бог света и солнца — двойник древнерусского Дажбога. Под теологической несообразностью скрывается несообразность хронологическая. Основным божеством полянской Руси был именно Дажбог (недаром автор "Слова о полку Игоревом" называет современную ему Русь "внуками Дажбога" [615, с. 16]). Новгородско-ладожский культ Перуна введен в Киеве после переворота 882 г. Итак, Дажбога как верховное божество языческого пантеона ниспроверг Аскольд; Владимир расправлялся с Перуном. Упоминание {233} Аполлона в сравнительно позднем источнике является реминисценцией повествования о событиях 860 г.

В "Обычном житии" есть упоминание об уничтожении статуи Велеса, которого нет в "Повести временных лет": "а Волоса идола, его же именовашу скотья бога, велѣ въ Почайну рѣку въврещи" [180, с.231]. Напомним: Велеса не было среди шести божеств, составлявших Новый киевский пантеон, созданный Владимиром; он имел личное капище где-то в районе Подола и Оболони, то есть действительно над Почайной. Зато в "Житии" отсутствует сентенция — "Велии еси, Господи, чудная дѣла твои.". Это, вероятно, вставка авторов "Древнейшего свода".

Особое внимание привлекает фраза о реакции киевлян, которые плакали "еще бо не бяху прияли крещения", что решительно противоречит двукратно повторенной далее сентенции по поводу радости, с которой киевляне будто бы восприняли приказ Владимира креститься: "По сем же Володимеръ посла послы своя по всему граду, глаголя: "Аще не обрящеться кто завтра на рѣцѣ, богатъ ли оубогъ, или нищъ, или работень, противникъ мнѣ да будеть". И се слышавше людѣе с радостью идяху, радующеса, и глаголаху: "Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояри прияли" (следует рассказ об обряде крещения) [250, с. 102]. "И бяхе видити радость велика на небеси и на земли". В "Житии" дается еще яснее: "И бысть радость велика хрестившимся людемъ, и идоша каждо въ дома своя" [180, с. 232].

Такого противоречия, конечно, не могло быть в едином авторском тексте, написанном одним человеком. Здесь, безусловно, соединены разные литературные элементы, отражающие различные тенденции. Неотъемлемой частью рассказа о гибели Перуна считаем слова об отчаянии киевлян. В отрывке, заимствованном из свода 996 г., тема обращения киевлян вообще отсутствует. В нем речь идет о реакции языческой части киевлян, на которую до 986 г. опирался Владимир. В конце концов, это четко подтверждается самим текстом: "плакахуся его невѣрнии людѣе ещо бо не бяху прияли крещения". Как видим, речь идет не о всех киевлянах, а лишь о той их части, которая еще не приобщилась к христианству и оставалась "неверными". Реакция язычников подается в интерпретации прохристианской и благоприятной для киевского правителя. Будучи предателем сам, Анастас не спешил осуждать чужое предательство.

Повествование о крещении киевлян (которого, повторяем, в своде 996 г. быть не могло), безусловно, принадлежит перу агиографа — автора первоначального "Жития", включая,

* Список Погодинский № 1559 [748, с. 40, 108, 116].

вероятно, и заявление о радостном характере самого акта. Дальнейший текст снова отсылает нас к творчеству Анастаса: Володимир ”повѣлѣ рублии церькви и поставляти по мѣстомъ, идеже стояше {234} кумиры, и постави церковь святаго Василья на холмѣ, идеже стояша кумиры, Перунъ и прочии, идеже требы творяху князь и людье” [250, с.103].

Далее, однако, видим смысловую перебивку: ”И нача ставити по градомъ церкви и попы, и людие на крещение приводили, по всемъ градамъ и селомъ, и пославъ нача поимати оу нарочитои чади дѣти и даяти на оучение книжное...” [там же].

Начало фрагмента повторяет начало предыдущего — и там, и там речь идет о церковном строительстве. Получается, что оба отрывка разного происхождения и механически объединены друг с другом. Первый, как сказано, принадлежит перу Анастаса, второй — часть рассказа о крещении Руси в 860 г. и, вероятно, восходит к ”Летописи Аскольда”. То, что второй отрывок относится к IX в., подтверждается параллельным текстом Никоновской летописи, более подробным, где названы имена патриарха Фотия и митрополита Михаила Сирина [440, с. 57—58]. В ”Обычном житии”, текстуально не зависимом от ”Аскольдовой хроники”, этот абзац отсутствует.

Вернемся к рассказу о крещении киевлян. На первый взгляд он почти одинаково изложен и в летописной, и в житийной версиях. Летописное изложение, например, подробнее передает речь дьявола, который надеялся укрепить свое господство на Руси, но вынужден был убраться прочь. Мы не можем с уверенностью утверждать происхождение этого отрывка: он с одинаковыми основаниями может относиться к ”Летописи Аскольда” и являться оригинальным дополнением авторов ”Древнейшего свода” 1037 г.

В комментированных текстах наблюдаются некоторые несоответствия фактического порядка, которые вопреки кажущейся малозначительности имеют важное источниковедческое значение. Так, по утверждению летописной версии, киевляне крестились в Днепре [250, с. 102], а по агиографическим данным, — в Почайне [180, с. 233; 311, с. 221]. На это обстоятельство исследователи давно обращают внимание, рассматривая его как свидетельство сложности текста и его определенной деформации [111, с. 85—87; 190, с. 379; 381, с. 323].

Действительно, этот топографический дуализм дает основания утверждать, что в окончательном оформлении ”Сказания о Владимиром крещении” переплелись две повествовательные традиции. Одна из них (более древняя), вероятно, исходит из ”Летописи Аскольда” и является тенденциозной переработкой повествования об обращении киевлян в 60-е годы IX в. Вторая — принадлежит авторам первой литературной обработки ”Владимировой легенды” (отраженной в ”Обычном житии”), которые не пользовались Аскольдовой хроникой, но ввели в свое сочинение эпизод {235} общенародного крещения. В IX в. киевляне крестились в Днепре: тезис Аскольдовой хроники не мог попасть в ”Обычное житие”. Таким образом, в Почайне крестились язычники в 988 г.; название реки, скорее всего, фигурировало в своде Анастаса, но, не исключено, что оно могло быть произвольным допущением агиографов Ярослава Мудрого.

Первый вариант ”Владимировой легенды”. Для реконструкции литературной истории ”Сказания о Владимиром крещении”, как видим, исключительно важно ”Обычное житие” — древнейшее сочинение Владимира цикла. Основным моментом для нас является то, что в нем отсутствуют все фрагменты, признанные нами передатированными и переадресованными заимствованиями из ”Летописи Аскольда”. Остановимся на этом немного подробнее.

1. ”Речь Философа” полностью отсутствует — так же, как и предшествующий ей обмен репликами между проповедником и потенциальным неопитом. Житие начинается краткой справкой о Владимире (внуке Ольги и правнуке Рюрика) [180, с. 225] и о пребывании его слуг (не вельмож и знати, а слуг!) в Волжской Булгарии, у немцев, где они видели ”скверные дела”, и в Константинополе, где их пленила невиданная красота богослужения [там же, с. 225].

2. Далее идет близкий к летописному отчет посланцев о виденном ими на чужбине. Однако в этом эпизоде отсутствует чрезвычайно важный фрагмент о репрезентативной службе, специально организованной патриархом, по рекомендации императора. Этот летописный отрывок, как мы уже знаем, взят из ”Хроники Аскольда”. В житии вместо него помещен нейтральный текст буквально одной фразой, не имеющей текстового совпадения с летописным изложением (обе цитаты приведены выше).

3. Полностью отсутствуют теологические трактаты.

4. Отсутствует также важный фрагмент об основании Киевского училища ("учение книжное"). Зато помещена нейтральная фраза, для которой нет текстового соответствия в летописи: "И повели попомъ по градомъ и по селомъ люди ко крещенію приводити и дѣти учити грамотѣ" [там же, с. 232]. По сути, речь идет о разных вещах. Летописная версия говорит о создании в Киеве конкретного училища высшего типа для подготовки просвещенных кадров *. Житийная — о просветительской миссии духовенства и распространении начальной письменности. Цитированный текст Жития явно перекликается с текстом статьи 1037 г. "Повести временных лет" (так называемой "Похвалы Ярославу Мудро-^{236}му": Ярославъ ... " церкви ставяще по градомъ и по мѣстомъ, поставляя попы и дая имѣнія своего оурока, и веля имъ оучити людий" [250, с. 141]. Полагаем, что текстологическую связь между двумя фрагментами, созданными в 30-е годы XI в., можно считать несомненной.

5. Обратим внимание еще на один эпизод, по-разному поданный в летописи и в "Обычном житии". Речь идет о внезапной болезни Владимира, преодоленной благодаря крещению. В "Повести временных лет" это событие изложено подробнее и конкретнее. Как отмечалось, этот фрагмент противоречит общему изложению, частью которого он является в летописном предании, разрывая единый текст: "Она же (царевна Анна. — М. Б.) всѣдши в кубару, цѣловавши оужики своѣ с плачемъ, поиде чресь море, яко приде ко Корсуню, и излѣзоша Корсуняни с поклономъ и введоша ю в градъ, и посадиша ю в полатѣ. Епископъ же Корсуньяскыи с попы царичины, огласивъ и, икрести Володимѣра въ церкви [святаго Иакова], и есть церкви та стояще в Корсуніи градѣ на мѣстѣ посреде града, идеже торг дѣють Корсоуныи; полата Володимѣра воскраи церкви стоить... а царицина полата за ольтаремъ. По крещеніи же приводе царицу на обручение" [там же, с. 96—97].

Как видим, эпизод с болезнью является чужеродной вставкой. Вряд ли он был в летописном своде Анастаса, чья повествовательная манера (с ее склонностью к топографическим деталям) так ярко отразилась в основном тексте. Не мог он появиться и как оригинальное дополнение в "Древнейшем своде" 1037 г., так как решительно противоречит концепции "равноапостольности", выработанной и пропагандируемой книжниками Ярослава Мудрого. Согласно этой концепции Владимир пришел к обращению без влияния увиденных или пережитых чудес. Между тем комментированный эпизод делает ударение именно на мотиве чудесного исцеления от ужасной и непонятной болезни. Выходит, что Владимир не был переубежден ни заочным киевским диспутом, ни речью Философа, ни отчетом уполномоченных экспертов по вопросам чужих религий, ни настояниями киевского боярства, которое ссылалось на пример Ольги, ни испытанием при осаде Корсуни, ни политическими соображениями, связанными с брачным контрактом; только "напрасное" выздоровление наконец послужило решительным толчком.

В "Обычном житии" также упоминается болезнь, но совершенно иначе. Текстуальное совпадение отсутствует, а по содержанию оно выглядит слишком проблематично: Анна... "придоша в Корсунь. А Володимеръ разболѣся. Епископъ же съ попы Корсуньскими и съ попы царицины, огласивше, крестиша и въ церкви святаго Иакова в Корсунѣ градѣ, и нарекоша имя ему Василеи. ^{237} И бысть чудо дивно и преславно: яко възложи руки на нѣ епископъ, и абіе цѣль бысть отъ язвы" [180, с. 228].

Здесь изложение значительно короче, причем поделено на две части. Сначала идет лаконичная справка о болезни князя, в которой автор не усматривает ничего удивительного или странного. Сообщение об обряде крещения с болезнью никак не связано: ход событий развивается в полном соответствии с достигнутым соглашением. На поведение киевского князя ужасная болезнь никак не влияет. Решение креститься он принял раньше, в ответ на брачные условия, выдвинутые императорами Василием и Константином. Обряд выполняется независимо от болезни. Выздоровление только что обращенного — неопита — расценивается как чудо, но *post factum* уже после того, как крещение свершилось. Такой поворот сюжета не противоречил концепции Илариона.

Версия "Повести временных лет", по сути, является совсем иным повествованием, хотя сходным по сюжету. По некоторым признакам она взята из "Летописи Аскольда", где хорошо вписывается в общее изложение. Житийная версия имеет другое происхождение. Подобный

* В Никоновской летописи читаем: "И бысть от сихъ (взятых на "учение книжное". — М. Б.) множество любомудрыхъ философвъ...". Понятно, что речь идет не о начальном просвещении.

сюжетный ход на тему чудесных выздоровлений и исцелений составляет общее место в средневековой агиографии. Например, предание о крещении князя Бравлина в Житии Стефана Сурожского. Теоретически комментированный отрывок "Обычного жития" мог быть написан Анастасом Корсунянином, который, вероятно, знал "Летопись Аскольда", да и возможности действительной болезни исключать также не следует. Однако учитывая текстовое единство изложения с полным изъятием эпизода с болезнью, считаем, что оговоренный сюжет принадлежит автору первой литературной обработки "Владимировой легенды" и что в своде 996 г. о заболевании Владимира вообще не говорилось.

В свете изложенного "Обычное житие" оказывается неплохим критерием стратификации текста на разных этапах его формирования. Попытаемся воссоздать хотя бы в наиболее общих чертах историю возникновения и оформления версии, оказавшей такое сильное влияние на дальнейшую историографию.

Первая литературная обработка "Владимировой легенды" не имела среди своих источников "Летописи Аскольда"; переработанные отрывки из этого сочинения были включены позднее, наиболее вероятно, при составлении летописной версии, то есть в процессе написания "Древнейшего свода". Основным источником житийного повествования (которое отразилось в "Обычном житии") послужил свод 996 г., из которого взят весь фактический материал. Однако, поскольку сочинение Анастаса преподносило крещение Владимира как личный акт и не содержало мотива общенародного обращения, текст претерпел существенные изменения. В соответствии с выработанной Иларионом концепцией о внутреннем озарении Владимира был добавлен сюжет "выбора веры" и коренным образом переработан эпизод "крещения киевлян".

Авторы "Древнейшего свода" 1037 г. пошли дальше. Они широко использовали текст "Летописи Аскольда", в результате чего в "Владимирову легенду" вошли эпизод "заочного диспута", увенчанный "Речью Философа", мотив неожиданной болезни киевского князя, три теологических трактата и был отредактирован рассказ о деятельности только что обращенного неопита, направленной на утверждение и распространение новой веры.

Нестор Летописец воссоздал было версию "Летописи Аскольда", но авторы третьей редакции "Повести временных лет" не только восстановили status quo "Древнейшего свода", но и углубили фальсификацию наивным норманизмом, вызванным личными симпатиями Мстислава Владимировича. Эти текстологические пертурбации, понятно, не могли не отразиться на истории текста основных литературных традиций и породили многочисленные варианты житийной легенды (две разновидности Проложного жития, Чудовское житие, Житие особого состава и др. [748, с. 30—75], различные версии в поздних летописных кодексах, а также и вполне оригинальные сочинения, подобные "Памяти и похвале" Иакова Мниха или "Слову о том, како крестися Владимир, взя Корсунь").

Многочисленная литература, посвященная весьма сложной проблеме соотношения разнообразных текстов, содержит множество интересных наблюдений с различной степенью правдоподобности. Считаем, что основные исследования еще впереди. Основания для такого утверждения видим в наличии принципиально новой исторической перспективы, открывшей перед исследователем такие хронологические глубины, о каких не могли и догадываться наши предшественники. Еще до недавнего времени тексты, составленные в 70-х годах XI в., считались если не изначальными, то, по крайней мере, "ранними". Теперь они квалифицируются как поздние (например, сочинение Иакова Мниха). Поэтому необходимо пересмотреть и абсолютную хронологию в связи с текстологической стратиграфией имеющихся литературных версий, вместе с тем и последовательность стадий.

Многочисленные варианты сочинений, дошедших до нас, содержат важную информацию, в ряде случаев еще не вполне усвоенную. Большинство "дополнительных" подробностей или расхождений, безусловно, появилось в результате искажения первоначального текста, но некоторые отражают реальные сведения, по каким-то причинам утраченные главной традицией. Достаточно напомнить известные нам сообщения Никоновской летописи, {239} объединившие имя Владимира с именами патриарха Фотия и митрополита Михаила.

Приведем еще один пример, который, по нашему мнению, является характерным. "Житие особого состава" содержит эпизод, посвященный семье "корсунского князя". Из этого эпизода следовало бы, что причиной таврического похода киевского князя было "добывание не-

весты” — мотив, весьма распространенный в восточнославянском фольклоре. Это давало основания исследователям, начиная еще с Н. Костомарова [301, с. 157; 197, с. 420—421; 748, с. 62], считать ”корсунский эпизод” внеисторическим преданием^{*}, по крайней мере в его мотивационной части, — мнение, которое мы решительно отрицаем.

”Житие особого состава”, как уже отмечалось, — памятник сравнительно поздний, по характеру близкий к хроникам XVI в., насыщенным фольклорными (и псевдофольклорными) элементами. Достоверность его оригинальных сообщений очень низка. К ним относится и эпизод с ”Корсунской княжной”, являющийся не более чем реминисценцией истории несчастной Рогнеды [320, с. 229—300].

На этом можно было бы поставить точку, не вдаваясь в анализ других отклонений, к числу которых относим и появление на страницах повествования корсунских князя и княгини. Таких вообще не существовало, поскольку Херсонес был провинциальным городом (центром фемы) Византийской империи и местопребыванием управляющего области — стратига. Однако в дальнейшем изложении называются имена послов Владимира, которые после взятия Херсонеса ездили в Константинополь для переговоров с императорами Василием и Константином: Олег и Ждиберн [748, с. 47]. Здесь видим сообщение совсем другого порядка, отмахнуться от которого было бы неосторожно. Однако в одном из вариантов ”Проложного жития” читаем: Владимир ”шедь, взя Корсунь градъ, князя и княгиню уби, а дщерь ихъ за Ждѣберномъ. Не распустивъ полковъ и посла Олга, воеводу своего, съ Ждѣберномъ въ Царьградъ къ царемъ просити за себе сестры ихъ” [там же, с. 32]. Рукопись, содержащая цитированный текст, датируется XV в.

Благодаря ей можем признать, что заимствованная легенда об изнасиловании ”княжны” была слита с другими преданиями, которые, вероятно, содержали вполне реальные исторические сведения (брак Ждиберна). Не видим оснований для отрицания, того, что лица с названными именами действительно выполняли дипломатические поручения Владимира. В Житии особого состава фигура Ждиберна заслонила личность Анастаса: именно ему Вла-{240}димир будто бы был обязан советом, переданным с помощью стрелы. Некоторые исследователи придают этой версии большее значение, чем летописной: воину-варягу уместнее владеть луком и стрелами, чем попу [357, с. 337].

Впрочем, нельзя исключать и ”объединенный” вариант, согласно которому Анастас и Ждиберн действовали вместе в сговоре, — хитроумный пресвитер придумал коварный план, а воин-наемник с помощью меткого выстрела передал инструкцию врагу.

Вполне понятно, почему имя Ждиберн исчезло с летописных страниц: Анастас Корсунянин, стремясь приписать одному себе заслуги перед Владимиром, позаботился, чтобы имя помощника не фигурировало в тексте повествования.

Изложенные соображения по поводу одного ”загадочного” эпизода, считаем, должны определенным образом ориентировать исследователя. Степень сложности и степень информативности имеющихся источников, вне сомнения, окажутся значительно выше, чем об этом можно думать сегодня. Дальнейшие исследования, безусловно, должны пролить дополнительный свет на содержание исследуемых событий. {241}

ГЛАВА VI ПОСЛЕДСТВИЯ ХРИСТИАНИЗАЦИИ КИЕВСКОГО ГОСУДАРСТВА

Утверждение христианства на Руси имело далеко идущие и многогранные последствия для всестороннего развития общественной жизни. К сожалению, они не оценены должным образом. Более того, в опубликованных работах встречаются не просто неверные, а деструктивные по своей тенденциозности утверждения.

Дореволюционная историография, в преобладающем большинстве стоявшая на позициях официальной ”истинно православной” платформы, слишком переоценивала значение ре-

^{*} А. А. Шахматов различал в летописном сказании о крещении Руси эпические, бытовые, исторические и агиографические мотивы [748, с. 75—81].

лигиозной реформы Владимира, приписывая ей универсальное содержание. В соответствии с устоявшимся тезисом с утверждения христианства начиналась подлинная история древнерусской цивилизации. Предшествующее время тонуло во мраке невежества и дикости. Благодаря греческой вере Русь якобы получила действительное упорядочение государственной жизни, должную социальную структуру, политические и юридические институты, не говоря уже о духовной культуре. Выходило, что только с 988 г. начались каменное строительство, письменность, литература, философия, зародыши позитивных знаний, просвещение, изобразительное искусство, музыкальная культура. Эта тенденция справедливо отвергнута в советской литературе.

Не лучше и противоположная тенденция — недооценивать или принижать значение христианства в истории Руси, — которая порой преподносилась как прогрессивная установка под лозунгом борьбы против религиозных пережитков и клерикальных концепций. Она имела две формы, которые нередко объединялись. Во-первых, отрицание вообще какой-либо существенной роли христианства в историческом развитии Руси, а во-вторых, утверждение негативного влияния новой веры на состояние восточного славянства. Это дало основания академику Б. Д. Грекову квалифицировать проблему крещения Руси как "запутанный вопрос" [190, с. 379].

Оснований для негативной оценки самого акта христианизации было два: во-первых, новая религия утверждала и укрепляла феодальный строй, а тем самым и эксплуатацию одной части населения другой; во-вторых, христианство как религия давало искаженное представление об окружающем мире.

Эта тенденция имела антиисторический, антидиалектический характер. Она ставила проблему абстрактно, отвлекаясь от реальных условий эпохи и от тех альтернатив, которые могли быть противопоставлены христианизации.

С 1934 г. в советской литературе введение христианства на Руси рассматривается как позитивный факт, благотворно влияющий на развитие древнерусского общества [54]. К сожалению, историки ограничивались общими формулировками, не вдаваясь в углубленный анализ и всестороннюю аргументацию. Основным аргументом оставалось положение об активном влиянии христианства на прогресс древнерусской культуры, которое в дореволюционной историографии претерпело наибольшую деформацию.

Попытаемся определить, что же во введении христианства было прогрессивным, что ошибочным, и вывести, наконец, нужную "равнодействующую". При этом следует разделять два вопроса, хотя и связанные друг с другом, но далеко не тождественные: христианское учение как идеологическую систему с ее философско-мировоззренческими, социальными и этическими возможностями и жизненную практику церкви как общественной организации с четко выраженной классовой позицией. Утверждение христианства на Руси было закономерным актом, подготовленным всем ходом исторического развития и глубоко мотивированным объективными потребностями эпохи. Необходимость замены отжившего многобожия монотеизмом диктовалась в первую очередь социально-экономическими условиями раннеклассового общества. Дело отнюдь не во внешней оболочке, не в том, что именно пришло на место оскудевшего язычества — христианство, ислам, иудаизм, буддизм или что-либо подобное. Суть дела в том, что новая религия представляла собой принципиально новый шаг в общественном прогрессе.

Основным недостатком почти всех высказанных в литературе оценок было то, что процесс христианизации Руси рассматривался независимо от конкретных исторических условий. Вне внимания оставался основополагающий факт, что христианство в Древнерусском государстве заменило собой первобытное язычество, что это событие следует оценивать в сравнении этих двух идеологических систем. Но здесь мы вынуждены констатировать наличие довольно странных утверждений, которые никак не отражают реальную ситуацию. Имеется в виду антидиалектическая мысль, что христианство и язычество представляют собой две формы одного и того же явления, потому что суть учения и там и там составляла вера в сверхъестественные силы.

"Христианство нельзя противопоставлять язычеству, — пишет {243} Б. А. Рыбаков, — так как это только две формы, два различных по внешности проявления одной и той же первобытной идеологии" [539, с. 390]. Мы считаем, что это — принципиально разные сущности, по-

данные в сходной мистической форме. Далее: "Христианские миссионеры, шедшие к славянам или германцам, не приносили с собой ничего принципиально нового; они несли только новые имена для старых богов, несколько иную обрядность и значительно более отточенную идею божественного происхождения власти и необходимости покорности ее представителям. Мирозрение же миссионеров не отличалось от мирозрения языческих жрецов, колдунов и знахарей" [539, с. 390—391]. Это подобно тому как если бы кто-то утверждал, что между "линией Платона" и "линией Демокрита" в философии нет никакой разницы, поскольку обе стремились постичь бытие; единственно, что первая провозглашала основой вселенной дух, а вторая — материю.

Подобные заявления вызывают искреннее удивление. В отличие от язычества христианство представляло собой идеологическую систему не первобытного, а классового общества, и в описываемый период составляло важнейшую часть в надстройке окончательно сформированного феодализма. И конечно же не обрядовыми действиями определялась суть обеих религиозных систем как надстроечного явления.

"И язычество, и христианство, — пишет Б. А. Рыбаков, — в равной мере основаны на вере в сверхъестественные силы, "управляющие" миром" [539, с. 390]. Так ли это? Язычество действительно базировалось на мистической основе, но христианство вобрало в себя все основные достижения античной философии, и трудно сказать, какой из компонентов преобладал. Конечно, вера представляет собой основу всякой религии, и формулу Б. А. Рыбакова в этом плане можно отнести к любой из них. С таким же успехом можно, скажем, утверждать, что феодализм "нельзя противопоставлять" рабовладению или капитализму, так как все эти системы базируются на эксплуатации человека человеком. Если следовать такой философии, любой исторический процесс неизбежно утратит конкретное содержание и превратится в абстракцию.

Правда, следует отметить, что автор добросовестно опровергает самого себя: "Главное отличие христианства заключалось в том, что свой исторический путь оно проходило в условиях резко антагонистического классового рабовладельческого общества, а дальше — в трудной обстановке кризиса и перехода к феодализму" [539, с. 390].

Дело в том, что язычество и христианство отражают принципиально разные этапы общественного развития. Они развивались в разных условиях: первое в рамках доклассового строя, второе — в условиях антагонистического общества со сложной классовой структурой. Сопоставлять их недопустимо, а тем более — {244} провозглашать общественную равнозначность. Безусловно, их необходимо не только различать, но и противопоставлять друг другу в силу принципиально разных социальных функций; ведь каждая надстройка прежде всего призвана утверждать свой базис, и характер последнего определяет ее место в системе исторического прогресса. В противном случае не избежать неминуемой аберрации в осмыслении социального процесса.

Если согласиться с Б. А. Рыбаковым, то религиозный акт 988 г. будет просто непонятным. Действительно, что же мешало Владимиру Святославичу решать государственные дела на почве язычества, если оно по идеологическому содержанию не отличалось от христианства? Оставим в стороне Аскольда и его время: обращение 860 г. могло бы толковаться как проявление личных вкусов и представлений. Однако "равноапостольного" князя никак нельзя заподозрить в симпатии к греческой вере. И если он все-таки был вынужден капитулировать перед ненавистной ему религией, то для этого должны были быть серьезные основания.

Общественное развитие восточного славянства уже в начале новой эры определило постепенное проникновение христианского монотеизма в местную среду, где он находил благоприятную почву. Позиции греческой веры завоевывались и укреплялись не волей отдельных лиц, а в силу объективного хода вещей.

Буржуазная наука оценила общественные преимущества христианской идеологической установки перед языческой, но не смогла осознать социальную суть этих преимуществ.

Так, С. М. Соловьев писал: "Русское язычество было так бедно, так бесцветно, что не могло с успехом вести спора ни с одной из религий, имевших место в юго-восточных областях тогдашней Европы, тем более с христианством" [634, с. 178]. "Христианство было уже давно знакомо в Киеве вследствие частых сношений с Константинополем, который поражал русов величием религии и гражданственности. Бывальцы в Константинополе после тамошних чудес с презрением должны были смотреть на бедное русское язычество и превозносить веру грече-

скую»; киевляне ”употребили все средства для поднятия своей старой веры в уровень с другими, и все средства оказались тщетными... При старой вере нельзя было оставаться...” [634, с. 181].

Согласно С. Ф. Платонову, ”не достигшее большого развития и не имевшее внутренней крепости языческое мирозерцание наших предков должно было легко уступать посторонним религиозным влияниям” [482, с. 77].

Д. И. Багалея отмечал: ”Русское язычество оказалось несостоятельным в особенности в глазах тех, кто ознакомился с другими, более развитыми религиями” [43, с. 213—214].

Н. А. Рожков писал: ”Во всех отношениях... христианство было несравненно более организующим и общественным нравственным {245} средством, чем язычество. Поэтому оно и восторжествовало” [560, с. 229].

В. А. Пархоменко также отмечал, что христианство ”стучало в душу грубого славянина”; оно привлекало его внимание к более культурной и интересной жизни христиан [458, с. 106].

Как видим, ни один из цитированных исследователей ни словом не коснулся социальных или политических моментов. Речь идет лишь о внешней стороне дела, скорее о впечатлении постороннего наблюдателя, даже не пытающегося осознать внутреннее содержание исторического явления. Буржуазные исследователи, осмыслив закономерный, исторически необходимый характер христианизации Руси, не смогли объяснить глубинных причин, обусловивших и определивших этот процесс.

Язычество и христианство представляют собой две принципиально разные ступени в умственном развитии восточного славянства, продиктованные переломом в сфере социально-экономического развития. Первое отжило свой век и стало мертвой схемой. Оно давно утратило способность выполнять функцию надстроечного явления, решительно не отвечало потребностям эпохи, а потому должно было уступить место несравнимо более сложной и идейно богатой системе. Вместе с разрушением социально-экономического базиса первобытнообщинной формации должна была исчезнуть и религиозная надстройка. Утверждение нового феодального базиса определило и безусловную победу новой надстройки, каковой в условиях средневековой Руси могло быть только христианство.

Социально-экономическая структура. Утверждение новой религии реально затрагивало любые проявления социальной жизни. Было бы ошибкой недооценивать хотя бы одну сторону ради гиперболизации другой, но любая оценка неизбежно будет иметь относительный характер. Нельзя квалифицировать что-либо абстрактно, необходимо исходить из конкретных исторических условий.

Христианство утверждало феодализм — антагонистическую систему, базирующуюся на эксплуатации одной части общества другой. В этом отношении новая вера действительно становилась орудием угнетения и насилия в руках эксплуататоров. Однако феодальный строй для Руси IX—X вв., по сравнению с первобытнообщинным, уже давно ставшим оковами на пути исторического развития, был явлением прогрессивным. Итак, победа новой идеологии связана с победой нового общественного строя.

Как идеологическая надстройка каждая религия представляет собой фантастический слепок с реальной общественной структуры. Первобытнообщинный строй, базирующийся на признании (хотя бы формальном) социальной равноправности всех членов общины, утверждал адекватное равенство креатур собственного пантеона. Иерархия божеств носила слишком условный и прибли- {246} зительный характер. Попытка поставить над сонмом языческих богов верховное божество — Зевса у греков, Юпитера у римлян, Перуна у славян, Вотана у германцев, Одина у скандинавов, и т. д. — нигде не дала положительных результатов. Осуществляемая на заключительных этапах развития языческих систем, т. е. при переходе общества к классовому строю, эта попытка, как и всякий паллиатив, была обречена на полное поражение. Во всяком случае альтернативным дополнением должна была стать тенденция к обожествлению реальных носителей публичной власти — царей, императоров, героев и т. д. Так было в древнейших деспотиях Эйкумены, в античных державах; нечто подобное происходило и у варварских народов Европы, в том числе и на Руси.

Каждая религия отражает (пусть в преобразованном, деформированном виде) реальную действительность и является своеобразной проекцией земной жизни в сфере фантастических

представлений. Другое дело, какая сторона действительности доминирует в каждой конкретной системе. Не бог создал человека "по образу и подобию своему", а наоборот, человек создает бога (или богов) по собственному уподоблению. Соответственно бог выступает перед паствой то в образе праотца-патриарха, то воина-полководца, то феодала-правителя.

Каждое общество стремится спроецировать на небо социальную структуру, которую оно утверждает на земле. Христианство, которое сменило язычество, конструировало на небесах структуру, по своему характеру подобную земной. Оно признавало сложную иерархию сверхъестественных креатур, что достаточно хорошо отвечало сословной иерархии средневекового общества. Кроме верховного божества (собственно бога — единого в трех ипостасях), которому на земле соответствовал верховный правитель — император, король, великий князь и т. д., существовал сонм небесных сил, который точно повторял иерархию на земле.

"Ангельский чин" делился на четко размежеванные разряды и сословия. Всего их было три и каждый, в свою очередь, делился на три категории, получившие название "ликов". Первый (высший) разряд представляли серафимы, херувимы и престолы; второй — хозяйства, силы и власти; третий — начала, архангелы и ангелы. В начальный период христианства была распространена концепция, согласно которой все ангелы признавались равными по своей природе. Такое представление возникло в среде обездоленных слоев общества, однако было официально осуждено в 653 г. на Константинопольском Вселенском соборе. Организация "небесного воинства" хорошо отвечала организации "воинства земного" — многочисленным категориям феодалов, от простых рыцарей до князей, герцогов, графов.

К ним необходимо добавить "лик святых" — лиц земного происхождения, которые на протяжении длительной истории христ-анской церкви систематически пополняли ее пантеон. Прежде всего это ветхозаветные персонажи — патриархи, судьи, пророки и т. д., которые жили и действовали за много столетий до проповеди Христа. Однако и история самого вероучения породила множество святых различного вида. Они разделялись на апостолов, мучеников, преподобных (иноков-подвижников), отцов церкви и иереев, имеющих особые заслуги перед церковью. Владимира Святославича стремились отнести к "равноапостольным", т. е. к первой из перечисленных категорий.

Развитой системой небесной иерархии христианская вера, конечно, очень импонировала элите средневекового общества. Такая иерархия освящала вполне реальную, юридически утвержденную иерархию феодального общества, а еще глубже — систему экономических отношений (иерархию землевладения).

Подчеркнем, что сама церковь приняла и ввела у себя аналогичную многоэтажную систему сословного (и административного) подчинения. Эта система органично вошла в общую социальную структуру феодализма: "князья церкви" контаминировались с обычными князьями — землевладельцами и воинами. Иерархия православной церкви, в частности, определяла три ранга: епископы (архиереи), которые руководили определенными диоцедами, т. е. провинциями (епархиями); пресвитеры (священнослужители, имеющие право литургии) и дьяконы (служители, то есть помощники пресвитеров). Эти три степени, в свою очередь, разделялись на группы. Например, дьяконский чин включал иподьяконов, дьяконов и архидьяконов; архиерейский — епископов (епархов), архиепископов (митрополитов) и патриархов.

Вскоре после своего образования древнерусская православная церковь сама превратилась в феодального землевладельца и эксплуататора, став, таким образом, непосредственным элементом правящей социально-экономической системы. История древнерусского церковного землевладения в начальном периоде его развития еще не исследована. По-видимому, основным источником его были бенефиции — пожалования со стороны государственной власти и частных лиц из числа высших феодалов. Масштабы этого явления в период до нашествия Батыя слишком преувеличены в той специфической разновидности литературы, которая в основном проявляла интерес к данному сюжету.

К сожалению, мы не имеем никаких сведений о церковном землевладении периода Аскольда (если оно существовало, хотя есть основания думать, что Переяслав был владением митрополита), а тем более — длительного периода, когда христианство утратило значение государственной религии и вело упорную борьбу с язычеством. Главным источником материального обеспечения древнерусской церкви в то время были милостыня и плата за требы. Десятина, пожалованная Владимиром в связи с освящен-ем кафедрального собора, — первое дос-

товерное известие о церковных доходах, которые, однако, еще не приобрели посессионного характера и не включили церковную организацию непосредственно в процесс производства. В дальнейшем десятины вводились в других городах (в первую очередь епископских) и получили универсальное значение.

Сведения о земельных бенефициях в XI—XII вв. немногочисленны, а в ряде случаев не конкретны и не во всем понятны. "Повесть временных лет" сообщает, что великий князь Изяслав Ярославич пожаловал Печерскую гору новооснованному здесь монастырю [250, с. 492]. Это сообщение помещено под 1051 г., но во вставной новелле, посвященной возникновению Печерской обители. В действительности пожалование приходится на время между 1054 и 1068 гг.; это самое древнее упоминание о монастырском землевладении в древней Руси. При этом, однако, следует подчеркнуть очень важное обстоятельство, на которое до сих пор как-то не обращали внимания. Речь идет не о поле, т.е. не о землях, пригодных для обработки под посе́вы, а о бросовой территории, предназначенной для непосредственного заселения. Причем только самой территории, без феодально зависимых крестьян.

Нестор в "Житии Феодосия" неоднократно упоминает села, принадлежащие Печерскому монастырю. Сведения относятся ко времени до 1074 г. (год смерти Феодосия Печерского) [707, с. 93, 119, 120, 122, 127]. В Ипатьевской летописи находим ретроспективную запись о большом бенефиции Ярополка Изяславича Печерскому монастырю; он отписал ему "всю жизнь свою" и частные владения в четырех волостях: Небльской, Деревской, Луцкой и в районе Киева [250, с. 492]. Дочь Ярополка Анастасия, жена князя Глеба Всеславича, отписала Печерскому монастырю пять сел с челядью [250, с. 492—493]. В последнем сообщении имеем бесспорный пример феодального землевладения.

Ряд бенефициев XII в. известен в Новгороде благодаря грамотам, тексты которых дошли до нас. Так, в начале 30-х годов великий князь Мстислав Владимирович вместе со своим сыном Всеволодом подарил Юрьеву монастырю село Буйцы "с данью, и с вирами, и с продажами" [186, № 80]. Всеволод Мстиславич отказал тому же монастырю "Княжью риль" (полосу земель на юг от города между Волховом и озером Мячином) [там же, № 79] и село Ляховичи в низовьях р. Ловать [там же, № 81]. Его брат Изяслав Мстиславич дал большое пожалование Новгородскому монастырю св. Пантелеймона [там же, № 82], состоящее, однако, не из обрабатываемых земель, а из приречных угодий (луга, сенокосы и т. д.) [791; 792, с. 60—79].

В том же Новгороде Варлаам Хутынский (в миру боярин Алексей Михайлович) отказал основанному им монастырю св. Спаса "землю и город, и ловища, и пожни" [193, с. 106; 221, № 5]. {249} Князь Святослав Ольгович в грамоте 1137 г., которая многим исследователям кажется загадочной, регламентировал новгородскую десятину и в то же время определил земельные владения, с каких она должна была поступать [190, с. 244—245; 195, с. 143—145; 792, с. 80—90]. Известная уставная грамота Всеволода Мстиславича церкви св. Иоанна на Опоках ("Ивановское сто" купцов-вощинников) фиксировала пошрины в пользу попов того храма [441, с. 560].

Ипатьевская летопись под 1160 г. упоминает сельцо, принадлежащее церкви св. Спаса в Чернигове [250, с. 507]. Около 1150 г. смоленский князь Ростислав Мстиславич дал уставную грамоту на земельные владения местной епархии с подробной описью всех поступлений. Эта грамота дошла до нас в копии XVI в. вместе с подтверждающей грамотой первого смоленского епископа Мануила и приложениями более позднего времени [627, с. 75—80].

Андрей Боголюбский в 1158 г. заложил во Владимире-на-Клязьме кафедральную церковь Успения и дал ей "много имѣнья, и свободы купленья и з даньми, и села лѣпшая, и десятины в стадѣхъ своихъ, и торгъ десятии" [320, с. 348]. Бенефиций был настолько большим, что наследники Андрея после его смерти попытались осуществить частичную секуляризацию (правда, неудачно) [195, с. 144; 250, с. 598—599]. Лаврентьевская летопись сообщает о пожаловании Печерскому монастырю в Суздальской земле нескольких сел неким Ефремом [320, с. 238]. Личность бенефицианта вызвала разные мнения в литературе: одни исследователи отождествляют его с ростовским епископом Ефремом, другие считают его боярином.

Наиболее распространенную форму материальной поддержки церкви, очевидно, представляли денежные вклады или ценности. Так, Нестор Летописец в "Житии Феодосия" писал, что много правителей (вельмож) приходили к "немоу (Феодосию. — М. Б.) благословения ради и от имѣнии своихъ малоу нѣкакоу часть подаючи имъ" [707, с. 88]. Ниже: "князи и бо-

ляре прихожаахоу къ великоумоу Феодосию..., приношаахоу емоу нѣчто мало отъ имѣнии своихъ на оутѣшение братии, на състроение монастырю” [707, с. 93]. Упомянутый выше князь Глеб Всеславич подарил Печерскому монастырю 700 серебряных и 100 золотых гривен [250, с. 492] — огромную по тем временам сумму.

Освящая частное владение и собственные богатства, христианская церковь активно способствовала имущественному расслоению древнерусского общества и утверждению власти имущих. Превратившись в крупного феодала-землевладельца, получая презенты от светских землевладельцев, древнерусская церковная организация стала могущественной опорой феодального строя, активнейшим образом способствуя его дальнейшему утверждению и развитию. {250}

Политика. Социально-экономическая система являлась основой исторического прогресса и решительно влияла на развитие общественной жизни. Укрепляя феодальный строй на Руси, христианство тем самым способствовало и укреплению Древнерусского государства и упрочению его политического могущества. Этот процесс был непосредственным проявлением общей тенденции к историческому прогрессу, поскольку каждое государство, являясь политической надстройкой над экономическим базисом, призвано утверждать его господство. Здесь мы имеем пример сложного взаимодействия, когда одна надстройка (религиозная) действует на базис не прямо, а посредством другой надстройки (политической).

Формирование и утверждение древнерусской государственности происходили в сложной обстановке. Русь граничила не только с народами, накопившими опыт государственного существования (Византия, Хазария, кавказские страны), но и с государственными образованиями, возникшими одновременно и параллельно ей (Дунайская Болгария, Моравия и Чехия, Польша, Венгрия, Волжская Булгария); наконец, с многочисленными племенами, которые еще только вступали на путь формирования классовых отношений или пребывали на стадии общинного строя (Литва, угро-финские народы в Поволжье и на Севере, тюркские кочевники южнорусских степей).

Внутри древнерусского общества, в свою очередь, происходила борьба между различными слоями населения, и в частности разными группами господствующего класса. Это также отражалось на политическом положении Руси. До административной реформы Владимира Святославича Русь представляла собой довольно эфемерное образование, которое держалось на военном авторитете киевского правителя. Верховная власть великого князя неодинаково оценивалась в Киеве и на периферии и интерпретировалась разными слоями феодального класса, что временами приводило к вооруженным столкновениям. Во всяком случае политическая система, кристаллизующаяся в раннефеодальной Руси, требовала глубокого идеологического обоснования, которое можно было бы противопоставить локальным тенденциям или претензиям.

Средневековье признавало, по сути, единую политическую модель управления — единовластие, правда, в многочисленных вариациях и разновидностях. Принцип наследственной монархии являлся наиболее распространенной, но не исключительной формой государственного устройства, базирующейся на этом принципе. Те республиканские образования, которые возникали в отдельных уголках феодальной Эйкумены (как орденские владения, североиталийские города-коммуны, Новгородская республика, Священная Римская империя германской нации, Речь Посполитая, {251} голландские штаты, швейцарские кантоны и т. д.), также были конкретными проявлениями единоличного правления, независимо от того, как назывался их правитель — императором, королем, герцогом, грот- или гохмастером, посадником, гонфалоньером справедливости, штатгальтером или как-либо иначе. Отличие касалось не политических прерогатив верховного правителя, а метода получения власти: вместо традиционного наследования во всех случаях утверждалась выборная магистратура.

Киевская Русь на протяжении своей истории так и не смогла выработать четкой системы престолонаследия, ведя активный поиск способа индивидуальной санкции каждого очередного претендента на верховную власть. Однако единовластный принцип управления, наверное, никогда не ставился под сомнение — вопреки многочисленным попыткам как-то ограничить государственные прерогативы верховного правителя. Даже в Новгороде, где с 1136 г. утвердилась республиканская форма управления с выборностью всех магистратов (князя, посадника и т. д.). Реальная власть великого князя в тогдашних условиях была едва ли не единственным

залогом политических потенциалов Руси; поэтому те факторы, которые активно способствовали ее утверждению и укреплению, можно рассматривать как прогрессивные, конструктивные по существу тенденции. Христианству принадлежало среди них одно из видных мест.

Суровая система власти и подчинения в небесном царстве, проповедуемая средневековым христианством, стала одним из главных рычагов для утверждения вполне реального господства в царстве земном. Возникнув как религия угнетенного люда, христианство довольно быстро трансформировалось в свою противоположность. Начав с отрицания и осуждения какой-либо формы государственной жизни, оно завершило свое развитие тезисом о божественной природе любой власти.

Идеологическое содержание единобожия в сфере политических реалий проявляло себя в неукоснительном утверждении единоличной власти верховного правителя, в данном случае — великого князя киевского. Неограниченный авторитет бога небесного, воплощенный такими атрибутами, как всеильный, вездесущий, всеведущий и т. п., логически переносился на феодального монарха, который в представлении тогдашнего общества трансформировался в бога земного. С точки зрения абстрактной идеи социальной справедливости этот тезис может вызвать возражения. Но в конкретных условиях раннего средневековья такая тенденция была позитивной доктриной, утверждающей структурность общественной организации в противовес первобытному хаосу и сложившиеся формы классового господства вместо грубого деспотизма, присущего общинному строю.

Рассмотрим этот вопрос подробнее. В литературе длительное {252} время была распространена тенденция к идеализации "первобытного коммунизма" как системы общественных отношений, свободной от социального антагонизма. В этом случае формирование классовой структуры рассматривалось как досадный, хотя и неизбежный факт, утверждающий начала эксплуатации и угнетения. Древнее представление о "золотом веке" получило, таким образом, новую наукообразную интерпретацию.

Ошибочность такой тенденции не вызывает сомнения. В первом томе "Истории СССР" читаем: "Позади рабовладения не было никакого "золотого века..." Позади была первобытная нищета, массовые голодовки, вынужденная слабость техники коллективность и кровавая жестокость родо-племенного строя, при котором суровым обычаям и суевериям была подчинена жизнь каждого человека.

В тяжелой борьбе с природой люди побеждали только при условии жесточайшей дисциплины внутри племен и родов, подавлявшей какие бы то ни было проявления индивидуальности. Каждый член племени, нарушавший запрет, мог быть убит, побит камнями, брошен в лесу или пустыне; стариков и больных, отягощавших коллектив, тоже убивали или оставляли умирать одних. Каждый человек мог быть принесен в жертву богам, и даже вожди по истечении известного срока подвергались ритуальному убийству.

Битвы между племенами, участвовавшие к концу первобытности, истребляли целые народы: побежденных тоже приносили в жертву или даже поедали.

По сравнению с этими временами, очень далекими от идиллической картины "золотого века", эпоха рабовладения представляет несомненный шаг вперед. Здесь складывалась более устойчивая экономика и кроме рабовладельцев и рабов, было еще большое количество свободных общинников, владевших собственным хозяйством. Сопоставляя первобытнообщинный строй с рабовладельческим, можно фигурально сказать, что при первом все люди были бесправными рабами коллектива, а при втором уже выделились значительные массы экономически и юридически свободных людей [254, с. 168—169].

То же относится и к историческим ситуациям, когда на смену первобытнообщинному строю приходит феодализм. Даже в еще более категоричной формулировке, поскольку феодальная система является более мягкой формой классовых противоречий и открывает перед обществом более заманчивые перспективы. Однако антагонистическая система не может существовать и развиваться без государственной организации господства.

Таким образом, утверждая феодальную государственность, христианство тем самым утверждало полную свободу и четко обозначенные права для преобладающего большинства населения, ликвидируя политическую энтропию и обеспечивая более или менее естественный выход для творческих возможностей древнерусского общества. Последствия ярко отразились во всех сферах восточнославянской культуры — как материальной, так и духовной. В

догосударственный период каждый конкретный общественный организм — община, племя, союз племен и т. д. — представлял самостоятельную и замкнутую единицу с собственной системой власти и господства, с собственными представлениями о добре и зле, справедливости и злодеянии, дозволенном и запретном, возможном и необходимом и т. д.; в новых условиях, определенных победой феодальных отношений, политический хаос предыдущей эпохи не только стоял на магистральном пути исторического прогресса, он обрекал общество на социальную деструкцию, распад и конечную гибель.

Классовая борьба. В научной литературе издавна утверждалось, что христианство духовно угнетало и обезоруживало народные массы, что, противясь насилию, оно воспитывало покорность и пассивную позицию в жизни, превращало человека в раба, верного своему господину; что, пропагандируя непротивление злу, оно осуждало какие-либо проявления социального протеста и борьбы за справедливость; что, утверждая посмертную расплату или награду в потустороннем мире, оно тем самым отвлекало народ от поисков справедливости и счастья в мире земном и т. д.

На первый взгляд, подобные сентенции выглядят справедливыми и убедительными. Однако только на первый. При более глубоком анализе выясняется, что христианство не смогло бы завоевать Эйкумену и продержаться на протяжении трех формаций, не утрачивая своих позиций, а наоборот, непрестанно расширяя и усиливая их, если бы оно характеризовалось той идейной бедностью, какую ему приписывают адепты ошибочно понятого "атеизма".

Христианство действительно решительно и принципиально осуждало насилие, кем бы и как оно ни применялось. В том числе и со стороны угнетателей. Возможно, даже с большей убедительностью, так как насильственные действия угнетенных всегда можно интерпретировать как защиту, как ответ на ничем не оправданное насилие "сильных мира сего".

Христианство призывало на зло отвечать добром, однако законченная концепция непротивления была сформулирована не каноническим православием, а отдельными сектами и является далеким отголоском манихейства с его дуалистической интерпретацией добра и зла как равноценных начал. Ведущим положением христианской концепции было понятие зла как отсутствие добра; поэтому, борьба со злом методом зла исключалась самой постановкой проблемы. Если на зло ответить злом, это не обратит его в добро, а лишь умножит; окончательный результат будет иметь, таким образом, негативный баланс.

Христианство в своей развитой форме призывало угнетенных {254} к покорности, однако в то же время оно осуждало само угнетение и, следовательно, могло быть направлено против угнетателей и эксплуататоров.

Христианство освящало социальный строй, основанный на классовой и сословной стратификации общества, но в то же время решительно утверждало равенство всех перед богом, что стало основой принципиально новой социально-этической концепции — теоретической базы всех социальных движений, в том числе антифеодальных и тираноборческих.

Считаем, что распространенное утверждение о деактивной функции "греческой веры" является принципиально ошибочным. Правильнее утверждать, что господствующие слои феодального общества стремились использовать отдельные положения христианского учения в своих интересах, выдергивая их из контекста, нередко искажая содержание и пренебрегая другими, не менее важными и четкими установками. Именно здесь наиболее полно проявилось отмеченное выше противоречие между христианством как мировоззренческой системой и позицией церкви, которая в роли надстроечной организации усердно защищала интересы господствующего класса.

Христианство, как и любая другая идеологическая система классового общества, пыталось привить массам идею необходимости и разумности существующего строя, основанного на подчинении одной части населения другой. Обещанием награды в потусторонней жизни оно пыталось отвести народные слои в сторону от реальных, земных путей и борьбы за счастье и благосостояние. Утверждая временность, эфемерность земной жизни, суетность всего в этой жизни, христианство лишало человека реальной перспективы, убеждало в ненужности и безнадежности борьбы за улучшение жизненных условий. Обещая награду в потустороннем мире, оно ставило главным условием покорность и непротивление миру земному, что полностью устраивало правителей, согласных уступить своим подданным все блага потустороннего рая, лишь бы сохранить для себя блага земные.

Однако совершенно неправильно усматривать в христианстве только эту пассивно негативную сторону. Христианская концепция была достаточно богатой философски и достаточно диалектической, чтобы противопоставить доктрине угнетателей не менее убедительную доктрину борцов против угнетения. Поэтому не удивительно, что практически все прогрессивные, антифеодальные движения в эпоху средневековья проходили под христианскими лозунгами и, как правило, возглавлялись священниками и богословами. Вспомним Виклефа, Яна Гуса, Джона Бола, Томаса Мюнцера, Нила Сорского, Ивана Вишенского и многих других предводителей и идеологов народных масс, превративших христианские идеи в рычаг активнейшей классовой борьбы. {255}

Таким образом, христианство не только не разоружало угнетенные массы, но вдохновляло их на отпор угнетателям, давало им идеологическое оружие в борьбе против эксплуатации и эксплуататоров. Русь в этом отношении не составляла исключения.

Среди определенной группы исследователей получило популярность положение, что христианство как идеологическая система оставалось чужим для народных масс и было воспринято лишь в среде феодальной верхушки. Почему-то признается комплиментом утверждение, что народ Киевской Руси отдавал предпочтение языческим традициям перед христианскими^{*} и, таким образом, зарекомендовал себя как темную силу, враждебную духовному прогрессу и неподдающуюся подлинному просвещению.

Из бесспорного факта, что введение христианства активно способствовало утверждению и укреплению феодальных отношений, делался неправомерный вывод: новая религия была выгодна только господствующему классу, а потому силой насаждалась в среде народа, который решительно сопротивлялся идеологическому нововведению вплоть до вооруженных столкновений. Было даже сформулировано положение относительно своеобразного "двоеверия" Киевской Руси: христианство было верой феодалов, язычество — трудового народа.

Ссылались на контаминацию христианства и язычества (языческий праздник Ярила слился с праздником Троицы, праздник Купала — с праздником Иоанна Крестителя; образ бога-громовержца Перуна слился с образом Ильи Пророка, образ "скотьего" бога Велеса — с православным святым Власием и т. д.). Утверждалось, что новая вера, не сумев овладеть сознанием широких слоев населения, спасовала перед язычеством и приняла определенные его установки [445]. В действительности упомянутые факты могут свидетельствовать разве что о полной и безусловной победе христианства, поскольку во всех случаях языческие традиции были подчинены христианским, а не наоборот.

Кое-кто из исследователей ссылался на сетования церковных идеологов по поводу недостаточной ревности паствы, которая якобы отдает предпочтение "бесовским игрищам и развлечениям" перед службой в храмах. Подобные сентенции как источник ничего не стоят; они звучат на протяжении всей истории христианства вплоть до новейших времен включительно и отражают позицию религиозного экстаза, противопоставленного нормальной человеческой психологии.

Теория классовой дифференциации древнерусского конфессионизма не подтверждается источниками и кардинально расходится с реальными фактами. Как мы уже знаем, христианство на Руси получало спонтанное распространение еще с того времени, когда не существовало устоявшейся системы классовых отношений, сформировавшихся эксплуататорских сословий, собственно государства с присущим ему аппаратом насилия. С другой стороны, и какая-то часть феодалов длительное время оставалась языческой. Таким образом, борьба двух религиозных систем носила не межклассовый, а внутриклассовый характер.

Поэтому нельзя безоговорочно утверждать, что древнерусская феодальная элита навязывала христианство народу силой; она лишь стремилась использовать его догматические установки для утверждения и усиления своей мощи и господства. Вполне понятно, что такое использование стало возможным только в условиях свободного (а не навязанного) принятия новой веры народом, и признанного авторитета христианского учения. Для внутреннего язычника все христианские установки оставались пустопорожными декларациями, лишенными какой

* "...Христианство укрепляется не среди народа, народ долго оставался даже уже крещенным по сути дела язычником, что отнюдь не умаляет достоинств русского народа, а среди господствующей верхушки, все теснее и теснее сплывавшейся вокруг князя" [381, с. 340].

бы то ни было реальной силы. Чтобы убояться христианского бога, необходимо в него верить — элементарное в своей бесспорности положение, которое почему-то забывают адепты псевдоатеистических концепций.

Сказанное коренным образом меняет понимание процесса, совсем по-другому расставляя социальные акценты. Конечно, религиозная реформа Владимира не обошлась без эксцессов (применение вооруженной силы, например, в Новгороде или в Ростовской земле [653, с. 112—113; 180, с. 200]), но их социальное содержание было не таким примитивным, как представляется почитателям вульгарного социологизма. И уж совсем бесосновательными являются ссылки на спорадические антихристианские акции (наверняка, спровоцированные действиями отнюдь не религиозного порядка), случавшиеся в сравнительно позднее время в глухих уголках страны. Например, убийство печерского подвижника-миссионера Кукши в Вятчском Полесье где-то на рубеже XI—XII вв. [285, с. 494]. Подобные казусы способны лишь подтвердить общую картину. В пределах бывшей Российской империи языческие обычаи на далеких окраинах просуществовали до XX в., что, однако, не помешало ей быть страной православной.

Движения волхвов. Безусловно, социальные выступления, окрашенные религиозными мотивами, заслуживают пристального внимания. Речь идет о двух движениях волхвов, отмеченных в летописных источниках и непосредственно связанных с обострением социальной обстановки в стране. Этим выступлениям посвящена обширная литература [34; 85а; 159; 265; 266; 379; 380, с. 33—34; 395; 674, с. 64—81, 114—129; 722], но и до настоящего времени не все вопросы освещены достаточно полно.

Первое выступление произошло в Суздальской земле в 20-е годы XI в. Оно представляло собой далекий отголосок междоусобной борьбы Ярослава Мудрого с Брячеславом Полоцким и Мстиславом Тмутараканским [250, с. 135]. Другое имело место в Ростовской земле и на Белозере в 1070—1071 гг. Оно было спровоцировано политическими событиями 1068—1069 гг. (поражение русских князей от половцев, народное восстание в Киеве, польская интервенция, крестьянские волнения на Киевщине и т. д.) [Там же, с. 156—171]. Оба восстания возглавлялись волхвами, а следовательно, проходили под религиозными лозунгами. Согласно общераспространенной интерпретации, принято утверждать, что повстанцы защищали язычество от силой навязанного ненавистного христианства.

В древнерусских текстах словами "вълхвъ", "вълхвы" именуются языческие жрецы, противопоставленные христианскому духовенству [641, с. 382—383]. "Вълхвование" — обрядовые и ритуальные действия, отличающиеся от христианских.

Без сомнения, действительной причиной выступлений в обоих случаях послужили социально-экономические мотивы (недород, голод, грабеж эксплуататоров), а также ослабление центральной государственной власти в условиях междоусобной борьбы. Повстанцы уничтожали "старую чадь", т. е. представителей феодального класса, обвиняя их в сокрытии продовольствия. Идеологическая оболочка, следовательно, лишь прикрывала более глубокие и острые конфликты. Она и до сих пор остается наименее разработанным аспектом проблемы.

К сожалению, идеологическая концепция волхвов в 20-е годы XI в. в источниках остается не разъясненной, однако ситуация 70-х годов более благоприятна для исследователей. Летописи донесли до нас подробное изложение своеобразного богословского диспута предводителей выступления с Яном Вышатичем, который подавлял Белозерское восстание. Благодаря этому становится понятной религиозная платформа восставших. Она противоречит мнению о волхвах как репрезентантах старого язычества.

Восставшие никоим образом не были апостолами многобожия. Они признавали единого бога и противопоставленного ему дьявола. Имя "Антихрист", употребленное ими, ясно свидетельствует, что имеется в виду бог христианский. Однако интерпретация обеих креатур получила в сознании волхвов весьма специфическое содержание, далекое от канонических христианских представлений. Это классическое проявление так называемого народного христианства с яркой окраской манихейского типа.

Манихейство — своеобразный сплав раннехристианских взглядов и зороастризма с его законченным дуализмом — находило широкое признание среди народных масс эпохи раннего средневековья, порождая многочисленные ереси, секты и школы, которые считали себя христианскими, но на самом деле существенно отличались от принятых канонов (павлики-

анство в Византии, богомилство в Болгарии и т. д.). Эти движения имели ярко выраженное демократическое содержание и отражали классовую борьбу, закамуфлированную религиозной оболочкой. В идеологическом плане это была попытка демократизации сложной и малодоступной для непросвещенной массы христианской догматики.

Изложенная в летописи концепция волхвов отличается довольно низким уровнем философской мысли. Удивляться этому не приходится, поскольку речь идет о мировоззренческом творчестве общественных низов, лишенных возможности использовать достижения мировой теоретической мысли. Скорее заслуживает внимания тот факт, что идеология восставшего крестьянства оказалась способной создать оригинальную систему, проявив независимость мышления и творческого воображения от общепризнанной инерции. Конечно, в этом нельзя усматривать результат непосредственного влияния павликианской или богомилской ереси. Вряд ли рядовые жители далекого Поволжья имели надлежащее представление об этих религиозных течениях. Изложенная в летописи схема представляла собой параллельное явление, порожденное сходными условиями общественного развития эпохи раннего феодализма, чьи противоречия приобретали значение ведущего фактора социальной эволюции.

Главным положением учения, пропагандируемого волхвами, был манихейский дуализм добра и зла как независимых сил, ре-презентованных образами бога и дьявола. Еще в XIX в. у мордовского народа существовали добрый бог Чампас и злой — Шайтан, находившиеся в состоянии вечной борьбы и соперничества [404, с. 439—440]. Среди преданий этого цикла наиболее интересен сюжет о создании человека из полотенца, украденного Шайтаном из небесной бани Чампаса; в ней мы видим прямую реплику летописной версии, где также фигурирует "небесная баня" и "ветошка", которой бог вытирает тело. Человек своим возникновением обязан обеим противодействующим силам: Шайтан вылепил тело, а Чампас вдохнул в него душу — вариант предания, присущего едва ли не всем народам мира.

Исследователи, обращавшие внимание на совпадение летописного рассказа с мордовскими верованиями [290, с. 302—303; 722, с. 77—78], за первоисточник брали языческие традиции доисторических финно-угорских племен Поволжья, тогда как в действительности связь, вероятно, была обратной. Фиксируемые в XIX в. этнографические материалы свидетельствовали о далеком пережитке самобытного манихейства волхвов — антитезное проявление христианства, по-своему переосмысленное мордовским народом.

Одной из черт, объединяющих изложенную волхвами концепцию с павликианством и богомилством, является тенденция к {259} мифологизации библейских сюжетов и преобразования христианства в повествовательную систему. В первую очередь к персонификации абстрактной идеи бога как конструктивного начала и дьявола как деструктивной силы в конкретные образы антропоморфных существ со всеми присущими человеку свойствами и недостатками. В речи волхвов такая тенденция доведена до крайности. Бог у них моется в бане, потеет, вытирает тело ветошью и т. д.

Разумеется, в подобной материализованности, заниженности, заземленности образа высшего существа видим вполне определенное социальное содержание. Здесь проявляет себя стихийное тяготение к демократизации всей иерархической системы феодального общества, верхний ярус которого отдан богу. Практическую интерпретацию такой тенденции в то время представляли только как возврат к прежним общинным порядкам, когда место феодала занимал выборный старейшина (тот же, волхв). В условиях заверщенного феодализма такая программа имела реакционный характер, поскольку тянула общество назад, в ушедшие эпохи.

Б. А. Рыбаков высказал мысль, что волхвы стремились не к изменению социального строя, а только к перераспределению общественного продукта [539, с. 438; 542, с. 38—39]. Это замечание справедливо, однако недостаточно. Действительно, истребление "старой чады" выходит за рамки "перераспределения". Следовательно, социальной программой волхвов предполагались более радикальные меры: физическая ликвидация феодального класса реально означала бы и ликвидацию феодального строя.

Этика. Большое влияние на сознание средневекового общества (в том числе и на Руси) христианство имело в сфере морально-этических идей. В квазиатеистической литературе принято поносить христианскую мораль как ханжескую, вскрывать святошество и лицемерие ее адептов, двоюдушие служителей христианского культа. При этом не принимается в расчет элементарная истина, что дискредитация (даже заслуженная) конкретных носителей идеи не мо-

жет оспорить саму идею.

Обращаясь к вопросу о результатах христианизации в сфере морально-этических отношений, имеем в виду не оценку конкретных формулировок (заповедей): они не очень оригинальны и в конечном счете отражают общечеловеческую модель, несомненную в своей универсальности и элементарности. Речь идет о перевороте во взглядах на жизнь, переоценку ценностей, что являлось непосредственным результатом христианизации. Немалое место в этом занимала новая концепция, отводившая духовной жизни человека принципиально иное место, нежели дохристианские системы.

Раннее средневековье ("эпоха великого переселения наро- {260} дов") — период господства грубой физической силы. Варварский мир, освободившись от ограничений, какие на него стремилась наложить рабовладельческая формация, не слишком склонялся перед достижениями античной цивилизации. Руины городов и храмов, пылающие библиотеки, уничтоженные произведения искусства отмечали путь творцов нового феодального мира. Выдающиеся произведения этой эпохи — "Песня о Роланде", "Песня о нибелунгах", скандинавские саги — отражают утвержденный огнем и мечом культ физической силы, возведенной в абсолют: воин как идеал и эталон человека.

Чем хвалился "благородный рыцарь"? Какие добродетели его украшали? Сила и выносливость, храбрость и мужество, умение владеть оружием и искусно держаться в седле, верность сеньору и куртуазный культ "прекрасной дамы". Подобные ущербные представления об идеале человеческой природы, столь убогий "кодекс чести" получили распространение и среди молодого феодального класса древней Руси.

Христианство несло совсем другой взгляд на данную проблематику. Возникнув как идеология общественного дна, как религия обиженных и обездоленных, оно всей своей сутью было направлено против социальной несправедливости, угнетения и насилия, утверждало социальное равенство всех перед богом, одинаковые права и обязанности (разумеется, в сфере этических, а не классовых отношений), а главное — полную свободу выбора и поведения. Расплата за этот выбор и поведение должна была наступить в потустороннем мире.

Итак, этическая платформа христианства представляла собой принципиально новую доктрину, решительно противопоставленную доктрине варварского мира. Христианская диалектика сумела перенести этическую проблему из области внешних связей и отношений в сферу внутреннего "я" человека. До тех пор мораль рассматривалась как фактор, призванный регулировать отношения между разными индивидами, преодолевая их волю во имя общественных потребностей и интересов. Человек как субъект этических принципов рассматривался в его связях с другими лицами. Теперь проблема была сфокусирована внутрь личности. На первый план выдвинулись отношения с самим собой, преодоление внутреннего своеволия.

Страшен не тот враг, который идет на тебя с мечом: его можно победить мечом же. Страшнее — внутреннее "я" человека. Его стремления и страсти. Их оружием не сокрушить.

Утверждение внутреннего противоречия человеческой природы было выдающимся достижением общественной мысли. Для эпохи раннего средневековья это был действительно революционный переворот в сознании. Ранняя поучительная литература (Лука {261} Жидята, Феодосий Печерский) в наше время выглядит слишком примитивной и элементарной в своих рекомендациях. Однако необходимо учитывать время, когда она возникла. Этому же служили и другие христианские институты, которые сегодня вызывают иронические нарекания критиков, готовых оперировать внеисторическими категориями.

Так, институт монашества и аскетизма, направленный против внутренних импульсов, продиктованных природой человеческого организма, в наше время кажется бессмысленным и противоестественным. В начале своего появления монастыри, однако, играли значительную роль в утверждении нового понимания сути человеческого бытия. Древнерусские столпники, затворники, схимники и т. д., демонстрируя торжество духа над телом, определенным образом ориентировали сознание широкой публики. Конечно, это не могло стать всеобщим модусом жизненного поведения и образцом для подражания (в этом не было разумной потребности), однако их пример активно способствовал выработке категорического императива, стремлению хотя бы в какой-то мере сдерживать неконтролируемые разумом и совестью импульсы.

Такой же цели служили и обрядовые службы. В XI—XII вв. по поводу роли молитвы, поста и других ритуальных самоограничений в жизни человека на Руси велась активная дис-

куссия. Часть идеологов (например, Кирилл Туровский) придавала им самодовлеющее значение, утверждала их как необходимую предпосылку спасения души и самоцель поведения благочестивого христианина. Другие (Владимир Мономах) считали соблюдение обрядов лишь способом духовного самосовершенствования, воспитания в человеке внутренней дисциплины. Основным условием спасения провозглашалось последовательное соблюдение этической доктрины христианства, воплощенной в Канон.

Мировоззрение. Поскольку христианство является идеологической системой, то, оценивая его, нельзя обойти мировоззренческий аспект. Поэтому обратим особое внимание на философское содержание нового вероучения. В этом направлении в советской литературе, к сожалению, сделано не много.

Христианство имело не только религиозное, но и философское содержание и представляло собой в первую очередь онтологическую систему. Собственно говоря, любая форма религии преследует в основе аналогичную цель. Точнее, она всегда возникает благодаря стремлению человека постичь закономерность и первопричину мира. Принимая известное определение религии, предложенное Ф. Энгельсом как фантастического отображения в головах людей внешних сил, господствующих над ними в повседневной жизни [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 20. — С. 328], вскрываем внутренний смысл явления именно как мировоззренческой системы {262} темы, долженствующей ответить на сакраментальные вопросы: что, откуда, почему и как?

Неумение дикаря правильно понять окружающую природу порождало фантастические представления, в которых земные силы получили форму неземных и где искусственные конструкции были призваны компенсировать отсутствие реальных знаний объективного бытия. И в эпоху палеолита человек стремился как-то объяснить то, что окружало его в повседневном существовании. Главным достижением первобытной эпохи было осмысление закономерности окружающего мира. Человек усвоил понятие причины и понял взаимозависимость явлений: одно явление закономерно вызывает другое. Постигнув идею причинной связи, он начал искать объяснение каждому явлению, каждой вещи и процессу.

Отображением этой предпосылки на начальных стадиях развития человеческого общества является факт изготовления орудий производства. Для того чтобы сделать инструмент, необходимо постичь связь между затратами времени и сил на его изготовление и теми удобствами, какие это орудие обеспечит в процессе трудовой деятельности. Именно в этом лежит принципиальное отличие самого примитивного сознания дикаря от психических процессов даже наиболее развитых животных.

В подавляющем большинстве правильно понять причину конкретных явлений первобытный человек не мог, а поэтому усматривал во всем проявление некой таинственной воли, подобной человеческой, но намного могущественней. Никогда позднее гносеологические корни идеализма не проявлялись так явно и откровенно, как в эту древнейшую пору человеческой истории. Каждая вещь получала своего духовного двойника — мистическую причину. Так зарождался анимизм, который выступает древнейшей философской системой мира.

Дальнейшее развитие общества привело к новым техническим завоеваниям, а затем к более глубокому освоению бытия человеческим сознанием. Каждый решенный вопрос ставил несколько новых, которые требовали своего решения. Развитие производства и общественных отношений обогащало опыт человека, расширяло его кругозор, умножало реальные знания, что, в свою очередь, способствовало дальнейшему развитию философии. Человек начал систематизировать собственные представления о действительности, стремился обобщить их. Если ранее каждое конкретное явление имело свою отдельную, так сказать, персональную, причину, то теперь сходные явления объединяются общей причиной. Бог грома — общая причина всех молний; бог леса — всех деревьев и растений вообще; бог воды — всех речек и водоемов и т. д. Так формировался пантеизм в его изначальном понимании (обожествление сил природы) и его своеобразное ответвление — тотемизм. {263}

Тотем выступает обобщенной причиной (родоначальником) какого-то вида животных да и самого человека — первобытного охотника, который еще не научился противопоставлять себя животному миру и усматривал в нем ближайших родственников и братьев.

Для периода раннего железа характерны достаточно сложные идеологические представления. Именно в это время формируется мифологическое мировоззрение, которое стре-

мится придать представлениям о мире сюжетно-повествовательный характер. Здесь видим вроде бы обратное движение — от абстракции к конкретности. Скифские генеалогические легенды, пересказанные Геродотом [Herod., IV, 13—15; см.: 328. — 1947. — № 2. — С. 258—261], свидетельствуют, что население нашей страны не было исключением.

Идеология восточных славян эпохи общинного строя проявилась в языческих культурах. Древнерусское язычество было миропониманием тогдашнего общества и стремилось на свой манер разъяснить окружающий мир. Пантеизм языческой идеологии составлял первую, еще очень наивную натурфилософию древних славян. Каждый мифологический персонаж олицетворял определенную силу природы: Дажбог — небо, Хорс — солнце, Перун — молнию, Стрибог — ветер, Сварог — огонь и т. д. Древнеславянская космогония стремилась разъяснить основные силы природы, хорошо известные нашим предкам благодаря их трудовой и жизненной деятельности [550; 551].

Перечисленные креатуры так или иначе имели отношение к производству, поскольку олицетворяли природные силы, с которыми человек взаимодействовал в процессе труда, от которых в большей или меньшей степени зависело благосостояние общества. До так называемой неолитической революции, когда существовали только присваивающие формы хозяйства (охота, рыболовство, собирательство), человек расселил богов преимущественно в лесу, камне, водоемах. Переход к воспроизводящим формам хозяйства (земледелию) коренным образом изменил ситуацию. Теперь результаты деятельности человека зависели от метеорологических явлений. Небо давало животворный дождь и оплодотворяющий ветер, но оно могло побить посевы градом, поразить их засухой, уничтожить несвоевременным морозом. Поэтому и боги земледельческих племен переселились на небо.

Однако язычество, если рассматривать его как онтологическую систему, не в состоянии было подняться до монистического взгляда на мир. Оно предлагало хаос и дезорганизацию самого пантеона, в котором многочисленные персонажи, наделенные человеческим нравом и индивидуальным характером, демонстрировали безграничное своеволие и прихоти. Энтропия такой системы {264} решительно противостояла структурности государственной организации.

Христианское единобожие впервые дало нашим предкам идею монистической Вселенной, в которой необъятное количество и разнообразие конкретных проявлений бытия связаны единой первопричиной. Так процесс неуклонной абстрагизации получил свое завершение. Уже сама по себе идея единой причины объективного мира представляла огромное достижение философской мысли независимо от конкретных интерпретаций и чисто практических выводов. Другое дело, что эта первопричина или первооснова мыслилась как духовная сущность, а потому христианская онтология (базирующаяся на неоплатонизме, гностицизме и других системах позднеантичной философии) имела последовательно идеалистический характер. Однако, как отмечалось, иной альтернативы в то время нельзя было ждать: первые законченные материалистические системы появились только в XVIII в. В более раннее время имеем лишь материалистические элементы в сложных и, как правило, противоречивых системах ("линия Демокрита" в античной философии, отдельные интерпретации номинализма в средневековой схоластике). Такого рода ростки материализма, перекрытые извне христианской оболочкой, прослеживаются и в Киевской Руси (Клим Смолятич).

Язычество угнетало человеческую душу, воспитывало страх перед силами природы. Христианство освободило человека от этого страха. Д. С. Лихачев писал: "Страх перед стихийными силами природы, типичный для язычества, в основном, прошел. Появилось осознание того, что природа дружелюбна человеку, что она служит ему" [355а, с.7].

Христианская диалектика, активно использованная древнерусскими философами и публицистами, стала базой для многочисленных (иногда очень интересных) построений. Это, в свою очередь, послужило залогом быстрого прогресса в сфере творческой жизни, обеспечив расцвет древнерусской культуры.

Положительная роль христианства в области культурного развития Древнерусского государства неоднократно отмечалась в литературе. Утверждая активную роль христианства в развитии письменности, литературы, знаний, искусства, архитектуры и т. д., некоторые авторы, однако, переходят границу, за которой начинается искажение исторического процесса. Согласно их мнению, только благодаря христианству Русь получила все это в готовом виде из Византии как переосмысленное наследие античной цивилизации. Особенно грешила этим дореволю-

ционная наука, однако и в советской литературе порой встречаются неосторожные формулировки * . {265}

Здесь видим по крайней мере две основные ошибки. Во-первых, все культурные достижения Руси рассматриваются как результат заимствования чужих традиций; способность древнерусского народа к спонтанному умственному прогрессу недооценивается, а то и совсем игнорируется. Во-вторых, неверно считать христианство единственным рычагом распространения византийской цивилизации на Руси. Разумеется, восточная церковь активно способствовала усвоению основных достижений мировой цивилизации. Однако и без нее они могли стать (и неизбежно стали бы) достоянием древнерусской культуры. Арабы, скажем, не были христианами, однако наследие античной философии и науки усвоили неплохо, кое в чем даже основательнее христианской Европы, поскольку над ними не тяготела химера еретического лозунга "языческой античности".

Высказанные предостережения не снимают саму тему. По логике вещей христианская церковь стала основной просветительской институцией на Руси. Активное развитие творческого труда неизбежно ставило вопрос о высвобождении людей, занятых им, из сферы материального производства, а тем самым и проблему их содержания и жизненного обеспечения. В условиях того времени единственной организацией, способной разрешить эту проблему, была церковь, хорошо усвоившая значение умственного труда во всех сферах общественной жизни.

В монастырских стенах концентрировались основные кадры ученых того времени, писателей, публицистов, художников, архитекторов и т. д. Студийский монастырский статут, введенный на Руси во второй половине XI в., обязывал обитатели устраивать у себя библиотеки, скриптории, школы, иконописные мастерские, госпитали и другие заведения. Среди монастырских центров на Руси первое место принадлежало Киево-Печерскому монастырю, который стал едва ли не самым выдающимся средоточием древнерусской культуры. С ним связана деятельность ряда выдающихся публицистов (Феодосий Печерский, Иаков Мних), историков (Никон Печерский, игумен Иван, Нестор Летописец), художников (Алимпий, Григорий), врачей (Агапит) и многих других.

Наряду с монашескими организациями функционировали культурные центры при архиерейских кафедрах. Наиболее известным среди них был Софийский кружок книжников, основанный в Киеве Ярославом Мудрым и возглавлявшийся Иларионом. Подобные коллективы существовали и во многих епископских городах (Новгороде, Смоленске, Перемышле и др.).

Таким образом, если не можем признать христианскую церковь демиургом древнерусской культуры, то во всяком случае не подлежит сомнению, что в конкретных условиях эпохи именно она взяла на себя миссию главного стимулятора, организатора {266} и координатора данного процесса. Духовная жизнь страны развивалась под эгидой церкви, которая, естественно, стремилась использовать культурный процесс в собственных интересах.

Важнейшим фактом в истории культуры ранней Руси было развитие письменности и распространение грамотности. В этом видим решающее условие и основу культурного развития. Как известно, восточнославянская письменность сформировалась задолго до официальной христианизации страны и независимо от нее, однако использовалась преимущественно в чисто практических целях (деловая переписка и документация). Принципиально важным этапом было появление книжности в середине IX в. Именно тогда Русь начинает создавать собственную церковную литературу и кладет начало летописанию. Древнерусская письменная культура, возникшая вне сферы церковной жизни, однако, с определенного момента (вероятно, с 860 г.) попадает в руки церкви. Дальнейшее развитие книжности осуществлялось в рамках христианской идеологии.

Благодаря письменности возникли широкие возможности для популяризации идей, зарождавшихся в древнерусском обществе. Общественное значение книг было хорошо усвоено нашими предками. "Книги суть реки, напоющие Вселенную", — писал киевский летописец [250, с. 140]. Благодаря книгам исчезали временные и пространственные границы; идеи приобретали возможность далеких странствований; мысль, высказанная когда-то и где-то, будучи записанной, переживала своего автора. Русь широко усваивала наследие античной Эйкумены. Возникновение оригинальной литературы также стало возможно лишь благодаря письменности.

* Наиболее рельефно эта тенденция проявляется относительно письменности [241; 242; 243; 401; 402; 699; 700; 715].

сти.

Распространение грамотности в Киевской Руси было более основательным, нежели в большинстве европейских стран. Особое значение для обоснования этого положения имело открытие берестяных грамот в процессе раскопок Новгорода [35; 229; 729 и др.]. Ныне такие грамоты обнаружены в Витебске, Смоленске, Чебоксарах [223; 6; 7; 8; 115]. Береста играла на Руси примерно такую роль, как папирус в Египте или навощенные таблички в Древнем Риме. Эти грамоты отражают повседневное, бытовое применение письменности широкими кругами населения (включая крестьян). Таким образом, грамотность в Киевском государстве в эпоху средневековья не была прерогативой одного только духовенства; она охватывала и феодалов, и демократические слои народа.

Сказанное подтверждают и многочисленные граффити, обнаруженные на стенах древнерусских зданий (в первую очередь храмов) и на отдельных вещах. Немало надписей оставлено ремесленниками, купцами и др. [150; 153; 400].

Способы распространения грамотности и знаний на Руси были {267} различными. Элементарные школы существовали по-видимому в большинстве крупных населенных пунктов. В главных городских центрах возникали учебные заведения высшего типа, которые готовили ученых-книжников. О киевском училище уже была речь. Кроме того, есть сведения об аналогичных заведениях в Смоленске [655, с. 123—124] и Владимире-на-Клязьме [320, с. 442—444; 655, с. 206]. Вполне вероятно, что высшие школы существовали также в Новгороде, Полоцке, Галиче, Чернигове и других удельных столицах.

Кроме общих школ, на Руси практиковалось и частное обучение, о чем также имеются некоторые сведения. Так, в "Житии Феодосия Печерского", написанном Нестором Летописцем, рассказывается, что будущий подвижник в детстве был отдан "на оучение божествѣных книгъ единому от оучитель" [707, с. 75]. Из этого следует, что в Курске в первой половине XI в. одновременно работали несколько учителей. Важным центром просвещения были библиотеки, каких на Руси создавалось немало — как государственных, так и частных. Первую из числа известных основал Ярослав Мудрый в 30-е годы XI в. [250, с. 141].

Церковь активно способствовала развитию древнерусского зодчества и изобразительного искусства. Большинство каменных сооружений, возведенных на протяжении X—XIII вв. на Руси, составляли храмы, щедро украшенные монументальной и станковой живописью.

* * *

Культура Киевской Руси выступала как часть единой средневековой цивилизации, подчиняясь тем закономерностям, которые были присущи последней, независимо от национальных особенностей и специфики. В первую очередь это касается общественной мысли, которая во всей Европе развивалась под непосредственным влиянием христианской идеологии.

Однако господство религиозных идей нередко превращалось во внешнюю оболочку, за которой скрывались не только отличные, но и противоположные по содержанию положения. Мыслители средневековья вследствие безраздельного господства церкви вынуждены были придерживаться христианской формы независимо от реального содержания собственной концепции. И если предлагаемые тезисы не удавалось подогнать под канон, то приходилось приспособлять сами канонические установки к выбранной схеме. А отсюда становилась неизбежной эволюция самого христианского учения. Поэтому все идеологические течения и движения так или иначе перекрывались богословием. Философы и публицисты старались сохранять формальную видимость официально утвержденной доктрины, которая, однако, не шла далее примене- {268} ния обычной церковной фразеологии. Отступления от канонических формулировок приобретали форму ересей, т. е. внешне также рядились в религиозные одежды, хотя касались в большинстве случаев не так церковных, как общественных проблем.

Из сказанного следует еще один важный вывод.

Христианство в Древнерусском государстве утвердилось как надстройка над феодальным базисом. Пока базис был прогрессивным, то и надстройка имела прогрессивный характер. В ходе дальнейшего общественного развития феодализм постепенно утрачивал значение прогрессивной системы, превращаясь в консервативную, а далее и реакционную силу, перерастая в собственную противоположность. Соответственно и христианство в его традиционной форме приобретало консервативное и реакционное содержание. На повестке дня стояла проблема ре-

формации. Диалектическая противоречивость углублялась, возникало новое качество. Так было во всех средневековых странах. Однако эта проблема уже выходит за хронологические рамки Киевской Руси и требует специальных исследований. {269}

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Абебян М.* История древнеармянской литературы. — Ереван, 1948. — Т. 1.
2. *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им, — Пг., 1916.
3. *Авдусин Д. А.* Варяжский вопрос по археологическим данным // КС ИИМК. — 1949. — Вып. 30.
4. *Авдусин Д. А.* Гнездовская экспедиция // КС ИИМК. — 1952. — Вып. 44.
5. *Авдусин Д. А.* Гнездовские курганы. — Смоленск, 1952.
6. *Авдусин Д. А.* Смоленская берестяная грамота // СА. — 1957. — № 1.
7. *Авдусин Д. А.* Смоленские берестяные грамоты из раскопок 1964 г. // СА. — 1966. — № 2.
8. *Авдусин Д. А.* Смоленские берестяные грамоты из раскопок 1966 и 1967 гг. // СА. — 1969. — № 3.
9. *Агафий.* О царствовании Юстиниана. — М.; Л., 1953.
10. *Айналов Д. В.* Дар св. княгини Ольги в ризницу св. Софии в Царьграде // Тр. XII АС. — 1905. — Т. 3.
11. *Айналов Д. В.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память князя Владимира. — 1917.
12. *Айналов Д. В.* Княгиня Ольга в Царьграде // Тр. XII АС. — 1905. — Т. 3.
13. *Айналов Д. В.* Очерки и заметки по истории древнерусского искусства // Изв. ОРЯС. — 1908. — Т. 13. — Кн. 2.
14. *Айналов Д., Редин Е.* Киево-Софийский собор: Исследования древней мозаической и фресковой живописи. — СПб. — 1889.
15. *Алешковский М. Х.* Первая редакция Повести временных лет // Археограф. ежегодник (1967). — М., 1969.
16. *Анастасевич Д. Н.* Болгария 973 г. // ВВ. — 1931. — Т. 3.
17. *Ариньон Ж. П.* Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги // ВВ. — 1980. — Т. 41.
18. *Артамонов М. И.* Археологические исследования в зоне будущего Цимлянского водохранилища // Вестн. ЛГУ. — 1951. — № 2.
19. *Артамонов М. И.* Белая Вежа // СА. — 1952. — № 16.
20. *Артамонов М. И.* Белая Вежа — русская колония в степях Подонья // КС ИИМК. — 1951. — Вып. 41.
21. *Артамонов М. И.* История хазар. — Л., 1962.
22. *Артамонов М. И.* К вопросу о происхождении восточных славян // ВИ. — 1948. — № 9.
23. *Артамонов М. И.* Надписи на баклажках Новочеркасского музея и на камнях Маяцкого городища // СА. — 1954. — Т. 19.
24. *Артамонов М. И.* Новые раскопки Саркела — Белой Вежи // ВИ. — 1949. — № 10.
25. *Артамонов М. И.* О землевладении и земледельческом празднике у скифов // Уч. зап. ЛГУ (сер. ист. наук). — 1947. — Вып. 15.
26. *Артамонов М. И.* Происхождение славян. — Л., 1950.
27. *Артамонов М. И.* Раскопки Саркела — Белой Вежи в 1950 г. // ВИ. — 1951. — № 4.
28. *Артамонов М. И.* Саркел — Белая Вежа // МИА. — 1958. — № 62.
29. *Артамонов М. И.* Спорные вопросы древней истории славян и Руси // КС ИИМК — 1940. — Вып. 6.
30. *Артамонов М. И.* Средневековые поселения на Нижнем Дону // Изв. ГАИМК. — 1929. — Вып. 131. {270}
31. *Арциховский А. В.* Археологические данные по варяжскому вопросу // Культура древней Руси. — М.: Наука, 1966.
32. *Арциховский А. В.* Археологическое изучение Новгорода // МИА. — 1956. — № 55.
33. *Арциховский А. В.* Русская дружина по археологическим данным // ИМ. — 1939. — № 1.
34. *Арциховский А. В., Киселев С. В.* Восстание смердов 1071 г. // ПИМК. — 1933. — № 7/8.
35. *Арциховский А. В., Тихомиров М. Н.* Новгородские грамоты на бересте. — М., 1953.
36. *Асеев Ю. С.* Золоті ворота Києва та Єпископські ворота Переяслава // Вісн. КДУ. — 1967. — № 8.
37. *Асеев Ю. С.* К вопросу о времени основания киевского Софийского собора // СА. — 1980. — № 3.
38. *Асеев Ю. С.* Мистецтво Криму V–XIV ст. // Історія українського мистецтва. — К., 1966. — Т. 1.

39. *Асеев Ю. С.* Про дату будівництва Софійського собору // Археологія, – 1979. – Вип. 22.
40. *Астахова А. М.* Илья Муромец в русском эпосе // Илья Муромец. – М.; Л., 1958.
41. *Бабенчиков В. П.* Итоги исследования средневекового поселения на холме Тепсень // История и археология средневекового Крыма. – М., 1958.
42. *Бабенчиков В. П.* Средневековое поселение близ с. Планерское (раскопки 1949–1951 гг.) // КС ИИМК. – 1953. – Вып. 49.
43. *Багалец Д. И.* Русская история. – М., 1914. – Т. 1.
44. *Базилевич В.* Историчне минуле Києва // Київ. Провідник (за ред. Ф. Ернста). – К., 1930.
45. *Баран В. Д.* Памятники черняховской культуры бассейна Западного Буга // МИА. – 1964. – № 116.
46. *Баран В. Д.* Черняхівська культура за матеріалами Верхнього Дністра і Західного Буга. – К., 1981.
47. *Баран В. Д.* Черняховская культура и сложение раннесредневековых древностей // Тез. докл. симпози. "Позднейшие судьбы черняховской культуры". – Каменец-Подольский, 1981.
48. *Барсамов Н. С.* Сообщение об археологических раскопках средневекового городища в Коктебеле в 1929–1931 гг. – Феодосия, 1932.
49. *Бартольд В. В.* Арабские известия о руссах // Соч. – М., 1963. – Т. 2, ч. 1.
50. *Бартольд В. В.* Арабские известия о руссах // СВ. – 1940. – Т. 1.
51. *Бартольд В. В.* Новое мусульманское известие о русских // Зап. Вост. отд. РАО. – Т. 9. – Вып. 1–4.
52. *Бартольд В. В.* О письменности у хазар // Культура и письменность Востока. — 1929. – Кн. 4.
53. *Бахрушин С. В.* Держава Рюриковичей // ВДИ. – 1938. – № 2.
54. *Бахрушин С. В.* К вопросу о крещении Руси // ИМ. – 1937. – № 2.
55. *Бахрушин С. В.* Некоторые вопросы истории Киевской Руси // ИМ. – 1937. – № 3.
56. *Белов Г. Д.* Раскопки в северной части Херсонеса в 1931–1933 гг. // МИА. – 1941. – № 4.
57. *Белов Г. Д.* Херсонес Таврический. – Л., 1948.
58. *Белов Г. Д., Стржелецкий С. Ф.* Кварталы XV и XVI ст. (раскопки 1937 г.) // МИА. – 1953. – № 34.
59. *Белов Г. Д., Якобсон А. Л.* Квартал XVII (раскопки 1940 г.) // МИА. – 1953. – № 34.
60. *Беляшевский Н. Ф.* Курган-могилка на территории Киева // АЛЮР. – 1903. – № 5.
61. *Бенешевич В.* Памятники древнерусского канонического права. – РИБ. – 1920. – Т. 36.
62. *Березовец Т. Д., Петров В. П.* Лохвицкий могильник // МИА. – 1960. – № 82.
63. *Берлинський М.* Історія міста Києва // Київська старовина. – К., 1972.
64. *Бертъе-Делягард А. Л.* Как Владимир осаждал Корсунь // Изв. ОРЯС. – 1909. – Т. 14. – Кн. 1.
65. *Бестужев-Рюмин К. Н.* О составе русских летописей до конца XIV в. – СПб., 1868.
66. *Бестужев-Рюмин К.* Русская история. – СПб., 1872. – Т. 1.
67. *Биллярский П. С.* Замечания о языке сказания о св. Борисе и Глебе, приписываемого Нестору, сравнительно с языком летописи // Зап. АН. – 1862. – Т. 2. – Кн. 1–2.
68. *Блаватский В. Д.* Пантикапей. – М., 1964. {271}
69. *Бліфельд Д. І.* Висла печатка з Білогородки // Археологія. – 1950. – Т. 3.
70. *Бліфельд Д. І.* Давньоруські пам'ятники Шестовиці. – К., 1977.
71. *Бліфельд Д. І.* Дослідження в с. Шестовиці // АП. – 1949. – Т. 3.
72. *Бліфельд Д. І.* К исторической оценке дружинных погребений в срубных гробницах Среднего Поднепровья IX–X вв. // СА. – 1954. – Т. 20.
73. *Богданова Н. М.* О времени взятия Херсона князем Владимиром // ВВ. – 1986. – Т. 47.
74. *Бодянский О. М.* О времени происхождения славянских письмен. – М., 1855.
75. *Болдырев А. В., Боровский Я. М.* Техника мореходства // Эллинистическая техника. – М., Л., 1948.
76. *(Болховитинов) Евгений.* Описание Киево-Софийского собора в Киевской епархии. – Киев, 1825.
77. *Боровський Я. Є.* Походження Києва (історіографічний нарис). – К., 1981.
78. *Боровський Я. Є., Толочко П. П.* Київська ротонда // Археологія Києва: Дослідження і матеріали. – К., 1979.
79. *Брайчевська А. Т.* Деякі археологічні дані про торгівлю древніх слов'ян з кримськими містами // Археологія. – 1957. – Т. 10.
80. *Брайчевская А. Т.* Отделение ремесла от земледелия и развитие торговли в раннеантском обществе // КСИА АН УССР. – 1954. – Вып. 3.
81. *Брайчевский М. Ю.* Антифеодальное восстание 945 года // Тез. докл. и сообщ. IX сес. симпози. по аграр. истории Восточной Европы. – Таллин, 1966.
82. *Брайчевський М. Ю.* Антський період в історії східних слов'ян // Археологія, – 1952. – Т. 7.

83. *Брайчевський М. Ю.* Археологічні свідчення участі східних слов'ян у політичних подіях римської історії III–IV ст. н. е. // Археологія. – 1953, – Т. 8.
84. *Брайчевський М. Ю.* Біля джерел слов'янської державності. — К., 1964.
85. *Брайчевський М. Ю.* Восточнославянские союзы племен в эпоху формирования Древнерусского государства // Древнерусское государство и славяне. – Минск, 1983.
- 85а. *Брайчевский М. Ю.* Движения волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в. // Генезис и развитие феодализма в России. – Л., 1985.
86. *Брайчевский М. Ю.* К вопросу о правовом содержании первого договора Руси с греками (860–863 гг.) // Сов. ежегодник междунар. права (1982). – М., 1983.
87. *Брайчевский М. Ю.* К вопросу о происхождении Оболенского клада // КС ИИМК. – 1956. – Вып. 66.
88. *Брайчевский М. Ю.* К вопросу о русско-армянских связях в период образования Киевской Руси // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. – Киев, 1965.
89. *Брайчевский М. Ю.* К истории лесостепной полосы Восточной Европы в I тыс. н. э. // СА. – 1957. – № 3.
90. *Брайчевский М. Ю.* К истории расселения славян на византийских землях // ВВ. – 1961. – Т. 19.
91. *Брайчевский М. Ю.* Когда и как возник Киев. – Киев, 1964.
92. *Брайчевський М. Ю.* Коли збудовано Софію Київську? // Наука і суспільство. – 1972. – № 1.
93. *Брайчевський М. Ю.* Коли і як виник Київ. – К., 1963.
94. *Брайчевский М. Ю.* Неизвестное письмо патриарха Фотия киевскому кагану Аскольду и митрополиту Михаилу Сирину // ВВ. – 1968. – Т. 47.
95. *Брайчевский М. Ю.* Некоторые данные об участии восточных славян в событиях на Дунае 248–251 гг. н. э. // КСИА АН УССР. – 1954. – Вып. 3.
96. *Брайчевский М. Ю.* О первых договорах Руси с греками // Сов. ежегодник междунар. права (1978). – М., 1980.
97. *Брайчевский М. Ю.* Основные вопросы археологического изучения антов // Докл. VI науч. конф. ИА. – Киев, 1953.
98. *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі. – К., 1968.
99. *Брайчевський М. Ю.* Про етнічну приналежність черняхівської культури // Археологія. – 1957. – Т. 10.
100. *Брайчевский М. Ю.* Производственные отношения у восточных славян в период от первобытнообщинного строя к феодализму // Пробл. возникновения феодализма у народов СССР. – М., 1969.
101. *Брайчевський М. Ю.* Про початкову форму феодальної експлуатації в Київській Русі // Вісн. АН УРСР. – 1959. – № 4.
102. *Брайчевский М. Ю.* Римська монета на території України. – К., 1959.
103. *Брайчевский М. Ю.* Ромашки // МИА. – 1960. – № 82. {272}
104. *Брайчевский М. Ю., Довженко В. И.* Поселение и святилище в с. Иванковцы в Среднем Поднестровье. // МИА. – 1967. – № 139.
105. *Брун Ф.* Черноморье. – Одесса. – 1879. – Т. 1.
106. *Брунов Н. И.* Киевская София — древнейший памятник русской каменной архитектуры. // ВВ. – 1950. – Т. 3.
107. *Бубнов Н.* Сборник писем Герберта как исторический источник (983–997). – СПб., 1889. – Т. 2. – Отд. 1.
108. *Бугославский С. А.* К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора // Изв. ОРЯС. – 1914. – Т. 19. – Кн. 1.
109. *Бугославський С. А.* Пам'ятки XI–XVIII ст. про князів Бориса і Гліба. – К., 1928.
110. *Буданова В. П.* Этническая структура "государства Германариха" // КСИА АН СССР. – 1984. – Вып. 178.
111. *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль древней Руси (XI–XIV вв.) – М., 1960.
112. *Булкин В. А.* Большие курганы Гнездовского могильника // Ск. Сб. – 1975. – Вып. XX.
113. *Булкин В. А., Лебедев Г. С.* Гнездово и Бирка (к проблеме становления города) // Культура средневековой Руси. – Л., 1974.
114. *Бурачков П. О.* О памятниках с руническими надписями, находящихся на юге России // ЗООИД. – 1875. – Т. 9.
115. *Вайнер И. С., Каховский В. Ф., Краснов Ю. А.* Береста с надписью из Чебоксар // СА. – 1971. – № 3.
116. *Вайнштейн О. Л.* Роль и значение нашей родины в истории Западной Европы в средние века // Вестн. ЛГУ. – 1950. – № 5.
117. *Васильев А. А.* Готы в Крыму // ИГАИМК. – 1927. – Т. 5.

118. *Васильевский В. Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе // Труды. – 1908. – Т. 1.
119. *Васильевский В. Г.* Введение в Житие св. Георгия Амастридского // Труды. – 1915. – Т. 3.
120. *Васильевский В. Г.* Год первого нашествия русских на Константинополь // ВВ. – 1894. – Т. 1.
121. *Васильевский В. Г.* Введение в Житие св. Стефана Сурожского // Труды. – 1915. – Т. 3.
122. *Васильевский В. Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // Труды. – 1909. – Т. 2.
123. *Васильевский В. Г.* Житие Иоанна Готского // Труды.
124. *Васильевский В. Г.* Житие св. Георгия Амастридского // Труды. – 1915. – Т. 3.
125. *Васильевский В. Г.* Житие св. Стефана Сурожского // Труды.
126. *Васильевский В. Г.* Записка греческого топарха // Труды. – 1909. – Т. 2. – Вып. 1.
127. *Васильевский В. Г.* К истории 976–986 годов // Труды. – 1909. – Т. 2. – Вып. 1.
128. *Васильевский В. Г.* О построении крепости Саркел. // ЖМНП. – 1889. – Ч. 265.
129. *Васильевский В. Г.* Хождение апостола Андрея в стране мармидонян // Труды. – 1909. – Т. 2. – Вып. 1.
130. *Веймарн К. В., Стржелецкий С. Ф.* К вопросу о славянах в Крыму // ВИ. – 1952. – № 4.
131. *Вельмин С.* Археологические изыскания Археологической комиссии в 1908 и 1909 гг. на территории древнего Киева // Военно-ист. вестн. – 1910. – № 7/8.
132. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха XI–XVII в. // Изв. ОРЯС. – 1980. – Т. 46.
133. *Вестберг Ф.* Записка готского топарха // ВВ. – 1908. – Т. 15. – Вып. 1.
134. *Вестберг Ф. Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // ЖМНП. – 1908. – Март.
135. *Вестберг Ф. Ф.* О житии св. Стефана Сурожского // ВВ. – 1907. – Т. 14. Вып. 2–3.
136. *Винокур И. С.* История и культура Черняховских племен лесостепного Днестро-Днепровского междуречья (первая половина I тыс. н. э.) // Автореф. дис. ... докт. ист. наук. – Киев, 1978.
137. *Винокур И. С.* Історія та культура черняхівських племен Дністро-Дніпровського межиріччя II–V ст. н. е. — К., 1972.
138. *Винокур И. С.* Некоторые вопросы духовной культуры Черняховских племен // СА. – 1969. – № 1. {273}
139. *Винокур И. С.* Славяне Лесостепи (рубеж н. э. – третья четверть I тыс. н. э.) // Тез. докл. сов. делегации на V междунар. конгр. слав. археологии. – М., 1985.
140. *Винокур И. С.* Черняховская культура лесостепной полосы Правобережной Украины и ее традиции в раннесредневековых славянских древностях // Тез. докл. симпоз. "Позднейшие судьбы черняховской культуры". – Каменец-Подольский, 1981.
141. *Винокур И. С.* Языческие изваяния на территории Среднего Поднестровья // Тез. доп. Подільської історико-краєзнавчої конф. – Хмельницький, 1965.
142. *Винокур И. С.* Языческие изваяния Среднего Поднестровья // МИА. – 1967. – № 139.
143. *Винокур И. С., Хотюн Г. Н.* Языческие изваяния из с. Ставчаны в Поднестровье // СА. – 1964. – № 4.
144. *Висоцький С. О.* Азбука з Софійського собору в Києві та деякі питання походження кирилиці // Мовознавство. – 1976. – № 4.
145. *Висоцький С. О.* Графіті та спорудження Київської Софії // УІЖ. – 1966. – № 7.
146. *Висоцький С. О.* Графіті та час побудови Софійського собору в Києві // Стародавній Київ. – К., 1975.
147. *Висоцький С. А.* Датированные граффиты XI в. в Софии Киевской // СА. – 1959. – № 4.
148. *Висоцький С. О.* Деякі риси давньоруської писемності IX–X ст. за археологічними пам'ятками // Мовознавство. – 1971. – № 3.
149. *Висоцький С. А.* Древнерусская азбука из Софии Киевской // СА. – 1970. – № 4.
150. *Висоцький С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской IX–XIV вв. – Киев, 1966.
151. *Висоцький С. А.* Живопись башен Софийского собора в Киеве // Новое в археологии Киева. – 1981.
152. *Висоцький С. О.* Реконструкція портретів родини Ярослава Мудрого в Софії Київській // Археологія. – 1975. – Вип. 17.
153. *Висоцький С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской. – Киев, 1976.
154. *Висоцький С. О.* Стародавня слов'янська азбука в Софії Київській // Вісн. АН УРСР. – 1970. – № 6.
155. *Владимирский летописец* // ПСРЛ. – 1965. – Т. 30.
156. *Вологодско-Пермская летопись* // ПСРЛ. – 1959. – Т. 26.
157. *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг // ВВ. – 1962. – Т. 21.

158. *Воронин Н. Н.* "Анонимное" сказание о Борисе и Глебе: Его время, стиль и автор // Тр. ОДРЛ. – 1957. – Т. 13.
159. *Воронин Н. Н.* Восстание смердов в XI в. // ИЖ. – 1940. – № 2.
160. *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV вв. – М., 1961. – Т. 1.
161. *Воронин Н. Н.* Социальная топография Владимира XII–XIII вв. и "чертеж" 1715 г. // СА. – 1946. – Т. 8.
162. Воскресенская летопись // ПСРЛ. – 1951. – Т. 7.
163. *Гадло А. В.* Восточный поход Святослава (к вопросу о начале Тмутараканского княжения // Пробл. истории феодальной России. – Л., 1971.
164. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Харьков, 1916. – Т. 1.
165. *Гайдукевич В. Ф.* Боспорское царство. – М., 1949.
166. *Гайдукевич В. Ф.* Илурат // МИА. – 1958. – № 85.
167. *Гайдукевич В. Ф.* Памятники раннего средневековья в Тиритаке // СА. – 1940. – Т. 6.
168. *Гайдукевич В. Ф.* Раскопки Тиритаки в 1935–1940 гг. // МИА. – 1952. – № 25.
169. *Гапушенко І. М.* Боротьба східних слов'ян за вихід до Чорного моря. – К., 1966.
170. *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. – СПб., 1870.
171. *Гарнстрем Е. Э.* К вопросу о происхождении глаголической азбуки // Тр. ОДРЛ. – 1953. – Т. 9.
172. *Гарнстрем Е. Э.* О происхождении глаголической азбуки // Тр. ОДРЛ. – 1955. – Т. 11.
173. *Георгиев Е.* Письменность россос // Cyrillo-Methodiana. - Köln; Graz, 1964.
174. *Георгиев Е.* Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. – София, 1952.
175. *Гиляров Ф.* Предания русской начальной летописи. – М., 1878.
176. *Гильфердинг А. Ф.* Неизданное свидетельство современника о Владимире Святом и Болеславе Храбром // Русская беседа. – 1856. – Кн. 1.
177. *Гломозда К. Ю.* Критика тлумачень причин християнізації Русі в буржуазній історіографії // УІЖ. – 1987. – № 3. {274}
178. *Головко А. Б.* К вопросу о роли "червенских градов" в истории восточного и западного славянства в IX – первой трети XV в. // Древнерусское государство и славяне. — Минск, 1983.
179. *Голубева Л. А.* Киевский некрополь // МИА. – 1949. – № 11.
180. *Голубинский Е.* История русской церкви. – М., 1901. – Т. 1. – Ч. 1.
181. *Гончаров В. К., Махно С. В.* Могильник черняхівського типу біля Переяслава-Хмельницького // Археологія. – 1957. – Т. 11.
182. *Гордиенко Н. С.* Крещение Руси. – Л., 1984.
183. *Горемыкина В. И.* К проблеме истории докапиталистических обществ. – Минск, 1970.
184. *Горянов Б. Т.* Славянские поселения VI в. и их общественный строй // ВДИ. – 1939. – № 1.
185. *Граков Б. Н., Мелюкова А. И.* Две археологические культуры в Скифии Геродота // СА. – 1953 – Т. 18.
186. *Грамоты* Великого Новгорода и Пскова. – М.; Л., 1949.
187. *Греков Б. Д.* Была ли Киевская Русь обществом рабовладельческим // ИМ. – 1939. – № 4.
188. *Греков Б. Д.* Волжские болгары в IX–X вв. // Избр. тр. – М., 1959. – Т. 2.
189. *Греков Б. Д.* Генезис феодализма в России // ВИ. – 1952. – № 5.
190. *Греков Б. Д.* Киевская Русь // Избр. тр. – М., 1959, – Т. 2.
191. *Греков Б. Д.* Киевское государство до середины XI в. // История СССР. – М., 1939. – Т. 1.
192. *Греков Б. Д.* Князь и правящая знать в Киевской Руси // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук. – 1939. – Вып. 2.
193. *Греков Б. Д.* Крестьяне на Руси. – М.; Л., 1946.
194. *Греков Б. Д.* Начальный период в истории русского феодализма // Вестн. АН СССР. – 1933. – № 7.
195. *Греков Б. Д.* Новгородский дом св. Софии // Избр. тр. – М., 1960. – Т. 4.
196. *Греков Б. Д.* Образование Русского государства // Изв. АН СССР. Сер. ист. и фил. – 1945. – № 3.
197. *Греков Б. Д.* "Повесть временных лет" о походе Владимира на Корсунь // Избр. тр. – М., 1959. – Т. 2.
198. *Греков Б. Д.* Проблемы генезиса феодализма в России // Ист. сб. – 1934. – Т. 1.
199. *Греков Б. Д.* Рабство и феодализм в древней Руси // ИГАИМК. – 1934. – Вып. 86.
200. *Греков Б. Д.* Развитие феодальных отношений Киевской Руси в XI–XII вв. // ИСССР. – М., 1939. – Т. 1.
201. *Греков Б. Д.* Феодальные отношения в Киевском государстве. – М.; Л., 1934.
202. *Григорович Б. И.* О древней письменности славян // ЖМНП. – 1852. – Ч. 23.

203. *Гриневиц К. Э.* Стены Херсонеса Таврического // ХС. – 1927. – Вып. 2.
204. *Гульдман В. К.* Памятники старины в Подолии. – Каменец-Подольский, 1901.
205. *Густынская летопись* // ПСРЛ. – 1845. – Т. 2.
206. *Державин Н. С.* История Болгарии. – М.; Л., 1945. – Т. 1.
207. *Там же.* – 1946. – Т. 2.
208. *Диль Ш.* История Византийской империи. – М., 1948.
209. *Диль Ш.* Основные проблемы византийской истории. – М., 1947.
210. *Дмитрев А. Д.* Церковь и крестьянство на Руси. – М., 1931.
211. *Добрушин Е. М., Лурье Я. С.* Историк-писатель или издатель источников? // Рус. лит-ра. – 1970. – № 2.
212. *Довженко В. Й.* Археологічні матеріали до історії хліборобства у східних слов'ян на території УРСР // Вісн. АН УРСР. – 1949. – № 2.
213. *Довженко В. Й.* До питання про техніку одного землеробства на півдні древньої Русі // Археологія. – 1950. – Т. 4.
214. *Довженко В. Й.* Землеробство древньої Русі. – К., 1961.
215. *Довженко В. И.* К истории земледелия у восточных славян в I тыс. н. э. и в эпоху Киевской Руси // Материалы по истории земледелия СССР. – 1952. – Сб. 1.
216. *Довженко В. Й.* Прогрес землеробства в древній Русі // Вісн. АН УРСР. – 1952. – № 4.
217. *Довженко В. Й.* Про дофеодалний період в історії Русі // Археологія. – 1952. – Т. 6.
218. *Довженко В. Й.* Феодальний масток в епоху Київської Русі в світлі археологічних даних // Археологія. – 1953. – Т. 8.
219. *Довженко В. Й.* Характерні риси феодалізму в Київській Русі // УДЖ. – 1970. – № 12. {275}
220. *Довженко В. И., Брайчевский М. Ю.* О времени сложения феодализма в древней Руси // СИ. – 1950. – № 8.
221. *Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической экспедицией.* – СПб., 1846, – Т. 1.
222. *Драчук В. С.* Системы знаков Северного Причерноморья. – Киев, 1975.
223. *Дроченина Н. Н., Рыбаков Б. А.* Берестяная грамота из Витебска // СА. – 1960. – № 1.
224. *Энговатов Н. В.* Древнейшая русская азбука // Знание – сила. – 1960. – № 11.
225. *Энговатов Н. В.* Руническая эпиграфика с территории СССР и норманизм // СА. – 1964. – № 4.
226. *Эпштейн Е. М.* К вопросу о времени происхождения русской письменности // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук. – 1947. – Вып. 15.
227. *Еремян С. Т.* О некоторых историко-географических параллелях в "Повести временных лет" и "Истории Тарона" Иоанна Мамиконяна // Ист. связи и дружба укр. и арм. народов. – Киев, 1965.
228. *Жданов Р. В.* Крещение Руси и начальная летопись // ИЗ. – 1939. – № 5.
229. *Жуковская Л. П.* Новгородские берестяные грамоты. – М., 1959.
230. *Завитневич В. З.* К вопросу о времени сооружения храма св. Софии в Киеве // Тр. КДА. – 1910.
231. *Завитневич В. З.* К вопросу о времени сооружения храма св. Софии в Киеве // К 300-летию юбилею КДА (1615–1915). – Киев, 1916.
232. *Завитневич В. З.* О месте и времени крещения св. Владимира и о годе крещения киевлян // Тр. КДА. – 1888. – Январь.
233. *Закревский Н.* Описание Киева. – М., 1868. – Т. 1–2.
234. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. – Киев, 1981.
235. *Заходер Б. Н.* Еще одно раннее мусульманское известие о славянах и руссах IX–X вв. // Изв. ВГО. – 1943. – № 6.
236. *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Георган и Поволжье в IX–X вв. – М., 1962. – Вып. 1.
237. *Златарски В. Н.* История на Българската държава през средните векове. – София, 1927. – Т. 1. – Ч. 2.
238. *Зоц В. А.* Православие и культура. – Киев, 1986.
239. *Иван Грозный.* Послания. – М.; Л., 1951.
240. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Мифологические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян и восточных романцев. – Киев, 1976.
241. *Иванова Т. А.* Вопросы возникновения славянской письменности в трудах советских и болгарских ученых за последнее десятилетие (1950–1960) // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз. – 1963. – Т. 22. – Вып. 2.
242. *Иванова Т. А.* Еще раз о "русских письменах" // СС. – 1969. – № 4.
243. *Иванова Т. А.* Об азбуке на стене Софийского собора в Киеве // ВЯ. – 1972. – № 3.

244. *Иловайский Д. И.* Вероятное происхождение Ольги // *Ист. соч.* – М., 1905. – Т. 2.
245. *Иловайский Д. И.* История России. – М., 1906. – Т. 1.
246. *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси, – М., 1882–1886.
247. *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник. – М., 1957.
248. *Иоанн Мамиконян.* История Тарона. – Ереван, 1941.
249. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. – М., 1960.
250. *Ипатьевская летопись* // ПСРЛ. – 1962. – Т. 2.
251. *Исаевич Я. Д.* Джерела про західні межі української етнічної території в період феодалізму // УДЖ. – 1968. – № 12.
252. *Исаевич Я. Д.* Территория і населення Червенських градів // *Историко-географічний зб.* – К., 1968.
253. *История русской литературы.* – М., 1941. – Т. 1.
254. *История СССР.* – М., 1966. – Т. 1.
255. *История Украины в документах і матеріалах.* – К., 1939. – Т. 1.
256. *История Української РСР.* – К., 1967. – Т. 1.
257. *История Української РСР.* – 1977. – Т. 1.
258. *Истрин В. М.* Возникновение и развитие письма. – М., 1965.
259. *Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания // *Изв. ОРЯС.* – 1921. – Т. 26: 1922. – Т. 27.
260. *Истрин В. М.* Книги временные и образные Георгия Мниха. "Хроника" Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Текст, исследование, словарь. – Пг., 1920. – {276}
261. *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.). – Пг., 1922.
262. *Казанский П.* Еще вопрос о Несторе // *Временник МОИДР.* – 1849. – Кн. 1.
263. *Казанский П.* Критический разбор свидетельств Патерика Печерского о летописи Нестора // *Временник МОИДР.* – 1850. – Кн. 7.
264. *Казанский П.* Разбор ответа г-на П. Б. на новый вопрос о Несторе // *Отеч. зап.* – 1851. – № 1.
265. *Казачкова Д. А.* Зарождение и развитие антицерковной идеологии в древней Руси XI в. // *Вопр. истории религии и атеизма.* – 1958. – Вып. 5.
266. *Казачкова Д. А.* Към вопроса за богомилската ерес в древна Русія през XI в. // *Исторически преглед.* – 1957. – Т. 13. – № 4.
267. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. – СПб., 1842. – Т. 1.
268. *Карасик А. М.* К вопросу о третьем центре Руси // *ИЗ.* – 1950. – Т. 35.
269. *Каргер М. К.* Археологические исследования древнего Киева. – Киев, 1950.
270. *Каргер М. К.* Дофеодальный период истории Киева по археологическим данным // *КС ИИМК.* – 1939. – Вып. 1.
271. *Каргер М. К.* Древний Киев. — М.; Л., 1958. – Т. 1.
272. *Каргер М. К.* К вопросу о Киеве в VIII–IX вв. // *КС ИИМК.* – 1940. – Вып. 6.
273. *Каргер М. К.* К характеристике древнерусского летописца // *Тр. ОДРЛ.* – 1955. – Т. II.
274. *Каргер М. К.* Портреты Ярослава Мудрого и его семьи в Киевской Софии // *Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук.* – 1954. – Вып. 20.
275. *Карышковский П. О.* Балканские войны Святослава в византийской исторической литературе // *ВВ.* – 1953. – Т. 6.
276. *Карышковский П. О.* К вопросу о первоисточниках по истории походов Святослава // *КСИС АН СССР.* – 1952. – Вып. 9.
277. *Карышковский П. О.* К истории Балканских войн Святослава // *ВВ.* – 1953. – Т. 7.
278. *Карышковский П. О.* К истории балканских походов при Святославе // *КСИС АН СССР.* – 1955. – Вып. 14.
279. *Карышковский П. О.* О хронологии русско-византийской войны при Святославе // *ВВ.* – 1952. – Т. 5.
280. *Карышковский П. О.* Русско-болгарские отношения во время Балканских войн Святослава // *ВВ.* – 1951. – № 8.
281. *Карский Е. Ф.* Очерк славянской кирилловской палеографии. – Варшава, 1901.
282. *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. – Л., 1928.
283. *Капитанов С. М.* Феодальный иммунитет в свете марксистско-ленинского учения о земельной ренте // *Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма.* – М., 1970.
284. *Келтуяла В.* Курс истории русской литературы до XVIII в. – СПб., 1906. – Т. 1.
285. *Киево-Печерский патерик* // *Памятники литературы древней Руси XII в.* – М., 1980.
286. *Кілієвич С. Р.* Археологічна карта Київського дитинця // *Археол. досл. стародав. Києва.* – К., 1976.

287. *Килиевич С. Р.* Детинец Киева IX – первой половины XIII веков. – Киев, 1982.
288. *Кипарский В.* О происхождении глаголицы // Климент Охридский: материалы за неговото честоване на случай 1050 години от смъртата му. — София, 1968.
289. *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. – М., 1980.
290. *Ключевский В. О.* Курс русской истории // Соч. – М., 1956. – Ч. 1.
291. *Книпович Т. Н., Славин Л. М.* Раскопки юго-западной части Тиритаки // МИА. – 1941. – № 4.
292. *Козьма Пражский.* Чешская хроника. – М., 1962.
293. *Константин Багрянородный.* Об управлении империей // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. – М., 1982.
294. *Константинов Н. А.* Начало расшифровки загадочных знаков Приднепровья // Вестн. ЛГУ. История, язык и литература. – 1963. – № 14.
295. *Константинов Н. А.* Скифо-сарматские знаки на памятниках Причерноморья // Крым. – 1951. – № 7.
296. *Константинов Н. А.* Черноморские загадочные знаки и глаголица // Уч. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук. – 1957. – Вып. 23.
297. *Копилов Ф. Б.* Посульська експедиція 1945–1946 рр. // АП. – 1949. – Т. 1.
298. *Копилов Ф. Б.* Посульська експедиція // АП. – 1952. – Т. 3. {277}
299. *Коробко Н.* К вопросу об источнике русского христианства // Изв. ОРЯС. — 1906. – Т.11. – Кн. 2.
300. *Костомаров Н. И.* Лекции по русской истории. – СПб., 1861.
301. *Костомаров Н. И.* Предания первоначальной русской летописи // Собр. соч. – СПб., 1905. – Т. 13. – Кн. 5.
302. *Косцюшко-Валюженич К. К.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. // ИАК. – 1902. – Вып. 4.
303. *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. – М., 1868.
304. *Кравченко Н. М.* Косановский могильник // МИА. – 1967. – № 139.
305. *Кругликова И. Т.* Боспор в позднеантичное время. – М., 1966.
306. *Кубарев А.* Нестор, первый писатель российской истории, церковной и гражданской // РИС. – 1842. – Т. 4. – Кн. 4.
307. *Кубарев А.* О Патерике печерском // Чтения в ОИДР. – 1847. – № 9.
308. *Кувев К. М.* Черноризец Храбр. – София, 1967.
309. *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. – М., 1977.
310. *Кузьмин А. Г.* Об источниковедческой основе "Истории Российской" В. Н.Татищева // ВИ. – 1963. – № 9.
311. *Кузьмин А. Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. – Рязань, 1969.
312. *Кузьмин А. Г.* Сказание об апостоле Андрее и его место в начальной летописи // Летописи и хроники (1973). – М., 1974.
313. *Кулаковский Ю.* Записка готского топарха // ЖМНП. – Т. 340.
314. *Кулаковский Ю.* Прошлое Тавриды. – Киев, 1914.
315. *Куник А.* О записке готского топарха. – СПб., 1874.
316. *Кучинко М. М.* Археологічні пам'ятки IX–XIII ст. в верхів'ях р. Сян // Середні віки на Україні. – К., 1973. – Вип. 2.
317. *Кучинко М. М.* Население бассейна Верхнего Сана и Вислока в IX–XIII вв. // СС. – 1971. – №3.
318. *Кучинко М. М.* Русско-польский этнический рубеж IX–XIII вв. по археологическим данным // Тез. докл. XV науч. конф. ИА АН УССР. – Киев, 1972.
319. *Кучин В. А.* К спорам о В. Н. Татищеве // Проблемы истории общественного движения в историографии. – М., 1971.
320. *Лаврентьевская летопись* // ПСРЛ. – 1962. – Т. 1.
321. *Лавров Н. Ф.* Религия и церковь // История культуры древней Руси. – М.; Л., 1951. – Т. 2.
322. *Лавров П. А.* Кирило та Методій в давньослов'янському письменстві. – К., 1928.
323. *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Тр. слав. комис. – М., 1930. – Т. 1.
324. *Лазарев В. Н.* Новые данные о мозаиках и фресках Софии Киевской // ВВ. – 1956. – Т. 10.
325. *Ламанский В. И.* Славянское Житие Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. – Пг., 1916.
326. *Латышев В. В.* Дополнения и поправки к собранию древних греческих и латинских надписей // ЗРАО. – 1890. – Т. 4.
327. *Латышев В. В.* Жития епископов Херсонских. – СПб., 1906.

328. *Латышев В. В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. – 1947. – № 1–4; 1948. – № 1–4; 1949. – № 1–4.
329. (*Лебединцев*) *Л. П.* Когда и где совершилось крещение киевлян при св. Владимире // КС. – 1887. – № 9.
330. *Лебединцев П. Г.* О св. Софии Киевской // Тр. III АС. – 1878. – Т. 1.
331. *Левченко М. В.* Взаимоотношения Византии и Руси при Владимире // ВВ. – 1953. – Т. 7.
332. *Левченко М. В.* История Византии. – М.; Л., 1940.
333. *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. – М., 1956.
334. *Левченко М. В.* Ценный источник по вопросу русско-византийских отношений в X веке // ВВ. – 1951. – Т. 4.
335. *Лер-Сплавинский Т.* Еще раз о названии города Киева // Проблемы современной филологии. – М., 1965.
336. *Летописный свод 1497* // ПСРЛ. – 1963. – Т. 28.
337. *Летописный свод 1518 г.* // ПСРЛ. – 1963. – Т. 28.
338. *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси. – Л., 1957.
339. *Лимонов Ю. А.* Летописец Андрея Боголюбского // Культура древней Руси. – М., 1966. {278}
340. *Лимонов Ю. А.* Ростово-суздальское летописание середины XII в. (Летописец Юрия Долгорукого) // ИЗ. – 1962. – № 72.
341. *Лимонов Ю. А.* Русские источники Яна Длугоша по истории Киевской Руси // Проблемы истории феодальной России. – Л., 1971.
342. *Линниченко И. А.* Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // Тр. КДА. – 1886. – № 12.
343. *Липшиц Е. Э.* Византийское крестьянство и славянская колонизация. // Византийский сборник. – М.; Л., 1945.
344. *Липшиц Е. Э.* Никифора, патриарха Константинопольского, краткая история его времени после царствования Маврикия // ВВ. – 1950. – Т. 3.
345. *Липшиц Е. Э.* О походе Руси на Византию ранее 842 г. // ИЗ. – 1948. – № 26.
346. *Липшиц Е. Э.* Славянская община и ее роль в формировании византийского феодализма // ВВ. – 1947. – Т. 1. (XXVI).
347. *Литаврин Г. Г.* Византия и Русь в IX–X вв. // История Византии. – М., 1967. – Т. 2.
348. *Литаврин Г. Г.* Еще раз о походе русских на Византию в 1043 г. // ВВ. – 1969. – Т. 29.
349. *Литаврин Г. Г.* Записка греческого топарха, документ о русско-византийских отношениях в конце X века // Из истории средневековой Европы. – М., 1957.
350. *Литаврин Г. Г.* К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения княгини Ольги // Древнейшие государства на территории СССР. – М., 1986.
351. *Литаврин Г. Г.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь // ИСССР. – 1981. – № 5.
352. *Литаврин Г. Г.* Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. // ВВ. – 1967. – Т. 27.
353. *Литаврин Г. Г.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь: Проблема источников // ВВ. – 1981. – Т. 42.
354. *Литаврин Г. Г.* Русско-византийские отношения в XI–XII вв. // История Византии. – М., 1967. – Т. 2.
355. *Литаврин Г. Г.* Состав посольства Ольги в Константинополе и ”дары” императора // Византийские очерки. – М., 1982.
- 355а. *Лихачев Д. С.* Єдина мати // Пам’ятники України. – 1985. – № 3.
356. *Лихачев Д. С.* Исторические предпосылки возникновения русской письменности и русской литературы // ВИ. – 1951. – № 12.
357. *Лихачев Д. С.* Комментарии // ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Т. 2.
358. *Лихачев Д. С.* ”Повесть временных лет”. Историко-литературный очерк // ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Т. 2.
359. *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. – М.; Л., 1947.
360. *Лихачев Д. С.* ”Софийский временник” и новгородский политический переворот 1136 г. // ИЗ. – 1948. – № 25.
361. *Ловмянский Х.* Рорик Фрисландский и Рюрик Новгородский // Ск. Сб. – 1963. – Т. 7.
362. *Логвин Г. Н.* К истории сооружения Софийского собора в Киеве // Памятники культуры. – М., 1977.
363. *Логвин Г. Н.* Новые исследования древнерусской архитектуры // Строительство и архитектура. – 1978. – № 8.

364. *Логвин Г. Н.* Початковий період давньоруської архітектури // Мистецтво і сучасність. – К., 1980.
365. *Логвин Г. Н.* Про час спорудження Софійського собору в Києві // УІЖ. – 1987. – № 2.
366. *Логвин Г. Н.* Софія Київська. – К., 1971.
367. *Лозинский С. Г.* История папства. – М., 1961.
368. *Луначарский А. В.* Введение в историю религии. – М., 1924.
369. *Луначарский А. В.* История западноевропейской литературы в ее важнейших моментах // Собр. соч. – М., 1964. – Т. 4.
370. *Ляпушкин И. И.* Славяно-русские поселения IX–XII вв. на Дону и Тамани // МИА. – 1941. № 6.
371. *Ляпушкин И. И.* Рец. В. В. Мавродин. Славяно-русское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в X–XIV вв. // ВДИ. – 1941. – № 1.
372. *Ляскоронский В. Г.* К вопросу о местоположении, в пределах Южной России, района, в котором проповедовал епископ Брунон в начале XI века. – Пг., 1916.
373. *Ляскоронский В. Г.* Киевский Вышгород в удельно-вечевое время. – СПб., 1913. {279}
374. *Ляскоронский В. Г.* Тітмарові повідомлення про руські справи з початку XI ст. // Ювіл. зб. – К., 1928. – Т. 1.
375. *Лященко А. И.* Эймундова сага и русские летописи // Изв. АН. Сер. 6. – 1926. – № 12.
376. *Лященко А. И.* Сага про Олафа Тріггвасона і літописне оповідання про Ольгу // Україна. – 1926. – Кн. 4.
377. *Львов А. С.* К вопросу о происхождении русской письменности // Русский язык в школе. – 1951. – № 6.
378. *Львов А. С.* Някои въпроси от кирило-методиевската проблематика // Българский език. – 1960. – № 4.
379. *Мавродин В. В.* К вопросу о восстаниях смердов // ПИДО. – 1934. – № 6.
380. *Мавродин В. В.* Народные восстания в древней Руси XI–XII вв. – М., 1961.
381. *Мавродин В. В.* Образование древнерусского государства. – Л., 1945.
382. *Мавродин В. В.* Славяно-русские поселения Нижнего Дона и Северного Кавказа в X–XIV вв. // Уч. зап. ЛПИ им. Герцена. – 1938. – Т. 11.
383. *Мавродин В. В.* Тмутараканское княжество // Очерки истории СССР. IX– XIII вв. – М., 1953. – Ч. 1.
384. *Магнер Г. I.* Русько-угорський союз IX ст. у світлі літописів // УІЖ. – 1969. – № 7.
385. *Мазуринский* летописец // ПСРЛ. – 1968. – Т. 31.
386. *Майков Л. Н.* О былинах Владимиров цикла. – СПб., 1863.
387. *Максимович М. Л.* О времени основания Киево-Софийского собора // Собр. соч. – Киев, 1877. – Т. 2.
388. *Мамолат Є. С.* Монументальний живопис // Історія українського мистецтва. – К., 1966. – Т. 1.
389. *Марков А. В.* Из истории былевого эпоса // Этнографич. обозрение. – 1905. – №4; – 1906. – № 3/4.
390. *Март Н. Я.* Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киеве на Руси // Избр. работы. – М.; Л., 1935. – Т. 5.
391. *Март Н. Я.* Скифский язык // Там же.
392. *Март Н. Я.* Термины из абзахо-русских этнических связей: "Лошадь" и "тризна" // Там же.
393. *Март Н. Я.* Яфетические зори на украинском хуторе // Там же.
394. *Марти Ю. Ю.* Разведочные раскопки вне городских стен Тиритаки // МИА. – 1941. – № 4.
395. *Мартьянов М. Н.* Восстание смердов на Волге и Шексне во второй половине XI в. // Уч. зап. Вологод. пед. ин-та. – 1948. – Т. 4.
396. *Марченко И. Д.* Раскопки Восточного некрополя Фанагории в 1950–1951 гг. // МИА. – 1956. – № 57.
397. *Махно Е. В.* К вопросу о времени существования и судьбе черняховской культуры // Тез. докл. симпоз. "Позднейшие судьбы черняховской культуры". – Каменец-Подольский, 1981.
398. *Махно Є. В.* Пам'ятники культури полів поховань черняхівського типу // Археологія. – 1950. – Т. 4.
399. *Махно Є. В.* Ягнятінська археологічна експедиція // АП. – 1952. – Т. 3.
400. *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. – М., 1978.
401. *Медынцева А. А.* Начало письменности на Руси по археологическим данным // Докл. сов. дел. на IX междунар. конгр. славистов. – М., 1983.
402. *Медынцева А. А.* Новгородские находки и дохристианская письменность на Руси // СА. – 1984. – № 4.

403. Мелиоранский Б. (Рецензия) // ВВ. – 1903. – Т. 10.
404. Мельников (Печерский) П. И. Очерки Мордвы // Полн. собр. соч. – 1909. – Т. 7.
405. Мельничук О. С. Роль слов'янської писемності в розвитку літературних мов і культур слов'ян та інших народів // Питання походження і розвитку слов'янської писемності. – К., 1963.
406. Мецанинов И. М. Загадочные знаки Причерноморья // ИГАИМК. – 1935. – Вып. 104.
407. Миллер А. А. Таманская экспедиция ГАИМК в 1931 г. // СГАИМК. – 1932. – № 7/8.
408. Миллер Вс. Очерки русской народной словесности. – М., 1897. – Т. 1.
409. Миллер Вс. Очерки русской народной словесности. – М., 1924. – Т. 3.
410. Миллер Вс. Эскурсы в область русского народного эпоса. – М., 1892.
411. Миллюков П. Время и место действия записки греческого топарха // Тр. VIII АС. – 1897. – Т. 3.
- {280}
412. Мишулин А. В. Древние славяне и судьбы Восточноримской империи // ВДИ. – 1939. – № 1.
413. Молдован А. М. "Слово о законе и благодати" Илариона. – Киев, 1984.
414. Монгайт А. Л. О границах Тмутараканского княжества в XI в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. – М., 1963.
415. Моця А. П. Население Среднего Поднепровья IX–XIII вв. по данным погребальных памятников // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Киев, 1980.
416. Моця А. П. Новые сведения о торговом пути из Булгара в Киев // Земли Южной Руси в IX–XIV вв. – Киев, 1985.
417. Моця А. П. Проблема перехода восточных славян к классовому обществу в исторической литературе // Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ. – Киев, 1984.
418. Моця А. П. Процесс феодализации Черниговской округи по данным погребальных памятников X в. // Историко-археол. семинар "Чернигов и его округа в IX–XIII вв." – Чернигов, 1985.
419. Моця А. П. Трупосожжение и трупоположение у славян Среднего Поднепровья: Причины смены погребального обряда // Славяне и Русь. – Киев, 1979.
420. Мошин В. Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // BS. – 1963. – Z 1.
421. Муравьева Л. Л. Летописание Северо-Восточной Руси XIII–XV века. – М., 1983.
422. Мурзакевич Н. Ольвийские древности // ЗООИД. – 1853. – Т. 3.
423. Мурьянов М. Ф. Андрей Первозванный в Повести временных лет // Палестинск. сб. – 1969. – Вып. 19.
424. Мюллер Л. Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники (1973). – М., 1974.
425. Нариси стародавньої історії Української РСР. – К., 1957.
426. Насонов А. Н. История русского летописания XI – начала XVIII в. – М., 1969.
427. Насонов А. Н. Лаврентьевская летопись и владимирское великокняжеское летописание первой половины XIII в. // Проблемы источниковедения. – 1963. – Вып. 11.
428. Насонов А. Н. Материалы и исследования по истории русского летописания // Там же. – 1958. – Вып. 6.
429. Насонов А. Н. Начальные этапы киевского летописания в связи с развитием Древнерусского государства // Там же. – 1959. – Вып. 7.
430. Насонов А. Н. "Русская земля" и образование территории Древнерусского государства. – М., 1951.
431. Насонов А. Н. Тмутаракань в истории Восточной Европы // ИЗ. – 1940. – № 6.
432. Нерознак В. П. Названия древнерусских городов. – М., 1983.
433. Нидерле Л. Славянские древности. – М., 1956.
434. Никаноровская летопись // ПСРЛ. – 1962. – Т. 27.
435. Николаев В. Славяно-българският фактор в христианизацията на Киевска Русия. – София, 1949.
436. Никольский Н. К. К вопросу о русских письменах, упоминаемых в житии Константина Философа // Изв. АН СССР. – 1928. – Т. 1. – Кн. 1.
437. Никольский Н. К. К вопросу об источниках летописного сказания о Владимире // Христианское чтение. – 1902. – Июнь.
438. Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений. – СПб., 1906.
439. Никольский Н. К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры // Сб. по рус. яз. и словесности АН СССР, – 1930. – Т. 2. – Вып. 1.
440. Никоновская летопись // ПСРЛ. – 1862. – Т. 9.
441. Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. – М.; Л., 1950.
442. Новгородская вторая (архивская) летопись // ПСРЛ. – 1965. – Т. 30.

443. *Новгородская четвертая летопись* // ПСРЛ. – 1848. – Т. 4.
444. *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI– IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. – М., 1965.
445. *Носова Г. А.* Язычество в православии. – М., 1975.
446. *Об итогах* дискуссии о периодизации истории СССР периода феодализма // ВИ. – 1951. – № 3.
447. *Обнорский С. П.* Культура русского языка. – М., 1948.
448. *Оболенский М. А.* Несколько слов о первоначальной русской летописи. – М. 1870.
449. *Огієнко І. І.* Руські переклади в Херсоні в 860 р. // Ювіл. зб. на пошану акад. Д. І. Багалія. – К., 1927. {281}
450. *Острогорский Г.* Византия и киевская княгиня Ольга // To Honor of Roman Jakobson. – 1967. – Vol. 2.
451. *Остромысленский Е.* Исследования о древней киевской церкви св. Ильи, упоминаемой в договоре великого князя киевского Игоря Святославича с греками 945 года, сохранившем в летописи предподобного Нестора. – Киев, 1830.
452. *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. – СПб., 1878.
453. *Памятники права Киевского государства.* – М., 1952. – Вып. 1.
454. *Пархоменко В. А.* Древнерусская княгиня святая равноапостольная Ольга. – Киев, 1911.
455. *Пархоменко В. А.* Древняя история России в освещении Ключевского и Преснякова // ВДИ. – 1939. – № 4.
456. *Пархоменко В. А.* К вопросу о "норманском завоевании" и происхождении Руси // ИМ. – 1938. – № 4.
457. *Пархоменко В. А.* К истории державы Рюриковичей // ВДИ. – 1939. – № 3.
458. *Пархоменко В. А.* Начало христианства Руси. – Полтава, 1913.
459. *Пархоменко В. А.* Новые толкования записки готского топарха // Изв. Тавр. о-ва истории, археологии и этнографии. – 1928. – Т. 2.
460. *Пархоменко В. А.* О крещении св. Ольги // Вера и разум. – 1911. – № 10.
461. *Пархоменко В. А.* Три центра древнейшей Руси // Изв. ОРЯС. – 1913. – Т. 18. – Кн. 2.
462. *Пархоменко В. А.* У истоков русской государственности (VIII–XI вв.). – Л., 1924.
463. *Пархоменко В. А.* Характер и значение эпохи Владимира // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук. – 1941. – № 8.
464. *Пархоменко В. А.* Христианство в Киевской Руси при Ярополке, брате Владимира Святого. – Харьков, 1913.
465. *Патерик Киевского Печерского монастыря.* – СПб., 1911.
466. *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. – М., 1968.
467. *Пашуто В., Черепнин Л.* О периодизации истории России эпохи феодализма // ВИ. – 1951. – № 2.
468. *Перени Й.* Угры в "Повести временных лет" // ЛХ (1973). – М., 1974.
469. *Перфецький Є.* До питання про Нестора Печерського // Україна. – 1918. – № 1/2.
470. *Перфецький Є.* Перемишльський літописний кодекс першої редакції в складі хроніки Яна Длугоша // Зап. НТШ. – 1927. – Т. 147.
471. *Петров В. П.* Етногенез слов'ян. – К., 1972.
472. *Петров В. П.* Исторична топографія Києва (першопчатки міста) // Историчні джерела та їх використання. – 1964. – Вип. 1.
473. *Петров В. П.* Масловский могильник на р.Товмач // МИА. – 1964. – № 116.
474. *Петров В. П.* Письменные источники о гуннах, антах и готах в Причерноморье // КСИА АН СССР. – 1970. – Вып. 121.
475. *Петров В. П.* Про зміну археологічних культур на території України в V–VII ст. н. е. // Археологія. – 1965. – Т. 18.
476. *Петров В. П.* Про першопчатки Києва // УДЖ. – 1962. – № 3.
477. *Петров В. П.* Слов'янська писемність за археологічними матеріалами // Питання походження і розвитку слов'янської писемності. – К., 1963.
478. *Петров В. П.* Черняховский могильник // МИА. – 1964. – № 116.
479. *Петров Н. И.* Историко-топографические очерки древнего Киева. – Киев, 1897.
480. *Петровский С.* Сказание об апостольской проповеди по северо-восточному Черноморскому побережью. – Одесса, 1898.
481. *Пешич С. Л.* Русская историография XVIII в. – Л., 1961. – Ч. 1.
482. *Платонов С. Ф.* Лекции по русской истории. – СПб., 1910.
483. *Плетнева С. А.* Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // МИА. – 1958. – № 62.

484. *Плетнева С. А.* Средневековая керамика Таманского городища // Керамика и стекло древней Тмутаракани. – М., 1963.
485. *Повесть* временных лет. – М.; Л., 1950. – Т. 1.
486. *Повесть* временных лет. – Там же. – Т. 2.
487. *Погодин А. Л.* Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // BS. – 1937 – 1938. – Т. 7.
488. *Погодин А. Л.* Эпиграфические следы славянства // Сб. ст. по археологии и этнографии. – СПб., 1902. {282}
489. *Погодин М.* Исследования, заметки и лекции о русской истории. – М., 1846. – Т. 1.
490. *Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен. – М.; Пг., 1923. – Т. 1.
491. *Половой Н. Я.* К вопросу о первом походе Игоря против Византии // ВВ. – 1961. – Т. 18.
492. *Половой Н. Я.* О дате второго похода Игоря на греков и похода русских на Бердаа // ВВ. – 1958. – Т. 14.
493. *Половой Н. Я.* О маршруте похода русских на Бердаа и русско-хазарских отношениях в 943 г. // ВВ. – 1961. – Т. 20.
494. *Половой Н. Я.* О русско-хазарских отношениях в 40-х годах X в. // Зап. ОАО. – 1960. – Т. 1.
495. *Полонская Н.* К вопросу о христианстве Руси до Владимира // ЖМНП. – 1917. – Окт.
496. *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). – М., 1875.
497. *Попов П. М.* На світанку слов'янської писемності // Питання походження і розвитку слов'янської писемності. – К., 1963.
498. *Попович М. В.* Мироззрение древних славян. – Киев, 1985.
499. *Поппе А. В.* Графіті й дата спорудження Софії Київської // УІЖ. – 1968. – № 9.
500. *Поппэ А. В.* Истоки церковной организации Древнерусского государства // Становление раннефеодальных славянских государств. – Киев, 1972.
501. *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. – М., 1959. – Т. 1.
502. *Пресняков А. Е.* Лекции по русской истории. – М., 1938. – Т. 1.
503. *Приселков М. Д.* История Русского летописания. – Л., 1926.
504. *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. – Л., 1940.
505. *Приселков М. Д.* Лаврентьевская летопись // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук. – 1939. – № 32. – Вып. 2.
506. *Приселков М. Д.* Митрополит Иларион – в схиме Никон как борец за независимую русскую церковь // Сб. ст. посвящ. С. Ф. Платонову. – СПб., 1911.
507. *Приселков М. Д.* Нестор Летописец. – Пг., 1923.
508. *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X– XII вв. – СПб., 1913.
509. *Приселков М. Д.* Русско-византийские отношения IX–XII вв. // ВДИ. – 1939. – № 3.
510. *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. – М.; Л., 1950.
511. *Приходнюк О. М.* Роль черняховской культуры в формировании раннесредне- вековых славянских древностей Среднего Приднепровья // Тез. докл. симпоз. "Позднейшие судьбы черняховской культуры". – Каменец-Подольский, 1981.
512. *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. – М., 1950.
513. *Пропт В. Я.* Русский героический эпос. – Л., 1955.
514. *Путешествие* Ибн-Фадлана на Волгу. – М.; Л., 1939.
515. *Радзивилловская, или Кенигсбергская* летопись. – СПб., 1902. – Т. 1.
516. *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XIV веках. – М.; Л., 1959.
517. *Рапов О. М.* К вопросу о земельной ренте в древней Руси в домонгольский период // Вестн. МГУ. – 1958. – № 1.
518. *Рапов О. М.* О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // ВИ. – 1984. – № 6.
519. *Раппопорт П. А.* Археологические исследования памятников русского зодчества X–XIII вв. // СА. – 1962. – № 2.
520. *Раппопорт П. А.* Города Болоховской земли // КС ИИМК. – 1955. – Вып. 57.
521. *Раппопорт П. А.* Из истории Южной Руси в XI–XV вв. // ИСССР. – 1966. – № 5.
522. *Раскопки* погоста Десятинной церкви // ИАК. – 1909. – Прибавление к вып. 32.
523. *Ременников А. М.* Борьба племен Северного Причерноморья с Римом в III в. н. э. – М., 1954.
524. *Рыбаков Б. А.* Анты и Киевская Русь // ВДИ. – 1939. – № 1.
525. *Рыбаков Б. А.* Боярин – летописец XII в. // ИСССР. – 1960. – № 5.
526. *Рыбаков Б. А.* Владимировы крепости на Стугне // КСИА АН СССР. – 1965. – Вып. 100.
527. *Рыбаков Б. А.* В. Н. Татищев и летописи XII в. // ИСССР. – 1971. – № 1.
528. *Рыбаков Б. А.* Город Кия // ВИ. – 1980. – № 5.

529. Рыбаков Б. А. Государственная оборонительная система Киевской Руси // Становление раннефеодальных славянских государств. – Киев, 1972.
530. Рыбаков Б. А. Древние русы // СА. – 1953. – Т. 17. {283}
531. Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // МИА. – 1949. – № 11.
532. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. – М., 1963.
533. Рыбаков Б. А. Древняя Тмутаракань // Юбил. научи, сес., посвящ. 200-летию МГУ: Тез. докл. ист. фак. – М., 1955.
534. Рыбаков Б. А. Древняя Тмутаракань и проблема славянской колонизации Приазовья // Тез. докл. на сес. отд. ист. наук и пленума ИИМК, посвящ. итогам археол. и этнограф. исслед. 1953 г. – М., 1954.
535. Рыбаков Б. А. Запись о смерти Ярослава Мудрого // СА. – 1959. – № 4.
536. Рыбаков Б. А. Исторический взгляд на русские былины // ИСССР. – 1961. – № 5/6.
537. Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян // СА. – 1962. – № 4.
538. Рыбаков Б. А. К вопросу о роли Хазарского каганата в истории Руси // СА. – 1953. – Т. 18.
539. Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIV вв. – М., 1982.
540. Рыбаков Б. А. Начало русского государства // Вестн. МГУ. – 1955. – № 4/5.
541. Рыбаков Б. А. Остромирова летопись // ВИ. – 1966. – № 10.
542. Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. – М., 1964.
543. Рыбаков Б. А. Политические идеи русских летописцев XIII в. // Польша и Русь. – М., 1974.
544. Рыбаков Б. А. Предпосылки образования древнерусского государства // Очерки истории СССР. III–IX вв. – М., 1958.
545. Рыбаков Б. А. Путь из Булгара в Киев // Древности Восточной Европы. – М., 1969.
546. Рыбаков Б. А. Ранняя культура восточных славян // ИЖ. – 1943. – № 11/12.
547. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор "Слова о полку Игореве". – М., 1972.
548. Рыбаков Б. А. Русь и Хазария // Академику Б. Д. Грекову ко дню семидесятилетия. – М., 1952.
549. Рыбаков Б. А. Славяне в Крыму и на Тамани. – Симферополь, 1952.
550. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М., 1987.
551. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1981.
552. Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. – М., 1978.
553. Рыдзевская Е. А. Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюгвасоне // Тр. ОДРЛ, – 1935. – Т. 2.
554. Рыдзевская Е. А. Ярослав Мудрый в древнесеверной литературе // КС ИИМК. – 1940. – Вып. 7.
555. Рыдзевская Е. А. Сведения о Старой Ладоге в древнесеверной литературе // КС ИИМК. – 1945. – Вып. 11.
556. Рикман Э. А. О влиянии позднеантичной культуры на черняховскую в Днестровско-Прутском междуречье // КСИА АН СССР. – 1970. – Вып. 124.
557. Рикман Э. А. Памятник эпохи великого переселения народов. – Кишинев, 1967.
558. Рикман Э. А. Сарматы и племена черняховской культуры // Очерки культуры Молдавии. – Кишинев, 1971.
559. Рогов А. И., Флоря Б. Н. Формирование самосознания древнерусской народности // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. – М., 1982.
560. Рожков Н. А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. — Л.; М., 1928. – Т. 1.
561. Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца: Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. – СПб., 1883.
562. Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // ЛХ (1973). – М., 1974.
563. Роспонд С. Значение древнерусской ономастики для истории: К этимологии топонима Киев // ВЯ. – 1968. – № 1.
564. Роспонд С. Miscellanea onomastica rossica, II. Еще раз о Киеве // Восточнославянская ономастика. – М., 1979.
565. Роспонд С. Структура и стратиграфия древнерусских топонимов // Там же. – 1972.
566. Рубинштейн Н. Л. Летописный период русской историографии // Уч. зап. МГУ, – 1946. – Вып. 93.
567. Рубинштейн Н. П. Нарис історії Київської Русі. – Харків, 1930.
568. Сагайдак М. А. Великий город Ярослава. – Киев, 1982.
569. Сагайдак М. А. Дендрохронология древнего Киева // Новое в археологии Киева. – Киев, 1981.

570. Сагайдак М. А. Дендрохронологічні дослідження дерев'яних будівель Подолу // Археологія Києва: Дослідження і матеріали. – К., 1979.
571. Сагайдак М. А. До питання абсолютного датування археологічного матеріалу стародавнього Києва // Археологічні дослідження стародавнього Києва. – К., 1976.
572. Самойловский И. М. Корчеватовский могильник // МИА. – 1959. – 70.
573. Самоквасов Д. Я. Могилы русской земли. – М., 1908.
574. Самоквасов Д. Я. Могильные древности Северянской Черниговщины. — М., 1917.
575. Сахаров А. Н. "Дипломатическое признание" Древней Руси (860 г.) // ВИ. – 1976. – № 6.
576. Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси: IX – первая половина X в. – М., 1980.
577. Сахаров А. Н. Дипломатия княгини Ольги // ВИ. – 1979. – № 10.
578. Сахаров А. Н. Дипломатия Святослава. – М., 1982.
579. Сахаров А. Н. Кий: легенда и действительность // ВИ. – 1975. – № 10.
580. Сборник документов по социально-экономической истории Византии. – М., 1951.
581. Сборник материалов для исторической топографии Киева. – Киев, 1874.
582. Свердлов М. Б. Генезис феодальной земельной собственности в Древней Руси // ВИ. – 1978. – 8.
583. Свідерський Ю. Ю. Боротьба Південно-Західної Русі проти католицької експансії в X–XIII ст. – К., 1983.
584. Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. – М., 1982.
585. Седов В. В. Древнерусское языческое святилище на Перыни // КС ИИМК. – 1953. – Вып. 50.
586. Седов В. В. Этногеография Восточной Европы середины I тыс. н. э. по данным археологии и Иордана // Восточная Европа в древности и средневековье. — М., 1978.
587. Седов В. В. Кривичи // СА. – 1960. – № 1.
588. Седов В. В. Новые данные о языческом святилище Перуна // КС ИИМК. – 1954. – Вып. 53.
589. Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. – М., 1979.
590. Седов В. В. Славяне в римскую и ранневизантийскую эпоху // Тез. докл. сов. делегации на III междунар. конгр. славян, археологии. – М., 1975.
591. Седов В. В. Формирование славянского населения Среднего Поднепровья // СА. – 1972. – № 4.
592. Селищев А. М. Старославянский язык. – М., 1951.
593. Сементовский М. М. Киев, его святыни, древности, достопамятности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников. – Киев, 1852.
594. Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития // Чтения в ОИДР. — 1915. – Кн. 2.
595. Сецинский Е. Археологическая карта Подольской губернии. // Тр. XI АС. – М., 1901. – Т. 1.
596. Сибільов М. В. Стародавня посудина з "письменами" // Археологія. – 1952. – Т. 6.
597. Сизов В. И. Гнездовский могильник близ Смоленска // МАР. – 1902. – № 28.
598. Симонович Э. А. Итоги исследований Черняховских памятников в Северном Причерноморье // МИА. – 1967. – № 139.
599. Симонович Э. А. "Континуация" в развитии черняховских племен Левобережья Днестра // Тез. докл. симпоз. "Позднейшие судьбы черняховской культуры". – Каменец-Подольский, 1981.
600. Симонович Э. А. Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху // СА. – 1963. – № 1.
601. Симонович Э. А. Некоторые наблюдения над датировкой черняховских памятников // Древняя Русь и славяне. – М., 1976.
602. Симонович Э. А. Об единстве и различиях памятников черняховской культуры // СА. – 1959. – Т. 29–30.
603. Симонович Э. А. О культовых представлениях населения юго-западных областей СССР в позднеантичный период // СА. – 1978. – № 2.
604. Симонович Э. А. Орнаментация черняховской керамики // МИА. – 1964. – № 116.
605. Симонович Э. А. Памятники черняховской культуры степного Поднепровья // СА. – 1955. – Т. 24.
606. Симонович Э. А. Погребения V–VI вв. н. э. у с. Данилова Балка // КС ИИМК. – 1952. – Вып. 48. {285}
607. Симонович Э. А. Раскопки могильника у овчарни совхоза "Приднепровский" на Нижнем Днестре // МИА. – 1960. – № 82.
608. Симонович Е. О. Християнство і черняхівська культура // Матеріали третьої Подільської історико-краєзнавч. конф. – Львів, 1970.
609. Симонович Е. О. Черняхівські племена Подніпров'я (культура та етнос) // Археологія. – 1973. – Вып. 10.
610. Симонович Э. А. Рец.: І. С. Винокур. Історія та культура черняхівських племен Дністро-Дніпровського межиріччя // СА. – 1975. – № 4.

611. *Синопис*. Изд. 8-е. – СПб., 1798.
612. *Січинський В.* Архітектура старокнязівської доби (X–XIII ст.). – Прага, 1926.
613. *Сказание о грамоте русьстей* // Чтения в ОИДР. – 1863. – Кн. 2.
614. *Скржинская Е. Ч.* Рец.: А. Л. Якобсон. Средневековый Херсонес (XII–XIV вв.) // ВВ. – 1953. – Т. 6.
615. *Слово о полку Игореве*. – М.; Л., 1950.
616. *Сміленко А. Т.* Про деякі дагуючі речі в культурі полів поховань // Археологія. – 1952. – Т. 6.
617. *Сміленко А. Т., Брайчевский М. Ю.* Черняховское поселение в с. Леськи близ г. Черкассы // МИА. – 1967. – № 139.
618. *Смирнов А. П.* Волжские булгары. – М., 1951.
619. *Смирнов А. П.* Древнеславянские памятники Нижнего и Среднего Поволжья. // СЭ. – 1948. – № 2.
620. *Смирнов А. П.* К вопросу об истоках Приазовской Руси. // СА. – 1958. – № 2.
621. *Смирнов А. П.* К вопросу о славянах в Крыму // ВДИ. – 1953. – № 3.
622. *Смирнов И. И.* О генезисе феодализма // ПИМК. – 1933. – № 3/4.
623. *Смирнов И. И.* Феодално-крепостническое общество // ИГАИМК. – 1934. – Вып. 99.
624. *Смирнов Я. И.* Рисунки Киева 1651 г. по копиям их конца XVIII в. // Тр. XIII АС. – 1908. – Т. 2.
625. *Смішко М. Ю.* Звіт про дослідження селища періоду "полів поховань" в Неслухові в 1946 р. // АП. – 1949. – Т. 1.
626. *Смішко М. Ю.* Раннеславянская культура Поднепровья в свете новых археологических данных // КС ИИМК. – 1952. – Вып. 44.
627. *Смоленские грамоты: XIII–XIV вв.* – М., 1963.
628. *Соболевский А. И.* В каком году крестился Владимир? // ЖМНП. – 1888. – Июнь.
629. *Соболевский А. И.* Год крещения Руси // Чтения в ИОНЛ. – 1888. – Кн. 2.
630. *Соболевский А. И.* Кирилица и глаголица // Богословская энциклопедия. – 1909. – Т. 10.
631. *Соколова К. Ф.* Антропологические материалы из раннесредневековых могильников Крыма // История и археология средневекового Крыма. – М.; 1958.
632. *Сокращенный летописный свод 1493 г.* // ПСРЛ. – 1962. – Т. 27.
633. *Сокращенный летописный свод 1495 г.* // Там же.
634. *Соловьев С. М.* История России. – М., 1959. – Кн. 1.
635. *Соломоник Э. И.* Сарматские знаки Северного Причерноморья. – Киев, 1959.
636. *Софийская первая летопись* // ПСРЛ. – 1851. – Т. 5.
637. *Сперанский М. Н.* Вступительный очерк к разделу "Добрыня". // Былины. – 1916. – Т. 1.
638. *Срезневский И. И.* Древние жизнеописания русских князей // Изв. ОРЯС. – 1953. – Т. 2.
639. *Срезневский И. И.* Древние письмена славянские // ЖМНП. – 1948. – Ч. 9.
640. *Срезневский И. И.* Исследование о летописях новгородских // Изв. 2-го отд. АН. – 1853; – Т. 2.
641. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. – СПб., 1893. – Т. 1.
642. *Срезневский И. И.* Славяно-русская палеография XI–XIV вв. – СПб., 1885.
643. *Срезневский И. И.* Статьи о русских летописях. – СПб., 1903.
644. *Срезневский И. И.* Чтения о древнерусских летописях. – СПб., 1852.
645. *Станкевич Я. В.* Шестовицкое поселение и могильник по материалам раскопок 1946 г. // КС ИИМК. – 1962. – Вып. 87.
646. *Станкевич Я. В.* Шестовицька археологічна експедиція 1946 р. // АП. – 1949. – Т. 1.
647. *Степенная книга* // ПСРЛ. – 1864. – Т. 16. {286}
648. *Суворов Н. С.* Следы западно-католического древнего права в памятниках древнего русского права. — Ярославль, 1893.
649. *Сухомлинов И. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // Учен. зап. 2-го отд. АН. – 1861. – Кн. 3.
650. *Талис Д. Л.* Из истории русско-корсунских политических отношений в IX–X вв. // ВВ. – 1958. – Т. 14.
651. *Тараканова С. А.* О происхождении и времени возникновения Пскова // КС ИИМК. – 1950. – Вып. 35.
652. *Тараканова С. А.* Открытия Псковской археологической экспедиции 1946 года // Вестн. АН СССР. – 1947. – № 6.
653. *Татищев В. Н.* История Российская. – М.; Л., 1962. – Т. 1.
654. Там же. – 1963. – Т. 2.
655. Там же. – 1964. – Т. 3.
656. Там же. – Т. 4.

657. *Тацит Корнелий*. Анналы // Соч. – Л., 1970. – Т. 1.
658. *Тацит Корнелий*. О происхождении германцев и местоположении Германии // Там же.
659. Т. Б. Князь Ярополк Святославич, католический государь Руси // Китеж. – 1928. – № 5/6.
660. *Тверская летопись* // ПСРЛ. – 1863. – Т. 15.
661. *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. – Л., 1975.
662. *Тэйлор Э.* Первобытная культура. — М., 1939.
663. *Тереножкин А. И.* К вопросу об этнической принадлежности лесостепных племен Северного Причерноморья в скифское время // СА. — 1955. – Т. 24.
664. *Тереножкин А. И.* Об этнической принадлежности племен скифского времени в Правобережной Лесостепи // КСИА АН УССР. – 1955. – Вып. 4.
665. *Тершаковець М.* Переказ про Кия, Щека і Хорива та їх сестру Либідь // Ювіл. зб. – К., 1928. – Т. 2.
666. *Тихонова М. А.* Днестровско-волынський отряд Галицко-Волинської експедиції // КС ИИМК, – 1960. – Вып. 79.
667. *Тихонова М. А.* Ласковский клад // СА. – 1960. – № 1.
668. *Тихонова М. А.* Раскопки на поселении III–IV вв. у с. Лепесовки в 1957–1959 гг. // СА. – 1963. – № 2.
669. *Тихонова М. А.* Следы рунической письменности в черняховской культуре // Раннесредневековая Русь. — М., 1976.
670. *Тихомиров Б. Н.* Проблема вторичного закрепощения // ИМ. – 1932. – № 3.
671. *Тихомиров М. Н.* Древнерусские города. – М., 1956.
672. *Тихомиров М. Н.* Исследование о Русской Правде. – М.; Л., 1941.
673. *Тихомиров М. Н.* Исторические связи южных и восточных славян в древнейшее время // ИЖ. – 1941. – № 10, 11.
674. *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. – М., 1955.
675. *Тихомиров М. Н.* Начало русской историографии // ВИ. – 1960. – № 5.
676. *Тихомиров М. Н.* Начало славянской письменности в свете новейших открытий // ВИ. – 1959. – № 4.
677. *Тихомиров М. Н.* Начало славянской письменности и Древняя Русь // Исторические связи России со славянскими странами и Византией. – М., 1969.
678. *Тихомиров М. Н.* О русских источниках "Истории Российской" // Татищев В. Н. История Российская. – М.; Л., 1962. – Т. 1.
679. *Тихомиров М. Н.* Происхождение названий "Русь" и "Русская земля" // СЭ. – 1947. – Т. 6–7.
680. *Тихомиров М. Н.* Русский летописец в "Истории Польши" Яна Длугоша // Исторические связи России со славянскими странами и Византией. – М., 1969.
681. *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. – М., 1979.
682. *Тихомиров М. Н.* Труды В. Н. Татищева // Очерки истории исторической науки в СССР. – М., 1966. – Т. 1.
683. *Тихонравов Н. С.* Русская палеография. – М., 1889.
684. *Токарев Е. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. – М.; Л., 1957.
685. *Толочко П. П.* До історії будівництва міста Ярослава та Софії Київської // Археологія. – 1969. – Т. 22.
686. *Толочко П. П.* Древний Киев. – Киев, 1983.
687. *Толочко П. П.* Древняя Русь. – Киев, 1987. {287}
688. *Толочко П. П.* Историко-географічні умови виникнення Києва // Укр. історико-географ. зб. – К., 1971. – Вып. 1.
689. *Толочко П. П.* Исторична топографія стародавнього Києва. – К., 1970.
690. *Толочко П. П.* Новые археологические исследования Киева (1963–1978) // Новое в археологии Киева. – Киев, 1981.
691. *Толочко П. П.* О времени возникновения Киева // Тез. докл. сов. делегации на III междунар. конгр. слав. археологии. Братислава. – М., 1975.
692. *Толочко П. П.* Происхождение и ранние этапы истории древнего Киева // Новое в археологии Киева. – Киев, 1981.
693. *Толочко П. П.* Про час виникнення Києва // Слов'яно-руські старожитності. – К., 1969.
694. *Толочко П. П., Боровський Я. Є.* Язичницьке капище в "городі" Володимира // Археологія Києва: Дослідження і матеріали. – К., 1979.
695. *Толстов С. П.* Из предыстории Руси // СЭ. – 1947. – Т. 6–7.
696. *Толстов С. П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. – М.; Л., 1948.
697. *Толстой И.* О византийских печатях Херсонской фемы // Зап. РАО. – 1886. –Т. 2. – Вып. 1.

698. Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. – СПб. –1891. – Вып. 4.
699. Толстой Н. И. Древняя славянская письменность и становление этнического самосознания у славян // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. – М., 1982.
700. Толстой Н. И. Сказания о начале славянской письменности. – М., 1981.
701. Третьяков П. Н. Анты и Русь. // СЭ. – 1947. – № 4.
702. Третьяков П. Н. Восточнославянские племена. – М., 1953.
703. Третьяков П. Н. Древлянские "грады" // Академику Б. Д. Грекову ко дню семидесятилетия. – М., 1952.
704. Уваровская летопись // ПСРЛ. – 1963. – Т. 28.
705. Успенский Ф. И. Значение походов Святослава Болгарину. // ВДИ. – 1939. – № 4.
706. Успенский Ф. И. История Византийской империи. – СПб. – Т. 1 (без обозначения года).
707. Успенский сборник XII–XIII вв. – М., 1971.
708. Устюжский летописный свод. – М.; Л., 1950.
709. Фасмер М. Р. Шапка земли греческой // Зап. РГО по отд. этног. – 1902. – Т. 34.
710. Федоров Г. Б. Малештский могильник // МИА. – 1960. – № 82.
711. Федоров Г. Б. Население Прутско-Днестровского междуречья в I тыс. н. э. – М., 1962.
712. Федоров Г. Б. О двух обрядах погребения в черняховской культуре (по памятникам Молдавии) // СА. – 1958. – № 3.
713. Феофилакт Симокатта. История. – М., 1957.
714. Фигуровский И. А. Расшифровка нескольких древнерусских надписей, сделанных "загадочными" знаками // Учен. зап. Елецкого пед. ин-та. – 1957. – Вып. 2.
715. Флоря Б. Н. Сказание о начале славянской письменности и современная им эпоха // Сказание о начале славянской письменности. – М., 1981.
716. Формозов А. А. Сосуды срубной культуры с загадочными знаками // ВДИ. – 1953. – № 1.
717. Фортинский Ф. Я. Крещение князя Владимира на Руси по западным известиям // Чтения в ИОНЛ. – К., 1888. – Кн. 2.
718. Франко І. Про соціалізм // Твори. – 1956. – Т. 19.
719. Фрезер Д. Золотая ветвь. – Л., 1948.
720. Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. – Л., 1982.
721. Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. — Л., 1974.
722. Фроянов І. А. Характер соціальних конфліктів на Русі в X – на початку XII ст. // УІЖ. – 1971. – № 5.
723. Хавлюк П.І. Давньоруські городища на Південному Бузі // Слов'яно-руські старожитності. – К., 1969.
724. Халанский М. К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // ЖМНП. – 1902. – Июль; 1903. – Окт.; 1901. – Сент.
725. Хвойка В. В. Поля погребений в Среднем Поднепровье // Зап. РАО. – 1901. – Т. 12. – Вып. 1/2.
726. Хрущов И. П. О древнерусских исторических повестях и сказаниях. – К, 1878. {288}
727. Цветаева Г. А. Грунтовый некрополь Пантикапея // МИА. – 1951. – № 19.
728. Черепнин Л. В. Летописец Даниила Галицкого // ИЗ. – 1940. – № 12.
729. Черепнин Л. В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. – М., 1969.
730. Черепнин Л. В. Общественно-политические отношения в древней Руси и Русская правда // Древнерусское государство и его международное значение. – М., 1965.
731. Черепнин Л. В. "Повесть временных лет", ее редакция и предшествующие ей летописные своды // ИЗ. – 1948. – № 25.
732. Черепнин Л. В. Русская палеография. – М., 1956.
733. Черепнин Л. В. Русь: Спорные вопросы истории земельной собственности в IX–XV вв. // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В. Пути развития феодализма. – М., 1972.
734. Черных П. Я. Историческая грамматика русского языка. – М., 1954.
735. Черных П. Я. К истории вопроса о русских письменах в Житии Константина Философа // Учен. зап. Ярослав. пед. ин-та. – 1947. – Вып. 9.
736. Черных П. Я. Происхождение русского литературного языка и письма. – М., 1950.
737. Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения. "Хронография" Феофана, "Бревиарий" Никифора. – М., 1980.
738. Членов А.М. Древляньське походження князя Володимира // УІЖ. – 1970. – № 9.
739. Членов А. М. На родине Добрыни Никитича // Дружба народов. – 1975. – № 8.
740. Шамбинаго С. К. Иоакимовская летопись // ИЗ. – 1947. – 21.
741. Шангин М. А., Вишнякова А.Ф. Из комментария к "Записке греческого топарха" // ВВ. – 1958. – Т. 14.

742. *Шаскольский И. П.* Вопрос о происхождении имени Русь в современной буржуазной науке // Критика новейшей буржуазной историографии. – Л., 1967.
743. *Шафарик П. И.* О происхождении и родине глаголитизма // Чтения в ОИДР. – 1960. – Кн. 3. – Отд. 3.
744. *Шахматов А. А.* Введение в историю русского языка. – СПб., 1916.
745. *Шахматов А. А.* Древнейшие редакции "Повести временных лет" // ЖМНП. – 1897. – Сент.
746. *Шахматов А. А.* Иосафовская летопись // ЖМНП. – 1904. – Май.
747. *Шахматов А. А.* Как назывался первый русский христианин-мученик // Изв. ОРЯС. – 1907. – №9.
748. *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. – СПб., 1906.
749. *Шахматов А. А.* Мстислав Лютый в русской поэзии // Сб. Харьк. ист.-филол. об-ва. – 1909. – Т. 18.
750. *Шахматов А. А.* Нестор Летописец // Зап. НТШ. – 1913–1914. – Т. 117–118.
751. *Шахматов А. А.* Обзорные общерусские летописные своды XIV–XVI вв. – Л., 1938.
752. *Шахматов А. А.* Один из источников летописного сказания о крещении Владимира // Сб. ст. по славяноведению, посвящ. М. С. Дринову. – Харьков, 1908.
753. *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. – Пг., 1916. – Т. 1.
754. *Шахматов А. А.* Повесть временных лет и ее источник // Тр. ОДРЛ. – 1940. – Т. 4.
755. *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб., 1908.
756. *Шероцкий К. В.* Киев: Путеводитель. – К., 1917.
757. *Шестаков С. П.* Очерки по истории Херсонеса в VI–X вв. // Памятники христианского Херсонеса. – 1908. – Вып. 3.
758. *Шлецер А. Л.* Нестор. – СПб., 1809. – Ч. 2; 1816. – Ч. 3.
759. *Штаерман Е. М.* О "загадочных знаках" Северного Причерноморья // ВДИ. – 1950. – № 1.
760. *Штаерман Е. А.* Религиозные течения и раннее христианство // Всемирная история. – 1956. – Т. 2.
761. *Штриттер И.* Известия византийских источников, объясняющие Российскую историю древних времен и переселение народов. – СПб., 1774. – Т. 3.
762. *Шульц П. Н.* Историко-археологические исследования в Крыму (1920–1950 гг.) // Крым. – 1950. – № 6.
763. *Шушарин В. П.* Русско-венгерские отношения в IX в. // Международные связи России до XVII в. – М., 1961.
764. *Щепкин В. Н.* Учебник русской палеографии. – М., 1918.
765. *Щербак А. М.* Знаки на керамике из Саркела // Эпиграфика Востока. – 1958. – Вып. 12. {289}
766. *Щербак А. М.* Знаки на керамике и кирпичах из Саркела – Белой Вежи // МИА. – 1959. – № 75.
767. *Щербак А. М.* Несколько слов о приемах чтения рунических надписей, найденных на Дону // СА. – 1954. – Т. 19.
768. *Щербаківський В.* Лопушанський "Святовид" // Зап. НТШ. – 1910 – Т. 98.
769. *Юргевич В. Н.* Две византийские печати, найденные в византийском Херсонесе в 1884 г. // ЗООИД. – 1886. – Т. 14.
770. *Юргевич В.* Камень с загадочными знаками, хранящийся в музее Одесского общества истории и древностей // Там же. – 1889. – Т. 15.
771. *Юргевич В.* Ольвийская надпись // Там же. – 1872. – Т. 8.
772. *Юргевич В.* Свинцовые печати, принадлежащие музею // Там же. – 1889. – Т. 15.
773. *Юшков С. В.* Исследования по истории русского права. Устав кн. Владимира. — Новоузенск., 1925.
774. *Юшков С. В.* История государства и права СССР. – М., 1947. – Т. 1.
775. *Юшков С. В.* К вопросу о дофеодальном ("варварском") государстве // ВИ. – 1946. – № 7.
776. *Юшков С. В.* К вопросу о политических формах русского феодального государства // Там же. – 1950. – № 1.
777. *Юшков С. В.* К вопросу о происхождении Русского государства // Учен зап. МЮИ. – 1940. – Вып. 2.
778. *Юшков С. В.* Общественно-политический строй и право Киевского государства. – М., 1949. – Т. 1.
779. *Юшков С. В.* Очерки по истории феодализма в Киевской Руси. – М.; Л., 1939.
780. *Юшков С. В.* Феодальные отношения в Киевской Руси // Учен. зап. Саратов. ун-та. – 1925. – Т. 3. – Вып. 4.
781. *Ягич И. В.* Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской филологии. – СПб. – 1885.
782. *Ягич И. В.* Графика у славян. – СПб., 1911.

783. *Якобсон А. Л.* Византия в истории раннесредневековой Таврики // СА. – 1954. – Т. 21.
784. *Якобсон А. Л.* К изучению позднесредневекового Херсона // ХС. – 1959. – Т. 5.
785. *Якобсон А. Л.* К истории русско-корсунских связей (XI–XIV вв.) // ВВ. – 1958. – Т. 14.
786. *Якобсон А. Л.* Раннесредневековые поселения Восточного Крыма // МИА. – 1958. – № 85.
787. *Якобсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес // Там же. – 1959. – № 63.
788. *Якобсон А. Л.* Средневековый Крым. – М.; Л., 1964.
789. *Якобсон А. Л.* Средневековый Херсонес (XII–XIV вв.) // МИА. – 1950. – № 17.
790. *Якубовский А. Ю.* О русско-хазарских и русско-кавказских отношениях в IX–X вв. // Изв. АН СССР. Сер. ист. и философ. – 1946. – № 5.
791. *Янин В. Л.* Из истории землевладения в Новгороде XII в. // Культура древней Руси. – М., 1966.
792. *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. – М., 1977.
793. *Янин Н.* Новгородская летопись и ее московские переделки. – М., 1874.
794. *Altheim F.* Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum. – Berlin, 1948.
795. *Amman A. M.* Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen. H. 1. – Wuerzburg, 1955.
796. *Analecta Byzantino-Rossica.* – Petropoli, 1891.
797. *Anastasevics D.* La chronologie de la guerre russe de Tzimiscés // Byz. – 1931. – Т. 6, 1.
798. *Anecdota Bruzellensia* // Recueil des Travaux, publiés par Faculté des Philosophie et des Lettres. – 1894. – F. 9.
799. *Antoniewicz W.* Żelazne oszczepy inkrustowane z Kamienicy // P A. – 1920. – Т. 1. – Z. 3–4.
800. *Bartova K.* Igorova vyprava na Carihrad r. 941 // BS. – 1939–1946. – Т. 8.
801. *Baumgarten N.* Saint Vladimir et la conversion de la Russie // Orientalia Christiana. – 1932. – Т. 27, f. 79.
802. *Baumgarten N.* Olaf Trygvason roi de Norvège et ses relations avec Saint Vladimir de Russie // Ibid. – 1931. – Т. 24, f. 73.
803. *Boak A. E. R.* The earliest Russian moves against Constantinople // Queens Quarterly. – 1948. – Vol. 55. – N 3.
804. *Bury J.* The Treatise "De Administrando imperio" // BS // 1906. – B. 15. {290}
805. *Charanis P.* On the capture of Corinth by the Onongurs and its recapture by the Byzantines // Spec. – 1952. – Т. 27.
806. *Cross V.* The earliest medieval church of Kiev // Spec. – 1936. – N 11.
807. *Dlugosz J.* Historia polonica // Opera omnia. – 1872. – Т. 10.
808. *Doellinger J.* Die Papstfabeln des Mittelalters. – 1863.
809. *Dolley R. H.* Oleg's mythical campaign against Constantinople // Bulletin de l'Académie de Belgique. – 1949. – Vol. 35.
810. *Dolley R. H.* Pseudo-Symeon (p. 705–707) // SEER. – 1952. – Vol. 30.
811. *Dunlop D. M.* The history of the Jewish Khazars. – Princeton, 1954.
812. *Dvornik F.* Byzantine mission among the Slavs // Constantine–Cyrill and Methodius. – New-Brunswick, 1970.
813. *Dvornik F.* Byzantine political ideas in Kievan Russia // DOP. – 1956. – N 9/10.
814. *Dvornik F.* Missions of the Greek and Western Churches in the East during the Middle Ages // XIII Internationale Congress of Historical Sciences. – М., 1970.
815. *Dvornik F.* The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew. – Cambridge (Mass.), 1958.
816. *Dvornik F.* The Kiev State and its relations with Western Europe // Transactions of the Royal Historical Society. – 1947. – Vol. 29. – Ser. 4.
817. *Dvornik F.* The Slavs: Their early history and civilization. – Boston, 1956.
818. *Eisner J.* Rukověť slovanské archeologie. – Praha, 1966.
819. *Ericsson K.* The earliest conversion of the Rus' to the Christianity // SEER. – 1966. – Vol. 44. – N 102.
820. *Frye R.* Notes to Islamic sources on the Slavs and the Rus // The Muslim World. – 1950. – Vol. 40. – N 1.
821. *Frye R.* Remarks on some new Islamic sources of the Rus // Byz. – 1948. – N 18.
822. *Gajewski L.* Badania nad organizacją produkcji garncarskiej z okresu rzymskiego w Igołomi // Arch. Pol. – 1959. – Т. 3. – Z. 1.
823. *Gerhartt D.* Das Land ohne Apostel und seine Apostel // Festschrift fuer D. Čyževsky zum 60. Geburtstag. – Berlin, 1954.
824. *Gregoire H.* La légende d'Oleg et l'expédition d'Igor // Bulletin de l'Académie de Belgique. – 1937. – Vol. 23.

825. *Gregoire H.* L'histoire et la legende d'Oleg, prince de Kiev // *La nouvelle Clio.* –1952. – N 5–8.
826. *Gregoire H.* Miscellanea epica et ethimologica // *Byz.* – 1938. – T. 11.
827. *Gregoire H., Orgeles P.* La guerre russo-byzantine de 941 // *Byz.* – 1955. – T. 24.
828. *Heyduk J.* Anfaenge der Christianisierung des Russenstammes. – Wien, 1888.
829. *Honigmann E.* Studies in Slavic church history // *Byz. (Amer. ser. 3).* – 1944–1945. – Vol. 17.
830. *Jenkins R. J. H.* The supposed Russian altach on Constantinople evidence of the Pseudo-Symeon // *Spec.* – 1949. – Vol. 24. – N 3.
831. *Jonitza J.* Das Graeberfeld von Independența // *Saarbruecken Beitragee.* – 1971. –B. 10.
832. *Jugie M.* Le schisme byzantin. – Paris, 1941.
833. *Jugie M.* Les origines romaines de l'eglise russe // *Echos d'Orient.* – 1937. – T. 36.
834. *Jugie M.* Slaves dissidentes (eglises) // *Dict. de la Foi Cathol.* – 1922. – Vol. 4.
835. *Just M.* Rome and Russia. A tragedy of errors. – Westminster (Mar.) – 1954.
836. *Koehne B.* Beitrage zur Geschichte und Archaeologie von Chersonesus in Taurien. – SPg., 1848.
837. *Kostrzewski J.* Kultura prapolska. – Warszawa, 1962.
838. *Krause W.* Runeninschriften im allerem Futhark. – Halle. 1937.
839. *Kuczyński S. M.* Studia z dziejów Europy Wschodniej X–XVII w. – Warszawa, 1965.
840. *Kudlaček J.* Kultura pohrebnych poli cernachovskeho typu na Ukraine a antske problematike // *Slov. Arch.* – 1957. – N 2.
841. *Łabuda G.* Pierwsze państwo slowiańskie. – Poznań, 1949.
842. *Lewicki T.* Źródła arabskie do dziejów Slowiańszczyzny. – Wrocław; Krakow, 1956. – T. 1.
843. *Łowmiański H.* Początki Polski. – Warszawa, 1973. – T. 5.
844. *Łowmiański H.* Podstawy gospodarcze formowanie sie pa;`stw slowiańskich – Warszawa, 1953.
845. *Łowmiański H.* Religia slowian i jej upadek (w. VI–XII). – Warszawa, 1986.
846. *Łowmiański H.* Zagadnienie roli normanow w genezie państw slowiańskich. – Warszawa, 1957.
- {291}
847. *Lunt G. H.* Again the "русьским писмены" // *Cercetări de lingvistica.* – 1958. – An. 3.
848. *Marquart J.* Osteuropaeische und ostasiatische Streifzuege. – Leipzig, 1903.
849. *Minorsky V.* Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. – London, 1942.
850. *Mitrea B.* Die Coten an der unteren Donau – einige Probleme im III u. IV Jahrhundert // *Studia gotica.* – Stockholm, 1972. – Vol. 6.
851. *Mitrea B., Preda C.* Necropole din secolul al IV–lea e. n. in Muntenia. – București, 1966.
852. *Mitrea B., Preda C.* Quelques problèmes avant traite aux nécropole de type Siñtana –Tcherneahov decouvertes en Valachie // *Dacia.* – 1964. – T. 8.
853. *Natanson-Leski J.* Zarys granic i podziałów Polski najstar szej. – Wrocław, 1953.
854. *Niederle I.* Rukověť;` slovanských starožytností. – Praha, 1953.
855. *Obolensky D.* Le patriarcat byzantin et les Metropoles de Kiev // *Atti del VIII Congresso internazionale di Studii Byzantini,* 1951. – 1953. – Vol. 1.
856. *Obolensky D.* The Empire and its northern neighbours. 565–1018 // *Byzantium and the Slavs. Collected Studies.* – London, 1917.
857. *Ohnsorge W.* Das Zweikeiserproblem im fruheren Mittelalter. Hildesheim, 1947.
858. *Ostrogorsky G.* L'expedition du prince Oleg contre Constantinople en 907 // *Annales de l'Institut Kondakov.* – 1939. – Vol. 2.
859. *Paszkievicz H.* The origin of Russia. – London, 1954.
860. *Pauler Gy.* Lebedia, Etelköz // *Millenarium,* 1880.
861. *Perfekij E.* Historia Polonica Jana Długosza a ruské letopisectvi. – Praha, 1932.
862. *Persowski F.* Studia nad pograniczem polsko-ruskim X–XI wieku. – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962.
863. *Petrovic J.* I frammenti della vita Constantini nei testi croati e russi // *BS.* – 1985. –Vol. 45.
864. *Philipp W.* Ansaetze um geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland. – Breslau, 1940.
865. *Poppe A.* Kompozycja fundacyjna Sofii Kijowskiej // *Biuletyn historii sztuki.* – 1968. – N 1.
866. *Poppe A.* Kościół i państwo na Rusi. – Warszawa.
867. *Poppe A.* The building of the Church of St. Sophia in Kiev // *Journal of Medieval History.* – 1981. – N 7.
868. *Poppe A.* Uwagi o najstarszych dziejach kościoła na Rusi // *PH.* – 1964. – P. 55. – Z. 3.
869. *Rauch G.* Fruehe christliche Spuren in Russland // *Spec.* – 1956. – B. 7. – H. 1.
870. *Rybakov B.* Calandrier agraire et magique des anciens Polianes // *Atti del VI Congresso international e delle Scienze preistoriche.* – Roma, 1966.
871. *Schlumberger G.* Un empereur byzantin au X siecle: Nicephore Phocas. – Paris, 1923.

872. *Śmiszko M.* Grot dziryty z runicznym napisem z Rozwadowa nad Sanem // *Wiad. Arch.* – 1936. – T. 14.
873. *Sorlin J.* Les Traités de Byzance avec la Russie au X siècle (I) // *Cahiers du Monde Russe et Sovétique.* – 1961. – Vol. 2. – N 3.
874. *Sorlin J.* Les Traités de Buzance avec la Russie au X siècle (II) // *Ibid.* – N 4.
875. *Stender-Petersen A.* Das Problem der aeltesten byzantinisch-russisch-nordlichen Beziehungen // *X Congresso internazionale di Scienze storiche. Relazioni.* – Roma. – 1955. – Vol. 3.
876. *Stender-Petersen A.* Die Waraegersage als Quellen der altiussischen Chronik // *Acta Jutlandica.* – 1934. – B. 6.
877. *Stender-Petersen A.* The Varangians and the Cave Monastery // *Varangica.* – Aarnus, 1953.
878. *Stokes A. D.* The status of the Russian Church, 988–1037 // *SEER.* – 1959. – Vol. 37.
879. *Stokes A. D.* The background and chronology of the Balkan campaigns of Svyatoslav Igorevich // *Ibid.* – 1961. – N 94.
880. *Stokes A. D.* The Balkan campaigns of Svyatoslav Igorevich // *SEER.* – 1962. – N 95.
881. *Strykowski M. O.* Kronika polska, litewska, žmodska i wszystkiei Rusi. – Królewiec, MDLXXXII. – T. 1.
882. *Ševčenko I.* The date and author of so-called Fragments of Toparch Gothicus // *DOP.* – 1971. – N25.
883. *Tkadlcik V.* Das slavische Alphabet bei Chrabr // *BS.* – 1985. – Vol. 46. – N 1.
884. *Tomaschek W.* Die Gothen in Taurien. – Wien, 1881. {292}
885. *Taube M.* Le prince Askold, l'origine de l'Etat de Kiev et la premiere conversion des russes. — Paris, 1947.
886. *Vasiliev A.* The Goths in the Crimia. – Cambridge (Mass.), 1936.
887. *Vasiliev A.* The Russian attack on Constantinople in 860. – Cambridge (Mass.), 1946.
888. *Vasiliev A.* The second Russian attack on Constantinople // *DOP.* – 1951. – Vol. 6.
889. *Vasmer M.* Die Slaven in Griechenland // *Abh. d. Preuss, Akad. a. Wiss., Philos. – Hist. Klasse.* – 1941. – N 12.
890. *Vernadsky G.* A history of Russia. – New Haven, 1954.
891. *Vernadsky G.* Ancient Russia. – New Haven, 1943.
892. *Vernadsky G.* Kievan Russia. – New Haven; London, 1948.
893. *Vernadsky G.* Lebedia studies on the Magyar background of Kievan Russia // *Byz.* – 1939. – T. 14.
894. *Vernadsky G.* The Byzantine-Russian war of 1043 // *Suedostforschungen.* – 1953. – B. 12.
895. *Vernadsky G.* The problem of the early Russian campaigns in the Black Sea area // *The American Slavic and East European Review.* – 1949. – N 8.
896. *Vernadsky G.* The status of the Russian Church history during the first half century // *SEER.* – 1941. – Vol. 21.
897. *Vlasto A. P.* The entry of the Slavs into Christendom. – Cambridge, 1970.
898. *Vondrak W.* Altkirchenslawische Crammatik. – Berlin, 1912.
899. *Werner J.* Slawische Bronzefiguren in Nordgriechenland. – Berlin, 1953.
900. *Westberg F.* Die Fragmente des Toparchs Gothicus (Anonymus Tauricus) aus dem 10. Jahrhundert // *Зап. Имп. АН 1902.* – Vol. 5. – N 2.
901. *Wielowiejski J.* Przemiany gospodarczo-społeczne ludności południowej Polski w okresie poznolatenskim i rzymskim. – Warszawa, 1960.
902. *Widera B.* Jaroslaws des Wiesen Kampf um die kirchliche Unabhängigkeit von Byzanz // *Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR.* – 1957. – B. 1.
903. *Winter E.* Die Christianisierung der Rus in der Diplomatie des Papsttums und Byzanz // *Ibid.* {293}

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АЛЮР — Археологическая летопись Южной России.
- АП — Археологічні пам'ятки УРСР.
- ВВ — Византийский временник.
- ВДИ — Вестник древней истории.
- Вестн. АН СССР — Вестник Академии наук СССР.
- Вестн. МГУ — Вестник Московского государственного университета.
- ВИ — Вопросы истории.
- Вісн. АН УРСР — Вісник Академії наук УРСР.
- Вісн. КДУ — Вісник Київського державного університету.
- ВЯ — Вопросы языкознания.
- ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры.

ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения.
Зап. АН — Записки Академии наук.
Зап. Вост. отд. РАО — Записки Восточного отделения РАО.
Зап. НТШ — Записки Наукового товариства ім. Шевченка.
Зап. ОАО — Записки Одесского археологического общества.
Зап. РГО — Записки Русского географического общества.
ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей.
ЗРАО — Записки РАО.
ИАК — Известия императорской археологической комиссии.
ИГАИМК — Известия ГАИМК.
ИЖ — Исторический журнал.
ИЗ — Исторические записки.
Изв. АН СССР — Известия Академии наук СССР.
Изв. ОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности АН.
ИИМК — Институт истории материальной культуры.
ИМ — Историк-марксист.
ИОНЛ — Историческое общество Нестора Летописца.
ИСССР — История СССР.
Ист. сб. — Исторический сборник.
КС — Киевская старина.
КСИА АН СССР — Краткие сообщения Института археологии АН СССР.
КСИА АН УССР — Краткие сообщения Института археологии АН УССР.
КС ИИМК — Краткие сообщения ИИМК.
КСИС АН СССР — Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР.
ЛХ — Летописи и хроники.
МАР — Материалы по археологии России.
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.
МОИДР — Московское общество истории и древностей российских.
ОИДР — Общество истории и древностей российских.
Отеч. зап. — Отечественные записки
ПВЛ — Повесть временных лет.
ПИДО — Проблемы истории докапиталистических обществ.
ПИМК — Проблемы истории материальной культуры.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
РАО — Русское археологическое общество.
РИБ — Русская историческая библиотека. {294}
РИС — Русский исторический сборник.
СА — Советская археология.
СВ — Советское востоковедение.
СГАИМК — Сообщения ГАИМК.
Ск. Сб. — Скандинавский сборник.
СС — Советское славяноведение.
СЭ — Советская этнография.
Тр. ... АС — Труды ... Археологического съезда.
Тр. КДА — Труды Киевской духовной академии.
Тр. ОДРЛ — Труды Отделения древнерусской литературы.
УІЖ — Український історичний журнал.
Уч. зап. ЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета.
Уч. Зап. ЛПИ — Ученые записки Ленинградского пединститута им. Герцена.
Уч. Зап. МГУ — Ученые записки Московского государственного университета.
Уч. Зап. МЮИ — Ученые записки Московского юридического института.
ХС — Херсонесский сборник.
Adem. Hist — Ademari Historiarum libri tres, PL, t. 141.
An. Alt. — Annales Althenses majores, MGH, scriptores, t. III.
An. Quedl. — Annales Quedlinburgenses, MGH, scriptores, 1925, t. III.
Arch. Pol. — Archaeologia Polski.
BS — Byzantinoslavica.
Byz — Byzantion.
BZ — Byzantinische Zeitschrift.
Ced — Scyl. — Georgii Gedrenis — Ioannis Scylitzae Compendium historiarum, Bonnae, 1838—39.

Const. Porph. AI. — Constantini Porphyrogeneti De administrando imperio, Budapest, 1949.
 Const. Porph. BM — Constantini Porphyrogeneti De Basileo Macedono, Paris, XCVII.
 Const. Porph. De cer. — Constantini Porphyrogeneti De ceremoniis libri duo, Bonnae, 1829.
 Cont. Reg. — Continuator Reginonis Trevirensis, MGH, scriptores, 1925, t. I.
 DOP — Dumbarton-Oaks Papers.
 Ioan. Diac. — Ioannis Diaconi Chronicon venetum, MGH, scriptores, 1925, t. VII.
 IOSPE : Inscriptiones Orae Septentrionalis Ponti Euxini.
 Lamb. An. — Lamberti Annales, MGH, scriptores, 1925, t. I.
 Leon. Diac. — Leonis Diaconi Historiae libri decem, Bonnae, 1828.
 Liutpr. — Liutprandi episcopi Cremonensis Opera Omnia, Hannoverae, 1839.
 MGH — Monumenta Germaniae Historiae.
 Nic. Paph. — Nicetae Paphlagonis Vita st. Ignatii, PG, t. 105.
 PA — Przegląd archeologiczny.
 Pet. Dam. — Petris Damiani Vita st. Romualdi, PL, 1874, t. 144.
 PH — Przegląd historyczny
 Phot. Ep. — φοτιον επιστολαι, London, 1864.
 PG. — Patrologia graeca.
 PL — Patrologia latina.
 Scyl. — Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, Berolini, 1973.
 SEER — The Slavonis and East European Review.
 Slov. Arch. — Slovenska Archeologia.
 Spec. — Speculum.
 Theoph. Cont. — Theophanis Continuatus, Bonnae, 1838.
 Thit. Chron. — Thitmari Merseburgiensis Chronicon, MGH, scriptores (nova seria), 1935, t. IX.
 Wiad. Arch. — Wiadomości archeologiczne.
 Zon. — Ioannis Zonarae Epitome historiarum libri XIII—XVIII, Bonnae, 1897. {295}

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ

3

ГЛАВА I

ХРИСТИАНСТВО У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН ДО СЕРЕДИНЫ IX в.

5

ГЛАВА II

ПЕРВОЕ (АСКОЛЬДОВО) КРЕЩЕНИЕ РУСИ

42

ГЛАВА III

БОРЬБА ХРИСТИАНСТВА И ЯЗЫЧЕСТВА НА ПРОТЯЖЕНИИ X в.

89

ГЛАВА IV

КРЕЩЕНИЕ ВЛАДИМИРА 988 г.

134

ГЛАВА V

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ”ВЛАДИМИРОВОЙ ЛЕГЕНДЫ”

195

ГЛАВА VI

ПОСЛЕДСТВИЯ ХРИСТИАНИЗАЦИИ КИЕВСКОГО ГОСУДАРСТВА

242

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

270

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

