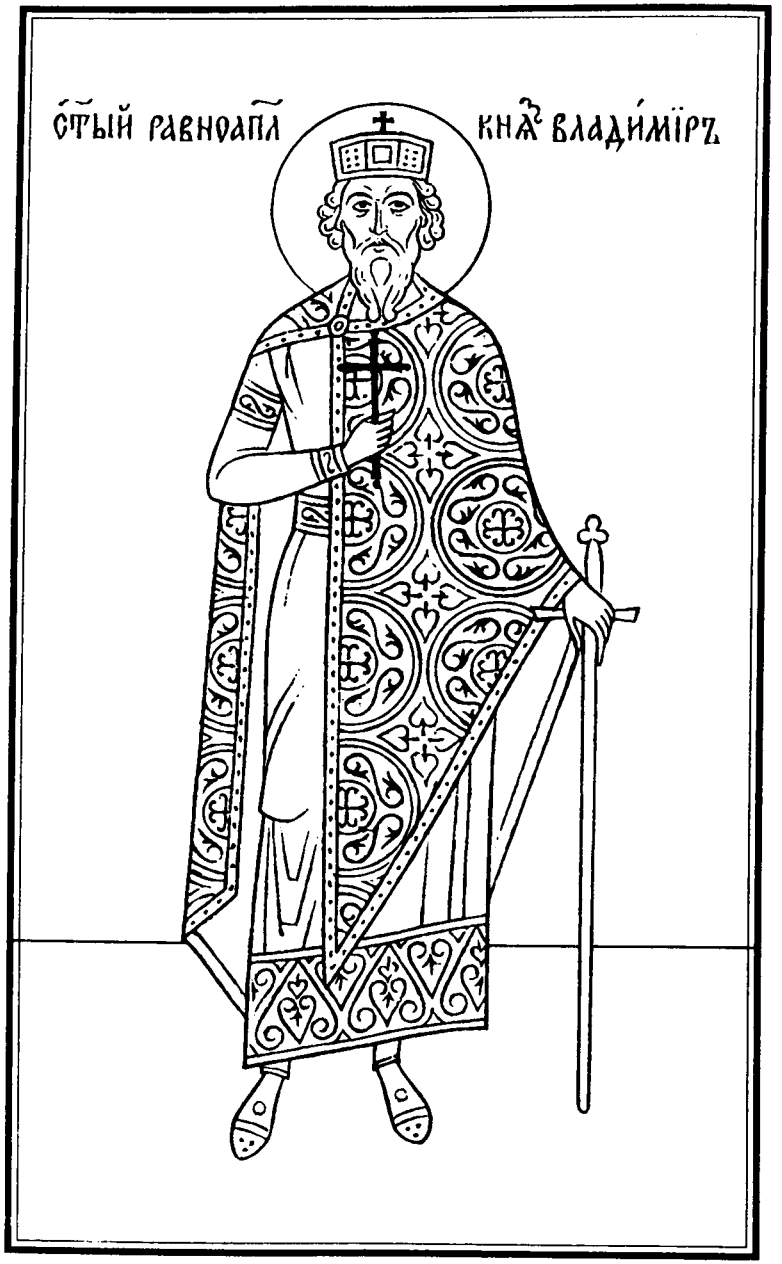


О. М. РАПОВ

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ

в IX – первой трети XII в.

ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА

2-е издание

МОСКВА
«РУССКАЯ ПАНОРАМА»
1998

«РУССКАЯ ПАНОРАМА». СЕРИЯ «СТРАНИЦЫ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ»

Редакционная коллегия серии
А.АНДРЕЕВ, А.ВОРОТНИКОВ, И.НАСТЕНКО, Ю.ЯШНЕВ

УДК 281.001.32
ББК 86.3
Р23

Рапов О.М.

Р23 *Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства.* — Издание 2-е, исправленное и дополненное. — М.: "Русская панорама", 1998. — 416 с.

ISBN 5-93165-004-0

Монография является лучшим и наиболее полным изданием на эту тему. Исследуются причины принятия христианства Русью, сам процесс введения новой религии в Киевском государстве. Раскрываются важнейшие мероприятия, проведенные князем Владимиром для внедрения христианского вероучения в народные массы. Выясняется истинная хронология этапов первоначального крещения населения страны. Показано влияние христианства на развитие классового общества, феодальных отношений, культуры и быта жителей Киевской державы.

Для широкого круга любителей российской истории.

УДК 281.001.32 ББК 86.3

На фронтисписе каноническое изображение равноапостольного святого великого князя Владимира с прорисовки иерея Вячеслава (Савиных)

ISBN 5-93165-004-0

© О.М.Рапов, 1988
© О.М.Рапов, 1998 (2-е издание)
© Оформление. SPSL, 1998
© «Русская панорама», 1998

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 6
Введение 10
Глава 1. Русь в IX–X вв. 24
Глава 2. Языческие верования восточных славян 32
Глава 3. Причины принятия Русью христианства 44
Глава 4. Легенды о первых проповедниках христианства у славян. Известия о проникновении христианства на Русь в конце VIII — первой половине IX в. 59
Глава 5. Русские походы на Византию в 60-е годы IX столетия. Константинопольский патриарх Фотий о первом крещении Руси 76
Глава 6. Второе крещение Руси в 70-е годы IX в. 89
Глава 7. К вопросу о христианской деятельности Константина Философа и Мефодия на Руси 99
Глава 8. Христианство на Руси в 882-912 гг. 113
Глава 9. Христианство и мусульманство на Руси в первые десятилетия X в. 122
Глава 10. Христианство на Руси в княжение Ольги и Святослава 142
Глава 11. Христианство на Руси в княжение Ярополка Святославича 180
Глава 12. Официальное крещение князя Владимира Святославича и киевлян 193
Глава 13. Крещение жителей Новгорода Великого 239
Глава 14. Христианизация Восточной Руси 259
1. Крещение Ростово-Суздальской земли 259
2. Крещение Муромской земли 305
3. Крещение смоленских кривичей, радимичей, северян и вятичей 314
Глава 15. Крещение западных областей Руси 321
1. Обращение в христианство волынян и хорватов 321
2. Крещение Дреговичской земли 335
3. Обращение в христианство Древлянской земли 339
4. Крещение Полоцкой земли 342
5. К вопросу о христианизации Верхнего Побужья, Верхнего Понеманья и ятвяжских земель 347
Заключение 358
Примечания 376
Именной указатель 432

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга О.М.Рапова посвящена важной исторической теме — принятию Киевской Русью крупнейшей мировой религии — христианства.

Киевская Русь к этому времени уже почти два столетия существовала как могучая языческая держава, хорошо известная как в Европе, так и на Ближнем Востоке. Первобытное славянское язычество русской средневековой деревни, уходящее своими корнями в глубину далёких тысячелетий, перерастало в новых городах в государственную религию княжеских верхов. В центре православной Византийской империи — Царьграде (Константинополе) — идол славянского Перуна был как бы дипломатическим покровителем русских князей, бояр и купцов; у его подножия священной клятвой на оружии скреплялись договоры двух государств. И всё же принятие «греческой веры» — христианства — было тогда исторической необходимостью, так как уравнивало Русь с остальными европейскими государствами, где на язычников смотрели как на неполноправных. Вслед за Киевской Русью христианство приняли ряд славянских и скандинавских («варяжских») народов Северной Европы.

Помимо влияния на международное положение Руси, принятие христианства в качестве государственной обязательной религии было в X в. положительным явлением ещё и потому, что устраняло ряд жестоких варварских обычаев: принесение в жертву языческим богам пленённых врагов, убийство жён на могиле мужа и т.п. Культурное влияние Византии, наследницы античного мира, на Русь не подлежит сомнению, но в научной и церковной литературе контраст часто преувеличивается и языческая Русь изображается как земля, населённая дикарями, живущими «звериным образом». Языческая Русь создала в X в. интереснейший богатырский эпос; в обиходе язычников-славян был огромный фонд мифологических сказаний, дошедших до наших дней в

виде волшебных сказок. Кругозор русских людей IX—X вв. необычайно расширился благодаря систематическим далёким торговым экспедициям в Причерноморье, Месопотамию, Иран и Афганистан. Для середины X в. можно ставить вопрос о русской языческой литературе на основе кириллицы.

Христианская литература, переписанная без перевода с болгарских оригиналов и переведенная на Руси с греческого и древнееврейского, обогатила русскую культуру. Византия научила русских горожан строительству кирпичных зданий, живописи и мозаике, всё это было положительной стороной крещения Руси.

Церковь на Руси, как и повсеместно, стала частью господствующего класса и его идеологической опорой, воздействовавшей не на логику и осмысление людьми природы и человеческого общества, а на те же категории вымышленного комплекса представлений о загробном мире и незримых силах, управляющих Вселенной, что и язычество.

«Обмирщение» церкви, выразившееся в стяжательстве и развращённости духовенства, вызвало антиклерикальные настроения в народе, а властолюбие и показной аскетизм церкви обостряли отношения с княжеско-боярским кругом. На Руси, как и в Западной Европе, ещё в домонгольский период возникли ереси, являвшиеся протестом против официальной церковности. Советские историки долгое время очень мало интересовались историей русской церкви, хотя эта тема в её широком восприятии неразрывно связана с историей народа и русской государственности. Существовало множество недостаточно продуманных и слабо аргументированных точек зрения, требовавших проверки и пересмотра.

Таково, например, утверждение, что русская культура должна вести отсчёт только от времени официального принятия христианства. Сторонники этого взгляда забывают о славянской

мифологии, уходящей в тысячелетия, об эпической поэзии (былинах), сложившейся в предхристианский период, о строительстве городов, о письменности, обслуживавшей языческую державу Русь при Олеге, Игоре, Ольге, Святославе и Ярополке. Византийская христианская культура только лишь потому и могла так быстро и плодотворно воздействовать на славян, что у них к этому времени уже сложилась своя культура, позволившая воспринять более высокую культуру «второго Рима».

Некоторые авторы стремятся удревнить дату первичного проникновения христианских идей к древним славянам до I—II вв. н.э. Они излишне доверчиво относятся к известной легенде о проезде апостола Андрея мимо тех гор, на которых позднее возник Киев. Ни Киев, ни тем более Новгород в греческом житии Андрея, разумеется, не упомянуты. Легенда, по всей вероятности, возникла в связи с припоминаниями о реальных связях славянской Киевщины с греко-римскими купцами II—IV вв., отразившихся в кладах римских монет. Автор «Слова о полку Игореве» назвал эти века «Траяновыми», так как оживление торговли началось с эпохи императора Траяна (98—117 гг.).

Вызывают возражения и утверждения об исключительно церковном характере русской культуры. А летописи, а «Слово о полку Игореве»? Трудно поверить в «почти поголовную грамотность» русских людей того времени. Деревня ещё не была тронута грамотностью.

В истории русской церкви есть много белых пятен, требующих серьёзного исследования. Одним из таких исследований является книга О.М.Рапова.

Исследование О.М.Рапова вполне своевременно, так как в нашей литературе нет специальной работы, посвящённой начальной стадии христианизации Руси. Книга построена автором в известной мере историографически. Отобрав важнейшие и спорные

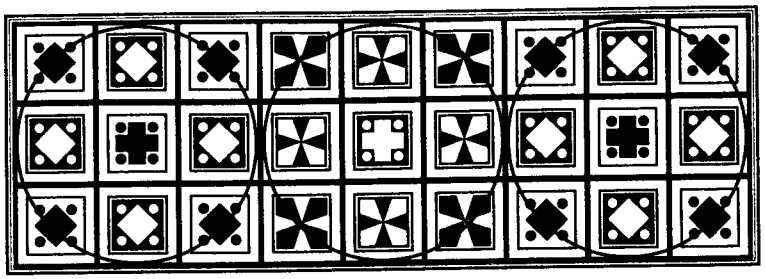
вопросы, он подробно рассматривает различные точки зрения: и церковную, и учёных-историков, находящихся на разных платформах.

Сложных вопросов в этой теме много. Источники неполны, отрывочны, разноречивы, и выявление истины достигается с трудом. О.М.Раповым сделано очень много интересных источниковедческих наблюдений. Путём скрупулёзного анализа источников автор обрисовывает не только общую обстановку (что делалось неоднократно и ранее), но и детали процесса крещения русских земель.

При этом выявляется хронология, разная для разных областей. Некоторые детали, возможно, гипотетичны, что неизбежно при данном состоянии источников (русских, греческих, болгарских, латинских, арабских, персидских). Впервые пересмотрены даты крещения в масштабе всей Руси: князь Владимир крестился в 988 г.; в 990 г. было крещено население Киева и Новгорода. Остальные русские области крещены позднее. Автором убедительно показано, что общепринятая дата крещения Руси — 988 год, — признаваемая и православной церковью, и и различными историческими школами, является лишь датой русско-византийского договора о военной помощи грекам, а также крещения киевского князя.

Книга О.М.Рапова является не только серьёзным исследованием важной исторической проблемы, но и хорошим путеводителем по бесчисленной литературе вопроса, накапливавшейся с XI по XX столетие.

Академик Б.А.Рыбаков.



ВВЕДЕНИЕ

В 1988 г. Русская Православная церковь отметила 1000-летний юбилей своего существования. На протяжении столетий церковь оказывала сильное воздействие на различные стороны жизни народов России. Поэтому проблематика, посвящённая истории Русской церкви, и в частности крещению Руси, вызывает особый интерес. Некоторые современные историки вслед за церковными писателями Киевской Руси стремятся всячески очернить и принизить славянское язычество — древнюю народную религию, занимавшую господствующее место в государстве до официального крещения населения Киевской державы в конце X в. Они изображают языческие верования славян первобытными, дикими, ущербными, противопоставляя им христианство в качестве единственного вероучения, несущего народу «божью правду» и расцвет общества. Эти авторы заявляют, что князь Владимир «с помощью святого крещения» вывел подвластные ему народы из «царства тьмы» на «свет Божий» и тем самым предопределил дальнейшее стремительное развитие страны. В их трудах крещение Руси трактуется только лишь как положительное событие, принесшее народу радость. Встречаются в их работах и давно отвергнутые наукой положения вроде того, что до крещения Руси

для восточного славянства был характерен крайне низкий уровень социально-экономического и культурного развития, с христианством же на Руси появились письменность, искусство и даже государственность.

Некоторые из историков договариваются до того, что и русскую историю предлагают изучать только с принятия христианства. Тем самым они полностью обесценивают языческий период истории славянских народов Восточной Европы. Эти же авторы пытаются доказать, что восточные славяне в силу своего особого склада ума ещё в I в. н.э. под влиянием пропаганды апостола Андрея Первозванного горели желанием принять христианство. Поэтому народные массы Руси легко откликнулись на призыв князя Владимира Святославича креститься. Впоследствии же русские всегда являлись ревностными приверженцами Православия.

В трудах других западных ученых в настоящее время можно встретить утверждение, что Русь первоначально приняла христианство не от Византии, а от Рима по католическому образцу и сам князь Владимир был крещен латинским миссионером. Поэтому-то в 1634 г. римский папа Урбан XIII и провозгласил его в своем особом декрете католическим святым.

Многие отечественные учёные XX в. единодушно отмечали прогрессивное значение принятия Русью христианства. Данная акция, по их мнению, способствовала отмиранию родоплеменных отношений и ускорила становление феодального способа производства у народов Восточной Европы. В то же время эти историки неоднократно указывали и на теневые стороны принятия христианства Киевской державой.

Однако и до сих пор многие аспекты крещения Руси остаются неизученными. А ведь для того, чтобы до конца понять, что несло с собой христианство, необходимо выяснить, когда, от кого, при каких обстоятельствах Киевское государство приняло крещение, как протекал процесс внедрения новой религии в сознание народных масс; установить, в какой мере изменились религиозные представления жителей Восточной Европы после того, как новое вероучение стало господствующим. Нам совсем не безразлично, с какого времени христианство становится на Руси преобладающей религией и с каких пор христианская церковь начинает давать религиозное освящение феодальному строю в Восточной Европе.

Книжники XI–XII вв. не только не ответили на интересующие нас вопросы, но, напротив, основательно запутали их в силу каких-то одних им известных причин. В произведениях авторов XI в. митрополита Илариона и Иакова Мниха о крещении Руси говорится весьма кратко. Рассказ «Повести временных лет» крайне тенденциозен и также содержит мало информации для выяснения действительных обстоятельств принятия христианства Русью. Немало материалов по этой теме почерпнули из иностранных источников русские летописцы XVI–XVII вв. и включили их в свои произведения: Степенную книгу, Воскресенскую, Никоновскую, Густынскую и другие летописи. Однако эти материалы не были критически осмыслены сводчиками и нередко противоречат друг другу.

Энергичные поиски новых сведений по истории крещения Руси проводились выдающимся учёным XVIII в. В.Н.Татищевым. Им была найдена, например, и включена в состав «Истории Российской» знаменитая Иоакимовская летопись, содержащая не имеющие аналогий известия об обращении русского народа в христианство[1]. Подобного же рода разыскания велись М.В.Ломоносовым и Н.М.Карамзиным.

В XIX — начале XX в. вышло довольно большое количество трудов по ранней истории русской церкви и по проблеме, связанной с крещением русского народа. Наибольшее значение среди них имеют работы Макария (М.П.Булгакова), Е.Е.Голубинского, А.А.Шахматова, М.Д.Приселкова, В.А.Пархоменко, Н.Полонской[2].

Внимание историков XIX — начала XX в. было сосредоточено на следующих основных вопросах: когда в землях восточных славян появились первые христиане? можно ли доверять рассказу «Повести временных лет» о просвещении "Русской земли апостолом Андреем"? следует ли считать серьёзными историческими источниками по проблеме обращения Руси в христианство «Житие св. Стефана Сурожского» и «Житие св. Георгия Амастридского»? занимались ли обращением в христианство русов Константин Философ и его брат Мефодий? сколько было крещений русов в IX столетии и в какие годы они имели место? когда и где приняла крещение княгиня Ольга? насколько была христианизирована Русь в княжение Игоря, Ольги, Ярополка? когда и при каких обстоятельствах произошло крещение князя Владимира Святославича и киевлян? было ли князем Владимиром в его правление крещено всё население Руси или только небольшая часть городских жителей? когда происходило обращение в христианство вятичей и радимичей, а также неславянских народов, входивших в состав Киевского государства? какова роль латинских миссионеров в христианизации Руси? от кого приняла Русь христианство: от Константинополя, Рима, Охридской патриархии? какова роль хазар и варягов-скандинавов в проникновении христианства на Русь? когда возникла митрополия в Киеве?

По всем этим вопросам шла серьёзная полемика, но ни по одному из них историки не пришли к единому мнению.

Ещё историкам XIX в. со всей очевидностью удалось доказать, что христианство стало пробивать себе дорогу на Русь задолго до официального крещения жителей Киевского государства в княжение Владимира. Однако об этом, кроме узких специалистов, мало кому известно. В учебниках и учебных пособиях, как правило, не упоминается об обращениях русов в христианство в IX в. Их авторы относят начало распространения христианства в Киевской державе только ко временам Владимира Святого. В научной литературе ведутся споры по вопросу о том, насколько русское население было охвачено крещением в княжение Владимира.

В древнерусских письменных памятниках, созданных в XI — начале XII в. («Слове о законе и благодати» Илариона, «Памяти и похвале князю Владимиру» Иакова Мниха, «Сказании о Борисе и Глебе», «Повести временных лет»), сообщается о том, что Владимир обратил в христианство всех жителей своей страны. Об этом же говорится и в хронике арабского летописца Яхьи Антиохийского, современника князя Владимира. Иларион писал в 1049 г., что киевский князь, «заповедав по всей земли и крьститися во имя отца и сына и святаго духа, и ясно и велегласно во всех градех славитися святей Троици, и всем быти хрестианом малыим и великыим, рабом и свободныим, уныим и старыим, бояром и простыим, богатыим и убогыим. И не бы ни единого ж противящася благочестному его повелению. Да ащё кто и не любовию, но страхом повелевшаго крещаахуся, понеже благоверие его с властию съпряжено. И в едино время вся земля наша въславе Христа...»[3].

Но из других источников нам известно, что не только в X в., но и в более поздние времена язычество продолжало бытовать на Руси. Это обстоятельство породило полемику среди ученых.

Одни из них считали, что при Владимире русский народ полностью порвал с «идолопоклонством», другие — что князю удалось крестить лишь незначительную часть Руси, третьи — что, несмотря на всеобщее крещение, Владимиру не удалось целиком искоренить языческие верования. Так, Макарий писал: «Св. вера, действительно, распространилась тогда у нас везде. Но везде почти оставалось и язычество, только в одних местах более, в других менее...»[4]

С.М.Соловьёв никак не отреагировал на сообщения греческих источников о массовых обращениях в христианство русов в IX столетии. Крещение Ольги в Константинополе он склонен был объяснять случайностью: «Очень могло быть, что Ольга отправилась в Царь-город язычницею, без твердого ещё намерения принять новую веру, но была поражена в Константинополе величием греческой религии и возвратилась домой христианкою»[5]. В княжение Владимира христианство, по мнению Соловьёва, распространилось на Руси «преимущественно по узкой полосе, прилегающей к великому водному пути из Новгорода в Киев; к востоку же от Днепра, по Оке и Верхней Волге, даже в самом Ростове, несмотря на то, что проповедь доходила до этих мест, христианство распространялось очень слабо...»[6].

После Великой Октябрьской социалистической революции исследователи сравнительно мало уделяли внимания вопросам, связанным с христианизацией Руси. Известный советский учёный Н.М.Никольский даже написал в 1930 г. следующее: «Ещё церковный историк Голубинский нашёл в себе мужество признать, что все рассказы, как летописи, так и «жития» Владимира об обстоятельствах принятия Владимиром христианства, являются благочестивыми вымыслами... Нам не приходится особенно сожалеть о том, что цепь событий, предшествующая этой реформе и сопровождавшая ее, остается для нас невыясненной. Самое главное-социально-политические предпосылки реформы и значение её для Византии (? — *О.Р.*) — ясно выступает для нас из всей истории сношений киевских военно-купеческих верхов с греками, достаточно чётко обрисованной в летописи»[7].

Е.Е.Голубинский действительно весьма критически подошёл к ряду письменных источников, в которых говорится о крещении Руси, но он не отнесся к факту крещения столь негативно, как это пытался представить Н.М.Никольский. Голубинский считал, что в конце X — начале XI в. приняли христианство не только

князь Владимир Святославич и его дружинники, была крещена и большая часть русского населения, исключая вятичей и радимичей, а также нерусские народы, входившие в состав Киевского государства[8].

Н.М.Никольским обращение жителей Руси в христианство сведено до незначительных масштабов и объяснялось, с одной стороны, «давлением» на князя Владимира дружинников, заинтересованных в торговых взаимоотношениях с Византией, а с другой-влиянием «греческих царей, на сестре которых Владимир женился»[9]. Христианская «реформа» Владимира Святославича выглядит у него как дань Киевского государства Византии за право осуществлять торговые взаимоотношения с Царьградом.

В вышедшей в 1937 г. статье С.В.Бахрушина[10] основное внимание было уделено тем положительным переменам, которые имели место на Руси после христианизации страны. Автор лишь слегка коснулся процесса обращения жителей Киевской державы в христианство.

С.В.Бахрушин полагал, что крещение в правление Владимира не нужно рисовать как «абсолютное торжество новой религии», христианизация жителей страны растянулась на ряд десятилетий. «При Владимире крестилась княжеская семья и княжеская дружина... В больших городах, как Киев и Новгород, жителей крестили «заганивая в реку, аки стада»[11]. К середине XI в. христианство распространилось лишь в Поднепровье, а Волго-Окское междуречье, как и Новгород, христианизированы не были. Только во второй половине XI в. происходит «окончательное укрепление христианства на Руси и организация там христианской церкви, так как именно в это время «сложились феодальные отношения в землях, объединяющихся вокруг Киева»[12].

Однако картина христианизации Руси у С.В.Бахрушина не лишена противоречий. С одной стороны, он говорил о поклонении жителей Руси языческим божествам в XII—XIII вв., с другой — уверял читателя, что уже во второй половине XI в. в Восточной Европе окончательно утвердилась новая вера. Последний вывод опирался не на систему доказательств, а на умозрительную схему автора. Согласно ей, феодальные отношения в Киевском государстве не сформировались полностью даже в первой половине XI в., окончательное становление феодализма произошло лишь в княжение сыновей Ярослава Мудрого, ознаменовавшееся началом феодальной раздробленности Руси. Факты отдельных

выступлений язычников против христиан и христианства в XI в. в Новгороде и на северо-востоке страны, отмеченные летописью и другими письменными источниками, подтолкнули Бахрушина к выводу о безраздельном господстве в этих регионах язычества примерно до 70-х годов XI столетия.

Гораздо осторожнее к проблеме христианизации Руси подошёл Б.Д.Греков. «Принятие христианства, — писал он, — это факт несомненно первостепенной важности, а летописец со своей особой точки зрения считал это обстоятельство грандиозным»[13]. В то же время исследователь отмечал, что «запутанный вопрос о крещении Руси ещё не разрешён во всех подробностях историками», многие детали этого сложного процесса продолжают оставаться неясными и данное обстоятельство затрудняет его осмысление. Начало христианизации русов Греков отнес к IX столетию, а в эпоху Игоря, по его словам, «христианство на Руси было хорошо известно»[14]. Очень важную оценку дал исследователь официальному принятию христианства Русью при Владимире. По его мнению, этот акт характеризовал степень развитости феодального общества: «Если христианство всё же сделалось господствующей религией, то это значит, что господствующий класс был достаточно сильным и многочисленным, что у него в руках была крепкая власть. Если бы тут заинтересованы были только единицы, тогда принятие христианства в общегосударственном масштабе, сделалось бы невозможным»[15].

Всё это позволило М.Н.Тихомирову заявить в 1958 г. на конференции советских и английских историков в Лондоне: «Значительно менее, однако, ясны ход утверждения христианства на Руси и даже время его появления, хотя этому и посвящён ряд исторических трудов. Из них особенно выделяются две многотомные монографии Макария и Голубинского. Но со времени выхода даже более близкого к нам по времени труда Голубинского прошло уже полсотни лет, и многие положения, высказанные в нём, устарели и требуют пересмотра. Среди исследователей, занимающихся этим вопросом, следует упомянуть М.Д.Приселкова, Н.М.Никольского и С.В.Бахрушина. За последние же годы выходили только статьи, затрагивавшие отдельные вопросы истории христианства на Руси. Даже в известных трудах Б.Д.Грекова, посвященных истории Киевской Руси, кратко говорится о крещении Руси в 989 г. Правда, истории христианства на Руси посвящены и некоторые работы, напечатанные за пределами

СССР. Но нельзя без горечи отметить крайнюю тенденциозность некоторых из этих работ (Пашкевича, Стендер-Петерсона, Баумгартена), построенных почти на полном отрицании русских источников, хотя авторы и пытаются трактовать историю Руси, обнаруживая при этом слабое знание русской церковной практики и литературы. Поэтому новейший исследователь истории христианства на Руси находится в более неблагоприятных условиях по сравнению с другими исследователями, изучающими иные вопросы истории Руси IX—X столетий»[16].

С этим грустным выводом М.Н.Тихомирова нельзя не согласиться.

Большое внимание процессу христианизации на Руси уделил М.Н.Тихомиров. Он писал: «Официальной датой установления христианства на Руси считается «крещение Руси» в 989 г. при князе Владимире Святославиче. Но эта дата, в сущности, обозначает лишь наиболее заметный исторический факт: признание христианства официальной религией Киевской Руси. Этому предшествовал длительный период утверждения христианства на Руси... В свою очередь, крещение Руси в 989 г. не было окончательным триумфом христианства на Руси, и потребовалось длительное время, прежде чем христианство сломило язычество. Этот период утверждения и распространения христианства в древнерусских землях продолжался примерно столетие с лишним»[17]. Как и некоторые другие его предшественники, Тихомиров предполагал появление первых христианских общин на Руси во второй половине IX в. «Крещение Руси при патриархе Фотии, — заметил он, — оставило большой след в русской церковной традиции. Ещё в XI—XII вв. христианство на Руси считалось утвердившимся при патриархе Фотии в IX в. Поэтому в некоторых произведениях этого времени имеем странный анахронизм, по которому современником Фотия был князь Владимир, крестивший Русскую землю в 989 г.»[18].

По мнению Тихомирова, христианство получило распространение в IX в. среди славянского населения Крыма и Южной Руси; уже в 944 г. оно было «если не господствующей, то терпимой религией в Киеве»; в княжение Ольги оно «окончательно утвердилось в Киевском государстве». Первые годы княжения Владимира Святославича он квалифицировал как время тяжёлой языческой реакции для Руси, а довольно быстрый переход князя к христианству объяснил тем, что в Киеве Владимир

попал в среду, «прочно связанную» с новой религией. Историк указал также на сравнительно позднее распространение христианства в Ростово-Суздальской и Муромской землях. В последней, по его мнению, оно установилось лишь на рубеже XI—XII вв., а у вятичей — и того позднее, о чём свидетельствуют археологические раскопки вятичских курганов, показывающие, что языческие способы погребения у них сохранялись и в XIV столетии[19].

И.У.Будовниц рассматривал крещение Руси как «длительный процесс распространения христианства среди населения Древнерусского государства, начавшийся задолго до Владимира и не завершившийся при нём»[20]. В то же время автор резко выступил против заявления В.А.Пархоменко о том, что христианство задолго до официального принятия его Владимиром в качестве государственной религии «стучалось в душу грубого славянина»[21]. Будовниц усомнился в том, что в княжение Владимира происходило массовое крещение жителей Руси. Это сомнение у него зародилось, во-первых, под влиянием «сбивчего и противоречивого» рассказа «Повести временных лет» о крещении киевлян и, во-вторых, потому, что рассказ о крещении киевлян не попал в Древнейший летописный свод, гипотетически реконструированный А.А.Шахматовым. «Если бы в 988 г. или несколько раньше действительно происходило массовое крещение сотен и тысяч людей, то несомненно, что в 30-х годах XI в. оно жило бы ещё в памяти народа, о нём помнили бы многие книжники... такое эффектное событие должно было найти какое-то отражение в иностранных хрониках...»[22] По его мнению, «Владимир был первым представителем высшей государственной власти на Руси, который принял крещение в связи с важным политическим мероприятием, поднявшим престиж Киевского государства на международной арене и внутри страны (? —*О.Р.*). Речь идёт о той решающей роли, которую Владимир сыграл во внутриполитической жизни Византийской империи конца X в.»[23].

Однако и в XI в., и в более позднее время как русские, так и иностранные авторы неоднократно отмечали массовый характер крещения жителей Киевского государства. Историк не заметил противоречий, которые содержат в себе летописный и житийные рассказы о крещении Руси. Хорошо известно, что Владимир Святославич не был «первым представителем высшей государственной власти на Руси», принявшим христианство. Достаточно

вспомнить княгиню Ольгу. Владимир действительно оказал императорам Византии военную помощь в критический для них момент. Однако источники не дают права утверждать, что это сильно повлияло на увеличение международного престижа Киевского государства, а тем более престижа князя «внутри страны».

Многоэтапность и сложность процесса христианизации Руси отмечали в своих трудах В.В.Мавродин, Б.Я.Рамм, М.В.Левченко, В.Т.Пашуто, Ю.Ю.Свидерский, А.С.Хорошев и многие другие исследователи[24].

Много интересных соображений о христианизации Руси высказал Б.А.Рыбаков. Исследователь считал, что христианство нельзя жёстко противополагать язычеству, поскольку и то и другое вероучения, по его мнению, являются лишь различными формами проявления первобытной идеологии, «Клерикальные историки, — писал он, — резко противопоставляют христианство язычеству и обычно делят историю каждого народа на два периода, считая рубежом принятие христианства; дохристианские времена они называют веками мрака, когда народы пребывали в невежестве, христианство же будто бы пролило свет на их жизнь»[25]. Рыбаков указывал на то, что христианство отличалось от язычества «не своей религиозной сущностью, а только... классовой идеологией»[26].

Христианизацию Руси исследователь также рассматривал как довольно длительный процесс, утверждая, что русы впервые познакомились с христианством в 860-е годы, а в середине X в. это вероучение начинает уже проникать в государственную систему. Он высказал предположение о том, что уже Ольга пыталась создать в Киевском государстве христианскую церковную организацию, но проявляла колебания в вопросе, на кого ориентироваться — на Константинополь или Рим[27].

«Около 988 года Владимир крестился сам, крестил своих бояр и под страхом наказаний заставил креститься киевлян и всех русских вообще...

Формально Русь стала христианской. Погасли погребальные костры, на которых сгорали убитые рабыни, угасли огни Перуна, требовавшего себе жертв наподобие древнего Минотавра, но долго ещё по деревням насыпали курганы, «отай» молились Перуну и огню-Сварожичу, справляя буйные праздники родной старины. Язычество слилось с христианством»[28].

Нарисованный Б.А.Рыбаковым в общих чертах процесс хри-

стианизации Руси в целом представляется отвечающим действительности, хотя возможно, что первые христиане на Руси появились раньше 60-х годов IX столетия.

Обращает на себя внимание то, что историк, опиравшийся на имеющиеся письменные источники, пришёл к выводу о крещении «всех русских вообще» в правление Владимира Святославича. Обоснованным выглядит и заявление его о том, что на Руси и после крещения в большой мере продолжали сохраняться языческие пережитки. Весьма многозначительной кажется фраза о слиянии христианства и язычества после крещения Руси и о возникновении, таким образом, верования, вобравшего в себя как «чисто» христианские, так и некоторые языческие черты. В деталях процесс утверждения христианства в Киевском государстве не был раскрыт исследователем, но он и не ставил перед собой такой задачи.

Не отражают в полной мере процесса христианизации Руси и работы советских философов — М.С.Корзуна[29] и Н.С.Гордиенко[30], в которых приведены отдельные факты, свидетельствующие о насильственном насаждении христианства в Восточной Европе.

В современной богословской и научно-атеистической литературе, касающейся проблемы обращения жителей Руси в христианство, просматриваются две противоположные тенденции. Богословы (их труды подверглись основательному разбору в книге Н.С.Гордиенко, в работе Л.И.Емелях и Я.Я.Кожурина[31], в других изданиях) стремятся удревнить процесс проникновения христианства к восточным славянам.

Иная тенденция наблюдается в трудах некоторых советских философов, наиболее яркое выражение получившая в книге Н.С.Гордиенко. Авторы данного направления справедливо указывают на легендарность предания о просвещении Русской земли апостолом Андреем. В то же время в этих работах улавливается стремление преуменьшить истинные размеры христианизации Руси в IX—XI вв.

Процесс крещения населения Киевской Руси не был раскрыт и в серьёзных исследованиях по истории русской церкви, выпущенных за рубежом, — в книгах Е.Винтера, А.Поппэ[32], Г.Подскальского[33]. В работе немецкого историка Е.Винтера подверглись справедливой критике труды некоторых католических авторов, в которых утверждается, что на принятие христианства

русское население было подвигнуто латинскими проповедниками[34]. Исследование А.Поппэ посвящено в основном спорному вопросу становления церковной организации на Руси. В некоторых своих статьях этот же автор предпринял попытку уточнить дату принятия христианства князем Владимиром и киевлянами (об этом речь пойдёт ниже). Г.Подскальский повторил выводы, сделанные А.Поппэ, относительно датировки крещения Владимира Святославича и киевлян.

В 1987—89 гг. вышел ряд работ, посвящённых истории русской церкви и крещению Руси. Среди них книги: «Введение христианства на Руси». — М., 1987. (авторы: А.Д.Сухов, А.Г.Кузьмин, А.П.Новосельцев, А.И.Абрамов, О.М.Рапов, Я.Н.Щапов, О.В.Творогов, В.Ф.Пустарников, В.В.Мильков, Н.Б.Пилюгина); «Запровадження християнства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси». — М., 1988 (авторы: Г.Г.Литаврин, О.В.Иванова, Е.П.Наумов, А.И.Рогов, В.К.Ронин, Б.Н.Флоря, В.П.Шушарин); А.Г.Кузьмин. «Падение Перуна». — М., 1988; М.Ю.Брайчевський. «Утвердження християнства на Русі». — К., 1988; К.Е.Гломозда. «Крещение Руси в концепциях современной буржуазной историографии». — К., 1988; В.М.Зубарь, Ю.В.Павленко. «Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси». — К., 1988; Е.К.Длуман, А.С.Глушак. «Введение христианства на Руси. Легенды, события, факты». — Симферополь, 1988; Г.Л.Курбытов, Э.Д.Фролов, И.Я.Фроянов. «Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь». — Л., 1988; Я.Н.Щапов. «Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв.» — М., 1989 и др.

Авторы этих книг касаются многих вопросов крещения Руси.

Ряд авторов — Головко[35], Котляр, Новосельцев, Б.В.Раушенбах[36], Сухов, М.Б.Свердлов[37], Толочко, Г.М.Филлист[38] и другие — исследовали вопрос о предпосылках и причинах введения христианства в Киевском государстве.

На связь крещения восточных славян с проводимой Киевской державой внешней политикой указал Головко[39].

Пути проникновения христианства на Русь изучались Филлистом.

Роль Византии и Дунайской Болгарии в христианизации населения Киевского государства исследовал Абрамов.

О западных традициях в русском христианстве писал Кузьмин[40].

Влияние восточных верований на языческую религию восточных славян отметил Новосельцев.

О двоеверии на Руси после принятия христианства, борьбе русской церкви с языческими пережитками писали Рыбаков, Пилюгина, А.В.Чернецов[41] и другие учёные. Этапы христианизации Руси пытался выявить В.Г.Власов[42].

Толочко была выдвинута гипотеза о появлении на Руси церковной организации в 60-е годы IX в.[43] Такого же мнения придерживался Брайчевский.

А.П.Моця высказал предположение о христианском просвещении волынян Константином Философом и Мефодием[44].

Фрояновым и А.Ю.Дворниченко[45] был выдвинут тезис, согласно которому христианство на Руси насаждалось отживающей родоплеменной верхушкой. Фроянов писал, что новая религия не имела в древнерусском обществе прочной политической опоры, а крещение восточных славян в X в. «являлось в некотором роде опережением событий, забеганием вперёд», и только в XIV–XV вв. христианское вероучение стало на Руси орудием классового господства, рычагом, с помощью которого Москва объединяла земли.

Закономерности христианизации Руси, а также стран Центральной и Юго-Восточной Европы пытались установить Литаврин и Флоря, а также польский историк Б.Герлях[46].

Взаимоотношения Церкви и государства в Киевской державе изучал Щапов. Им было выдвинуто положение, согласно которому церковная организация возникла на Руси в конце X в., сразу же после официального крещения народа.

Оценка введения христианства в Киевском государстве в плане дальнейшего развития социальных отношений, общественных институтов, культуры дана в трудах Рыбакова, Дворниченко, Кузьмина, Новосельцева, Раушенбаха, Сухова, Филлиста, Фроянова, М.П.Новикова[47] и других исследователей.

Обширную историческую литературу по проблеме христианизации стран собрала и проанализировала Емелях[48].

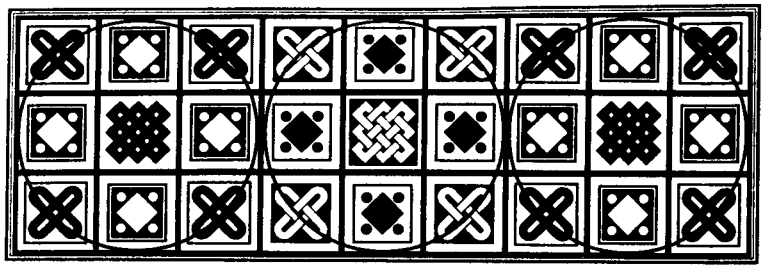
Таким образом, проблемой христианизации Руси занималось немало ученых, однако многие вопросы, связанные с крещением населения Киевской державы, продолжают оставаться неясными: каковы причины христианизации Руси? когда в землях восточных славян появились первые христиане? сколько крещений было в IX в.? когда они происходили и в силу каких событий? каково было положение христиан в Киевском государстве в княжение Игоря и Ольги? когда и от кого приняла крещение княгиня Ольга? каково было положение христиан на Руси в княжение Святослава и Ярополка? чем был вызван поворот в религиозной политике князя Владимира? почему именно в его правление произошёл на Руси резкий сдвиг в сторону христианизации жителей страны?

И далее: какую часть населения Владимиру удалось крестить? какая часть населения оказалась неохваченной крещением? в какие сроки проходило крещение различных районов страны? каково было сопротивление жителей политике насильственного насаждения христианства? какие слои населения выступали за христианизацию, какие против? насколько христианство после его искусственного насаждения Владимиром становится действительно реальной религией у жителей Киевской державы? каковы были мероприятия, осуществлённые русским правительством и направленные на утверждение христианства в умах людей после свершения официального крещения?

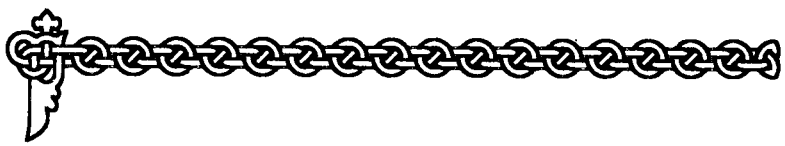
В предлагаемой читателю книге мы попытаемся дать ответы на поставленные здесь вопросы.

Анализ многих и различных по своему характеру источников, а также научной литературы, существующей по отдельным аспектам проблемы, проводится по главам в ходе исследования.

Автор благодарит своего учителя академика РАН Б.А.Рыбакова, академика РАН Г.Г.Литаврина, академика МСА Ю.К.Бегунова, академика МСА и РАЕН В.В.Каргалова, академика РАЕН С.П.Карпова, доктора философских наук профессора А.Д.Сухова, Н.Г.Ткаченко за ценные замечания и дружескую помощь в работе при подготовке книги к публикации.



Глава 1
Русь в IX–X вв.



В IX–X вв. в Восточной Европе складывается крупнейшее раннефеодальное государство Русь с политическим центром в Киеве. Оно стало «колыбелью трёх великих народов» — русского, украинского и белорусского, сыграло выдающуюся роль в истории не только восточноевропейской, но и западной цивилизации. В его пределах получили дальнейшее развитие многие как славянские, так и неславянские народности. На протяжении нескольких столетий Киевская держава представляла собой своеобразный барьер, о который разбивались многочисленные орды кочевников, шедшие из Азии грабить европейские страны. Восточным славянам постоянно приходилось отрываться от своих повседневных занятий, чтобы воздвигать крепости, строить оборонительные линии длиною в сотни вёрст для отпора агрессорам, стремившимся поработить северные племена. Рожденные Киевским государством в период феодальной раздробленности отдельные полностью самостоятельные русские княжества-государства фактически

спасли в XIII в. большую часть Западной Европы от сокрушительного монголо-татарского нашествия и золотоордынского ига, а также приостановили агрессию крестоносцев на восток.

Находясь на перекрёстке важнейших международных транзитных путей, Русь внесла ощутимый вклад в развитие торговых связей между странами Западной Европы и Византией, Поволжьем, Кавказом, Средней Азией. Да и сама Русь принимала в международной торговле самое активное участие, способствуя увеличению объёма ремесленного производства во многих зарубежных государствах.

Весомым был вклад Руси не только в культурную жизнь Восточной Европы, но и в культуру ряда зарубежных государств. Многие ремесленные изделия, сработанные руками русских умельцев, являлись эталонами совершенства в глазах их западноевропейских коллег. За пределами Киевской державы получили известность и отдельные произведения русской литературы. Например, «Повесть временных лет» была использована польскими средневековыми хронистами при создании собственных исторических сочинений.

Образованию государства Русь и складыванию феодальных отношений в Восточной Европе предшествовал период военной демократии у славян. Это была последняя стадия первобытнообщинного строя, характеризовавшаяся многими важными явлениями. В период военной демократии (примерно V–VIII вв.) постепенно прекращали своё существование крупные производственные родовые коллективы. Повсеместно они заменялись территориальными или соседскими общинами, объединявшими в себе малые индивидуальные семьи, которые состояли из мужа, жены и детей. Семьи осуществляли производство собственными силами и свободно распоряжались полученным продуктом личного труда. Малые семьи, проживавшие на определённой территории, совместно пользовались водными источниками, пастбищами, лугами, лесами. Это их объединяло в территориальные коллективы. Главным занятием малых семей было земледелие. Разводили славяне также скот и домашнюю птицу, охотились на диких зверей, занимались рыболовством и бортничеством, собирали в лесах грибы, ягоды, орехи и т. д. На общих сходках (вечах) взрослые члены общин (по-видимому, преимущественно мужчины) решали важнейшие вопросы. В случае нападения врагов всё взрослое мужское население вооружалось, объединялось

в отряд, выбирало себе предводителя и вступало под его руководством в военные действия.

Эпоха военной демократии у славян совпала по времени со смягчением климата в Европе (пик наибольшего потепления приходился на VI–X века). Лесостепь продвинулась на север, возникли благоприятные условия для ведения сельскохозяйственного производства в центральных и северных регионах. Данное обстоятельство не могло не отразиться положительно на развитии земледельческого восточнославянского общества. В наиболее благоприятных условиях находились те восточнославянские соседские общины, которые жили в лесостепной полосе. Там процветало пахотное земледелие, урожаи зерновых были относительно высокими. В гораздо более сложных условиях оказывались славяне, обосновавшиеся в лесной зоне. Рубка леса, корчевка пней и корней, уборка территорий от многочисленных камней, оставленных отступавшими ледниками, требовали больших усилий людей и времени. Всё это сказывалось на уровне общественного развития различных славянских племен.

Летописец Нестор противопоставлял «культурных» и «стыдливых» полян их лесным сородичам древлянам, жившим якобы «звериньским образом», «нечисто», и другим лесным жителям — радимичам и вятичам, «срамословящим» перед отцами и снохами и похищавшим себе жён без ведома родителей невесты[1]. Возможно, Нестор в какой-то мере сгущал краски. В его словах проявлялось скорее раздражение христианского монаха — киевлянина — против народностей, стремившихся жить по языческим обычаям, а также обоснование закономерности подчинения «некультурных» народов «культурным» полянам, к коим принадлежал и сам летописец. Тем не менее некоторую отсталость лесных народов от своих лесостепных собратьев в культурно-нравственном отношении он несомненно передал правильно.

Славянские племена, жившие поблизости от причерноморских степей, в развитии хозяйства обгоняли лесные племена. У них скапливались излишки урожая, которые они могли реализовывать на рынках, получая в обмен товары, не производившиеся в славянских землях. Однако жизнь в пограничной со степью полосе была весьма неспокойной и опасной. Там могли обитать только наиболее сильные и многолюдные славянские объединения, которые были в состоянии оказать кочевникам да и византийским войскам, иногда заходившим далеко на север, достойный отпор.

Постоянная борьба с различными противниками требовала выделения из славянской среды воинов-профессионалов. Содержание профессионального войска должно было быть возложено на непосредственных производителей. Жизнь требовала разделения труда в обществе. В обязанность земледельцев и ремесленников входило производство необходимого и прибавочного продуктов, в обязанность воинов-профессионалов-защита общественных интересов, охрана пределов племен и их союзов от посягательств извне.

Уже к середине I тысячелетия н.э. внутри славянских соседских общин появляются наиболее зажиточные семейства-хозяйства. Именно они в первую очередь, будучи хорошо обеспеченными как материальными, так и человеческими ресурсами, могли без особого ущерба для своей хозяйственной деятельности выделять и вооружать людей, основным занятием которых стала война. Эти люди объединялись в особые корпорации друзей — дружины. Выбрав из своей среды предводителей, дружинники под их руководством совершали набеги на соседние племена и народы. Из византийских источников видно, что уже в VI–VII вв. таких дружин из славянской среды вычленилось большое количество. В случае успеха дружинники возвращались домой с богатыми трофеями, приводили пленных, чем ещё более усиливали экономический потенциал, материальную обеспеченность и общественную значимость выделивших их семейств. Не заплатившие выкупа пленники задерживались на славянской территории и превращались в колонов: их наделяли землей и другими средствами производства, они получали право жить в собственном доме, обзавестись семьей, но оставались зависимыми от людей, захвативших их в плен или купивших их у воинов-профессионалов, и были вынуждены выплачивать подати своим господам или нести какие-то иные повинности. Дружинники превращаются в рабовладельцев и колоновладельцев, эксплуатирующих чужой труд. В результате развития такого специфического института, как дружины, и их захватнических, грабительских походов в условиях строя военной демократии у славян появляются первые ростки классового общества. Отдельные предводители славянских дружин (князья) постепенно накапливают в своих руках большие богатства. Во время дележа захваченной добычи им достаётся гораздо больше трофеев, чем рядовым воинам. Они получают возможность формировать свои частные дружины, платя воинам

за их «труды» из собственных средств. Это приводит к тому, что князья-предводители становятся могущественными людьми в обществе. Опираясь на свои дружины, они могут уже игнорировать в какой-то мере общественные обычаи и порядки, влиять на решения важнейших вопросов, диктовать свою волю обществу, в котором они живут.

Иногда военные предводители вместе со своими дружинниками отправлялись в чужие земли и нанимались у иностранных государей на службу. Одни из них служили в столицах и составляли часть придворной гвардии, другим поручалась охрана государственных границ. Однако славянские племена и союзы племён сами остро нуждались в особых воинских «нарядах», которые могли бы защитить их земли от неприятелей, организовать население для отпора врагу. Поэтому земледельческие общины нанимали себе на службу такие дружины во главе с опытными князьями-предводителями, выделяя им на содержание часть полученного ими прибавочного продукта.

Для защиты самих себя и своего имущества в случае вражеского нападения несколько земледельческих общин сообща создавали укреплённые городища-убежища. Они строились обычно на мысах при слиянии двух рек и отделялись от напольной стороны искусственно возведенными валами и рвами, заполненными водой. Иногда их воздвигали на островах, иногда — среди болот в глухих труднодоступных местах, иногда — на высоких горах. Часто такие городища в мирное время были необитаемыми или же в них жили немногочисленные сторожа и языческие жрецы, имевшие на них свои капища. В целях большей безопасности, чтобы внезапно напавшие враги не смогли бы овладеть данными опорными пунктами, их иногда заселяли воинами-профессионалами. Это было желательно и для дружинников и их предводителей, выделявшихся в среде общинников не только своей специфической профессией, но и своим имущественным положением. Их проживание на территориях городищ-убежищ гарантировало сохранность накопленных ими богатств. Кроме того, фактически они становились собственниками укреплённых мест, ранее принадлежавших земледельческим коллективам. Всё это ещё больше возвышало их в глазах жителей открытых поселений, окружавших городища.

Дружинникам и их предводителям был необходим обслуживающий персонал, ремесленники, которые должны были делать

для них оружие и воинские доспехи, предметы конского снаряжения, глиняную посуду, одежду, обувь, украшения и т. д. Им нужны были торговцы, которые могли бы сбыть на рынках часть ненужных продуктов, полученных от жителей земледельческой округи, некоторые трофеи, захваченные в сражениях, привезти на городище из чужих краев те товары, в которых нуждались знатные поселенцы. Поэтому вскоре подле городищ-убежищ стали возникать особые поселения-посады, где проживал обслуживающий дружинников люд.

Города-убежища постепенно превращались в города. Так возникла и будущая столица Руси Киев. Построенная князем Кием в V в. на Старокиевской горе крепость стала княжеским замком и местом жительства княжеского окружения.

Часто военные предводители-князья отправлялись со своими дружинниками и жителями земледельческой округи в походы на соседние племена и союзы племен. Иногда эти предприятия ограничивались только грабежом и захватом пленных, но уже в IX в. чётко намечается стремление отдельных князей превратить занятые войсками территории в свою земельную собственность, не ограничиться изъятием разовой дани-контрибуции, а сделать эту дань постоянной рентой, собираемой с определённых семей-хозяйств за использование земли, принадлежавшей уже земельным собственникам. Лишение непосредственных производителей права собственности на эксплуатируемые ими участки земли, превращение их в просто держателей чужих земель, возникновение института земельной ренты, в которой реализовывалось право землевладельца получать плату в той или иной форме с непосредственного производителя материальных ценностей за использование им земельных богатств, принадлежащих собственнику земли, — всё это знаменовало собой переход от строя военной демократии к новому феодальному строю. В основе феодализма лежала поземельная зависимость непосредственного производителя от собственника земли.

К началу IX в. крупнейшие восточнославянские союзы племён (полянский, древлянский, дреговичский, словенский и др.) постепенно трансформируются в особые княжества. На смену власти коллектива пришла наследственная княжеская власть. Князья, опиравшиеся на свои военные формирования, приобрели такой вес и влияние в обществе, что превратились, по существу, в особую силу, стоящую над народными массами.

Решения важнейших вопросов (таких, например, как о войне и мире) стали приниматься не на общих племенных собраниях, а самими князьями после совета с дружинниками. К сожалению, скудость источников не позволяет в должной мере раскрыть в деталях постепенный процесс превращения племенных союзов в государственные образования. Однако Б.А.Рыбакову, исследовавшему известия арабских авторов, удалось доказать, что уже в первой половине IX в. отдельные восточнославянские княжества представляли собой раннефеодальные государства.

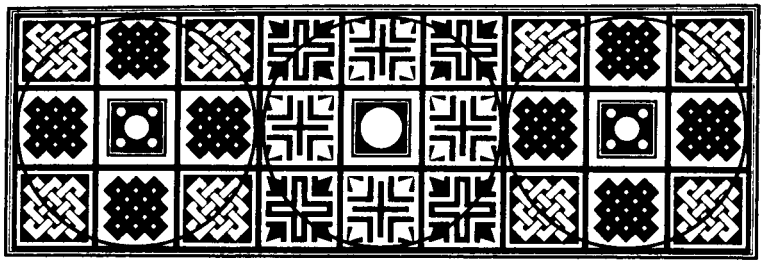
Наиболее могущественным из них было государство Русь, возникшее в Среднем Поднепровье, где с давних пор проживали поляне. Во главе его стояли князья, которых иностранные авторы называли «цари-хаканы». Эти правители жили в обширных дворцах, окружённые многочисленными слугами и дружинниками. Они распоряжались войсками, владели арсеналами оружия.

Своей страной они управляли с помощью зависимых от них наместников. «Цари» получали крупные доходы от торговли, а также десятую часть трофеев, добытых в сражениях. Ежегодно они объезжали жителей своей страны, собирая с них подати и одновременно производя над ними судебную расправу. Русские государи посылали свои посольства в Константинополь ко двору византийских императоров. Высшим сословием в этом государстве было рыцарство. И хотя рыцари владели рабами и рабынями, основное содержание они получали от рядовых жителей страны, с которых собирали дань вместе с «царём»[2]. Таким образом, изъятый у непосредственных производителей прибавочный продукт представлял собою, по-видимому, не что иное, как феодальную ренту (в «Повести временных лет» сообщается, что в IX–X вв. дань с подвластного населения собиралась с «дымов», «рал», «плугов», т. е. с определённых единиц площади, эксплуатировавшейся населением), которая делилась в определённых пропорциях между государем — верховным собственником земли и военной прослойкой, окружавшей его.

Уже к 60-м годам IX в. Киевская держава не ограничивалась только Полянской землей. Константинопольский патриарх Фотий отметил в своём «Окружном послании», датируемом 867 годом, что русы поработили «всех, находящихся вокруг себя»[3].

Вторая половина IX в. и X в. были отмечены исключительным расширением пределов Руси. В 80-е годы IX в. в состав Киевского государства вошли земли приильменских словен, полоцких и смоленских кривичей, древлян, северян, мери, веси, вероятно, частично чуди[4]. В начале X столетия Киевская держава подчинила себе уличей. В 60-е годы X в. к Руси отошли земли вятичей, а также обширные территории на Волге, Дону и Северном Кавказе, в 70-е — некоторые земли, занимаемые ордами печенегов, в 80-е годы — область «Червенских городов» и земли ятвягов[5]. В княжение в Киеве Владимира Святославича государство Русь в основном уже оформилось территориально. Это было феодальное государство, в котором чётко прослеживались и господствующий класс, и класс подчинённый.

В IX–X вв. Русь достигает крупных успехов. В лесной зоне переходят к пахотному земледелию, а в лесостепной применяется двухпольное и трёхпольное землепользование. Больших масштабов достигает добыча железной руды, что позволяет русским кузнецам изготовлять высококачественные ремесленные инструменты, многие орудия сельскохозяйственного производства, хорошее оружие и прочные доспехи. Совершенствуется обработка дерева, кости и рога, ткацкое дело. Уже в IX в. на Руси применяются вертикальные ткацкие станки, а к концу X в. — и горизонтальные. С их помощью стало возможным создавать тонкие полотна. Русские ювелиры научились применять технику тиснения, скани и зерни. Появилась посуда, изготовленная на гончарном круге, хотя ещё и грубая, и несовершенная. Расцветает внутренняя и внешняя торговля. Возникают крупные города — военно-административные и ремесленно-торговые центры. Важнейшими из них были Киев, Чернигов, Переяславль, Новгород Великий, Смоленск, Полоцк, Ростов, Любеч, Туров и др. Существует уже на Руси и письменность, употреблявшаяся в быту и при заключении государственных договоров между Киевской державой и Византийской империей. Развивается уголовное право, нашедшее отражение в «Законе Русском».



Глава 2
Языческие верования восточных славян



Эпохе военной демократии и раннему классовому обществу у восточных славян соответствовала так называемая языческая религия. Этим термином принято обозначать религиозные представления, возникшие ещё, по-видимому, во времена палеолита и, естественно, видоизменявшиеся и развивавшиеся вместе с развитием общества. По словам Б.А.Рыбакова, славянское язычество являлось частью «огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой для всех позднейших мировых религий»[1].

Что же собой конкретно представляло язычество в период, предшествующий принятию Русью христианства, и почему после многовекового поклонения языческим богам понадобилось этих богов дискредитировать, уничтожить, заменить чуждым народному пониманию культом? Ещё во времена Киевской Руси тогда уже официальная церковь настаивала на том, что языческая религия была неким пережитком и народ, исповедовавший её, пребывал в темноте и невежестве. Великий киевский князь Владимир Святославич, обладавший высокими нравственными гуманными свойствами и тонким чутьем, сумел разобраться в недобром существе язычества. Уничтожив языческих идолов и заставив население своей страны креститься, он сделал великое дело — извлёк подвластных ему людей из царства мрака[2].

После принятия христианства языческие верования и те, кто их исповедовал, стали беспощадно преследоваться. «Гуманные христиане» вешали язычников на деревьях, рубили безоружных людей топорами, сжигали языческих волхвов на кострах. Подвергались уничтожению те произведения, в которых содержались какие-либо сведения о прежних верованиях восточных славян. Правда, иногда в некоторых церковных книгах появлялись отрывочные сведения о старинных верованиях и древних обычаях. Однако они предназначались не для широкого круга читателей, а для господствующих сословий, и в первую очередь для духовенства, которому служили в качестве руководства в активной борьбе с пережитками язычества. С помощью этих немногочисленных сведений учёным и удалось в какой-то мере восстановить основные положения языческой религии[3].

Славянское язычество являлось «...фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни»[4]. Возникнув в глубокой древности, когда только ещё начало формироваться человеческое сознание, славянское язычество не было чем-то застывшим и окостеневшим. Как показали исследования учёных, оно прошло четыре этапа. На первом этапе славяне приносили жертвы «упырям и берегиням», на втором — Роду и Рожаницам, на третьем начали поклоняться «проклятому богу Перуну и Хърсу и Мокоши и Вилам», на четвёртом, уже после принятия христианства большинством населения Руси, язычники продолжали поклоняться как Перуну, возглавлявшему весь комплекс языческих богов, так и Роду и Рожаницам, возникшим в их сознании в более раннее время[5].

Для нас наибольший интерес представляет эпоха, предшествующая принятию Русью христианства. Поэтому в данном разделе мы и коснёмся только наиболее характерных черт язычества в период зарождения и становления классового общества.

Языческая религия возникла как результат полной зависимости древнего человека от сил природы. Одни природные явления помогали ему в его производительной деятельности, другие, напротив, тормозили её, уничтожали всё то, что было создано человеческими руками. В VI—IX вв., когда происходил переход восточных славян от строя военной демократии к феодализму, эта зависимость от природной среды была ещё очень велика. Люди с напряжением следили за всеми изменениями в природе, болезненно реагируя на различные природные аномалии. Каждому из природных явлений они стремились дать собственное объяснение. Во время грозы сверкала молния, и человек создавал определённое логическое построение в своем мозгу: «Молния падет сверху, с неба, следовательно, на небе находится какой-то особый могущественный бог, который может метать на землю огненные стрелы. Если этому богу помолиться, принести жертву, задобрить его, то он не обрушит свой огненный меч ни на меня, ни на моих родственников, ни на мой дом, ни на мой скот». Именно подобного рода рассуждения приводили человека к обожествлению различных сил природы.

Несмотря на то что вера в «упырей и берегынь» возникла ещё в эпоху каменного века, она продолжала существовать и в более позднее время. В ней отразилось первобытное представление людей о том, что в окружающем их мире действуют злые и добрые духи. Эти духи находились в состоянии непрерывной борьбы друг с другом. К злым духам славяне относили «упырей» — вампиров, якобы нападающих на людей и сосущих их кровь, оживающих мертвецов, которые были в состоянии перевоплотиться во взрослого человека, в ребёнка, в животное и нанести живущему на земле серьёзный ущерб. «Упырям» противостояли добрые духи — «берегыни», якобы охранявшие жизнь и покой человека, плоды его деятельности. И люди старались всячески помочь в этой борьбе «берегыням» путём произнесения заклинаний, направленных против злых духов, и ношения амулетов — оберег, якобы предохранявших их от действия злых сил. Злым духам они также приносили жертвы, чтобы умилостивить их.

В ряде источников содержатся сообщения о том, что восточные славяне поклонялись и приносили жертвы колодцам, озёрам, рекам, рощам[6]. По-видимому, данный культ зародился тогда, когда протославяне жили в основном за счёт охоты, рыболовства и собирательства. Леса и водные пространства ими почитались как

священные, дающие пищу и воду. Несмотря на уменьшение в дальнейшем роли охоты, рыболовства и собирательства в жизни восточных славян, всё же эти занятия продолжали быть важными, а потому и оставалось поклонение духам лесов, рек и озёр.

Вода и в более поздние времена считалась священной стихией. Славяне твердо верили в её очистительную силу. По их мнению, вода смывала и топила всякую нечисть, насылающуюся злыми духами-демонами, помогала при болезнях. Нередко больных обливали водой, добытой из особых целебных источников. Иногда больных обрызгивали и омывали, давали им пить целебную воду. Когда вода «зацветала», становилась непригодной для питья, в неё бросали серебряные монеты, пытаясь тем самым умилостивить хозяев источников — водяных, не зная о том, что серебро, растворяясь в воде, убивает находящиеся в ней болезнетворные бактерии. По воде гадали. Зимой девушки ходили к проруби, пытаясь увидеть в воде отражение лица жениха[7].

Род и Рожаницы представлялись древним людям в виде божеств плодородия. Появление данного культа свидетельствовало о свершении очень важного события в жизни праславян — перехода от кочевой жизни к оседлой, от различных промыслов к земледелию, благодаря которому жизнь человеческих коллективов стала более стабильной. Род представлялся праславянам творцом Вселенной. Он «вдувал» в людей жизнь, повелевал небом, распоряжался дождём, был тесно связан с земными водами и огнём, посылал на землю молнии. В его подчинении находилось и подземное царство[8]. Вместе с Родом обычно выступали две Рожаницы — богини плодородия. Каждый год 9 сентября отмечался день Рода и Рожаниц. Это был праздник в честь завершения всего цикла земледельческих работ, на котором опробовались каши, творог, мед и другие «дары природы»[9].

Со временем Род потерял многие из своих функций, которые перешли в «ведение» других богов. По более поздним славянским поверьям, небом стал владеть Сварог, которого стали считать верховным властителем Вселенной. Однако Род и Рожаницы продолжали почитаться в земледельческой среде. У Рода появились «помощники» — Ярило и Купала.

Бог Ярило олицетворял собой весну, пробуждающуюся от зимней спячки природу. Славянам он представлялся в виде молодого красивого юноши, ездившего по полям и селениям на белом коне в белой мантии. Считалось, что там, где Ярило проедет на

своём коне, вырастет богатый урожай. У одних славянских племён день Ярилы отмечался в начале весны, у других — в конце весны — начале лета. Если праздник отмечался в конце весны, то Ярило изображался дряхлым стариком, символизировавшим собой состарившуюся, уходящую весну. В этом случае по улицам селений носили чучело старика, а затем его с плачем и причитаниями хоронили в поле. После этого начинались игры и пляски[10].

Купала рассматривался славянами как плодотворящее божество лета. Его день отмечался 24 июня. Празднику предшествовали «русалии» — торжества, посвященные нимфам полей и вод. Русалки, по славянским поверьям, содействовали напоению земли дождевой водой. Во время русалий людей обливали водой, девушек бросали в реки. Этими действиями славяне пытались вымолить у Купалы и русалок дожди, необходимые для получения богатого урожая. Вечером 23 июня на высотах зажигали костры, через которые молодежь прыгала попарно (юноша и девушка). Спускали с гор горящие колеса, стремясь, чтобы они потухли только после того, как коснутся воды. Катание колёс символизировало поворот солнца с лета на зиму[11].

Весьма почитался славянами бог Волос (Велес). Его считали покровителем скота и скотоводов. По-видимому, его культ зародился в те времена, когда протославяне научились приручать диких животных. В X в. именем Волоса клялись русские государи, их дружинники и послы при заключении мирных договоров с византийскими монархами. Считалось, что этот бог способствует обогащению людей. Праздник Волоса отмечался в начале января (2 и 6 числа). К Волосову дню выпекалось особое печенье в виде домашних животных. Люди рядились в звериные маски, надевали на себя вывороченные тулупы[12].

Небо представлялось древним славянам в виде священного полусферического храма, своими круглыми краями касающегося земли. Его считали также подобным человеческому черепу или огромной блестящей горе. Существовало поверье, что небо и земля являются супружеской парой, причём первое выступает в роли мужа, а вторая в роли жены. В летнее время небо обнимает землю в своих объятьях, рассыпая на неё лучи света и струи дождя, и оплодотворяет её. Травы, цветы, кустарники, деревья — всё это рассматривалось славянами как плоды, родившиеся от брака неба и земли. Славяне считали, что на зиму земля расстаётся с небом-мужем, каменеет и цепенеет от стужи и горя.

Весной муж с женой снова встречаются и начинается их совместная жизнь[13].

Летописцу начала XII в. языческий бог Сварог представлялся реально существовавшим человеком, царём, при котором люди стали заниматься обработкой металлов и перешли от полигамного брака к моногамному[14]. Простой народ не разделял этого взгляда на Сварога как на обычного человека, хотя и царя. Он считал Сварога богом — господином неба, которому подчиняется вся Вселенная.

Сыном Сварога считался Сварожич — бог огня, покровитель кузнецов и кузнечного дела. И не случайно, что такие слова, как «вар», «сварка» и выражение «варить железо», были тесно связаны своими корнями с именами Сварога и Сварожича. Славяне почитали огонь, считая, что он прогоняет нечистую силу тьмы, мрак и холод. Нельзя было на огонь плевать, бросать в него нечистоты, топтать его ногами, в противном случае, полагали славяне, он может жестоко отомстить. Разводить его следовало в полном молчании, не оглядываясь назад. Ещё в конце XIX в. в некоторых местностях России считалось за великий грех тушить возникающие пожары. Иногда на пожары люди приносили караваи хлеба, чтобы освятить их «божественным пламенем». Славяне полагали, что если в доме горит огонь, то в него молния не попадёт. Дом, оставшийся без огня, считался погибшим. Огню приписывались очистительные и целебные свойства. По славянским поверьям, огонь прогонял демонов болезней. Если возникала эпидемия, то жители разводили вокруг своих сёл и небольших городов очистительные костры. В древности больных нередко окуривали, проносили через пылающий огонь, высекали искры над больными местами. Существовали обычаи прыгать через пламя костра, окуривать одежду, провозить жениха и невесту между кострами. Несмотря на то что славянам с давних пор было известно, как делаются дымоходы, они предпочитали топить свои жилища по-чёрному, веря в очистительную силу огня. Считалось, что огонь помогает и при родах[15].

В «Повести временных лет» под 980 г. говорится, что князь Владимир Святославич, захватив Киев и начав в нём княжить, «постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна деревяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И жряху им, нарицающе я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху

землю требами своими»[16]. Интересно, что в этом перечислении богов мы не встречаем ни Рода и Рожаниц, ни Сварога, ни Сварожича, ни Волоса. Почему? По-видимому, потому, что языческий пантеон Владимира был предназначен для моления не простых людей, а для киевской знати, проживавшей на Горе, недалеко от княжеского дворца, и предпочитавшей поклоняться иным языческим богам.

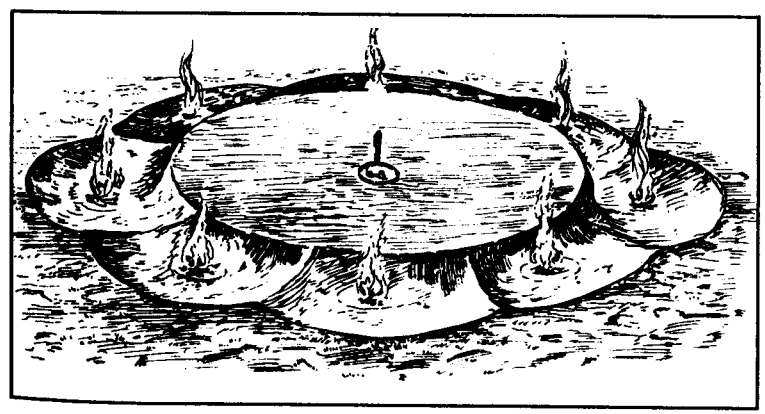
Перун считался у славян повелителем грома и молний. Они полагали, что Перун пускает свои стрелы-молнии из огромного лука-радуги. Иногда его молнии изображались в виде железных мечей. Считалось также, что Перун вооружен огромной палицей. Искры, высекаемые из камня, также рассматривались как его неотъемлемая принадлежность. По славянским поверьям, все эти грозные орудия служили Перуну для борьбы со злыми демонами-великанами, повелителями туч и земных туманов. Славяне утверждали, что молниями Перун рассеивает тучи, оплодотворяет землю дождями, выводит солнце из облаков. С помощью его творческой силы пробуждается вся природа. На зиму Перун умирает. С началом морозов его громовые уста смыкаются, а оружие выпадает из рук. Зимой Перун лежит в туче-гробу, а весной он оживает, раскалывает своими молниями тучу и начинает действовать[17].

Славянами дуб рассматривался как священное дерево Перуна. Они верили, что бог-громовик может перевоплощаться в птиц — орла, сокола, кречета. Перун считался покровителем дружинников и вообще военного дела. В договоре 944 г. князя Игоря с Византией прямо говорится, что в случае его нарушения русами-язычниками они в дальнейшем «не имут помощи... от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да посечени будуть мечи своими, от стрел и от иного оружия своего, и да будуть раби в весь век будущии»[18]. Из этих слов видно, какое большое значение придавала русская военная знать Перуну в X столетии. Однако Перун стал считаться покровителем воинов уже в эпоху военной демократии, когда происходит выделение из общей массы славян воинов-профессионалов и когда последние постепенно утверждают своё привилегированное положение в обществе. Тогда же и Перун «захватывает» верховную власть над остальными языческими богами, «вытесняет» Сварога на второй план. За последним остаётся право покровительствовать ремесленникам, которые занимаются обработкой металлов.

Праздник Перуна отмечался ежегодно 20 июля. В этот день Перуну приносили кровавые жертвы. Иногда это был бык, иногда петух — птица, посвященная богу-громовику, символизировавшая собой счастье и плодородие, а иногда и люди. Перуну посвящался один из дней недели, а именно — четверг. Славяне верили, что в четверг следует начинать любое дело, поскольку этот день должен быть удачным для всякого предприятия.

По языческим поверьям у Сварога было несколько детей. Одним из его сыновей (по другой версии — дочерью) был Дажьбог, олицетворявший собой солнце. О возникновении Дажьбога существовала следующая легенда. Когда-то солнца не было, и люди жили в полутьме. Но Сварогу нужно было наблюдать за землёй и людьми (в некоторых мифах утверждается, что солнце представляет собой глаз верховного божества), и он выпустил солнце из-за пазухи. Все ему очень обрадовались, и в особенности женщины. Вынесли они из домов решета, чтобы набрать в них солнца и осветить им помещения (дома в те времена окон не имели). Долго они трудились, но так и не набрали в решета солнца. Тогда они рассердились на него, стали плевать в сторону небесного светила, оскорбляли его бранными словами. Солнце обрушило свой гнев на этих женщин и превратило их в камни[19].

Есть ли какое-нибудь рациональное зерно в этой легенде? Возможно! Б.А.Рыбаков убедительно доказал, что память человечества иногда простирается на многие тысячелетия[20]. Нам хорошо известно из работ гляциологов, что последнее крупное



Перынское капище. Реконструкция.

оледенение в Европе — Валдайское — происходило в промежуток времени от 80(70) до 9(8) тыс. лет назад[21]. По поводу возникновения оледенений существует целый ряд научных гипотез: непрохождение солнечных лучей сквозь земную атмосферу; катастрофические извержения вулканов; прохождение нашей планеты через пылевую туманность; заполнение атмосферы лессовой пылью[22]. И хотя причина оледенений окончательно не установлена, вполне возможно, что в памяти людей запечатлелись те времена, когда солнца не было видно на небе. Его появление на небосклоне, приведшее к таянию льдов и оживлению всей природы, было настолько радостным и многообещающим событием, что люди могли его запомнить.

После растопления льдов на земле оказалось множество камней, занесенных с севера ледниками, которые могли ассоциироваться у людей с женщинами, наказанными солнцем.

Славяне верили, что Дажьбог живёт далеко на востоке, где находится страна вечного лета. Каждое утро он выезжает на своей светозарной колеснице из золотого дворца и совершает круговой объезд по небу. В его колесницу впряжены белые огнедышащие кони. Появлению на небе Дажьбога предшествует появление его сестры — Утренней Зари, которая выводит на небосклон его белых коней; другая сестра — Вечерняя Заря заводит коней на конюшню после того, как бог закончит свой объезд. У Дажьбога-солнца имеются свои прислужницы, разгоняющие тучи и с помощью дождей очищающие его лицо, придавая ему ясность[23]. Славяне полагали, что осенью Дажьбог умирает, а 24 декабря рождается новый, молодой.

Значение солнца в жизни древних людей трудно переоценить. Оно было нужно всем: и земледельцам, и ремесленникам, и охотникам, и воинам-профессионалам. Потому-то Владимир и включил Дажьбога в свой языческий пантеон.

Божеством, близким к Дажьбогу и непосредственно с ним связанным, был Хорс. Он представлялся славянам белым конем, совершающим свой бег над землей с востока на запад. У славян конь считался священным животным. Деревянными конскими головами украшали навершия крыш домов. Конские головы втыкали на колья возле конюшен и хлевов. Славяне полагали, что они отгоняют злых духов. В некоторых местах России до конца XIX в. сохранялись каменные статуи коней. На острове Коневце в Ладожском озере славяне ещё в XV в. приносили в жертву

такому Коню-камню живого коня. В XIX в. в Тульской губернии во время падежа скота возле Коня-камня производили опахивание земли. Славяне верили, что кони связывают небо и землю, богов и людей.

Богом ветра, бури, урагана и вообще всякой непогоды у славян считался Стрибог. Ему поклонялись земледельцы, моряки, путники, а также люди тех профессий, чья деятельность была непосредственно связана с погодными условиями. Возможно, что Стрибогу приписывалась и власть над звёздами[24]. Почему он попал во Владимиров пантеон? Дружинная знать Руси, постоянно принимавшая участие в военных походах на различные народы и страны, конечно, нуждалась в помощи этого бога.

Особенно нужда в Стрибоге возрастала во время морских предприятий киевских князей. Ведь неоднократно случалось, что внезапно налетевшая буря губила военный флот русов или поднявшийся ветер топил, а иногда выбрасывал на сушу их суда. Поэтому присутствие Стрибога на киевском капище выглядит вполне закономерно.

Следующим в ряду Владимировых идолов стоит Симаргл. Об этом божестве источники почти не содержат материалов, а потому разобраться в его сути чрезвычайно сложно. Б.А.Рыбаков считают Симаргла богом незначительным, божеством низшего порядка. По его мнению, Симаргл (или Семаргл) — «это священный крылатый пёс, охраняющий семена и посевы», олицетворение «вооружённого добра». В более позднее время, уже после официального принятия Русью христианства, Симаргл стал называться Переплутом, который по некоторым данным, был как-то связан с корнями растений, а также считался богом подземного мира[25]. Но если этот бог являлся охранителем труда земледельцев, то почему ему отведено было место на Старокиевской горе? Как такой малозначительный бог мог попасть в пантеон Владимира? В настоящее время на эти вопросы ответить трудно.

И наконец, ещё одно место на киевском капище занимала богиня Мокошь (Макошь). Мокошь была покровительницей женщин и женского рукоделья. В более поздние христианские времена её стали называть Параскевой Пятницей. Мокошь Пятница предстает в народных поверьях как богиня-пряха и как покровительница торговли. Ей был посвящен пятый день недели, в который, по славянским поверьям, нельзя было начинать никакого дела, ибо в противном случае это дело будет «пятиться».

Работа в пятницу считалась грешным делом. В пятницу можно было лишь торговать. Всё это объясняет наличие статуи Мокоши на Старокиевской горе. Во-первых, эта богиня выступала как покровительница женщин и их занятий, а верхушка общества на Руси в X в. состояла не только из одних мужчин. Представительницы «прекрасного пола» играли заметную роль во многих делах. Достаточно вспомнить княгиню Ольгу, долгое время самовластно управлявшую Киевской Русью. Во-вторых, для представителей господствующего класса было вовсе не безразлично, как идут их торговые дела. А потому и поклонение их Мокоши не выглядит странным.

В X в. восточные славяне и другие народности, входившие в состав государства Русь, поклонялись и многим другим языческим богам, которые, однако, не вошли в пантеон Владимира. К концу X в. население Киевской Руси разделяется как бы по вертикали на различные слои. Верхи общества считали для себя необходимым обращаться с просьбами и молитвами к одной группе богов, низы — к другой. Если для русских феодалов Род и Рожаницы не представлялись существенными богами, так же как и Сварожич — покровитель кузнечного дела, то земледельцам Перун должен был казаться второстепенным божеством. Интересно, что на киевском капище не была поставлена статуя Волоса, хотя, казалось бы, богу, покровительствовавшему накоплению всяческих богатств, там должно было найтись место. Тем не менее для статуи Волоса места рядом с дворами высшей княжеской знати не нашлось. Однако Волосов кумир во времена Владимира стоял в Киеве. Правда, не на горе, а на Подоле, там, где жили ремесленники и торговцы. По свидетельству одного из житий, великий русский князь во времена крещения киевлян «Волоса идола, его же именоваху скотьим богом, веле в Почайну реку въврещи»[26]. Почайна как раз и протекала подле Подола.

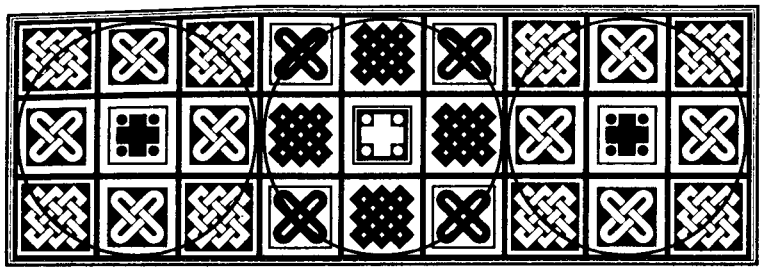
Волос был более почитаем у «демократических слоев населения» Киевской державы. Он, по-видимому, покровительствовал не только скотоводам, но и купцам, отчасти земледельцам, а также считался покровителем музыки и песен. «Велесами» у некоторых славянских народов принято называть обыкновенных пастухов[27].

Всё это должно было шокировать киевскую знать, которой казалось оскорбительным наличие идола «пастушьего», «плебейского» бога в аристократическом районе Киева. Ведь поклонение Волосу фактически приравнивало жителей Горы к жителям Подола. А это киевской знати, стремившейся к ещё большему возвышению, было неприятно. Кроме того, идол Волоса, если бы он был поставлен на Старокиевской горе, должен был бы привлекать в аристократический район Киева массы богомольцев как раз из числа простых горожан, желавших помолиться и принести жертвы именно этому богу.

Данное обстоятельство привело бы к тому, что район проживания знати фактически превратился бы в своеобразный проходной двор, по которому в течение дня постоянно сновали бы нищие, надеявшиеся обогатиться с помощью Волоса, пастухи, земледельцы, мелкие торговцы, «свободные художники» и прочие люди, присутствие которых на данной территории было для киевских феодалов нежелательным. Поэтому-то идол Волоса и не был поставлен на холме возле теремного двора Владимира.

Таким образом, в результате экономического развития страны, имущественной и социальной дифференциации населения идеологическая база, которая раньше в какой-то мере объединяла всех восточных славян, дала трещину. Языческая религия постепенно перестаёт быть связующим звеном между различными социальными группировками в Киевском государстве. С течением времени, по мере развития более узкой специализации, эта трещина должна была всё более и более расширяться. Рано или поздно язычество пришлось бы заменить другой религией, которая смогла бы удовлетворить все имеющиеся на Руси социальные прослойки.





Глава 3
Причины принятия Русью христианства



В IX–X вв. в жизни восточных славян происходят серьёзные изменения. В Восточной Европе идёт интенсивный процесс складывания феодальных отношений. Возникает государство Русь с центром в Киеве. Русские князья и их дружинники подчиняют себе многие славянские и неславянские народности, проживающие на Восточно-Европейской равнине, облагают их данями. Они совершают победоносные походы на Византию и заставляют гордых византийцев выплачивать им контрибуции, а также содержать за свой счёт русских купцов, приезжающих в византийские города для торговых сделок.

Налаживается устойчивая торговля Руси с арабскими странами, народами Поволжья и Кавказа, с государствами Западной и Центральной Европы. В IXв. поляне и северяне сбросили с себя иго Хазарского каганата, а в X столетии войска князя Святослава окончательно разгромили державу хазар, представлявшую собой постоянную угрозу для Руси с востока. Успешно боролась в это время Русь и с кочевниками-печенегами. Русская знать разбогатела. Князья, бояре и мужи-дружинники стали владетелями обширных населённых территорий и многолюдных городов. Их дворы наполнились челядью, а в сокровищницах феодалов накапливались трофеи, добытые во время победоносных походов. Казалось бы, верхушке русского общества не оставалось ничего иного, как прославлять тех языческих божеств, с «чьей помощью» Русь встала в один ряд с крупнейшими странами Европы. Однако вместо этого русская знать вдруг начинает интенсивные поиски новой религии. Как следует понимать этот парадокс?

Объяснить его пытались уже авторы конца X — начала XI в. Так, арабский хронист Яхья Антиохийский тесно связал крещение русского народа с военной помощью, оказанной князем Владимиром византийской правящей династии для подавления восстания Варды Фоки, а также с последовавшей за этим событием — женитьбой Владимира Святославича на принцессе Анне. Последнее обстоятельство, по его мнению, и предопределило принятие Русью христианской веры, так как византийская принцесса не пожелала, чтобы её выдавали замуж за язычника, и настояла на крещении князя и населения страны[1].

В средние века часто пытались объяснить крещение Руси различного рода влияниями, которые испытал на себе князь Владимир. Немецкий хронист конца X — начала XI в. Титмар Мерзебургский писал: «Привезя из Греции жену по имени Елена... он (Владимир. — *О.Р.*) под её влиянием принял святую христианскую веру...»[2]

В скандинавской саге об Олаве Трюггвасоне утверждается, что Русь своим крещением обязана норвежскому конунгу Олаву, который, приехав в Киев из Византии, уговорил своего воспитателя князя Владимира и его жену Аллогию принять христианство греческого образца[3].

Русские писатели XI в. Иларион и Иаков Мних заявляли, что жители Киевского государства обязаны христианизацией только Владимиру Святославичу, на которого якобы сошла милость Бога и он сумел понять, что православная вера — единственно правильная. Иаков Мних заметил также, что на формирование христианского мировоззрения Владимира оказала огромное влияние его бабка княгиня Ольга[4].

А вот создателям «Повести временных лет» казалось, что поводом к крещению Руси послужили искусная пропаганда византийских миссионеров и желание киевского боярства[5].

Примерно тех же воззрений придерживался Н.М.Карамзин, который свёл христианизацию Руси к личной прихоти князя Владимира, а также историки церкви Филарет и Е.Е.Голубинский[6].

Однако крещение жителей Восточной Европы, которые, как показывают источники, оказывали яростное сопротивление данной акции, не может быть объяснено ни желанием византийской принцессы, ни брачными обязательствами русского князя, ни прихотью самого князя Владимира, ни уговорами норвежского конунга, ни влиянием на Владимира княгини Ольги и византийских миссионеров.

В XIX в. возникла ещё одна версия христианизации Восточной Европы. Её приверженцами были историк церкви Макарий, С.М.Соловьёв, Т.Барсов, С.Ф.Платонов, С.И.Гречушкин, а в XX в. — Н.Н.Рожков[7]. Все они утверждали, что русское язычество было «бедно», «бесцветно» и «примитивно» и потому не могло якобы конкурировать ни с одной современной ей религией. Князя Владимира и его окружение чрезвычайно удручало это обстоятельство, поэтому-то он и решил позаимствовать религию у самой передовой державы тогдашнего мира — Византийской империи.

Данная версия не выдерживает критики. Советские историки, и в частности Б.А.Рыбаков[8], убедительно показали в своих трудах, что язычество не было столь примитивным и бесцветным, как это казалось вышеупомянутым авторам. Языческие ритуалы вовсе не уступали христианским обрядам в пышности, торжественности и воздействии на психику людей.

Ф.И.Успенский высказал предположение, что христианство Руси было необходимо для получения из Византии государственных учреждений, что должно было привести к возникновению государственности и в Восточной Европе[9]. Таким образом, Успенский рассматривал русскую государственность не как результат внутреннего развития восточнославянского общества, а как нечто привнесенное извне.

М.Д.Приселков считал, что главная причина принятия Русью христианства заключалась в отсутствии в Восточной Европе церковной иерархии византийского типа, в которой очень нуждалась страна. Поиски её привели Русь ко двору болгарских царей и к последующей затем христианизации русского народа, который принял крещение вовсе не от Византии, а от Болгарии[10]. Действительно, Русь в X веке нуждалась в церковной организации, подобной византийской. Однако эта нужда была вызвана внутренними первопричинами, которые исследователь упустил из виду.

И.Е.Забелин, В.Заяц, Н.М.Никольский и ряд других историков пытались объяснить крещение русского народа при Владимире торговыми интересами страны, а также теми влияниями, которые испытывали на себе русские люди при международных сношениях[11]. Вслед за В.О.Ключевским и М.Н.Покровским эти историки всю экономику Руси основывали на торговле. Но нам хорошо известно, что Русь в X в. являлась ранне-феодальным государством, для которого было характерно натуральное хозяйство. Источники, правда, свидетельствуют, что в этот период международная торговля была уже достаточно развита. Однако она обслуживала только нужды феодального класса. Огромное большинство иноземных товаров не доходило до земледельцев и ремесленников, составлявших основную массу населения Руси. Внешняя торговля не играла решающей роли и в жизни верхов русского общества. Основные доходы феодалы получали не от внешнеторговых связей, а от эксплуатации населения собственной страны. Разность верований отрицательно сказывалась на внешнеторговом обороте Руси. Но данное обстоятельство не могло сыграть главной роли при решении вопроса об изменении религии.

Отдельные историки пытались объяснить христианизацию Восточной Европы комплексом причин. Как правило, на первый план опять-таки выдвигалась внешняя торговля. Так, например, В.А.Пархоменко писал, что на решение Владимира повлияли следующие факторы: 1) необходимость заключения торговых сделок с Византией и другими христианскими странами; 2) пропаганда греческих миссионеров; 3) сложное внешнеполитическое положение Ромейской державы, которое давало возможность русскому князю «вырвать» у византийских императоров принцессу Анну[12].

С.В.Бахрушин отмечал, что христианство своим утверждением на Руси было обязано «интернациональному характеру Киева»[13]. Б.Белопольский и А.Тайдышно высказали мнение, что при выборе новой веры для Владимира определяющими оказались

экономические, политические и культурные контакты, которые связывали Русь с Византийской империей[14].

К сожалению, авторы не подтвердили своих высказываний фактами. Все их построения оказались на уровне малообоснованных гипотез.

Проблемы христианизации Руси касались впоследствии и другие историки. Многие из них акцентировали свое внимание на классовом характере христианского вероучения. Так, Б.Д.Греков писал: «Языческая религия не похожа на религию классового общества. Религия родового строя не знает классов и не требует подчинения одного человека другому, не освещает господства одного человека над другим, классовая религия имеет другой характер»[15]. И.У.Будовниц считал, что к концу X в. «на Руси уже ушли в прошлое старые общественные отношения, основанные на труде свободных общинников... Ликвидация старого базиса и порождение нового требовали ликвидации старой надстройки. Старая религия потеряла свое значение. Новый феодальный базис создал соответствующую надстройку»[16]. На данные исторические аспекты указывали в своих трудах Б.Я.Рамм и Б.А.Рыбаков[17].

М.В.Левченко, С.А.Токарев, А.М.Сахаров высказали мнение, согласно которому христианская религия послужила прочной основой для объединения восточнославянских племён в единое государство[18]. «Древние культы восточных славян, — писал А.М.Сахаров, — не годились для закрепления отношений господства и подчинения. Не соответствовали они и идее единства страны, так как в большинстве своем имели местное распространение. Для укрепления Киевского государства нужна была единая религия, которая обожествляла бы не только и не столько силы природы, но прежде всего новый общественный строй с его частной собственностью, с делением на богатых и бедных, на господ и эксплуатируемых»[19].

В 1974 г. была опубликована статья ленинградского историка В.Б.Вилинбахова, посвящённая общественно-психологическому аспекту крещения Руси[20].

Христианская религия — несомненно классовая религия. С этим невозможно не согласиться. Но это признание не решает полностью вопроса о причинах крещения Руси. Таких причин, конечно, было несколько, и на некоторые из них было указано историками в отечественной историографии. Тем не менее многие

из замечаний, сделанных учёными, были высказаны лишь в тезисной форме и, по существу, не имеют под собой строгой системы доказательств. Ряд аспектов проблемы продолжает оставаться неясным. Так, например, совершенно непонятно, почему религия родового общества (язычество), не освящавшая господства одного класса над другим, вполне соответствовала рабовладельческому строю, существовала в рабовладельческих государствах сотни, а иногда и тысячи лет и совсем не подрывала неограниченной власти египетских фараонов, ассиро-вавилонских царей, римских императоров, владевших обширными территориями, населенными разноязычными народами, вдруг перестаёт удовлетворять правящие верхи общества при переходе к феодальному способу производства.

Ряд исследователей отмечали, что краеугольным камнем христианской религии является учение о загробной жизни. Однако никто не обратил внимания на диаметрально противоположные взгляды славян-язычников и христиан на загробный мир. Между тем сопоставление этих взглядов необходимо для решения проблемы крещения Руси.

Анализ византийских и восточных источников показывает, что славяне-язычники очень часто предпочитали смерть сдаче в плен неприятелю и превращению их в рабов. Согласно их религиозным убеждениям, со смертью на земле их существование не прекращается, а только переносится в иной, потусторонний мир, который представлялся им вечным. Причём на «том свете» они будут находиться в том же самом качестве, что и на земле в последний миг своего существования. Поэтому славянин-язычник предпочитал покончить жизнь самоубийством, если ему угрожал плен, чтоб войти в потусторонний мир свободным человеком[21].

Письменные источники, а также материалы археологических исследований позволяют нам судить о погребальном обряде, существовавшем у славян-язычников. Основными характерными чертами его были сожжение покойника и уничтожение вместе с ним части принадлежавших ему при жизни материальных ценностей. Вместе с мертвецом на погребальный костер попадала его жена (или наложница), а иногда и слуги, которых умерщвляли во время похорон. Ещё в VII в. автор «Стратегикона» писал: «Скромность их (славянских и антских. — *О.Р.*) женщин превышает всякую человеческую природу, так что большинство их считает смерть своего мужа своею смертью и добровольно удушает себя, не считая пребывание во вдовстве за жизнь»[22].

Этот обычай сохранялся очень долгое время. Арабский автор X в. ал-Масуди писал, что славяне и русы «сжигают своих мертвецов с их вьючным скотом, оружием и украшениями. Когда умирает мужчина, то сжигается с ним жена его живою, если же умирает женщина, то муж не сжигается, а если умирает холостой, то его женят по смерти. Женщины их желают своего сожжения для того, чтобы войти с ними (мужьями) в рай»[23].

В этом тексте, видимо, имеется лишь одна ошибка. Вряд ли жён сжигали живыми, как пишет ал-Масуди. Другие авторы вполне определённо свидетельствуют, что женщин сжигали после их самоубийства[24].

Наиболее подробно описал погребение руса-язычника арабский автор Ибн Фадлан. Он лично присутствовал на похоронах руса в 921/922 г. Ибн Фадлан сообщил, что умершего руса положили в специально вырытую яму и закрыли её сверху настилом, чтобы труп не разлагался. Всё имущество покойника было поделено на три части. Одна часть поступила во владение семьи умершего, другая была затрачена на изготовление похоронных одежд, третья — на хмельные напитки и пищу для устроения десятидневных поминок по покойнику. После поминок состоялось его погребение. Умерший был наряжен в дорогие одежды и посажен в корабль, вытащенный из воды на берег. Вместе с ним в корабль положили принадлежавшие ему при жизни оружие, дорогие ткани, мясо, хлеб, различные земные плоды и растения, а также сосуды с вином. Были убиты и положены в корабль: собака, две лошади, две коровы, петух, курица и одна из жён или наложниц этого руса. Затем корабль вместе со всем находившимся в нем был сожжен на погребальном костре. На месте костра был насыпан курган, прикрывший остатки пожарища и то, что уцелело от огня. В вершину кургана родственники умершего вкопали деревянный столб, на котором было вырезано имя похороненного руса.

Ибн Фадлан слышал отдельные реплики, брошенные хоронившими мертвеца людьми, и записал их в свою книгу. Один из русов сказал ему: «Вы, арабы, глупы». Когда Ибн Фадлан спросил его, почему он так считает, тот ответил: «Действительно, вы берете самого любимого вами из людей и самого уважаемого вами и оставляете его в прахе, и едят его насекомые и черви, а мы сжигаем его в мгновение ока, так что он немедленно и тотчас входит в рай». Во время сожжения покойника тот же рус вдруг

весело рассмеялся. Ибн Фадлан спросил его, чем вызван его смех в час свершения столь печального обряда. Тот ответил: «По любви господа его к нему (к покойнику. — *О.Р.*) [вот] он послал ветер, так что он [ветер] возьмёт его в течение часа»[25]. Эти слова руса легко дешифруются с помощью сочинения другого арабского автора — Амина Рази «Семь климатов», в котором сообщается о существовании у русов такой приметы: «...если в это время (в момент кремации. — *О.Р.*) появится [такой] ветер, что, раздувши огонь, рассеет пепел, то муж тот райский [житель]. Если же нет, то они не считают умершего принятым в месте блаженства и считают, что он из числа злополучных»[26].

Интересны и слова женщины, сказанные ею перед смертью (её убили и положили рядом с покойником в корабль). Ибн Фадлан сообщает, что она была сильно пьяна. Поэтому скорее всего она говорила то, что ей внушили раньше. Когда родственники покойника возвысили её над толпой, она произнесла: «Вот я вижу своего отца и свою мать». Когда её подняли вторично, она сказала: «Вот все мои умершие родственники, сидящие». В третий раз, оказавшись над толпой, она проговорила: «Вот я вижу своего господина сидящим в саду, а сад красив и зелен, а с ним мужи и отроки, и вот он зовет меня, — так ведите же меня к нему»[27].

Во время похорон родственники и близкие люди умерших сжигали вместе с трупами лапы диких зверей с длинными когтями, полагая, что они помогут покойникам в их восхождении на гору-небо. Иногда на погребальных кострах сжигались сплетенные из прочных ремней лестницы, также являвшиеся приспособлениями для лазанья наверх. Считалось, что преступники и грешники никогда не смогут оказаться на небе, ибо у подножия горы их поджидают драконы, которые пожирают мертвецов.

По другим поверьям, ад, являющийся царством злых духов, находился далеко на западе. Существовало также представление, что ад, являющийся вместилищем грешников, находится под землёй во власти Чернобога[28].

Из приведенных выше свидетельств различных авторов видно, что у восточных славян существовали весьма своеобразные представления о загробной жизни. Они считали, что умершие продолжают прерванную на земле жизнь в потустороннем мире. Знатный человек, по их мнению, и на «том свете» оставался знатным. Там его окружали ранее умершие родственники, мужи,

отроки. С ним рядом находилась любимая женщина, добровольно ушедшая из земной жизни, чтобы вместе с мужем или господином продолжить своё бытие в загробном мире. Знатный человек пользовался большим количеством тех вещей, которыми он владел в период жизни на земле, — кораблем, оружием, дорогими одеждами, скотом и т. д. Причём из источников видно, что своим положением на «том свете» богатый и знатный человек был обязан лишь только самому себе, так как небесный бог, кроме красивого зелёного сада, который покойник должен был обнаружить, попав в рай, ничего иного ему не предоставлял.

Однако не только знатные и богатые люди могли надеяться, что после смерти они попадут в рай. По всей видимости, простым русам такая возможность также предоставлялась языческой идеологией. Их жизнь, правда, на «том свете» должна была протекать в более скромных условиях, чем у людей, сумевших накопить богатства на земле. Археологические раскопки славянских курганов показывают, что и в могилы простых людей хоронившие их клали сосуды с пищей и вином, топоры, ножи, мотыги, серпы, обряжали покойников перед сожжением в лучшие одежды, надевали на них украшения, сработанные из серебра, бронзы, янтаря, сердолика. Во время похорон уничтожались скот и домашняя птица. А так как могильные комплексы знатных были намного богаче могильных комплексов простых славян, то ясно, что в загробном мире знатных и простых ожидала различная участь. Знатным и богатым людям и в раю предстояла жизнь в роскоши и удовольствиях, бедные в том же раю должны были добывать себе пропитание и обеспечивать содержание теми орудиями труда, которые были положены в их могилы. Суть этой идеологии предельно ясна. Чтобы обеспечить себе в потустороннем мире по возможности лучший удел, следует в земной жизни накопить как можно больше богатств, а также занять в земном обществе высокое положение.

Эта идеология стимулировала развитие производства, поощряла трудолюбие, толкала людей на захватнические войны, способствовала развитию торговли.

Сожжение умерших и уничтожение вещей, принадлежавших покойникам, способствовало уменьшению заболеваемости населения. Однако в то же самое время эта традиция сдерживала процесс общественного развития, уменьшала возможности усиления в экономическом отношении отдельных славянских семей-

хозяйств, до некоторой степени уравнивала бедных и богатых. Многие прекрасные изделия, сработанные руками выдающихся мастеров, после смерти их владельцев попадали на погребальные костры, расплавлялись и не «могли, таким образом, в дальнейшем служить образцами, которым стали бы подражать мастера более позднего времени. Следовательно, этот обычай пагубно сказывался на развитии ремесла.

Арабские авторы ал-Мукаддаси, Гардизи, ал-Марвази и другие сообщали, что у русов-язычников существовал обычай класть в колыбель новорожденному младенцу мужского пола меч, говоря при этом: «У меня нет ни золота, ни серебра, ни скота, чтобы оставить тебе в наследство. Вот тебе наследство, сам себе [всё] добудь мечом»[29].

Из этого замечания видно, что даже сыновьям знатных русов (только знать носила мечи на Руси, простые воины были вооружены топорами) приходилось самим накапливать свое имущество, чтобы обеспечить в потустороннем мире вольготную жизнь.

Не всякий славянин-язычник мог попасть в рай. Некоторым из них, как это видно из источников, был уготовлен ад, где им суждено быть вечными рабами и, по-видимому, испытать всевозможные неприятности. Например, к ним относились предатели и клятвопреступники[30].

Языческое представление о потустороннем загробном мире требовало от славян проявления мужества, стойкости, готовности к самопожертвованию, когда перед ними возникала альтернатива: остаться в живых, но превратиться в раба и быть им вечно или погибнуть со славою во имя общественного блага. Оно заставляло их честно исполнять принятые на себя обязательства. Языческое мировоззрение фактически регулировало общественные взаимоотношения.

Восточнославянское язычество имело и ещё одну своеобразную черту. Некоторые арабские авторы указывали, что у русов авторитет языческих жрецов был выше авторитета верховных правителей земель. Ибн Русте писал: «Есть у них знахари, из которых иные повелевают царем, как будто они их [русов] начальники. Случается, что они приказывают принести жертву творцу их тем, чем они пожелают: женщинами, мужчинами, лошадьми. И если знахари приказывают, то не исполнить их приказания никак невозможно. Взяв человека или животное, знахарь накидывает ему на шею петлю, вешает жертву на бревно

и ждёт, пока она не задохнется, и говорит, что это жертва богу». Примерно то же самое сообщал и Гардизи[31].

Следовательно, перед принятием христианства в восточнославянском обществе имело место разделение власти между жрецом-знахарем и князем правителем. Это обстоятельство должно было привести к серьёзному конфликту уже в период становления феодального строя, когда на первое место в стране выдвинулся верховный правитель, ставший, по существу, организатором и гарантом внеэкономического принуждения, а служителям культа в этой общественной структуре должна была быть отведена лишь подсобная, подчинённая роль.

В странах, где безраздельно господствовал рабовладельческий способ производства, нередко параллельно сосуществовали самые разнообразные религиозные культы. Правители рабовладельческих государств, как правило, терпимо относились к наличию внутри их стран различных культов и не преследовали верующих. Исключение составляли, пожалуй, лишь иудейская и христианская религии, которые с давних пор подвергались гонениям в некоторых рабовладельческих государствах. При переходе же ряда европейских народов к феодальному обществу правящие классы стали вдруг усиленно насаждать христианство, подвергая беспощадным преследованиям сторонников других религиозных вер. По всей видимости, причины данного явления лежали в самом феодальном способе производства.

В IX–X вв. в Восточной Европе происходит процесс генезиса феодализма. Возникает раннефеодальное государство Русь. Земли, некогда принадлежавшие отдельным племенам и народам, постепенно превращаются в собственность феодального класса. Покорённые племена и народы вынуждены выплачивать ренту и налоги русской феодальной знати, им вменяется в обязанность «возить навозы», строить крепости и выполнять иные повинности в пользу феодализирующейся верхушки Руси. IX–X века были временем многих войн с рядом стран и народов, которые вели русские дружинники. Войны не могли не отразиться отрицательным образом на жизни большинства жителей Восточной Европы. Во время «освоения» территорий соседних племен и народностей русскими дружинниками многие населенцы Восточной Европы погибли в сражениях, другие были превращены в придворную челядь, наполнившую дворы феодалов, третьи остались хозяйствовать на прежних местах, но были вынуждены своим трудом

содержать класс феодалов. Возникли весьма серьёзные затруднения для многих жителей Восточной Европы в плане накопления материальных ценностей, которого требовала языческая религия. Непосредственные производители материальных благ попали в тяжёлое положение. Отказ от выплаты феодалам ренты и налогов грозил превращением их в рабов. А если они отказывались копить богатства на земле, то это грозило им, как проповедовали жрецы, нищенским существованием в загробном мире.

Феодальный способ производства диктовал собственнику земли изъятие всего прибавочного продукта у непосредственного производителя. В эпоху средневековья существовал известный принцип: «стричь» производителя материальных ценностей как барана — наголо, чтобы у него не скапливалось излишков продукции. Ибо в противном случае у земледельцев и ремесленников возникали возможности через накопительство стать независимым от собственника земли, выйти из своего сословия и тем самым лишить своего господина части получаемого им прибавочного продукта. Проблема обеспечения феодалов производителями, которые не смогли бы выйти из зависимости, уже в X в. вплотную встала перед русской верхушкой общества.

С этого времени наблюдается тенденция у русских феодалов всячески усилить эксплуатацию подвластного им населения. Так, в 944(?) г. великий русский князь Игорь два раза ходил в полюдье в Древлянскую землю, «примышляя» к первой дани, уже собранной воеводой Свенальдом, вторую и третью[32].

Таким образом, уже в эпоху генезиса феодализма феодальный способ производства вступил в непримиримое противоречие со славянскими языческими догмами. Языческая религия требовала от славянина-производителя материальных ценностей всемерного накопления имущества для обеспечения вольготной жизни в загробном мире, феодальное государство заставляло его отдавать прибавочный продукт собственнику земли. Языческая религия выступала против закабаления и порабощения славянина кем бы то ни было, настаивала на его полной независимости, чтобы в потустороннем мире он смог вести жизнь вольного человека, а феодалам был нужен закабаленный, порабощенный, прикреплённый к земле, безропотный производитель.

Конечно, феодалов совершенно не удовлетворяло и то, что, согласно языческим догмам, после смерти как производителя материальных ценностей, так и представителя господствующего

класса уничтожалась большая часть имущества умершего. Причём уничтожению подвергались не только материальные, но и людские ресурсы. Не могло удовлетворить класс феодалов и чересчур высокое положение языческих жрецов в обществе.

Феодальному способу производства была необходима такая церковная организация, которая бы не только не тормозила, а, напротив, способствовала развитию нового, более прогрессивного строя. Институт языческих жрецов явно не соответствовал этому требованию.

В рабовладельческом государстве рабовладельцам было всё равно, какую религию исповедуют его рабы. Последние постоянно находились под пристальным наблюдением надсмотрщиков. Они даже жили в специальных помещениях при рабовладельческих усадьбах. Рабов принуждали к работе с помощью палки и оружия. Если раб не выполнял заданного ему урока, он подлежал уничтожению и замене другим. В эпоху рабовладения рыночная цена на рабов была невысокой.

В ином положении находились производители феодального общества. Они были пространственно отделены от собственника земли. Непосредственные производители владели личным имуществом, домом, орудиями труда и гораздо большей свободой, чем рабы. Изъятие у них прибавочного продукта, контроль над их жизнью, собственностью, поведением в быту — всё это представляло непростую проблему, которая возникла перед классом феодалов уже в период становления общества нового типа. Зависимые от феодалов земледельцы жили соседскими общинами, были тесно связаны друг с другом территорией, на которой проживали, круговой порукой, часто — родственными узами, а также теми проблемами, которые ставила перед ними жизнь и которые им приходилось решать. В случае недовольства собственником земли они могли подняться и на восстание против него, как это многократно случалось в средние века. Языческая религия не только не сдерживала подобного рода порывы, но, наоборот, толкала славян на борьбу за улучшение условий быта и вольности.

Сведения о некоторых из этих выступлений, происходивших в период становления феодальной формации у славян Восточной Европы, попали на страницы русских летописей. Так, в «Повести временных лет» рассказывается о двух древлянских восстаниях — 913–914 гг. и 944–946 гг., направленных против власти великих русских князей и их безудержных поборов с населения.

Немало пришлось приложить усилий княжеским дружинникам, подавляя эти выступления. В том же источнике имеются сведения и о двух вятичских восстаниях — 981 и 982 гг., подавленных будущим крестителем Руси князем Владимиром Святославичем. Под 984 г. в летописи содержится известие о подавлении князем Владимиром выступления радимичей[33].

Нет сомнения в том, что подобного рода выступления должны были волновать класс феодалов Киевского государства. Контроль над деятельностью большинства жителей Руси, которого требовал феодальный способ производства, в должной мере не обеспечивался государственной машиной принуждения. Необходимо было найти ещё какую-то силу, которая помогла бы наладить этот контроль. Такой силой могла стать новая религия, в чью задачу входило закрепление в умах трудящихся идеи о правомерности существующего на Руси режима, её священнослужители были обязаны наблюдать за непосредственными производителями, отвлекать их от классовой борьбы, бороться с утаиванием ими прибавочного продукта, угрожая небесными карами, заставлять их безропотно выполнять любую работу, порученную феодалом, внушать им мысли, которые бы шли на пользу верхам феодального общества.

Языческая религия не могла решить ни одной из этих задач. Она подрывала основы возникающего феодального общества, её священнослужители настраивали народные массы против феодально-дружинного сословия, которое присваивало себе всё новые и новые права и привилегии. Язычество перестало быть, как уже говорилось, той идеологической базой, которая объединяла все восточнославянское население в единое целое.

Ко времени Владимира Святославича Русь превратилась уже в полиэтничное государство, которое включало в себя, помимо восточнославянских народностей, ряд угро-финских племён (мерю, мурому, весь, чудь, мещеру и др.), летто-литовский народ ятвягов, отдельные печенежские орды, посаженные на землю ещё в правление Ярополка Святославича, возможно, отдельные северокавказские и поволжские народности. Могла ли славянская языческая религия для всех этих этнических меньшинств, входивших в состав Киевского государства, стать учением, которое объединяло бы их со славянами Восточной Европы на основе общих представлений о реальном и загробном мире? Ответ на этот вопрос предельно ясен: нет.

У всех этих народностей существовали свои собственные языческие божества, которым они поклонялись, и насаждение у них славянского языческого культа привело бы только к обострению противоречий с основным населением страны. Различия в верованиях у народов, входивших в состав государства Русь, не способствовали их сближению в культурном и языковом отношении.

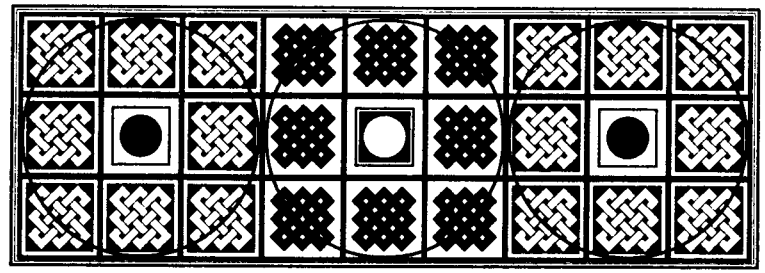
Пагубно сказывалось языческое мировоззрение и на международных связях Руси с другими государствами. Христианские государи не желали вступать в родственные союзы с князьями-язычниками. А ведь с помощью династических браков в средние века и утверждались близкие отношения между отдельными странами. Эти браки способствовали заключению мирных договоров и военных союзов, развитию торговых и культурных связей.

Между тем языческое население Руси, подогреваемое языческими жрецами, враждебно взирало на приезды иностранцев в славянские земли. В некоторые районы Руси иностранцев вовсе не допускали. Так, арабский автор первой половины X в. ал-Истахри в «Книге путей и государств» писал относительно русской области Арсании (Артании): «Что же касается Арсы, то неизвестно, чтобы кто-нибудь из чужеземцев достигал её, так как там они (жители) убивают всякого чужеземца, приходящего в их землю. Лишь сами они спускаются по воде и торгуют, но не сообщают никому ничего о своих делах и о своих товарах и не позволяют никому сопровождать их и входить в их страну»[34]. Конечно, такого рода политика не способствовала экономическому развитию Киевской державы.

Языческие жрецы были не в состоянии утешить людей, попавших в зависимость от феодалов и лишившихся возможности накапливать богатства.

В IX–X вв. в период сложения раннефеодального государства Русь славянская языческая религия становится тормозящим фактором этого прогрессивного явления. Весь ход дальнейшего поступательного движения общества требовал замены язычества новой религией.





Глава 4

Легенды о первых проповедниках христианства у славян. Известия о проникновении христианства на Русь в конце VIII — первой половине IX в.



Многие дореволюционные историки считали первым проповедником христианства у славян ученика Христа, апостола Андрея. Так, известный русский историк церкви Макарий писал: «...в коренной России св. апостол Андрей... проповедовал евангелие не кому-либо другому, а, без сомнения, стародавним здешним обитателям, предкам нашим — славянам»[1]. Ему вторил и ещё более известный историк-византиновед В.Г.Васильевский: «Странное сказание о просвещении Русской земли Первозванным апостолом, внесенное в нашу первоначальную летопись, никак не может



Апостол Андрей водружает крест на Киевских горах. Радзивилловская летопись.

быть считаемо изобретением или пустою выдумкою местного тщеславия... и... находится в той или иной связи с древнейшими преданиями»[2].

На чём же основывали авторы свои столь решительные выводы? Прежде всего на тексте «Повести временных лет». Во вводной её части имеется следующее сообщение: «А Днепр втечеть в Понетьское море жерелом, еже море словеть Руское, по нему же учил святыи Оньдреи, брат Петров...

Оньдрею учащю в Синопии и пришедшю ему в Корсунь, уведе, яко ис Корсуня близ устье Днепрьское, и въсхоте пойти в Рим, и проиде в устье Днепрьское, и оттоле поиде по Днепру горе. И по приключаю приде и ста под горами на березе. И заутра въстав и рече к сущим с ним учеником: «Видите ли горы сия? — Яко на сих горах восияеть благодать Божья; имать град велик быти и церкви многи бог въздвигнути имать». И въшед на горы сия, благослови я, и постави крест, и помоливъся Богу, и сълез с горы сея, иде же послеже бысть Киев, и поиде по Днепру горе. И приде в словени, идеже ныне Новъгород, и виде ту люди сущая, како есть обычаи им, и како ся мыють и хвощутся, и удивися им. И иде в Варяги, и приде в Рим, и исповеда, елико научи и елико виде, и рече им: «Дивно видех Словеньску землю идучи ми семо. Видех бани древяны, и пережьгуть с рамяно, и

совлокуться, и будуть нази, и облеются квасом усниянымь, и возмуть на ся прутье младое, и бьють ся сами, и того ся добьють, едва слезуть ли живы, и облеются водою студеною, и тако ожиуть. И то творять по вся дни, не мучими никим же, но сами ся мучать, и то творять мовенье собе, а не мученье». Ты слышаще дивляхуся. Оньдрей же, быв в Риме, приде в Синопию»[3].

Чтобы доказать истинность данного сказания, Макарий привлёк отдельные известия христианских писателей Тертуллиана (ум. ок. 220 г.), Оригена (ум. в 254 г.), Афанасия Александрийского (ум. в 373 г.), Иоанна Златоуста (ум. в 407 г.), Иеронима (ум. в 420 г.) о распространении христианства в Европейской Скифии. Кроме того, он сослался на известие тирского епископа Дорофея, жившего в IV в.: «Андрей, брат его (апостола Петра. — *О.Р.*), протёк всю Вифинию, всю Фракию и скифов (или, как в другом списке, — «всю приморскую страну Вифинии, Понта и Фракии и скифов»), проповедуя евангелие господа»[4].

Макарий заметил также, что данное свидетельство подтверждается рядом более поздних церковных историков IV—IX вв. Тем не менее он высказал сомнение относительно того, что апостол Андрей ходил на север до района Новгорода и Балтийского моря, и полагал, что Андрей проповедовал христианство только на юге Восточной Европы[5].

Привлечение известий историков церкви III—IX столетий не только не усилило, но, напротив, ослабило убеждённость как самого Макария, так и читателей в правдивости легенды о хождении апостола Андрея по Днепру и Волхову. Действительно, ни один из авторов не говорит о путешествии Андрея в среднюю и северную полосу Восточной Европы. Они утверждают, что апостол Андрей проповедовал по северной кромке Понта. В их произведениях говорится также о скифах, а не о славянах. Правда, византийские историки I тысячелетия н. э. часто называли славян скифами или тавроскифами. Однако наименование «скифы» они давали также и многим другим народам, обитавшим в Восточной Европе или проходившим по «причерноморскому коридору» с востока на запад.

И ещё одно обстоятельство, которое бросается в глаза. В «Повести временных лет» в легенде об апостоле Андрее нет абсолютно никаких упоминаний о проповеди Андрея у славян, а говорится лишь о его путешествии вверх по Днепру, о поставлении креста на том месте, где впоследствии возник Киев, о его

наблюдениях за нравами и обычаями славян. Таким образом, все построения Макария не выдерживают даже поверхностной критики. Да и сам автор под конец признает, что «никаких следов» (результатов) этой проповеди на территории России не находится.

Несмотря на явную недостоверность сказания, оно получило широкое распространение в дореволюционной России. В XIX в. археолог К.А.Лохвицкий предпринял попытку найти материальные подтверждения пребывания апостола Андрея на киевских горах. Он производил раскопки на горе, стараясь отыскать остатки креста, поставленного Андреем. Попытка эта, как и следовало ожидать, результата не имела. Однако уже в XVIII и XIX вв. отдельные историки высказывали серьёзные сомнения в правдивости легенды об апостоле Андрее[6].

И.И.Малышевский заметил, что сказание о посещении апостолом Андреем Поднепровья и области течения Волхова не было известно ни русскому митрополиту XI в. Илариону, ни летописцу Нестору. Нестор же прямо заявил в «Житии Бориса и Глеба»[7], что русский народ не знал апостольской проповеди, так как апостолы к русам не ходили. По мнению Малышевского, сказание об Андрее-апостоле было плодом русского творчества. Создатель его пытался возвысить Киев и осмеять Новгород и его жителей. Сказание возникло в Киеве в княжение Всеволода Ярославича (1078–1093) при митрополите Ефреме, который прославился своим «банным каменным строением» в Переяславле Русском. Внесено же в текст «Повести временных лет» оно было только в середине XII в. при князе Изяславе Мстиславиче и митрополите Климе Смолятиче, выступавших против подчинения русской церкви византийскому патриарху. Малышевский отметил также, что сказание о путешествии апостола Андрея к славянам подверглось в более поздние времена различным переделкам и доделкам. Так, в Степенной книге появилось сообщение об оставлении им в веси Грузине близ Новгорода своего жезла. Позже появились сведения о хождении Андрея по Ладожскому озеру и т.д.[8] Автор, однако, чётко не представлял себе, для чего понадобилось создавать данное произведение и включать его в летопись.

С.В.Петровский заметил, что житийная литература средневековья об апостоле Андрее изобилует огромным множеством совершенно невероятных чудес[9].

Резкой критике подверг сказание о путешествии апостола Андрея к славянам Е.Е.Голубинский. «Зачем бы пошёл в эту неведомую пустыню апостол Андрей? — спрашивает он. — Чтобы ставить кресты на необитаемых горах или наблюдать такие обычаи, как паренье в банях?»[10]

Историк пришёл к выводу, что сказание об Андрее противоречит другому, более древнему тексту, который содержит летопись под 6491(983) г., где говорится: «...сде бо (в Русской земле. — *О.Р.*) не суть апостоли учили, ни пророци пророкли... Аще и телом апостоли не суть сде были...»[11] Он считал, что смысл сказания предельно ясен. Автор его пытался доказать, что «наше христианство ведёт своё начало также от самих апостолов, как и у кого бы то ни было»[12].

Голубинский хорошо уловил политический смысл сказания, заметив, что с его помощью русские стремились утвердить своё равенство с иными народами.

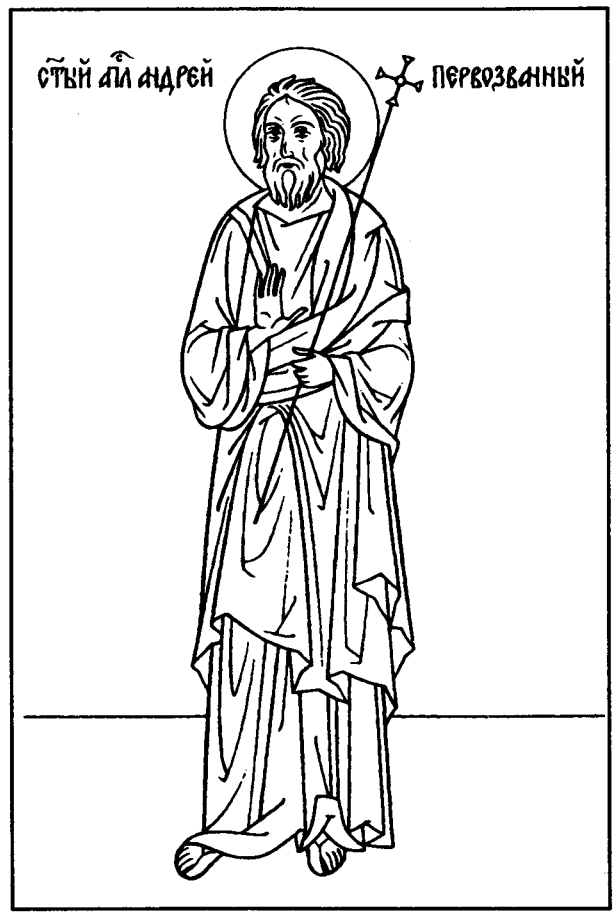
С большинством доводов критиков легенды о путешествии апостола Андрея к славянам нельзя не согласиться. Христианское вероучение в I в.н.э. воспринималось, главным образом, рабами, вольноотпущенниками, бедняками, а также завоёванными Римом народами. Однако в I в.н.э. славяне, или, вернее, протославяне, жили первобытнообщинным демократическим строем, для которого не были характерны ни нищета, ни бесправие. Не были они тогда и покорённым Римом народом. Поэтому даже если бы каким-либо миссионерам и вздумалось проповедовать у них христианство, эта проповедь не имела бы никакого успеха. Христианство ещё не было освобождено от националистических пережитков, а потому и проповедь его среди неиудеев вряд ли вообще тогда получила широкое распространение.

Когда же возникла легенда о посещении славян апостолом Андреем? В XI в., как полагали И.И.Малышевский и Е.Е.Голубинский? Вряд ли! Если бы это было так, то данное известие несомненно попало бы и в первоначальный текст летописи Нестора, законченный около 1113 г., и в «Житие Бориса и Глеба», созданное где-то на рубеже XI и XII вв. Но не могло оно появиться в составе летописи и во времена Изяслава Мстиславича и митрополита Климента Смолятича, поскольку ещё А.А.Шахматов доказал, что «Повесть временных лет» была окончательно отредактирована или самим князем Мстиславом Владимировичем (Великим), или лицом, близким к нему, не позднее 1118–1119 гг.[13]

В таком виде она и дошла до нас. Следовательно, известие об Андрее возникло и было включено в летопись между 1113 и 1119 гг. Какое же политическое событие могло подтолкнуть на создание такого памятника?

В нач. XII в. интересы Руси и Византии столкнулись в двух районах: на Босфоре Киммерийском и Дунае. Византийский император Алексей Комнин захватил какие-то территории, прилежащие к Керченскому проливу. Этот регион издавна контролировался русскими и в XI в. входил в состав Тмутараканского княжества. В 1116 г. началась русско-византийская война, поводом для которой послужило выступление против Алексея Комнина царевича Леона (Льва), выдававшего себя за сына императора Романа IV Диогена и являвшегося зятем Владимира Мономаха. Киевский князь поддержал своего зятя, и Алексей Комнин был вынужден уступить Леону ряд дунайских городов. Однако 15 августа 1116 г. Леон был убит. Тогда Владимир Мономах послал свои войска на Дунай и занял города, отведенные императором Леону. Военный конфликт продолжался несколько лет[14]. Было бы странно, если бы Византия не попыталась в это время оказать на Русь давление по церковной линии. Византийские правители всегда рассматривали обращённые империей в христианство народы в качестве своих вассалов. Византийская дипломатия могла и должна была привести Владимиру Мономаху веский аргумент: раз вы приняли от нас христианство, значит, и обязаны нам подчиняться во всех отношениях. В качестве контраргумента и должно было появиться известие о путешествии апостола Андрея к восточным славянам.

Сказание о христианской миссии апостола Андрея, зафиксированное в ряде церковных книг, с давних пор служило мощным оружием в руках византийской дипломатии в её борьбе с Римом за церковную гегемонию в Европе. По преданию, город Византий, на месте которого впоследствии основан Константинополь, был посещен апостолом Андреем и часть его населения приняла христианство. Там якобы находилась и гробница Андрея. А так как Андрей был старшим братом апостола Петра, основателя римской христианской церкви, и опять-таки, по легенде, был раньше Петра призван Христом к апостольской деятельности, то все это позволило византийским императорам добиться на церковных соборах вначале уравнения в правах Константинополя с Римом как церковной столицы, а затем заставить пятый церковный собор отдать предпочтение константинопольскому патриарху над прочими церковными иерархами[15].



Святой апостол Андрей Первозванный.

Думается, что текст о банях был вставлен для придания правдивости, документальности всему повествованию о путешествии апостола Андрея к славянам. Автор как будто хотел сказать: «У нас в Новгороде и до сих пор парятся тем же самым способом. В этом вы можете убедиться сами, приехав на Русь или расспросив очевидцев».

Текст об апостоле Андрее вставлялся в летопись второпях. Автор явно невнимательно прочитал «Повесть временных лет», иначе он бы заметил замечание летописца под 983 г. о том, что апостолы к славянам не ходили, и выбросил бы его из летописи. Скорее всего эта вставка была сделана последним редактором «Повести временных лет», хорошо знакомым с русским Севером и бытом его населения. Он и использовал свои знания при создании данной легенды. По-видимому, этим редактором был сам Мстислав Великий, прокняживший в Новгороде свыше 20 лет и переведенный Владимиром Мономахом на юг в 1117 г. Из-за занятости многими важнейшими государственными делами Мстиславу Великому было, конечно, в это время не до детального изучения летописи.

В «Повести временных лет» под 6406 (898) г. имеется и другое сообщение о распространении христианства у славян, также противоречащее замечанию летописца, помещённому под 983 г.: «...словеньску языку учитель есть Анъдроник апостол. В Моравы бо ходил и апостол Павел учил ту; ту бо есть Илюрик, его же доходил апостол Павел; ту бо беша словене первое. Тем же и словеньску языку учитель есть Павел, понеже учил есть язык словенеск и поставил есть епископа и намесника по себе Андроника словеньску языку. А словеньскии язык и русскии одно есть, от варяг бо прозвашася Русью, а первое беша словене...»[16]

Андроник и Павел, по церковным сказаниям, были современниками апостола Андрея. Как и Андрей, они вряд ли могли проповедовать учение Христа у язычников-протославян, живших в то время родовыми общинами и племенными союзами в «народоправстве» и не имевших никакой нужды в христианской религии.

Б.А.Рыбаков высказал предположение, что этот летописный отрывок о Павле и Андронике принадлежит перу Нестора[17]. Однако вряд ли это так. Летописная запись под 983 г., которая была сделана Нестором (сомневаться в этом нет никаких оснований), противоречит данной гипотезе, — точно так же как и сведения «Жития Бориса и Глеба». Мы склонны считать, что данное известие также внесено в летопись Мстиславом Великим, пытавшимся этим усилить свою теорию о просвещении Руси первыми христианскими апостолами задолго до крещения страны

при Владимире. Фактически легенда об апостолах Павле и Андронике, якобы просвещавших славян, служит обоснованию идеи независимости русской церкви от какой бы то ни было иной зарубежной церковной организации. Б.А.Рыбаков отметил также, что легенда о Павле и Андронике тесно увязана в «Повести временных лет» со «Сказанием о славянской грамоте». В последнем же произведении содержится похвала римскому папе, который «похули тех, иже ропщуть на книги словеньския»[18]. Это обстоятельство также, на наш взгляд, свидетельствует в пользу авторства Мстислава, а не Нестора. В Киево-Печерском монастыре, где создавалась «Повесть временных лет», в XI—XII вв. были очень сильны антилатинские настроения. Мало вероятно, что монах этого монастыря стал бы понапрасну хвалить римского папу, тем более после разделения церквей в 1054 г. Многие отрывки из Несторовой летописи содержат в себе критику латинской веры. Что же касается Мстислава Великого, то это был реальный политик, на которого вряд ли могли серьёзно воздействовать антикатолические выпады, высказываемые русским духовенством под влиянием византийских церковнослужителей. Мстислав мог позволить себе гораздо большие вольности в оценке тех или иных событий или людей, чем печерский монах.

Известный русский историк В.А.Пархоменко писал, что христианство уже IV—V вв. проникло на территорию Южной России, туда, где жили славяне в древности. Он ссылался при этом на свидетельство Константина Багрянородного: «За рекою Днестром, на стороне, обращенной к Болгарии, на берегу реки находятся пустые города... В развалинах этих древних городов находятся и некоторые следы церквей и кресты, высеченные в известковых скалах. Вследствие этого некоторые знают предание, что некогда там жили ромеи»[19]. Пархоменко считал, что следы христианизации населения в этом районе «были смыты» великим переселением народов[20]. Однако если мы внимательно приглядимся к свидетельству византийского императора, то заметим, что Константин Багрянородный говорит не о славянских, а о римских городах. Славяне же в его известии не упоминаются вовсе.

В.А.Пархоменко писал, что Хазария «стала передавать первые семена христианского ведения на Русь. Роль хазар в христианизации Руси, и так несомненная, хотя документально прямо и не засвидетельствованная, была бы несравненно больше, если бы в IX в. ... не утвердилось, здесь при дворе хазарского хакана,

исповедание еврейское»[21]. Он абсолютно прав в том, что проникновение христианства на Русь из Хазарии не подтверждается никакими документами. Поэтому и все рассуждения на этот счёт не имеют смысла.

В составе «Жития св. Стефана Сурожского» до нас дошло сказание «О прихождении ратью к Сурожу князя Бравлина из Великого Новгорода». В нём говорится, что спустя немного лет после смерти сурожского архиепископа Стефана (ум. ок. 787 г.) в Крым ворвалась великая русская рать, которую возглавил князь Бравлин из Новгорода. Ратники ограбили и пленили все южное и восточное побережье Крыма от Корсуня и до «Корча» (Корчева, совр. Керчи). Бравлин подошёл к Сурожу и овладел городом. Сам Бравлин во главе своих воинов вошёл в церковь св. Софии, где находился гроб св. Стефана Сурожского. «А на гробе царьское одеяло и жемчюг и злато и камень драгый, и кандила злата, и сосудов златых много». Все это воины Бравлина ограбили. «И в том же часе» с русским князем случился припадок. Он упал на пол, его лицо обратилось назад, а рот стал источать пену. И вскричал Бравлин громким голосом, уверяя окруживших его бояр, что его ударил по лицу великий и святой человек, и требуя от них, чтобы они возвратили всё награбленное в храме. Те выполнили его волю и хотели вынести князя из церкви, однако Бравлин запретил им это делать, заявляя, что старый и святой муж притиснул его к полу и хочет изъять из него душу. Чтобы задобрить старца, князь приказал боярам вывести русскую рать из Сурожа, а также принести все, что было награблено воинами в других городах и сложить на гроб Стефана. Но «святой старец» этим не удовлетворился. По словам Бравлина, он потребовал от него, чтобы князь крестился в его церкви. Только при выполнении этого условия ему было обещано, что его лицо вновь встанет на место, а сам он возвратится домой. Бравлин дал своё согласие на обращение в христианство и преемник Стефана архиепископ Филарет (историческое лицо) крестил князя и всех его бояр, после чего лицо Бравлина немедленно приняло первоначальное положение, хотя шея ещё и болела у него. Чтобы окончательно исцелиться от недуга, Бравлин приказал своим ратникам отпустить всех пленников, захваченных в этом походе, а также дал великий дар св. Стефану. После этого, почтив город, людей и попов, Бравлин отправился домой[22].

«Сказание о крещении новгородского князя Бравлина» (в некоторых редакциях он назван Бравалином, Бранливым и т. д.) породило обширную литературу, которая подвергалась серьёзному анализу в работах Н.Полонской и А.Н.Сахарова[23]. Ряд историков высказывались против того, чтобы считать изложенные в «Сказании» факты сколько-нибудь правдоподобными. Другие пытались отождествить поход Бравлина с хорошо известным походом киевского князя Владимира на Корсунь в конце X в., тем более что в некоторых редакциях «Жития св. Стефана Сурожского» в качестве отправной точки похода Бравлина помечен не Новгород, а Киев. Историки церкви XIX в. заметили, что «Житие св. Стефана Сурожского» не известно в греческом оригинале, а встречается только лишь в славянских рукописях. Точно так же, как и сам Стефан Сурожский в Греции не считается святым, его имя упоминается только по русским святцам. Данные наблюдения привели некоторых исследователей к выводу, что «Житие св. Стефана Сурожского» было создано на Руси не ранее XV в. Но уже в XIX в. некоторые историки были склонны доверять всему тому, что говорится о Бравлине в житии. Так, например, Макарий попытался увязать с крещением Бравлина появление в Новгороде Великом Преображенской церкви, о которой сообщается в Иоакимовской летописи. Правда, в защиту своих выводов Макарий не привёл каких-либо убедительных доказательств[24]. Е.Е.Голубинский не согласился с гипотезой, согласно которой «Житие св. Стефана Сурожского» является русским произведением XV столетия. Он заметил, что в славянских текстах чувствуется перевод с греческого языка. По его мнению, Стефан был местным, сурожским святым, поэтому-то его имя и не стоит в греческих святцах. Он был склонен относить всю историю с Бравлином к первой половине IX в.[25]

Наиболее тщательному анализу известия о Бравлине подверг В.Г.Васильевский. Ему удалось убедительно доказать, что «Сказание о Бравлине» было создано в Византии не позже конца X в., но раньше похода Владимира на Корсунь. По мнению В.Г.Васильевского, факт нападения русской рати на Крымское побережье действительно имел место в конце VIII или начале IX в. Что же касается чудес, якобы совершенных Стефаном Сурожским, то «гораздо правильнее было бы утверждать, что описанного события (речь идёт о припадке князя Бравлина и его выздоровлении после обращения в христианство. — *О.Р.*) вообще никогда не бывало...»[26].

Чтобы лучше разобраться в «Сказании о Бравлине», приведём известия из другого сказания — «О нашествии Руси на Амастриду», которое дошло до нас в составе «Жития св. Георгия Амастридского». В нём говорится, что на город Амастриду (один из важнейших стратегических пунктов и торговых центров Византии), расположенный на южном берегу Чёрного моря, было нашествие варваров-русов, поклоняющихся лугам, источникам и деревьям. Русы ворвались в главный амастридский храм, где хранились останки св. Георгия. «Когда варвары вошли в храм и увидели гробницу, они вообразили, что тут сокровище... Устремившись, чтобы раскопать оное, они вдруг почувствовали себя расслабленными в руках, расслабленными в ногах и связанными невидимыми узами, оставались совершенно неподвижными, жалкими, будучи полны удивления и страха и ничего другого не имея сил сделать, как только издавать звуки голоса». Их предводитель потребовал объяснений по этому поводу от одного из пленных. Тот объяснил эти странные явления воздействием на русов-грабителей «подлинного Бога» и св. Георгия и заявил, что для выздоровления воинов следует принести Богу дары и освободить захваченных войском пленных. После выполнения поставленных условий «варвары освобождаются от божественного гнева, устраивается некоторое примирение и сделка их с христианами, и они уже более не оскорбляли святыни, не попирали божественных жертвенников, уже не отнимали нечестивыми руками Божественных сокровищ, уже не оскорбляли храмов кровью. Один гроб был достаточно силён для того, чтобы обличить безумие варваров, прекратить смертоубийство, остановить зверство, привести (людей. — *О.Р.*), более свирепых, чем волки, к кротости овец и заставить тех, которые поклонялись рощам и лугам, уважать божественные храмы»[27].

Как показали исследования В.Г.Васильевского и Е.Э.Липшиц, данное сказание возникло в Византии между 825 и 842 гг. и, по-видимому, принадлежит перу дьякона Игнатия, известного византийского писателя первой половины IX столетия[28]. Таким образом, оба литературных произведения — о Бравлине и о нападении русских на Амастриду — отделены друг от друга сравнительно небольшим промежутком времени. Фактически они возникли в одну эпоху, для которой были характерны частые нападения русского флота на причерноморские византийские города. О подобного рода акциях, имевших место в IX—X вв., многократно

сообщается в самых разнообразных исторических источниках. Поэтому реальная основа обоих сказаний сомнению не подлежит. Она выясняется с помощью ряда деталей, на которые обратил внимание ещё В.Г.Васильевский. Кроме того, авторы обоих сказаний для большего правдоподобия были обязаны сослаться именно на такие события, которые глубоко запечатлелись в народной памяти и не могли быть опровергнуты. Однако всё вышесказанное касается только вопроса о достоверности известий о русских нападениях, но не вопроса о чудесах, якобы совершенных св. Стефаном Сурожским и св. Георгием Амастридским.

Обе вторые части сказаний представляются построенными как бы по одному шаблону. В обоих случаях достаточно было грабителям приблизиться к гробницам святых, как начинались совершаться абсолютно невероятные, необъяснимые с точки зрения здравого смысла чудесные явления, примерно одинаковые и приводившие к примерно одному и тому же результату. Подобного рода рассказы не являются оригинальными. Они заполняют буквально всю средневековую как византийскую, так и западную литературу[29].

С какой же целью создавались подобного рода сказания о чудесах? Их авторы преследовали, как правило, две цели.

Первая — прославление того или иного человека после его смерти, чтобы добиться его канонизации, а также привлечь к месту его захоронения массы паломников.

Вторая цель — довести сведения о всех этих чудесах до язычников-варваров, напугать их рассказом, оказать на них моральное давление, чтобы они не осмеливались нападать на города и храмы, находящиеся под патронатом такого грозного святого.

И, быть может, совсем не случайно, что сказание о Бравлине и чудесах Стефана Сурожского возникает где-то в конце X в., в то самое время, когда киевский князь Владимир совершает свой поход на соседний город Корсунь. Не являлось ли данное сказание тем идеологическим оружием, которое пытались применить против русских сурожане? Если это так, то легко объясняется и обстоятельство, почему Стефан Сурожский не стал общевизантийским святым. История создания «сказания» (второпях, на «злобу дня») могла стать известна слишком большому кругу лиц. И после того, как опасность для города миновала, это чисто местное «изделие» было отброшено, а Стефан Сурожский так и не получил признания как святой со стороны официальной византийской церкви.

Во всяком случае эта легенда не даёт нам оснований говорить о крещении хотя бы части русского народа в конце VIII — начале IX в. Отдельные лица, а возможно, и небольшие отряды воинов восточнославянского происхождения, устроившиеся на службу в Византийской империи и проживавшие в Константинополе или других городах этой страны, иногда порывали с язычеством и становились христианами. Условия, в которых им приходилось пребывать за границей, могли диктовать подобного рода поступки. Христианская идеология Византийской державы была направлена своим острием против всего языческого. Христианам запрещалось вступать в тесные контакты с язычниками. На язычников в империи смотрели с презрением. Естественно, что карьера людей, решивших навсегда обосноваться в Византии, в большой степени зависела от того, являются ли они христианами или нет. Поэтому для славян, поселившихся навсегда в пределах Византийской державы, переход в христианство был неизбежен. Однако не меньшие трудности должны были возникать и у христиан, которые решили бы поселиться в восточнославянских городах. Славяне-язычники стали бы смотреть с большим подозрением на этих людей, рассматривать их как чужаков, возможных шпионов Византийской или какой-нибудь другой христианской державы. Маловероятно, что феодализирующаяся верхушка одного из восточнославянских княжеств могла принять христианское вероучение, не попытавшись крестить и все прочее языческое население, проживавшее на территории данного княжества. А ведь именно так получается по легенде о Бравлине. Там говорится об обращении в христианство только князя и его бояр. Сочинитель умалчивает о крещении не только простого народа, но и рядовых воинов Бравлина. Создается впечатление, что Бравлин и его боярство были настолько оторваны и независимы от народных масс, что их не интересовала оценка данного акта их родственниками, оставшимися дома, а также населением данного княжества. Однако такое положение дел явно противоречит историческим фактам. Славянские князья и бояре были в эпоху генезиса феодализма теснейшим образом связаны с народными массами, для которых они являлись военными предводителями и за счёт труда которых могли существовать.

Принятие христианства отдельными восточнославянскими князьями и боярами в то время, когда основная масса населения их собственных и соседних княжеств продолжала оставаться

языческой, привело бы к серьёзным трениям между отдельными социальными прослойками внутри этих княжеств и создало бы множество затруднений во взаимоотношениях с соседними славянскими народами, исповедующими языческий культ. Поэтому легенда об обращении князя Бравлина и его боярского окружения в христианство выглядит неправдоподобной, плохо согласованной с исторической действительностью.

В источниках имеется и ещё одно упоминание о проникновении христианства в Восточную Европу в I тысячелетии н. э. Арабский географ IX в. Ибн Хордадбех, создавший около 846 г. первую редакцию своего обширного труда «Книга путей и государств», записал в ней: «Что же касается до русских купцов, — а они вид славян, — то они вывозят бобровый мех и мех чёрной лисицы, и мечи из самых отдаленных (частей) страны Славян к Румскому морю, а с них (купцов) десятину взимает царь Рума (Византии)... Иногда они привозят свои товары из Джурджана в Багдад... И выдают они себя за христиан и платят джизию»[30]. Данное свидетельство арабского автора о христианстве русских купцов стоит особняком, и другие источники не содержат никаких прямых доказательств или опровержений его.

Некоторые источники подтверждают первую часть этого известия — Русь действительно вела обширную торговлю со многими южными странами. Правда, в нашем распоряжении имеется одно свидетельство, которое, возможно, является косвенным подтверждением замечания Ибн-Хордадбеха о христианстве русских купцов. В «Житии Константина Философа» говорится, что он, будучи в начале 60-х годов IX в. в Херсонесе, обнаружил там «евангелие и псалтырь, написанные русскими письменами, и человека нашёл говорящего на том языке»[31].

Богослужебные христианские книги не могли попасть к русам случайно, тем более случайно быть переведены на русский язык. Из факта их существования видно, что уже в середине IX в. имелась какая-то группа восточных славян, исповедовавшая христианское вероучение. Вряд ли эти книги переводились для славянских рабов, живших в Херсонесе. Как уже говорилось, рабовладельцам было безразлично, какую религию исповедовали их рабы. Возможно, что книги были переведены на русский язык для проповеди христианства среди феодализирующейся русской знати. Однако скорее всего они предназначались именно для русского купечества.



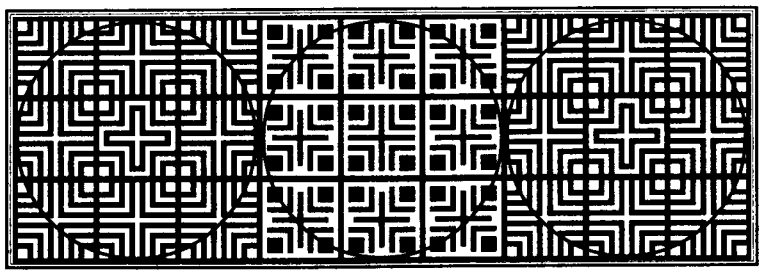
Папа Римский Адриан II освящает славянские книги. Радзивилловская летопись.

Восточнославянская знать уже в IX в. была весьма заинтересована в установлении тесных торговых контактов с Византийской империей. Константинополь был самым крупным торговым центром в мире. На его рынки поступало множество товаров из Индии, стран мусульманского Востока, кавказских государств, малоазиатских провинций, Европы. Другим важнейшим торговым центром Византии была Фессалоника, где проводились ежегодные ярмарки. Русские феодалы старались сбыть накапливавшиеся у них излишки пушнины, меда, воска, некоторых ремесленных изделий на международных рынках и приобрести себе такие товары, которые не производились в это время на Руси. Однако правящие круги Византии стремились превратить международную торговлю в орудие своей политики. Представители всех нехристианских народов подвергались в Византии дискриминации. На них смотрели как на низшую расу. Византийская церковь и школа с детских лет внушали жителям империи (христианам), что они являются избранным богом народом и во всех отношениях превосходят населенцев всех иных стран. «Византия не торговала, — пишет Г.Г.Литаврин, — она уделяла «варварам» свои «драгоценные» изделия...»[32] Во всех городах империи для иностранных торговцев устанавливались очень высокие таможенные барьеры. Византийское духовенство вело постоянную пропаганду, направленную против языческих народов, настраивая население собственной страны против «варваров», озлобляя его[33].

Нет никакого сомнения в том, что русское купечество также должно было испытывать постоянные затруднения в своих торговых взаимоотношениях с Византийской империей. Разность вер на давала ему возможности входить в тесные взаимоотношения с византийскими коллегами. Христианская идеология всячески предостерегала от подобного рода контактов. Торговая же деятельность, напротив, требовала для заключения сделок более тесного общения между собой покупателя и продавца.

Русские феодалы должны были каким-то образом противостоять этому давлению, если они хотели иметь результат от торговли с Византией. Что они могли сделать в тех условиях? Самой эффективной мерой было бы осуществление торговых сделок с Византией с помощью купцов-христиан. Поэтому привлечение на службу восточнославянскими князьями и боярами купцов-христиан выглядит вполне закономерным явлением. Купцов-христиан было, конечно, очень ограниченное количество, большую часть года они проводили в разъездах, обслуживали только высшую знать Руси и с массами языческого населения особенно не соприкасались, поэтому их деятельность и присутствие в русских городах не должны были раздражать славян-язычников. Известию Ибн Хордадбеха о русских купцах-христианах можно доверять. Оно соответствует духу времени. Таким же правдивым является и свидетельство «Жития Константина Философа» о богослужебных книгах на русском языке. Некоторые исследователи пытались доказать, что речь в этом тексте идёт не о русских, а о готских, сирийских («сурских»), фризских (франкских) письменах[34].

Однако никаких серьёзных доводов в пользу того, чтобы считать эти книги переведенными не на русский, а на какой-либо другой язык, исследователями приведено не было. Обнаружение Константином Философом русских богослужебных книг в Херсонесе нам представляется вполне закономерным. Ведь с Херсонесом Русь с давних пор поддерживала самые тесные связи, и присутствие там русских купцов в середине IX в. не вызывает удивления. Таким образом, можно говорить о проникновении христианства на Русь в первой половине IX столетия.



Глава 5

Русские походы на Византию в 60-е гг. IX столетия. Константинопольский патриарх Фотий о первом крещении Руси



До нашего времени дошёл целый ряд источников, в которых содержатся известия о массовых крещениях русов в 60-е и 70-е годы IX в. Наиболее древнее свидетельство принадлежит перу Константинопольского патриарха Фотия. Но чтобы дать правильную оценку этому свидетельству, коснёмся биографии Фотия и некоторых событий, находившихся в центре внимания византийских политиков в 60-е годы IX в.

Фотий был одним из образованнейших людей своего времени. В 858 г. он стал Константинопольским патриархом, сменив на этом посту Игнатия — ставленника

римского папы, и занимал патриаршье место до 25 сентября 867 г. После убийства императора Михаила III его соправителем Василием I Македонянином Фотий выступил против убийцы-узурпатора, был смещён с патриаршьего места и отправлен в ссылку. Константинопольским патриархом вновь стал 25 ноября 867 г. Игнатий, остававшийся на этом посту вплоть до своей смерти (22 октября 878 г.). После смерти Игнатия Фотий опять был возведён на патриарший престол Василием I. Второе патриаршество Фотия длилось до 886 г., когда он был вторично свергнут новым императором Львом VI Мудрым. Фотий умер в ссылке между 891 и 897 гг.

Занимая высокий пост в византийской церкви, Фотий показал себя как крупный государственный деятель и мудрый дипломат. Он выступал за усиление власти Константинопольских патриархов, заявляя, что византийский василевс и Константинопольский патриарх должны обладать равными правами. Фактически он замахнулся на безграничный авторитет византийских императоров. С именем Фотия было также связано первое разделение (схизма) христианской церкви на восточную (православную) и западную (католическую). Он категорически отказался признавать римского папу главой христианской церкви[1].

Яблоком раздора между Фотием и римским папой Николаем I послужила Болгария, которую и Константинополь, и Рим пытались привести в лоно христианства. Римское духовенство надеялось, что после крещения Болгарии из неё на Запад будут поступать в больших количествах деньги, меха, лён, воск. Однако в 864 или в 865 г. византийцы, воспользовавшись внутренними трудностями Болгарии, ввели в страну свои войска и насильно заставили болгарский народ креститься. Эта акция привела к обогащению византийских феодалов и сильно ударила по интересам папства. Кроме того, Ромейское государство укрепило свои позиции на Балканах[2].

Рим и Константинополь обменялись резкими посланиями, в которых обвиняли друг друга в превышении власти. Византийское правительство решило срочно собрать поместный церковный собор в Константинополе, чтобы на нём дискредитировать Николая I и его политику. В начале 867 г. патриарх Фотий обратился с «Окружным посланием» к подчинённым Константинополю церковным иерархам с призывом приехать в столицу империи на собор. В послании, в частности, говорилось следующее: «И не

только этот народ (болгары. — О.Р.) переменил прежнее нечестие на веру во Христа, но даже и многими и многократно прославленные и в жестокости и в скверноубийстве всех оставляющие за собою, так называемые русы, которые, поработив находящихся вокруг себя и отсюда чрезмерно возгордившись, подняли руки и против Римской державы (Византии. — О.Р.), но теперь и они переменили эллинское и нечестивое учение, которого держались раньше, на чистую и неподдельную христианскую веру и любовно поставили себя в ряду наших подданных и друзей, вместо недавнего грабительства и великой против нас дерзости. И настолько воспламенило их желание и ревность веры... что они приняли епископа и пастыря и с великим усердием и ревностью приемлют христианские верования»[3].

В связи с этим известием сразу же возникает целый ряд вопросов: насколько данному сообщению Фотия можно верить? когда именно произошло крещение русов, если оно действительно имело место? каковы причины принятия ими христианства? как могло случиться, что свободолюбивые русы, совсем ещё недавно грабившие пределы Византии, вдруг стали подданными Ромейской державы? был ли обращен в христианство весь народ русов или только его какая-то часть? если русы были крещены уже в 60-е годы IX столетия, зачем их нужно было крестить ещё впоследствии? почему известие об этом важнейшем событии не попало в «Повесть временных лет», автор и редакторы которой неизменно реагировали на подобного рода сообщения?

О крещении русов в царствование Михаила III и в патриаршество Фотия писало немало историков[4]. Многие полагали, что известие Фотия достойно доверия. Некоторые исследователи (например. Макарий) пытались доказать, что «Окружное послание» было создано Фотием спустя много лет, намного позже 867 г., и в нём он попытался выпятить свою роль в крещении русов, хотя обращение русов в христианство произошло в период вторичного патриаршества Игнатия[5]. Однако попытка доказать, что энциклика Фотия была составлена не в 867 г., а позднее, потерпела неудачу. На это указал ещё Ф.М.Россейкин[6]. В настоящее время никто не сомневается в том, что «Окружное послание» Фотия было написано им в начале 867 г. Патриарху не было никакого смысла обманывать церковных иерархов, тем более что многие из них несомненно знали о всех важнейших политических и церковных делах, совершавшихся в 60-е гг. IX в.

в Европе. Поэтому известию Фотия безусловно можно доверять. Но когда же произошло в таком случае обращение русов в христианство? Некоторые историки связывали его с походом русов на Константинополь 860 г. В книге А.Н.Сахарова высказывается предположение о том, что крещение Руси и заключение мирного договора между русами и византийцами имело место именно в 860 г.[7] Однако с этим трудно согласиться. Фотий в своём послании прямо указывает, что крещение русов произошло вслед за обращением в христианство болгар. Он как бы торопится сообщить иерархам такую приятную весть, являющуюся своеобразной новинкой. О том, что крещение русов было совершено незадолго до отправки «Окружного послания», свидетельствует и письмо римского папы Николая I Михаилу III, которое датируется 28 сентября 865 г. В ответ на угрозу византийского императора завоевать Рим Николай I писал: «Чего ради свирепствуют люди? Что худого мы [им] сделали? Конечно, не мы вторглись в Крит, не мы опустошили Сицилию, не мы завладели бесчисленными провинциями, принадлежащими грекам; не мы, наконец, умертвив множество людей, сожгли церкви святых в окрестности Константинополя почти до самых стен его. И, истинно, что тем, кто учинил все сие, никакого возмездия не было, а они язычники, они люди иной веры, они враги Христа, неустанно враждующие со служителями истины; нам же, божею милостию христианам ... высказываются угрозы, обещают ужасы и даже обременяют нас некоторыми тягостями»[8].

О ком говорит в своём письме Николай I? Первая часть приведенного отрывка, где сообщается о вторжении на Крит, опустошении Сицилии и захвате византийских провинций, возможно, имеет отношение к арабам. Всё остальное, касающееся разорения окрестностей Константинополя, относится к русам. Именно русы, как это видно из ряда иностранных свидетельств, в июне 860 г. осадили столицу Византийской империи, причинили много зла грекам и ушли домой, не получив расплаты за совершенные убийства и разорение ромейских территорий. Об этом походе русов сообщил в двух своих широко известных беседах патриарх Фотий, а также автор биографии патриарха Игнатия Никита Пафлагонский[9].

Ряд историков при датировке этого похода русов опирались на известие так называемой «Брюссельской хроники», изданной в 1894 г. профессором Гентского университета Ф.Кюмоном.

Данное произведение является обширной компиляцией, включившей в себя целый ряд византийских и болгарских сочинений XI–XIII вв. В ней говорится следующее: «Михаил, сын Феодоры, со своей матерью Феодорой (царствовал) 4 года, а сам один лет 20, а с Василием год 1 и 4 месяца. В его царствование 18 июня месяца, индикта 8, 6368 года, в 5-ом году его власти наступали Русь (русы. – *О.Р.*) на 200 ладьях, но они молитвами всехвальной Богородицы были завоеваны христианами и окончательно побеждены и исчезли»[10].

Восьмой индикт действительно соответствует 6368 (860) году, поэтому историки и датировали этот неудачный поход русов на Царьград данным годом.

Однако здесь следует отметить, что в приведенном выше тексте встречаются ошибки и противоречия. Во-первых, Михаил III царствовал вместе с матерью Феодорой не 4 года, а более 14 лет (с 21 января 842 г. по 15 марта 856 г.)[11]. Во-вторых, упомянутый хронистом 5-й год царствования Михаила, в который русы совершили нападение на Константинополь, если пользоваться методом счисления лет данного хрониста, мы должны будем отнести не к 860, а 861 г.

Полагаем, что создатель «Брюссельской хроники» всё же правильно указал дату нападения русов на Царьград — 18 июня 860 г., хотя во время сводки материала он и соединил воедино два различных известия о разных нападениях русов на столицу Византийской империи. В пользу такого толкования известия этой летописи свидетельствует как Фотий, так и Никита Пафлагонский, ни словом не обмолвившиеся о том, что русы понесли какие-либо воздаяния за совершенные ими бесчинства.

Опираясь на «Брюссельскую хронику», многие историки считали, что русы совершили во второй половине IX в. только один морской поход на Константинополь[12]. Однако Б.А.Рыбакову удалось неопровержимо доказать, что в 60–70-е годы IX в. русы предприняли по крайней мере три крупных похода на Византию: в 860, 866 и 874 гг. причем один из них — поход 860 г. — был удачным, а остальные неудачными[13].

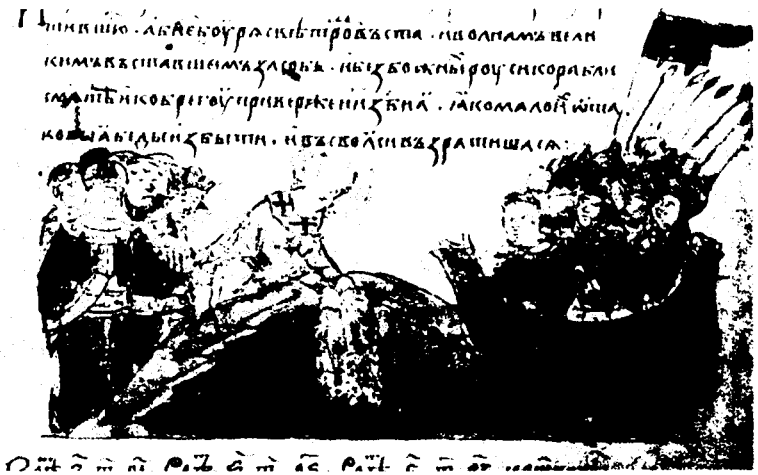
Таким образом, можно с уверенностью говорить, что первое массовое крещение русов имело место между концом сентября 865 г., когда Николай I назвал русов язычниками, и январём-февралём 867 г., когда патриарх Фотий назвал их уже христианами после их неудачного похода 866 г.

Но каковы же были причины принятия христианства русами?

Потеря независимости, многолетние неурожаи, другие серьёзные затруднения народа, вызванные различными факторами, всегда отражались на отношении населения к своим древним богам. Когда народ видел, что национальные боги не в состоянии оказать попавшему в беду населению реальную помощь, он начинал с раздражением относиться к своим кумирам, считая, что божества являются напрасными потребителями тех жертв, которые им приносят верующие. Не сознавая истинных причин бедствия, люди в эти моменты пытались обратиться за помощью к иным божествам, надеясь, что другие боги отнесутся к ним более благосклонно и помогут им в их затруднениях.

Интересно, что крещение болгар последовало за жесточайшим неурожаем, вызвавшим голод на Балканах, а также за победоносным походом византийских войск в Болгарию. В Никоновской летописи о тех годах, когда Болгария приняла христианство, говорится: «Прилучи же ся тогда недуг прокажения в Болгарех, и мнози умираху»[14]. Термином «проказа» в древности обозначали не только хорошо известную с давних пор инфекционную болезнь, при которой поражались кожа и нервная система и человек начинал как бы заживо разлагаться, но и другие острозаразные болезни типа чумы и оспы[15]. Люди, испытавшие на себе тяготы неурожая, болезни и вражеского нашествия, обращались с мольбами о помощи к своим языческим богам, но те, естественно, не могли помочь им в их трудностях. Никоновская летопись, данные сведения которой восходят к древним византийским или болгарским источникам, прямо указывает, что именно распространение в стране «недуга прокажения» и подтолкнуло болгарского князя Бориса на принятие христианства[16].

Имеющиеся в нашем распоряжении источники не сообщают нам ничего подобного в отношении Руси середины 60-х годов IX в. Однако следует заметить, что неурожаи в древности происходили в основном из-за определённых климатических аномалий. Засухи или чрезмерные дожди и похолодания в летнее время, губительно отражавшиеся на урожае зерновых и огородных культур, часто захватывали огромные регионы Европы. Отрицательно сказывались эти погодные условия и на росте деревьев, что приводило к уменьшению ширины ежегодных древесных колец[17]. Поэтому по древесным кольцам можно иногда определить, насколько урожайным был тот или иной год. Ширина годичных



Патриарх Фотий и император Михаил III опускают край Ризы Богоматери в море. Радзивилловская летопись.

колец деревьев, которые росли на территории Восточной Европы в эпоху средневековья, исследована в дендрохронологической лаборатории Института археологии АН СССР Б.А.Колчиным и Н.Б.Черных. Правда, для IX в. материала для исследования оказалось очень мало. Тем не менее в книге Б.А.Колчина и Н.Б.Черных «Дендрохронология Восточной Европы» приведена таблица роста годичных колец одного дерева, найденного при раскопках Пскова. Из неё видно, что в середине 60-х годов IX в. кольца дерева испытали очень сильное угнетение. Причём наибольшее угнетение приходится на 861–865 годы[18]. Новейшие исследования Н.Б.Черных показали, что и в Ладоге и на Новгородском Рюриковом городище кольца деревьев, относящиеся к первой половине 60-х годов IX в. также оказались угнетёнными[19]. А ведь именно в эти годы имели место неурожай и голод в Болгарии. Весьма вероятно, что и Русь в эти годы столкнулась с теми же трудностями, что и Болгария.

В IX–X вв. Русь и Болгария поддерживали между собой самые тесные отношения. Русские лодки-однодревки, плававшие в Константинополь, делали остановки у болгарских берегов во время своего путешествия. Поэтому нельзя совсем исключать распространение «проказы» в 60-е г. и среди русского населения.

Распространению христианства на Руси мог способствовать и неудачный поход русов на Константинополь в 866 г., упомянутый в «Повести временных лет». В летописи сообщается, что русский флот в составе 200 судов воспользовался походом Михаила III на арабов, вошел в Босфор и осадил Царьград. Византийскому василевсу с большим трудом удалось прорваться в город. Михаил III и патриарх Фотий отправились во Влахерну, где в храме, посвященном Богородице, хранилась константинопольская реликвия — риза, якобы принадлежавшая самой деве Марии. Считалось, что эта риза является защитницей от врагов. Во время осад Константинополя врагами священнослужители неоднократно доставали её из хранилища и пытались с её помощью воздействовать на неприятелей.

В период осады Царьграда русами в 860 г. патриарх Фотий вместе с другими священниками и горожанами носил ризу вокруг городской стены, надеясь, что она воспрепятствует проникновению нападающих в город[20]. Тогда русы сняли осаду сто—лицы и удалились от города, хотя, по словам Фотия, «от воли неприятелей зависело — пострадать ему (Константинополю. — *О.Р.*) или не пострадать...»[21] И далее он писал: «... возвышается человеколюбие неприятелей, так как город не взят по их милости»[22].

В 866 г. ситуация в какой-то мере повторилась. Русский флот опять осадил Константинополь. И снова Михаил III и патриарх Фотий провели всю ночь в молитвах в церкви Богородицы во Влахернах — в императорской резиденции, расположенной возле залива Золотой Рог. Наутро риза вновь была извлечена из хранилища и конец её был обмочен в море. И вдруг после этого произошло «чудо»: «Буря въста с ветром, и волнам вельям въставшем засобь, безбожных Руси корабля смяте, и к берегу приверже, и изби я, яко мало их от таковыя беды избегнута и в свояси возвратишася»[23]. Этот текст с незначительными изменениями был заимствован русским летописцем у греческого автора — Продолжателя Георгия Амартола[24].

Вполне возможно, что «чудо» с ризой Богородицы было «запланировано» священнослужителями заранее. Установив по определённым признакам, что на Босфор надвигается буря, они решили смочить конец «божественной ризы» в морской воде, чтобы потом приписать последствия бури гневу Богородицы на язычников-русов. Заметим, что в период осады Царьграда русами в 860 г. ризу в море не опускали. По-видимому, тогда служители

культа не сделали этого потому, что не имели уверенности в последующем эффекте.

Некоторые историки ставили под сомнение известие об осаде русами Константинополя в 866 г., полагая, что буря, выбросившая вражеский флот на берег, поднялась не в 866, а в 626 г., когда столицу Византии осаждали авары[25]. Мы не подвергаем сомнению факт, подтверждённый серьёзным источником, что в 626 г. во время осады Царьграда аварами по Босфору прошёл ураган. Однако это не исключает событий 866 г., о которых говорилось выше. Осада русами Константинополя и буря, происшедшая в это время в Босфоре, были описаны и другими византийскими хронистами, чьи известия не восходят к общему источнику с Продолжателем Георгия Амартола. Так, у Псевдо-Симеона Логофета это же событие изложено в ином виде:

«В 10-м году его (Михаила. — *О.Р.*) царствования Русь, забравшись за Иерон, много совершила убийств. Они тогда обложили город. Сейчас же, после того как с трудом успел пробраться (в Царьград. — *О.Р.*) император, (он. — *О.Р.*) приходит с патриархом Фотием в храм Богородицы во Влахернах и с песнопениями вынесши ризу Богоматери, дотронулись краем до воды в море; тогда, хотя была тишь, сразу подули ветры и поднялась сильная буря; и корабли Руси были разбиты и немногие из них избегли опасности»[26].

О том же событии писал в XII в. антиохийский патриарх Иоанн императору Алексею Комнину[27], Георгий Кедрин[28] и другие писатели. Поэтому отрицать данное свидетельство невозможно. У Псевдо-Симеона к приведённому отрывку есть приписка: «Паде же тогда прах с небесе кръви плънь, и мнози обретаху камение на путих, и врътоградохь чрьвлено, якы кръвь»[29]. Это же известие о знамении, сопровождавшем бурю, попало в Никоновскую летопись.[30]

Данное знамение расшифровывает «чудо», происшедшее под стенами Константинополя во время осады его русами. Судя по описанию, по Босфору прошел смерч, который выбросил русские суда на берег, поднял в воздух много пыли, морских водорослей, затем оказавшихся в виноградниках и при загнивании окрасившихся в красный цвет (так нередко случается), а также перебросил на большие расстояния крупные камни.

Таким образом, русам в середине 60-х годов пришлось, по-видимому, испытать на себе целый ряд несчастий: неурожай, вы-

звавший голод, возможно, распространение в стране «проказы», а также гибель флота под стенами византийской столицы. Всё это не могло не бросить тень на русских языческих богов, которые, как должно было казаться населению, были обязаны, получив причитающиеся им жертвоприношения, противодействовать злым духам и не допустить несчастий. Но раз они не смогли предотвратить обрушившиеся на восточных славян беды, то последние были вправе считать их бессильными и решить, что эти божества следует отринуть и начать поклоняться такому богу, который поможет им справиться с их бедствиями. Таким могущественным божеством им должен был представляться христианский Бог, «вызвавший» бурю, которая потопила флот, поднявший ветер, который разбросал на путях огромные камни.

По свидетельству Георгия Кедрина, русы «народ скифский, около Северного Тавра обитающий, лютый и свирепый... испытавше гнев Божий, в страну свою возвратися. Потом прислав в Царьград посольство, просили сподобить их святого крещения, которое и получили»[31].

Более подробным и определённым является известие Продолжателя Феофана, относящееся к X столетию: «С этих пор угнетало ромеев нашествие Руси (народ же они скифский, дикий и грубый), который сжигал берега Евксинского Понта и самый Город (Константинополь. — *О.Р.*) окружил во время, когда Михаил отправился в поход против исмаилитов (арабов. —*О.Р.*), но они, подвергшись гневу Божию, возвратились к себе, как только Фотий, управлявший церковью, умилостивил Бога. *Немного времени спустя* (выделено нами. — *О.Р.*) их посольство прибыло в Царственный город с просьбою сделать их (Русь. — *О.Р.*) участниками во святом крещении, что и было исполнено»[32]. Следовательно, Продолжатель Феофана прямо заявляет, что крещение русов имело место «немного времени спустя» после неудачной осады ими Константинополя в 866 г., а также тесно увязывает неудачный поход русов с их последующим обращением в христианство.

Исходя из того что в древнейших из дошедших до нас источников в качестве императора Византии, управляющего страной во время нашествия русов на Царьград, назван Михаил III, неудачный поход русов следует датировать периодом между 28 сентября 865 г. (когда папа Николай I выразил свое возмущение тем, что язычники-русы за учиненный ими в 860 г. погром в

окрестностях византийской столицы не получили никакого наказания) и 21 мая 866 г. (когда Василий I Македонянин был провозглашен соправителем Михаила III). Но ни поздней осенью, ни зимой, ни ранней весной по бурному Чёрному морю в средние века не плавали. Ясно, что морской поход русов, окончившийся уничтожением большей части их флота, мог произойти не ранее конца апреля — начала мая 866 г. А в этом случае приезд русского посольства в Царьград и первое массовое крещение русов следует датировать летом или ранней осенью 866 г., что дало возможность Фотию в январе-феврале 867 г. утверждать, что русы подобно болгарам приняли крещение.

Из дошедших до нас источников невозможно установить, какая часть русов приняла крещение в 866 г. Историки-норманисты (в частности, А.А.Куник) безосновательно считали, что нападение на Константинополь в 866 г. совершили скандинавы, которые затем и обратились в христианство. Возможно, конечно, что в состав русского войска входили и скандинавские наёмные отряды, но это предположение источниками не подтверждается.

Е.Е.Голубинский придерживался мнения, согласно которому поход русов на Царьград был лишь один — в 860 г., и совершён он был не киевскими князьями Аскольдом и Диром, ибо они прибыли в Киев в 862 г. и потому «никак не могли поспеть к 860 г. не только завязать сношений с греками», но и поссориться с ними[33], а русами, проживавшими в Причерноморье, в районе Подонья и Азовского моря[34]. В.А.Пархоменко также высказал предположение о том, что в источниках речь идёт об обращении в христианство азовско-тмутараканской Руси, отделившейся якобы от Руси днепровской в 30-е годы IX в., «когда приступлено было Византией и хазарами к построению крепости Саркела»[35].

Что касается датировки Е.Е.Голубинского, то ею нельзя воспользоваться, так как она не подтверждается другими источниками: нам точно не известно, когда прибыли Аскольд и Дир в Киев и прибыли ли они туда вообще. Некоторые историки склоняются к тому, что эти князья являлись потомками Кия и были представителями древней киевской княжеской династии. В византийских источниках, на которые опирались русские летописцы, не содержится имён руководителей походов 860 и 866 гг. на Царьград.

Не доказывается источниками и предположение В.А.Пархоменко об отделении в 30-е годы IX в. русов, проживавших в

Поднепровье, от русов, живших в Подонье и на Таманском полуострове. Однако, обратившись к хронике Георгия Кедрина, мы заметим, что он недвусмысленно говорит о крещении каких-то южных русов, проживавших в непосредственной близости от Северного Тавра, т. е. Крымских гор. По-видимому, в приведённых источниках речь действительно идёт об обращении в христианство лишь части русов, живших, возможно, на Таманском полуострове, возможно, в степной полосе Восточной Европы, возможно, даже в Северном Крыму, примыкающем к Босфору Киммерийскому, где, как свидетельствуют арабские источники, а также материалы археологических исследований, с давних пор проживали восточные славяне[36] и где находился древний город Русия[37].

Однако принятие Русью христианства от Византии было связано и с очень неприятными для восточных славян последствиями.

М.В.Левченко писал: «Принятие христианства часто превращало врагов империи в её союзников и вассалов... Принятие варварской страной христианской религии и византийской церковной иерархии подчиняло такую страну культурному воздействию и политическому влиянию Византии»[38]. Таким образом, становятся понятными слова Фотия о том, что русы, недавно грабившие пределы империи, сразу же после обращения в христианство стали подданными и друзьями Византии.

Весьма сомнительно, что такое положение дел могло бы удовлетворить как самовластных русских правителей, так и жителей региона, принявших христианство. Понятны «усердие и ревность» только что обращённых, с какой они стали исповедовать новую веру, надеясь с её помощью избавиться от постигших их напастей. Но нет сомнения в том, что те условия, на которых русы приняли крещение, были для них неприемлемыми, а потому и положение христианства в данном регионе Восточной Европы должно было быть шатким. И в том случае, если условия жизни в этом районе нормализовались, а также и в случае, если они не нормализовались и после принятия крещения, восточные славяне могли отказаться от христианства, а вместе с ним и от подчинения Ромейской державе.

Стремление получить независимую христианскую церковную организацию несомненно обуревало в эти годы правителей Руси. Но для осуществления политики христианизации были необходи-

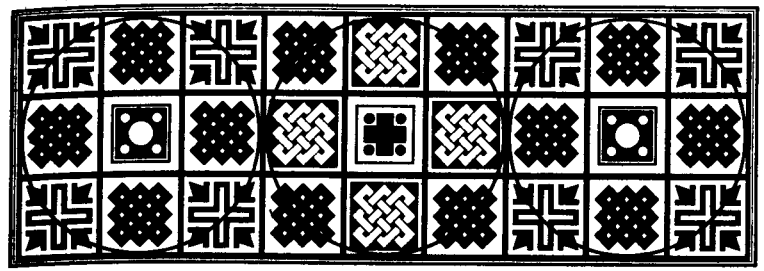
мы люди, хорошо знакомые с христианской догматикой, знавшие способы, с помощью которых можно было заставить население страны отойти от язычества. А таких людей ни в Болгарии, ни на Руси или вообще не было, или было крайне незначительное количество.

Заполучить их можно было либо в Константинополе, либо в Риме, либо в других городах, непосредственно подчинённых этим церковным центрам. Но за таких людей приходилось платить потерей своей независимости. Поэтому в данных условиях христианство на Руси вряд ли могло пустить глубокие корни.

Почему известие о крещении русов в 866 г. не попало в «Повесть временных лет»? Может быть, Нестору было неизвестно «Окружное послание» Фотия?

Маловероятно. После разделения церквей в 1054 г. фигура Фотия, бывшего инициатором схизмы, приобретает исключительное значение. Опираясь на его труды, православное духовенство пытается обосновать свою независимость от Рима. Нет никакого сомнения в том, что крупнейшие русские церковные иерархи XI—XII вв., многие из которых являлись греками и прибыли на Русь из Византии, были знакомы с его «Окружным посланием». Они могли бы, казалось, посоветовать Нестору или его редакторам внести в текст «Повести временных лет» рассказ о первом обращении русов в христианство. Тем не менее данное событие не было зафиксировано в древнейшей летописи. Почему?

Как уже говорилось, в начале XII в. (когда труд Нестора подвергся окончательной доработке, удовлетворившей Владимира Мономаха) русско-византийские отношения были весьма напряжёнными. В этих условиях занести в текст летописи рассказ о крещении русов в 866 г. и последовавшем за ним подчинении Руси Византией означало дать византийской дипломатии в руки большой козырь. Поэтому в летописи вместо рассказа об обращении Руси в христианство с помощью Византии в 866 г. появляется сообщение о христианской миссии апостола Андрея в Восточную Европу, с помощью которого происки византийской дипломатии перекрывались.



Глава 6

Второе крещение Руси в 70-е годы IX в.

До нашего времени дошло несколько любопытных свидетельств о массовом крещении русов во время царствования в Византии императора Василия I Македонянина (867—886) и второго патриаршества в Константинополе Игнатия (867—877). Внук Василия Македонянина император Константин VII Багрянородный написал биографию своего деда, которая затем попала в состав «Хронографии» Продолжателя Феофана (памятника X в.). В биографии Константин Багрянородный, в частности, отмечал: «И народ россов, воинственный и безбожный, посредством щедрых раздач золота, серебра и шёлковых одежд, он (Василий I Македонянин. — *О.Р.*) привлёк к переговорам и, заключив с ними мирный договор, убедил [их] сделаться участниками спасительного крещения и расположил принять архиепископа, получившего рукоположение от патриарха Игнатия. Он (архиепископ. — *О.Р.*), прибыв в страну

названного народа, был принят им благосклонно по следующему поводу. Князь этого племени, собрав собрание подданных и председательствуя с окружающими его старцами, которые по причине долгой привычки более других были подвержены суеверию, и рассуждая о своей и христианской вере, приглашает недавно прибывшего архиерея и спрашивает, что он намерен им возвестить и чему их научить. Архиерей предложил им Евангелие и рассказал о некоторых чудесах Нового и Ветхого завета. Россы заявили, что они не поверят ему, если не увидят сами что-либо подобное, и особенно чудо с тремя отроками в пещи. Помня слова Христа о просящих во имя Его, архиепископ ответил: «Хотя и не должно искушать Бога, однако, если вы от всего сердца решили приступить к Нему, просите, чего хотите, и Бог непременно сделает это по вере вашей, хотя мы грешны и ничтожны». Варвары потребовали, чтобы было брошено в огонь Евангелие. Помолившись, архиепископ сделал это. И по прошествии достаточного времени Евангелие было вынуто из потухшей печи и оказалось неповрежденным. Увидев это, варвары, поражённые величием чуда, без колебаний начали креститься[1].

В этом отрывке смущает только одно — «чудо» с несгоревшим Евангелием. Однако следует заметить, что различные огнеупорные составы, которыми могла быть пропитана или покрыта книга, были хорошо известны в эпоху раннего средневековья в Южной Европе. Не исключено, что с неподдающимся огню Евангелием было задумано в Константинополе. С его помощью архиепископ должен был произвести на язычников-русов нужное впечатление, подтолкнуть их к принятию христианства.

Свидетельство Константина Багрянородного о крещении русов было пересказано с некоторыми несущественными изменениями и иными византийскими историками XI—XII вв.: Скилицей, Кедриным, Зонарой. Подробный пересказ этого известия имеется даже в двух греческих манускриптах XVIII в. из монастыря Ивирон на горе Афос. Он был опубликован Константином Папулидисом[2]. Большой интерес представляет начало этого последнего источника: «Во время [царствования] Василия Македонянина сербы, называемые также хорватами, отправили послов с определённой просьбой принять их в подданство царя, подобно тому, как и болгары, приняли христианство, потерпев поражение, и многие евреи приняли христианство на 7-м (или) 8-м году [царствования] Василия благодаря дарам, которые он им вручил



Константин VII Багрянородный. Изображение на византийской монете.

и подвинул их к благочестию. Так же и россы приняли христианство, как рассказывает Порфирогенит...»[3] Далее с очень небольшими дополнениями непринципиального характера идёт приведённый выше текст.

При чтении этого отрывка создаётся впечатление, что русы приняли христианство после евреев, а те были крещены в 873 или 874 г. (в зависимости от того, учитывал ли автор источника 867 год — начальный год единоличного правления Василия I Македонянина в Византии).

О крещении русов в царствование Василия Македонянина было известно и русским летописцам XVI в. Небольшие рассказы об этом событии помещены в «Хронографе западнорусской редакции 1512 года» и Никоновской летописи, тексты которых почти идентичны. В Никоновской летописи сообщению о крещении русов предшествует краткая история правления Василия I, где также имеется упоминание о крещении византийских евреев[4]. Там повествование об обращении русов в христианство начинается с заголовка: «О князи Рустем Осколде»[5]. В Хронографе 1512 г. заголовок отсутствует, а рассказ звучит так: «Роди же, нарицаемии Руси, иже и Кумане, живяху в Ексинопонте, и начаша пленовати страну Римляньскую и хотяху и пойти и в Константинь град, но возбрани им вышний промысел, паче же приключися им гнев Божий, и тогда возвратишася тщии князи их Асколд и Дир. Василие же Македонский много воинства на агарян и манихей, створи же и мирное устроение с прежереченными Русы и

увещавше их крестися[6]. Они же обещашася и просиша архирея. И посла к ним царь. Они же паки уныша[7] и реша ко архирею: «Аще не видим знамение чюдно от тебе, не хощем быти християне». Архирей же рече: «Просите еже хощете». Они же реша: «Хощем, да ввержеши Евангелие[8] во огнь, иже учит Христова словеса: да аще не изгорит, будем християне»[9]. И повеле архирей[10], и сотвориша огнь велий. И воздев архирей руци свои на небо и рече: «Христе Боже, прослави имя Свое». И постави святое Евангелие во огнь, и пребысть много время в нём, и не прикоснуся к нему огнь. Сие же видевше Руси[11], дивишася, чюдяшеся силе Христове[12], но еще не время бе прославитися в имени Господню»[13].

Как видим, русские рассказы значительно отходят от текста Константина Багрянородного. Бросается в глаза, что сведения, сообщаемые читателю этими летописцами, восходят к какому-то иностранному источнику. «Роди же, нарицаемии руси» — так русские не могли о себе писать. Упоминаются куманы. Этим этнонимом обозначали западное ответвление половцев, появившихся в причерноморских степях только в XI в. Следовательно, и протограф повести, помещённой в этих летописях, возник не ранее XI столетия. Автор его указал на место жительства русов — «живяху в Евсинопонте». В какой-то мере его свидетельство напоминает указание Кедрина, что русы обитали вблизи Северного Тавра, чего нет в тексте Константина Багрянородного. В летописных рассказах отсутствует упоминание о том, что Василий I склонил русов к христианству с помощью богатых подарков, а также нет имени патриарха Игнатия, зато присутствуют имена киевских князей Аскольда и Дира. Причем начало повестей до слов «возвратишеся тщии, князи их Асколд и Дир» никак не вяжется с последующей частью, где приводится в несколько укороченном и трансформированном виде рассказ Константина Багрянородного о том, что на Русь был прислан архиепископ, а в хронографе смята концовка и, читая её, создаётся впечатление, что русы так и не были крещены.

Ясно, что на летописные повести опереться нельзя. Они представляют собой довольно поздние поделки, в которых материал скомпилирован людьми, плохо представлявшими себе подлинный ход событий. Налицо также и явная тенденциозность компиляторов, умолчавших о неприятных вещах, например о подкупе русских Василием Македонянином.

Ещё больше путаницы в решение вопроса о крещении Руси во времена Василия I вносят Степенная книга, Густынская летопись и Мазуринский летописец.

В Степенной книге говорится о христианизации русов, живших в Евкинопонте, архиереем, присланным Василием Македонянином, а далее — о переложении богослужебных книг с греческого языка на русский Мефодием и Константином в 12-е лето царствования Льва VI Мудрого[14], т.е. в 898(897) г., когда уже и Константин, и Мефодий умерли (первый — в 869 г., второй — в 885 г.).

Составители Густынской летописи и Мазуринского летописца отнесли крещение русов к 886 г. и связали это событие с деятельностью митрополита Михаила, якобы присланного на Русь из Константинополя патриархом Фотием. Этому же митрополиту они приписали и случай с несгоревшим Евангелием[15]. Причём М.Лосицкий, автор Густынской летописи, сослался в своих изысканиях на «Церковную историю» Барония. Бароний, в свою очередь, обосновывая дату — 886 год, сослался на Куропалата, т.е. на хронику Иоанна Скилицы[16], а у Скилицы нам такой даты найти не удалось. Не говорит Скилица и о крещений Руси в период вторичного патриаршества Фотия.

Все эти ошибки, встречающиеся в русских летописях XVI—XVII вв., порождены, во-первых, недобросовестным компилированием, во-вторых, стремлением произвольно восстановить ход событий, опираясь не столько на факты, сколько на домыслы.

Многих исследователей поставили в тупик два известия о крещении русов в IX в. — при Фотии и Игнатии. Некоторые из них полагали, что в источниках речь идёт о крещении одних и тех же русов[17]. Одни из них считали, что Константин Багрянородный приписал Василию Македонянину то, что сделал на самом деле Михаил III (Е.Е.Голубинский и Х.Грегуар). Макарий полагал, что крещение русов произошло тогда, когда у власти стояли два императора — Михаил III и Василий I, а Фотий послал на Русь епископа из числа приверженцев Игнатия, что и дало Константину Багрянородному право сообщить об обращении русов в христианство его дедом Василием I[18].

Н.Полонская писала: «Слова Константина Багрянородного, что была утверждена архиепископия, мало надежны: едва ли была нужда в таком высоком сане»[19]. П.М.Мелиоранский в своей рецензии на книгу А.А.Васильева «Византия и арабы» предположил,

что после того, как Игнатий в 867 г. вторично стал патриархом в царствование Василия Македонянина, он заменил поставленных Фотием епископов своими людьми. Это обстоятельство и стало причиной появления свидетельства Константина Багрянородного[20]. Такую же примирительную позицию занял и Ф.М.Россейкин, который писал: «...так как свидетельство Фотия, современника и участника события, не может не считаться более авторитетным, то показание Порфирогенита нужно понять в ограниченном смысле и принимать, что русы крещены Фотием, а в правление Василия произошло, в связи с развитием мирных отношений, новое усиление христианства среди русов, что подало повод к возвышению прежней епископии, в состав которой вошли новокрещенные, в ранг архиепископии»[21].

А.Д.Чертковым была высказана мысль о двух крещениях русов — в 866 и 867 гг., когда византийские императоры Михаил III и Василий I послали последовательно к русам две самостоятельные миссии[22]. Он же привёл и два новых источника, тексты которых не имеют сходства с текстом Константина Багрянородного, где сообщается о крещении русов во времена Василия Македонянина.

Одним из источников является болгарский перевод греческой хроники Константина Манасия, в котором приведена миниатюра, изображающая крещение русов[23], а болгарским переводчиком на полях против описания правления Василия Македонянина сделана приписка: «При сем Василии цари крестишуся Роуси»[24]. Другим источником является сербское «Сказание вкратце сущим от Адама до днышнего времене», в котором говорится: «При сем (Василий I. — *О.Р.*). Роуси крестишеся и бывше христиане»[25].

В обеих этих записях отражен только факт крещения Руси в правление Василия Македонянина, но совсем не подчёркнута роль данного императора в обращении русов в христианство, что является свидетельством полной автономности этих текстов от текста Константина Багрянородного, а также говорит в пользу того, что в эпоху средневековья факт крещения русов в царствование Василия I был хорошо известен на Балканах.

А.Д.Чертков, исследуя миниатюру хроники Манасия, на которой изображено крещение русов, писал: «Местность, сколь ни грубо изображение, имеет некоторое сходство с киевскими окрестностями... всё это могло быть изображено очевидцем»[26].

Д.И.Иловайский, М.С.Грушевский и В.А.Пархоменко также считали, что в IX в. было два различных крещения. Сначала крестили Русь Причерноморскую, а затем Киевскую[27]. На двух крещениях русов настаивал и М.В.Левченко. Он заявлял, что сообщение Фотия в «Окружном послании» нельзя считать легендой. «Несомненно, что Василий I и Игнатий также не щадили трудов для христианизации Руси»[28], — писал историк.

Построение неким Олмой в XI в. или в начале XII в. над могилой Аскольда церкви св. Николая Макарий и В.А.Пархоменко рассматривали как аргумент в пользу того, что этот князь был христианином, так как, по их мнению, над могилой язычника не мог быть построен христианский храм[29].

Попробуем рассмотреть вопрос о крещении киевских русов во второй половине IX в. в свете имеющихся археологических материалов.

Десятки письменных источников свидетельствуют о том, что для славян-язычников был характерным обряд сожжения покойников на кострах. Археологические материалы полностью подтверждают это. Более того, с их помощью устанавливается, что при переходе от языческого вероисповедания к христианскому восточные, да и другие славяне тут же меняли и обряд погребения: кремация сменялась ингумацией. Что же нам даёт в этом плане археология относительно Киевской земли IX в.?

Л.А.Голубева, изучавшая материалы огромного киевского некрополя, писала в 1949 г.: «Последние исследования показали, что в Киеве погребения с сожжением представляют лишь незначительную часть среди преобладающего количества курганных погребений с трупоположением, наиболее ранние из которых датируются IX и X вв., а не XI в. Среди этих погребений в Киеве встречаются погребения в срубных гробницах, отличающихся обилием вооружения и богатством инвентаря; чаще всего это погребения воина с конём и рабыней»[30]. И далее: «Основной вид погребений в деревянном гробу, забитом гвоздями и поставленном в грунтовую могилу, — остаётся неизменным на протяжении IX—XIII вв.»[31].

Казалось бы, это заключение решает проблему о вероисповедании киевлян IX столетия. Однако не всё здесь просто. Во-первых, крайне сомнительно, что срубные погребения с конем и рабыней были христианскими. Во-вторых, многие захоронения с трупосожжениями, расположенными на горизонте под курганными

насыпями, могли и не дойти до нашего времени. Ведь к XIX—XX вв., когда на территории Киева проводились археологические изыскания, уцелела лишь небольшая часть киевского некрополя. В-третьих, не исключено, что уже в IX в. в Киеве жили не только славяне, но и представители иных этносов. Среди них могли оказаться и язычники, у которых было принято не сжигать покойников на кострах, а помещать их в срубную могилу вместе с женой, рабами, вещами и оружием. Так, например, среди части скандинавов в IX—X вв. был распространён обычай хоронить представителей знати в особых деревянных камерах, под курганами, куда вместе с умершим помещались ладья, конь, вооружение, предметы домашнего обихода и рабыни[32].

Вполне возможно, что обряд захоронения покойников в срубных могилах был характерен и для части местного населения Киева[33].

Б.А.Рыбаков указывал, что обряд ингумации в срубных гробницах IX—X вв., который прослеживается на материалах Киевщины и Полтавщины, восходит к скифским погребениям Среднего Поднепровья[34]. Он полагал, что люди, захороненные в срубных гробницах, вели своё происхождение от скифов. Однако в IX—X вв. они по своей культуре не отличались от славянского населения, хотя и сохранили некоторые свои обычаи, восходящие к весьма давним временам[35].

По-видимому, как раз этих скифов и имел в виду арабский писатель начала X в. Ибн Русте, писавший следующее: «Когда у них (русов. — *О.Р.*) умирает кто-либо из знатных, ему выкапывают могилу в виде большого дома, кладут его туда и вместе с ним кладут в ту же могилу его одежды и золотые браслеты, которые он носил. Затем опускают туда множество съестных припасов, сосуды с напитками и чеканную монету. Наконец, в могилу кладут живую любимую жену покойника. После этого отверстие могилы закладывают, и жена умирает в заключении»[36].

Основная часть славянского населения, по свидетельству арабских и иных писателей, хоронила своих покойников путём кремации. Кремация существовала и в Киеве в IX—X вв. Но в то же самое время там была широко распространена среди масс простого населения ингумация покойников в деревянных гробах в подкурганных ямах — типичный христианский обычай, сохранившийся на протяжении многих веков. О чём может свидетельствовать этот факт? Думается, о широком распространении

христианства в Киевской земле уже в IX в., что подтверждает версию Константина Багрянородного, а также известия хроники Константина Манасия и сербского сказания о вторичном массовом крещении русов (киевских) в царствование Василия I Македонянина.

М.К.Каргер считал, что и массовые захоронения в деревянных гробах, помещенных в грунтовые ямы, также следует рассматривать как языческие, поскольку в них не встречаются предметы христианского культа — кресты, иконки и т. д.; в тех же могилах присутствуют различные предметы быта[37].

С его доводами согласиться нельзя. На Руси не было обычая хоронить покойников с нательными крестами и иконками. А оружие и предметы быта клали в могилы христиан не только в эпоху раннего, но и развитого феодализма. Вот простой пример. В 1963 г. в Архангельском соборе Московского Кремля были вскрыты гробницы Ивана Грозного и двух его сыновей — Ивана и Фёдора. Ни при одном из костяков не было обнаружено ни крестика, ни иконки. Зато во всех могилах имелись стеклянные сосуды[38].

Но когда же произошло крещение киевлян? Василий I Македонянин и константинопольский патриарх Игнатий действовали совместно на протяжении почти 10 лет: с 23 ноября 867 г. по 22 октября 877 г. Следовательно, второе массовое обращение русов в христианство произошло в это десятилетие. Данный широкий промежуток времени, кажется, можно сузить. Как уже говорилось выше, в греческих манускриптах XVIII столетия из монастыря Ивирон, опубликованных К.Папулидисом, а также в Никоновской летописи построение текстов дает основание полагать, что крещение русов произошло вслед за обращением в христианство евреев, проживавших на территории Византийской империи, а последнее имело место на 7-м или 8-м году правления Василия Македонянина, т. е. в 873 или 874 г.

Известный исследователь византийской хронологии Ф.Дельгер на основании изучения большого числа греческих и латинских хроник пришёл к выводу, что миссия христианского архиепископа появилась на Руси около 874 г.[39]

Б.А.Рыбакову удалось доказать, что один из походов Аскольда и Дира, киевских князей, на Византию произошёл в 874 г.[40] По-видимому, поход этот был неудачным. В Никоновской летописи под 6375 г. (875 годом антиохийского летосчисления,

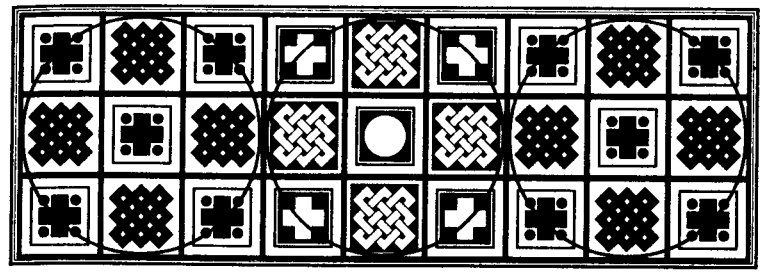
которым пользовался этот летописец, как показал Б.А.Рыбаков) записано: «Възвратишася Асколд и Дир от Царяграда в мале дружине и бысть в Киеве плачь велий. Того же лета бысть в Киеве глад велий...»[41]

Б.А.Рыбаков высказал предположение, что именно после этого похода и был заключён мирный договор между Русью и Византией, после чего на Руси появился греческий архиепископ и последовало крещение русов[42].

Думается, что данное предположение соответствует истине. Военная неудача, а также голод, охвативший жителей Киевской земли, могли и должны были сыграть решающую роль в дискриминации языческих богов в глазах полянского населения. Искусная пропаганда греческого архиепископа также, вероятно, сильно подействовала на киевских язычников. Результатом было принятие христианской религии между 874 и 877 гг.

Но почему в Киев был прислан архиепископ, а не просто епископ? Как видно из «Окружного послания» патриарха Фотия, Русь уже к 60-м годам IX в. подчинила себе многие близлежащие народы и византийские правители вправе были надеяться на то, что на территории Киевского государства после принятия его населением христианства возникнет несколько епископств, которые будут управляться из столицы Руси архиепископом.

Известие об этом крещении русов также не попало в «Повесть временных лет». И это вполне понятно. В обстановке напряжённости русско-византийских отношений 1116—1119 гг. было неуместным говорить об этом факте, который опять-таки мог быть использован византийскими политиками в своих корыстных целях. На Руси в начале XII в. несомненно знали, что Игнатий был ставленником римского папы Николая I и выступал за подчинение православной церкви Риму. После разрыва отношений между православной и католической церквами, происшедшего в 1054 г., фигура патриарха Игнатия становится особенно одиозной. Интересно, что Игнатий в качестве организатора крещения русов не упомянут ни в одной из поздних русских летописей. Известие Константина Багрянородного представляло собой очень важный документ для папской курии, которая всегда могла воспользоваться им, чтобы предпринять попытку подчинить русскую церковь Папскому престолу.



Глава 7

К вопросу о христианской деятельности Константина Философа и Мефодия на Руси

Христианско-просветительская деятельность византийских монахов-миссионеров Константина Философа (в схиме — Кирилла) и его старшего брата Мефодия в Сирии, Хазарии, Крыму, у моравов и дунайских болгар подробнейшим образом анализировалась в трудах многих исследователей. Неоднократно в трудах историков ставился вопрос и о христианско-миссионерской деятельности этих братьев на Руси. Так, историки церкви В.А.Мацеёвский и Макарий пытались доказать, что Константин Философ и Мефодий были причастны и к христианской пропаганде на Руси. Они ссылались на польского ученого Стредковского, который якобы имел в своём распоряжении весьма древний документ, где говорилось, что Константин и Мефодий во

время своего пребывания у моравов и дунайских болгар (т. е. в первой половине 60-х годов IX в.) посылали своих миссионеров и к другим славянским народам, в частности к полякам и русам. На Русь ими был послан миссионер Наврок[1]. К сожалению, авторы не сделали ссылок на источник данной информации. Поэтому из их работ невозможно понять, опубликовано ли где-нибудь открытие Стредковского или он сделал сообщение в устной форме, что собой представляет обнаруженный им документ, к какому времени его следует отнести и насколько ему можно доверять.

О деятельности Константина Философа и Мефодия рассказывается во многих и различных источниках. Наиболее важными из них являются: пространные («Паннонские») и краткие («Проложные») жития этих просветителей, сказание Черноризца Храбра «О письменах», послания и письма римских пап, а также иные документы, изданные папской канцелярией, сведения, сообщаемые папским библиотекарем Анастасием, являвшимся современником «солунских братьев», как называли Константина и Мефодия, жития их учеников — Климента и Наума, созданные в X в., так называемые Богемская, Итальянская и Солунская легенды, «Похвальное слово Кириллу и Мефодию», отдельные упоминания в западных средневековых хрониках и трудах средневековых историков церкви, вроде сочинения Цезаря Бария[2]. Но ни в одном из перечисленных источников не содержится указаний на миссионерскую деятельность Константина и Мефодия на Руси.

Говорится о Константине и Мефодий и в «Повести временных лет» под 6406 (898) г. Нестор или кто-то из его редакторов даёт вольный пересказ части текста Паннонского жития св. Константина, где сообщается об обстоятельствах создания славянской азбуки и о христианском «просвещении» солунскими братьями моравов и дунайских болгар.

Создатели летописи также ни словом не обмолвились относительно какой-либо причастности Константина и Мефодия к христианизации Руси, хотя и высоко оценили создание славянской азбуки, которой в их время (в конце XI — начале XII в.) пользовались русские и болгары[3]. Таким образом, создатели «Повести временных лет» не признавали Константина и Мефодия в качестве проповедников христианства у славянского населения Восточной Европы. Возможно, что им ничего не было известно о

миссии Наврока на Русь, возможно, что за этим непризнанием скрывалась какая-то политическая тенденция. Последнее менее вероятно.

Вряд ли миссия Наврока могла иметь место в первые годы после страшного сокрушительного похода русского флота под Константинополь в 860 г. В это время Русь и Византия находились в состоянии войны. Патриарх Фотий, красочно изобразивший в своих беседах осаду русами византийской столицы в 860 г., рисует нападавших закоренелыми язычниками, яростными противниками христиан[4]. Причём Фотий указывал, что нашествие и ярость русов были вызваны суровыми репрессивными мерами, примененными византийскими христианами против их соотечественников: «Тех, которые должны нам нечто малое и незначительное, мы жестоко истязали, наказывали... других за малое бесчеловечно ввергали в рабство»[5].

Маловероятно, чтобы уже в первые годы после этого нашествия русы перестали гневаться на византийцев за причинённые им обиды и притеснения. В пользу этого довода свидетельствует новый поход русского флота на Константинополь в 866 г. В период такой международной напряжённости и отчуждённости появление христианского миссионера на Руси, посланного византийскими церковными деятелями, представляется невозможным.

Такой же малореальной кажется и посылка Константином и Мефодием своего представителя на Русь в 866 г., когда между Византийской империей и причерноморскими русами наступило примирение и последние обратились в Константинополь с просьбой прислать к ним христианского архиерея. На 865—867 годы приходится разрыв отношений между римским папой и константинопольским патриархом. И во время этого разрыва «солунские братья» (неизвестно, в силу каких причин) вдруг из ставленников византийского императора Михаила III и константинопольского патриарха Фотия превращаются в послушных исполнителей воли римского папы Николая I[6]. Быть может, несколько раньше, когда Константин и Мефодий находились в Моравии, папа Николай I дал им указание послать своих легатов на Русь и в Польшу от имени Папской курии, а не от имени Константинопольского патриарха, и Наврок являлся представителем не столько «солунских братьев», сколько Папского престола, поэтому к нему и отношение на Руси могло быть несколько иным, чем к представителям православной церкви? Но в то время, когда «солунские

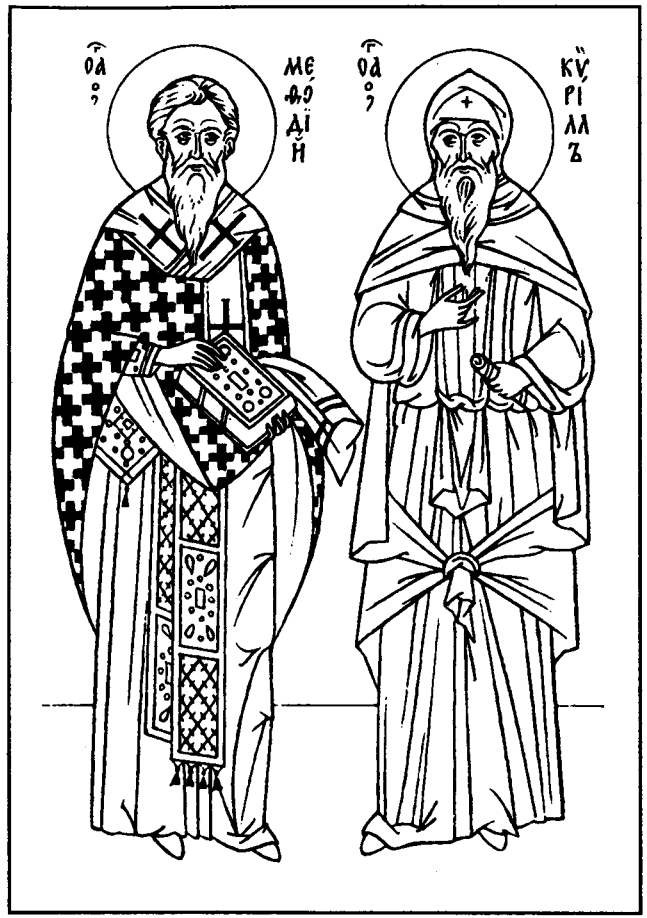
братья» были в Моравии, у них ещё не было учеников, которые были бы посвящены в епископский сан и имели бы право проповедовать христианство у других народов.

Из всего сказанного можно заключить, что версия о присылке Константином Философом и его братом Мефодием своего миссионера на Русь в 60-е годы IX столетия выглядит неправдоподобной.

В Паннонском житии св. Мефодия рассказывается об одном случае посылки Мефодием своего посла к языческому князю с предложением принять христианство. Это произошло уже после смерти Константина Философа. «Очень сильный языческий князь, сидящий на Висле, поносил христиан и делал им вред. И, послав к нему, [Мефодий] сказал: «Сын, хорошо бы тебе креститься по своей воле на своей земле, чтобы не был ты крещен насильно в плену на чужой земле (когда так будет), вспомнишь обо мне». Как и стало»[7]. Но в этом отрывке речь идёт лишь об увещевании Мефодием польского князя-язычника, а не о пропаганде христианства среди населения Повисленья. Из отрывка видно также, что князь-язычник не прислушался к совету Мефодия и стал впоследствии христианином только поневоле, «в плену, в чужой земле». Конечно, с подобного рода предложениями, которые больше походят на угрозы, Мефодий и его брат, будучи византийскими дипломатами, могли обращаться и к отдельным русским князьям в начале 60-х гг. IX в. Однако такие обращения были не чем иным, как «прощупыванием почвы» для заключения мирного соглашения, заигрыванием с противником, попыткой напугать врага и не имели ничего общего с реальной пропагандой христианства среди населения враждебной страны.

Опираясь на данные Паннонского жития св. Константина, выдающийся русский ученый В.И.Ламанский в начале XX века выдвинул ещё одну гипотезу, согласно которой Кирилл (Константин Философ) являлся первым крестителем русского народа.

В Паннонском житии св. Константина рассказывается о византийской миссии в Хазарию, которая, по расчётам историков, состоялась в 861–862 гг. Согласно житию, хазары прислали к византийскому императору Михаилу III своих послов со словами: «От начала знаем лишь единого бога, который [стоит] над всеми, и ему кланяемся на восток, в остальном держась своих постыдных обычаев. Евреи побуждают нас принять их веру и обычаи, а с другой стороны, сарацины, предлагая мир и дары многие, при-



Апостолы славянства Кирилл и Мефодий.

нуждают нас принять свою веру, говоря: «Наша вера — лучшая среди всех народов». Из-за этого посылаем к вам... Вашего совета спрашиваем и просим от вас мужа книжного. Если переспорит евреев и сарацин, то примем вашу веру». В ответ на эту просьбу Михаил III послал Константина Философа и его брата Мефодия к хазарскому кагану. В его ставке произошла дискуссия о верах, в которой приняли участие Константин Философ, иудеи, советник кагана, выступавший от лица мусульман. Константин

одержал полную победу над своими идеологическими противниками. Несмотря на эту победу, крестилось из хазар всего двести человек, причём из древнерусских текстов можно понять, что принимала христианство «чадь», т. е. люди зависимые, рабы[8].

В.И.Ламанский представил описанное выше событие совершенно в ином свете[9]. По его мнению, Хазария, упомянутая в житии, вовсе не Хазарский каганат, а Киевская Русь, которая после завоевания её хазарами носила такое название. Ряд источников, начиная с Бертинских анналов и кончая «Словом о законе и благодати» митрополита Илариона, называет некоторых русских правителей «каганами». Этот термин, по-видимому, указывал на сосредоточение в одних руках высшей светской и высшей духовной власти (некоторые русские великие князья-язычники выступали и в роли верховных жрецов, а православные князья — в роли глав русской православной церкви). Ламанский, основываясь на данной терминологии, предлагает считать хазарского кагана русским каганом, стоявшим во главе Киевского государства. Ламанский, уверенный, что в IX в. русы совершили только один поход против Византийской империи — в 860 г. — и он оказался неудачным, увязывает его с «Окружным посланием» патриарха Фотия и другими свидетельствами византийских авторов, где речь идёт о присылке русами в Константинополь своего посольства с просьбой о крещении. Так хазарские послы у него превращаются в русских, а «солунские братья» едут не в низовья Волги и далее на Северный Кавказ, а в Среднее Поднепровье. Там, в Киеве, в 861 г. Константин Философ и выступает с речью перед русским каганом и его окружением. Ламанский объясняет выбор Михаилом III Константина Философа для поездки на Русь тем обстоятельством, что Константин знал славянский язык. Для поездки же в истинную Хазарию, по мнению историка, знания славянского языка не требовалось[10].

«Память о св. Кирилле, — писал В.И.Ламанский, — сохранилась в Киеве в предании о беседах Константина Философа[11], но летописец не догадался, что св. Кирилл, просветитель славян, и Константин Философ — одно лицо»[12].

Для доказательства своей правоты В.И.Ламанский использовал греческое сказание о крещении князя Владимира и Руси[13]. В нём говорилось о том, что русским народом долгое время управляли «многие и великие начальники». Одним из этих начальников был Владимир, который отличался великим умом. Он

весьма удивлялся тому, что подчинённые ему люди исповедовали различные веры: «...одни лобызали и чтили (веру) евреев как величайшую и древнюю, а другие ублажали веру персов и к ней прилеплялись, и другие веру сирийцев, и иные веру агарян; и было во всех сих величайшее смешение и любопрение об их учении и вере». Владимир призвал к себе умных людей и спросил их, что следует делать в данном положении. Умные люди ответили ему, что «во всей вселенной два суть места пренаилучшие, из которых одно называется Римом, а другое Константинополем», и только в этих двух местах можно найти «истинное и правое богопочитание». Владимир решил испытать и «римскую», и «константинопольскую» веру, выбрал из своих приближенных четырёх разумных мужей и послал их в Рим, «чтобы исследовали и обозрели там всё и хорошо изучили их богопочитание». Выполнив поручение, посланцы вернулись домой, расхвалили католическую веру и стали настаивать на её принятии. Но разумные князья, окружавшие Владимира, посоветовали ему послать тех же мужей в Константинополь для проведения розыска о другой вере. Посланцы с большим трудом добрались до византийской столицы и явились на приём «к содержавшему тогда скипетр римский, разумею, — Василию из Македонии». Они сообщили ему причину своего прибытия в империю. По приказу императора приставленные к мужам Владимира люди показали россам всё «достойное зрения». Увиденное поразило посланцев. Они почувствовали преимущество православной веры над католической. Дело дошло до того, что во время службы россам пригрезились ангелы, парящие в соборе. Вернувшись на Русь к Владимиру, посланцы заявили ему: «Не отрицаем, что великое нечто и славное мы видели прежде в Риме, всё же виденное [нами] в Константинополе поражает ум человеческий». Тогда Владимир снова посылает своих послов в Константинополь к императору, на этот раз — «просить архиерея, чтобы тьмочисленный там народ научил и крестил, — содержал же тогда скипетр римский Василий из Македонии». Император исполняет просьбу Владимира. Он посылает россам «некого архиерея, славного благочестием и добродетелью, и с ним двух мужей — Кирилла и Афанасия, также добродетельных и весьма разумных и мудрых, которые были исполнены не только знания Божественного писания, но хорошо научены были и внешней мудрости, как достаточно свидетельствуют об этом изобретенные ими письмена. Они отправились туда, всех

научили и крестили и привели к благочестию христиан. Видя же, что народ этот совершенно варварский и невежественный, названные ученые мужи не находили возможности научить их двадцати четырём письменам (буквам. — *О.Р.*) эллинским, посему... начертали им и научили их тридцати пяти письменам». Далее в сказании перечисляются совсем не славянские буквы.

Затем следует довольно точный пересказ известия Константина Багрянородного о чуде с несгоревшим Евангелием и о крещении русов[14].

Вот это-то сказание В.И.Ламанский и считал важным подтверждением того, что в Византии долго жило предание об участии Константина Философа в крещении Руси в 861 г. Кирилл и Афанасий, якобы создавшие письмена, являлись на самом деле Константином и Мефодием, посланными к русскому кагану в Киев. А после того, как моравский князь Ростислав узнал об успешном обращении в христианство русов в Хазарской провинции, он в свою очередь попросил Михаила III прислать учителей, которые бы предоставили в распоряжение моравов азбуку, изобретённую Константином Философом для малоазиатских славян[15].

Против всех построений В.И.Ламанского выступил Е.Е.Голубинский. Он верно подметил, что земля полян ни по каким источникам не проходит как часть Хазарии. Исследователь отрицательно отнесся и к «Обстоятельному повествованию о том, как крестился народ росов», заявив, что это сказание не имеет «никакого исторического значения»[16]. Однако несмотря на солидную критику Голубинского, гипотеза Ламанского получила поддержку и даже развитие в трудах отдельных учёных.

А.В.Карташёв, признавая, что Константин Философ в составе византийской миссии ходил в ставку хазарского кагана, располагавшуюся на территории Северного Кавказа, в то же время заявлял, что это не исключает его путешествия в русскую часть Хазарии к тем самым русам, которые ещё совсем недавно нападали на византийцев, «а сейчас слали к ним послов, ища мира и даже единоверия»[17]. Константин Философ выступал «как славянский миссионер, в руках которого уже был свой перевод евангелия и псалтыря на славянский язык»[18]. Карташёв для подтверждения своих выводов привлёк и некоторые новые документы. Так, он заметил, что в датируемом XV веком Прологе из библиотеки Спасо-Прилуцкого монастыря под Вологдой под 11 апреля записано: «...преподобнаго отца нашего епископа Моравьска, оучителя русьскаго... Кирил же умолил брата своего Мефедь итти с собою (в Хазарию. — *А.В.Карташёв*)[19], яко умеяше язык словеньск».

На основании этой записи он сделал вывод: Мефодий создал русскую епархию в 861—862 гг. и был первым русским епископом, а уже потом он стал епископом моравским. Датировать появление первой русской православной церковной организации следует 861—862 годами. Историк привлёк и ещё один текст, якобы свидетельствующий о пребывании на Руси Константина Философа: житийный отрывок сборника XV в. № 450 Новгородской Софийской библиотеки. Там на листе 240 имеется следующая запись: «Сих же стихов (т.е. еврейского и самаритянского письма. — *А.В.Карташёв*) никтоже мог протлъковати, но пртлъкова иже древле приходи в Русь философ учити Владимира, ему же имя Кирилл»[20].

Встретила поддержку гипотеза В.И.Ламанского и у А.С.Львова. Он отметил поездку Константина Философа к хазарам в 860—861 гг. А.С.Львов считал, что византийская миссия, была послана по настоянию патриарха Фотия, после внезапного нападения русского флота на Константинополь. Последний выдвинул своеобразную доктрину: «Народу возлюбленному и богоизбранному (грекам. — А.С.Львов) не должно надеяться на крепость рук своих, величаться силою мышц своих, опираться на запасные оружия, а надобно овладевать... и господствовать над ними (т.е. русскими. — А.С.Львов) с помощью Всевышнего». Автор считает, что Константин Философ выполнил поставленную перед ним патриархом задачу, добившись от «русского кагана» согласия на обращение в христианство «до 200 чадий». Львов утверждал, что о том же самом событии речь идёт и в «Окружном послании» Фотия. «Это вместе с данными ЖК (Паннонского жития св. Константина Философа. — *О.Р.*) является достовернейшим свидетельством, что христианство стало религией части русских ещё в начале 60-х годов IX столетия»[21]. С распространением христианства у русов связывал хазарскую миссию Константина Философа и Ю.Ю. Свидерский[22].

М.В.Левченко хотя и не выступал прямо в защиту концепции В.И.Ламанского, однако также пытался тесно связать с хазарской миссией Константина и Мефодия крещение Руси при Фотии и Игнатии. Он выразил уверенность в том, что византийская дипломатия должна была отреагировать на русский поход

860 г. к стенам Константинополя, чтобы не допустить повторения подобного рода инцидентов, сделать плавание по Чёрному морю византийских судов безопасным. «Нет сомнения, — писал он, — что византийские миссионеры, которые были агентами византийского правительства, после похода 860 г. появились и на Руси. Не случайно византийское правительство в 860 г. спешно отправляет дипломатическую миссию к хазарам. Не случайно в составе этой миссии оказались знаменитые Константин Философ с братом Мефодием, прибывшие в Крым в конце декабря 860 г. или в начале января 861 г., как это видно из «Слова об обретении мощей св. Климента» и из показанной в нём даты... Эта миссионерская деятельность византийцев не была безуспешной. Византийские источники отмечают крещение Руси при патриархах Фотии и Игнатии...»[23]

Однако были и противники гипотезы В.И.Ламанского.

С.Б.Бернштейн отмечал: «Написанное зло и остроумно сочинение Ламанского больше напоминает литературный памфлет, нежели строгое текстологическое исследование. Автор бездоказательно отвергает многие принятые в науке положения, сам же выдвигает в ряде случаев фантастические гипотезы... Имя известного учёного защитило его от критики...»[24]

М.И.Артамонов также отвергал концепцию В.И.Ламанского. Цель византийской миссии в Хазарию он видел в попытке империи стабилизировать положение христиан в каганате, пошатнувшееся после принятия хазарской верхушкой иудейской религии, в восстановлении православной христианской церковной организации в Крыму и на Тамани, вооружении «хазарских христиан аргументами для борьбы с иудейской пропагандой»[25]. Он считал, что во время своей поездки в Хазарский каганат Константин и Мефодий не были ещё «славянскими просветителями», и только случайная находка в Херсонесе богослужебных книг на русском языке предопределила, по-видимому, их дальнейшую просветительскую деятельность у славян[26].

Какой же характер в действительности носила миссия Константина и Мефодия в Хазарию? Были ли они в начале 60-х годов IX в. на Нижней Волге и Северном Кавказе или в Киеве у приднепровских русов? Решали ли они во время этой поездки проблему христианизации славян в хазарских провинциях? Повлияла ли их поездка на христианизацию русов Причерноморья и Приднепровья при патриархах Фотии и Игнатии?

Прежде всего приведём очень важное замечание С.А.Плетнёвой: «Хотя в житии и написано, что Константин победил раввина и кадия, каган почему-то не переменил религии. В арабских источниках и в письме Иосифа (хазарского царя. — *О.Р.*) подробно рассказывается об этом споре. Хитрый раввин сумел стравить своих противников, поставить их в невыгодное положение и тем самым победить обоих, убедив кагана в истинности и благородстве своей религии. Константин вернулся домой ни с чем»[27].

Получается, что поездка Константина и Мефодия к хазарскому (а не к русскому!) кагану не является выдумкой авторов паннонских житий. Она подтверждается и другими источниками. Видимо, М.И.Артамонов был прав, когда указывал на попытку Византии с помощью этой миссии возродить христианство на территории каганата.

Но, возможно, что этим не ограничивались задачи посольства. Вполне вероятно, что византийцы стремились заключить с хазарским каганом соглашение о сдерживании хазарами русской экспансии, направленной против Ромейской державы. Не случайно в последующие пять лет источники не сообщают ни о каких серьёзных враждебных актах русов, нацеленных на Византию.

В.И.Ламанский и его последователи в своих построениях исходили из неверной посылки, что поход русов против Византии был только один — в 860 г., а потому и неправомерно связывали с ним известие о крещении русов, которое содержит «Окружное послание» патриарха Фотия. Между тем русы попросили крещения не после удачного похода 860 г., а после неудачного предприятия 866 г. Эта ошибка предопределила всё последующие рассуждения этих учёных.

Напрасно В.И.Ламанский и А.В.Карташёв акцентировали своё внимание на знании Константином и Мефодием славянского языка, который якобы мог быть использован только для обращения в христианство славян во время хазарской миссии. С этим положением трудно согласиться. М.В.Левченко верно заметил: часто византийские миссионеры являлись и разведчиками. Знание «солунскими братьями» славянского языка давало им возможность лучше ознакомиться с обстановкой и настроениями в Хазарском каганате. Источником информации им могли послужить славянские купцы, а также славяне-рабы, которых в Хазарии в те времена было немало, — ведь в 60-е годы IX столетия целый

ряд восточнославянских областей находился под хазарским игом. Не исключено, что среди 200 человек — «чадий», крестившихся под влиянием христианской пропаганды Константина Философа, были и славяне.

Среди славян Константину и Мефодию было легче вести агитацию — не мешал языковой барьер. Славянам-рабам незачем было придерживаться язычества, так как, согласно языческим представлениям, рабы и на «том свете» оставались рабами. Христианская религия, напротив, открывала перед ними радужные перспективы в отношении «потустороннего мира». Однако никаких подтверждений этому предположению в источниках мы не найдём.

Имя греческого миссионера, выступавшего в Киеве с речью, возвышавшей христианство православного образца и принижавшей иные религиозные учения, не даёт основания для отождествления этого проповедника с Константином Философом. Более того, оно свидетельствует против гипотезы В.И.Ламанского и его последователей. Ведь Константин Философ получил имя Кирилл только перед смертью, после пострижения в схиму. Если бы византийский миссионер, выступавший в Киеве, был Константином Философом, как это утверждали Ламанский и другие историки, русские летописцы назвали бы его Константином, а не Кириллом.

Автор «Обстоятельного повествования о том, как крестился народ росов» показывает свое полное незнание славянского язычества, господствовавшего на Руси до принятия христианства. В сказании русы представлены нелепым народом, не имеющим собственного вероучения и заимствующим религиозные воззрения у жителей других стран.

Рассказ об изобретении византийскими миссионерами славянской письменности и насаждении этой письменности на Руси некими Кириллом и Афанасием разительно отличается от тех, которые содержат паннонские жития св. Константина и св. Мефодия, а также от свидетельств Черноризца Храбра. Создаётся впечатление, что автор был знаком с обстоятельствами создания славянской азбуки только понаслышке, а потому и перепутал имена изобретателей букв и сами буквы.

Свидетельство Константина Багрянородного подано автором сказания с большими купюрами. Практически он использовал из него только фрагмент о чуде с евангелием. Ни словом не упоминает он о причинах, вынудивших Василия I Македонянина добиваться дружбы с русами, покупать у них мир с помощью дорогостоящих подарков.

Сказание носит ярко выраженный прогреческий и антирусский характер. Если византийцы в нём представлены людьми смышлеными, изобретательными и добродетельными, то русы — диким, варварским, невежественным народом, который не может даже усвоить 24 буквы греческого алфавита, поэтому талантливым византийцам приходится специально для них выдумывать «лишние» 11 букв. Высокомерный тон произведения выдаёт его автора — истого представителя византийского правящего класса. Он с презрением относится к другим народам, и, хотя признает церковный авторитет Рима, прямо заявляет, что католическая обрядность не может тягаться с византийской.

Для кого и для чего было создано это сказание? Ясно, что оно не было рассчитано на русов. Более подходило данное сказание для внутренней пропаганды. Оно возвышало греков и принижало русских, а потому могло быть использовано для натравливания населения империи на северного соседа во время кризисных ситуаций в русско-византийских отношениях. Естественно, что эта фальшивка не может служить в качестве источника по истории Руси, и опираться на неё, как это делал В.И.Ламанский, при решении вопроса о роли Константина Философа и Мефодия в обращении русов в христианство, нельзя.

Оба документа, приведённые В.А.Карташёвым, также не содержат в себе фактов, которые оы подтверждали гипотезу о насаждении на Руси христианства «солунскими братьями». Именование Мефодия «учителем русским» в прологе Спасо-Прилуцкого монастыря вовсе не означает, что Мефодий являлся первым русским епископом. Он, конечно, мог считаться учителем русского народа, поскольку перевёл на славянский язык многие богослужебные книги, которыми впоследствии пользовались русские. Что же касается Кирилла Философа, якобы приходившего на Русь учить Владимира Святославича христианской вере (о чем имеется запись не только в сборнике №450 Новгородской Софийской библиотеки, но и в ряде летописей), то нельзя исключить того, что такой греческий философ действительно жил в X в. и спустя 100 с лишним лет после смерти изобретателя славянской азбуки приходил в Киев и обучал великого русского князя основам христианства.

Остальные замечания В.А.Карташёва, а также аргументацию А.С.Львова нельзя признать удовлетворительными. Они не базируются на фактическом материале.

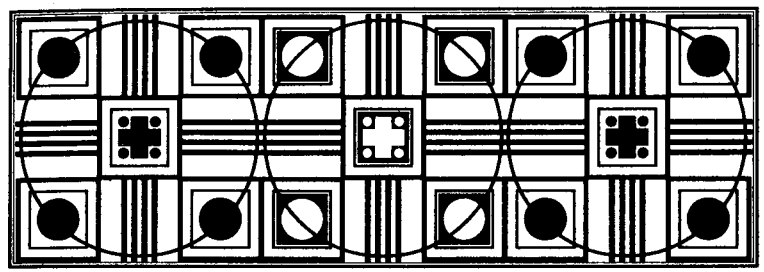
Вызывает возражение и категорическое утверждение М.В.Левченко о приходе византийских миссионеров на Русь сразу после осады Константинополя в 860 г.

Этот приход не зафиксирован в источниках и не мог быть осуществлен в то время, когда русско-византийские отношения были накалены.

Очень интересное замечание по поводу «свидетельств» источников о насаждении христианства на Руси и в Моравии «солунскими братьями» сделал А.Г.Кузьмин. Он писал: «В позднейших хрониках русские считаются просветителями славян... Польский аноним, автор XV в. ... указывал на то, что у западных славян, крещенных по греческому образцу, священнослужителями были русские. Самого Мефодия чешская хроника Далимила начала XIV в. называет «русином»: «Тот арцибискуп русин беша, месу словенску служеше». «Русин» в данном случае, очевидно, предполагает не этническую принадлежность, а исповедуемое им христианство»[28].

А.Г.Кузьмин несомненно прав. К XIV в. Византийская империя прекратила свое существование как единое самостоятельное государство. Большинство из принадлежавших ей ранее территорий подпало под власть «латынян» — французских рыцарей, венецианцев, генуэзцев, каталонцев. Православие стало ассоциироваться главным образом с русскими. Отсюда и вытекает заявление Далимила, считавшего, что христианин православного толка тождественен русскому человеку.

После рассмотрения материалов, якобы свидетельствующих о насаждении христианства на Руси Константином Философом и Мефодием, мы вынуждены сделать вывод: на сегодняшний день не известны документы, в которых бы говорилось о посещении Киевского государства «солунскими братьями» и о распространении христианства посланными ими миссионерами в землях восточных славян.



Глава 8

Христианство на Руси в 882–912 гг.

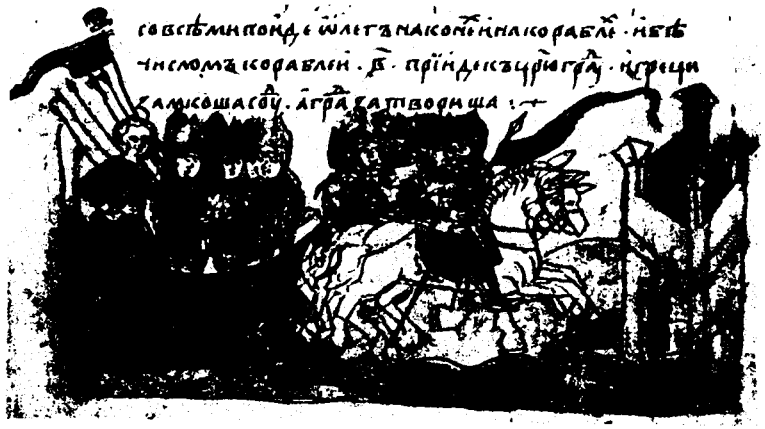
В 882 г., согласно «Повести временных лет», в Киевской земле произошёл переворот. Киев был захвачен новгородским князем Олегом, который, уничтожив правивших там князей — Аскольда и Дира, сам вместе с Игорем вокняжился в городе. Позиция Олега по отношению к христианству и к киевским христианам была по-разному расценена историками. В.И.Ламанский считал, что этот князь-язычник благосклонно относился к христианам, поскольку они записывали его деяния и тем самым способствовали прославлению Олега. Христиане же, будучи грамотными людьми, участвовали и в создании договоров Руси с Византией, сыгравших значительную роль во взаимоотношениях между этими двумя государствами. Ламанский высказал также предположение, что церковь св. Ильи, упомянутая в договоре Игоря с Византией 944 г., возникла в Киеве во времена Олега, а при ней появился и церковный клир[1].

А.В.Карташёв полагал, что Олег был яростным противником христианства, поэтому христианам даже пришлось уйти в «подполье»[2]. Примерно такую же оценку религиозной политике Олега дал и Б.Я.Рамм. Он писал, что «крещение, принятое после 860 г. киевлянами, возможно, во главе с их князем Аскольдом, не получило широкого распространения» и после захвата Киева в 882 г. Олегом «восторжествовали старые верования». Рамм ссылался на то, что «в договорах Олега с Византией 907 и 911 гг. никаких упоминаний о христианстве нет»[3]. Он считал, что «варяги, поселившиеся на Руси, не только не были проводниками христианства, как это настойчиво, хотя и бездоказательно повторяют ряд католических авторов, но, не будучи сами христианами, они способствовали в конце IX и первой половине X в. возвращению русских к старым верованиям»[4]. Под «варягами» Рамм подразумевает только скандинавов. Однако тексты договоров 907–911 гг. свидетельствуют, что «варяжский» князь Олег и «варяжская» знать Руси клянутся перед византийцами не Одином и Тором — скандинавскими богами, а Перуном и Волосом — чисто славянскими божествами. «... А Олга водивше на роту, и мужи его по Рускому закону кляшася оружьем своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом, и утвердиша мир»[5], — говорится в летописи после заключения договора 907 г.

Что же получается? Олег и его варяги-скандинавы, завоевав христианский Киев, через 20 с лишним лет вместо того, чтобы сделать жителей древнерусской столицы поклонниками Одина и Тора, сами превращаются в приверженцев славянской языческой религии? Подобного рода построение выглядит по меньшей степени странным. Видимо, проще будет предположить, что князья, захватившие власть в Киевском государстве, и их мужи с самого начала являлись язычниками-славянами. Никаких объективных причин в IX в. не существовало, чтобы менять скандинавскую языческую религию на славянскую языческую религию. Такие примеры вообще не известны истории.

Захватив в 882 г. Киев, славяне-язычники принесли с собой и утраченные киевлянами после крещения верования, хотя наверняка в среде крещеного киевского населения древняя языческая вера за несколько лет господства христианства не была полностью истреблена.

Возможно, что и смена власти в Киеве произошла из-за отсутствия поддержки со стороны жителей религиозной политики



Олег штурмует Царьград. Радзивилловская летопись.

киевских правителей. В пользу этого предположения имеется одно свидетельство, которое содержит поздняя Иоакимовская летопись. Создатель её пользовался, как это видно из исследований учёных, и некоторыми довольно ранними материалами, достойными доверия[6]. В ней говорится: «Блаженный же Оскольд предан киевляны и убиен бысть, и погребен на горе, где же стояла церковь святаго Николая, но Святослав разруши ю, яко речется»[7].

В «Повести временных лет» о том же событии сообщается так: «В лето 6390 (882)... И убиша Асколда и Дира, и несоша на гору, и погребоша и на горе, еже ся ныне зоветь Угорьское, кде ныне Олъмин двор, на той могиле поставил Олъма церковь святаго Николу; а Дирова могила за святою Ориною»[8].

Сопоставив отрывки, мы заметим, что автору первого ничего не известно о восстановлении церкви св. Николая, разрушенной Святославом, в то время как автор «Повести временных лет» прямо указывает, что церковь св. Николая построена вновь его современником Олмой (т.е. где-то на грани XI и XII вв.). Автор первого отрывка не знает и того, что место, где погребли Аскольда, получило впоследствии название «Угорское». Следовательно, первый текст более древний, чем текст «Повести временных лет». Причём хорошо видно, что оба рассказа автономны и не восходят к одному протографу. Всё это заставляет доверять рассказу Иоакимовской летописи об обстоятельствах гибели и погребения князя Аскольда.

Таким образом, из Иоакимовской летописи видно, что Аскольд был похоронен возле церкви, стоявшей на горе. Но возле церквей обычно располагались кладбища. Следовательно, и Аскольд был похоронен на христианском кладбище, а не как язычник — в поле, в лесу или при дороге. Из этого факта можно сделать вывод, что он был христианином.

Спустя два с лишним столетия знатный киевлянин Олма, которому принадлежала эта местность, построил новую церковь св. Николая, но не там, где стояла прежняя, а над могилой Аскольда. Возможно, конечно, что этот факт следует рассматривать как случайность, что прежнее место, где стояла церковь, было занято под какую-то постройку, но возможно также и то, что церковь, созданная Олмой, представляла собой храм-памятник погибшему князю-христианину.

Небезынтересно также и то обстоятельство, что в Киеве спустя два с лишним столетия помнили место захоронения князя Аскольда. Видимо, в Киеве его считали фигурой неординарной. Вряд ли широкую популярность ему могли принести неудачные морские походы на Византийскую империю. Скорее всего популярность его была вызвана тем, что он являлся первым князем-христианином у киевлян.

Исследователей чрезвычайно удивляло то обстоятельство, что убитые одновременно (по «Повести временных лет») Аскольд и Дир были похоронены в разных местах, удалённых друг от друга на порядочное расстояние[9]. Но, по Иоакимовской летописи, во время захвата Олегом Киева в 882 г. был убит только один князь — Аскольд. Дира этот источник не знает. У Константина Багрянородного в его рассказе о крещении киевских русов также упомянут только один князь. Вероятно, летописцу Нестору было известно о гибели двух князей — Аскольда и Дира во времена Олега, но он не знал, что эти князья погибли неодновременно. Каким княжеством владел Дир, выяснить с помощью дошедших до нас источников не представляется возможным. Арабский писатель первой половины X в. ал-Масуди писал: «Первый из славянских царей есть царь Дира; он имеет обширные города и многие обитаемые страны; мусульманские купцы прибывают в столицу его государства с разного рода товарами...»[10] Но из этого отрывка невозможно установить, ни каким временем следует датировать княжение Дира, ни что это было за княжество, которым управлял Дир, был ли этот князь христианином, а также

имеет ли он какое отношение к Диру, упомянутому «Повестью временных лет».

Интересно, что Аскольд и Дир не проходят по русским святцам как христиане-мученики. Очевидно, их персоны чем-то не устраивали русскую православную церковь. Быть может, здесь опять сказались русско-византийские отношения, которые были чрезвычайно сложными на протяжении ряда веков. Быть может, на Аскольда упала тень патриарха Игнатия, ярого приверженца римского папы Николая I.

Означал ли захват Киева полное искоренение христианства в среде киевлян? Наши летописи не содержат каких-либо сведений относительно массовых репрессивных действий, примененных Олегом к киевским христианам. Как уже отмечалось, археологами были найдены в Киеве захоронения IX в. явно незнатных людей, совершенные по обряду ингумации. Но нам неизвестно, похоронены ли эти люди в период властвования Олега в Киеве или же до 882 г. Тексты договоров Руси с Византией 907 и 911 гг. действительно указывают, что христиане в правление Олега не играли значительной роли в Киевском государстве. Из этих договоров хорошо видно, что мирные переговоры с Византией велись русами-язычниками и заключались договора от имени русов-язычников. Более того, из договора 911 г. явствует, что языческая Русь всячески противопоставляет себя христианам Византии[11].

И всё же, несмотря на явное отсутствие христианской Руси в договорах Олега с Византией, думается, что христиане и в правление князя-узурпатора продолжали проживать в Киеве. Церковь св. Николая не была уничтожена ни в конце IX в., ни в начале X в. Она сохранилась до конца 60-х — начала 70-х гг. X в. А это означает, что кто-то заботился об этом первом из известных нам христианском храме на Руси, поддерживал его, не давал превратиться в руины. Людьми, поддерживавшими христианскую церковь, могли быть только христиане. Следовательно, в этом районе в конце IX и первой половине X в., в значительном удалении от центра языческого Киева, существовала какая-то христианская община.

В 1851 г. в Угорском, в непосредственной близости от Аскольдовой могилы, был найден клад серебряных куфических монет. Наиболее древние монеты датировались 746–747 годами, наиболее поздние — 905–906 годами[12]. Находка этого клада дала возможность П.П.Толочко сделать вывод о том, что в IX–

X вв. на территории Угорского существовало значительное поселение, среди жителей которого были богатые купцы, торговавшие со странами Арабского Востока[13]. В этом свете становится и более понятным рассказ «Повести временных лет» под 6390 (882) г. о приходе Олега в Угорское под видом «гостя»-купца. Таким образом, часть киевского купечества и в правление Олега продолжала придерживаться христианского вероучения, что, по-видимому, было обусловлено его торговыми связями с христианскими державами, в частности с Византией. Причём христиане жили не в самом Киеве, а на его периферии.

Ещё в XIX в. Н.И.Коробка высказал мнение о том, что христианство проникло на Русь во второй половине IX в. не из Византии, а с католического Запада. Его якобы принесли на Русь варяги, испытавшие на себе действие латинской пропаганды архиепископа Гамбургского Анасгария (Анасхария), пытавшегося в 831–865 гг. проповедовать католичество в Дании, Швеции и Норвегии. «Нам кажется, — писал Н.И.Коробка, — более правильным признать за вероятный источник христианства у киевских варягов проповедь Анасгария и его миссионеров, чем крещение из Византии»[14].

До некоторой степени мнение Н.И.Коробки разделяют и советским учёные Б.Я.Рамм и Н.С.Гордиенко. Б.Я.Рамм писал: «... вероятна и активность латинских миссионеров, приходивших уже в ту пору (в IX в. — *О.Р.*) на Русь с севера и северо-запада. В этой связи не лишены интереса данные источников о ранних попытках датских и шведских викингов обосноваться в Прибалтике. Об этом сообщает архиепископ гамбургский Римберт (865–888) в своём «Житии Анасхария», бывшего его учителем. Попытки викингов захватить Курляндию имели место в середине IX в. По словам Римберта, среди викингов были и христиане. Из этого можно сделать почти бесспорный вывод о попытках распространения новой веры и в северо-западных районах Восточной Европы»[15].

Н.С.Гордиенко без ссылок на первоисточники прямо заявляет о появлении в IX в. на Руси римских миссионеров, «в том числе и в епископском сане», пропагандировавших христианство среди социальных верхов. Он говорит также, что проповедниками христианства на Руси выступали византийские купцы и «варяжские дружинники», крещенные как в Константинополе, так и в Риме[16]. В самом деле, имеются данные о попытках проповеди

христианства архиепископом Анасгарием среди данов, шведов и норвежцев. Но нет никаких данных о том, что викинги-христиане, пытавшиеся обосноваться в Курляндии, когда-либо появлялись на Руси. Нет данных и о том, что викинги-христиане занимались в IX в. пропагандой христианства. В советское время северо-западные районы Восточной Европы (Новгородская и Псковская области) подверглись основательным археологическим исследованиям. Имеющиеся в настоящее время археологические материалы по этому региону не дают возможности сделать заключение о каком-либо распространении христианства здесь в IX столетии.

Б.Я.Рамм считал, что с захватом Олегом Киева христианство на Руси хотя и потерпело фиаско в качестве главной религии киевлян, но совсем не исчезло. Напротив, по его мнению, в IX или начале X в. русская церковь получила организационное оформление: она считалась митрополией Константинопольского патриарха и в церковном уставе Льва VI числилась на 61-м месте; несколько позднее, в списках времён Константина Багрянородного, Русь составляла 60-ю митрополию патриархата[17].

Действительно, до наших дней дошло так называемое «Постановление императора Льва Мудрого о порядке престолов церковных, подлежащих патриарху константинопольскому», где имеется упоминание о 61-й Русской митрополии[18].

Ещё в XIX в. некоторые историки скептически отнеслись к этому документу. Так, известный историк церкви А.В.Горский писал, что в книге Константина Багрянородного «Об обрядах двора константинопольского» перечислены все митрополии, архиепископства и епископства, которые находятся в подчинении у константинопольского патриарха, но среди них отсутствует не только Русская митрополия, но и русская епархия[19].

Естественно, что отсутствие названия Русской митрополии в списках, восходящих к X в., как и в произведении Константина Багрянородного, не может служить доказательством того, что в IX столетии такая митрополия не могла существовать. Часто списки были неполными, в них были пропуски, да и Константин Багрянородный мог допустить ошибку. А.В.Горский привёл пример подобного документа, составленного Нилом Диксонатором для сицилийского короля, в котором среди 65 митрополий Константинопольского патриархата Русская не значится, хотя автор списка и пометил, что митрополитов на Русь поставляет Константинопольский патриарх[20].

В пользу своего мнения Горский привёл следующий главный аргумент: «Обыкновенно наименование митрополии усвоялось кафедре главного города провинции и соединялось с действительной властью митрополита над прочими епископами той же провинции... В конце IX в. не было и не могло быть в России митрополии в первом и собственном значении этого слова, потому что ещё не было распространено по городам христианство, а по сему и не было епископов, которых бы надлежало подчинить старейшему»[21]. Он отмечал также, что ни византийские, ни русские источники не содержат сообщений об учреждении русской митрополии, а потому она и не могла существовать даже «в почётном значении сего наименования»[22]. Учёный считал, что во времена Льва VI Мудрого константинопольскому патриарху подчинялись лишь 57 митрополий, остальные же, обозначенные в «Постановлении», были приписаны гораздо позднее[23].

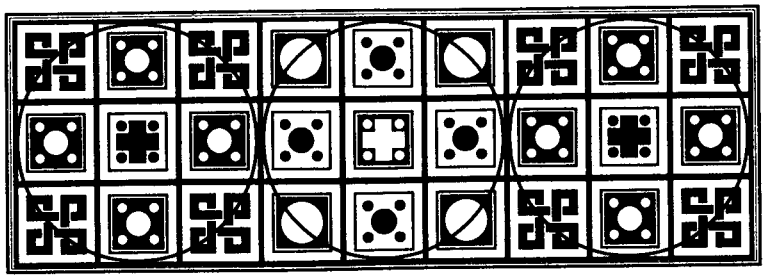
Однако некоторые советские учёные высказывались за то, что дошедшему до нас тексту постановления Льва VI можно доверять полностью[24]. Дать окончательный ответ на вопрос о существовании в конце IX — начале X в. митрополии на Руси в настоящее время невозможно из-за отсутствия дополнительных данных. В известии Константина Багрянородного о крещении русов говорится, что к язычникам был послан архиепископ. Этот факт свидетельствует в пользу того, что на Руси предполагалось создать несколько епископий, подчиненных власти архиепископа. Но удалось ли это сделать в IX в.?

Из договора Руси с Византией 907 г. нам известно, что с империей торговали не только киевские купцы, но и купцы из иных русских городов, например из Чернигова, Переяславля[25]. Как уже говорилось, христианским купцам осуществлять торговые сделки с византийцами было гораздо проще, чем купцам-язычникам. Поэтому не исключено, что и в некоторых иных городах Руси также существовали христианские общины, подобные угорской под Киевом. Но если это так, то и наличие митрополии на Руси в конце IX — начале X в. становится вполне реальным. И совсем необязательно, чтобы глава её проживал в Киеве. Центром митрополии мог быть и город Руссия, расположенный в районе Керченского пролива (отсюда могло произойти и название «русская митрополия — ведь именно где-то в этом регионе христианство было принято русами в 866 г. Во всяком случае византийское правительство не покончило с надеждами распространить христианское вероучение на население Руси и в начале X в. В «Повести временных лет» говорится, что после заключения мирного договора 911 г. «царь же Леон почти послы Рускые дарми, златом, и паволоками, и фофудьями, и пристави к ним мужи свои показати им церковную красоту, и полаты златыа и в них сущее богатество, злата много и паволоки, и каменье драгое, и страсти господня и венець, и гвоздие, и хламиду багряную, и мощи святых, учаще я к вере своей и показующе им истиную веру. И тако отпусти а во свою землю с честию великою...»[26].

Здесь мы опять сталкиваемся с попыткой византийцев пропагандировать христианство русам-язычникам, а также, по-видимому, со стремлением подкупить русских дипломатов дорогостоящими подарками. Похоже на то, что эти действия имели некоторый успех.

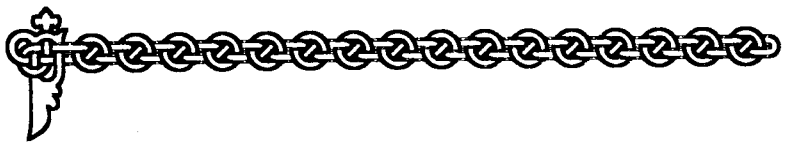
После возвращения посольства из Византии у Олега вдруг возникли серьёзные сомнения в языческой религии и в правдивости предсказаний языческих волхвов. Согласно легенде, попавшей в летопись, волхвы ранее предсказали князю-воителю смерть от собственного коня. Олег попытался опровергнуть это предсказание, заявив: «Николи не всяду на нь (коня. — *О.Р.*), не вижю его боле того». После возвращения посольства он вспомнил о коне и спросил о его судьбе. Старейшина конюхов сообщил ему, что конь мёртв. «Олег же посмеяся и укори кудесника, река: «То ти неправо глаголють волъсви, но все то лъжа есть: конь умерл, а я жив»[27]. Этими словами он нанес страшный удар и по языческим жрецам, и по самой языческой религии. Язычество оказалось дискредитированным. И только смерть князя от укуса змеи, «выникнувшей» из конского черепа, ликвидировала этот конфликт между верховным правителем и языческими жрецами.

Итак, в правление Олега христианство на Руси не было окончательно уничтожено. В Киеве христиане жили в особом районе, в отдалении от княжеского замка. Представляется возможным существование христианских общин и в других русских городах, а также наличие Русской митрополии. Византийское правительство не оставило попыток заставить русов принять христианство. И они имели некоторый успех.



Глава 9

Христианство и мусульманство на Руси в первые десятилетия X в.



В источниках период 10-х — начала 40-х годов X столетия отмечен как время нового распространения христианства в пределах Руси.

Крупный учёный конца XI — начала XII в. ал-Марвази создал научный трактат, в котором имеются материалы о славянах и русах IX—X вв[1]. Ал-Марвази считал русов очень воинственным народом, смотрящим на меч как на главное средство своего существования:

«И было их воспитание таким, пока они не приняли христианство в месяцах 300 (912—913) года. Когда они обратились в христианство, вера притупила их мечи, дверь добычи закрылась за ними, и они вернулись к нужде и бедности, сократились у них средства к существованию. Вот они и захотели сделаться мусульманами, чтобы были дозволены для них набег и священная война, возвратиться

к тому, что было раньше. Вот они и послали послов к владетелю Хорезма, четырёх мужей из приближенных царя, а у них независимый царь, называется их царь Булдмир... Пришли послы их в Хорезм, поведали цель посольства, обрадовался хорезмшах тому, что они захотели стать мусульманами, и послал к ним кого-то, чтобы тот наставил их в законах ислама, и они обратились в ислам»[2]. Это свидетельство находит подтверждение у персидского автора первой половины XIII в. Мухаммеда Ауфи[3].

Турецкий компилятор более позднего времени Мухаммед Катиб также отметил все эти события. Только русы обратились у него в христианство не в 300, а в 333 г. хиджры, что соответствует 944/945 г., а свое посольство к хорезмшаху они послали уже сделавшись мусульманами, и хорезмшах послал к ним не имама, а только подарки[4].

Тексты ал-Марвази и Ауфи о христианизации и исламизации русов хотя и схожи между собой, однако не идентичны. Создаётся впечатление, что их авторы пользовались одним первоисточником и в процессе компилирования подвергли его смысловой обработке, отчего и возникли расхождения. Вполне вероятно, что и текст турецкого компилятора в конечном счете также восходит к тому же первоисточнику. Однако при написании его Мухаммед Катиб использовал, видимо, какие-то более поздние рукописи, в которых первоначальный рассказ подвергся трансформации.

К сожалению, авторы не сообщают, что побудило русов обратиться в христианство. Их объяснение причины исламизации русов выглядит очень неубедительным. Хорошо известно, что христианская религия вовсе не запрещала ведения войн. Русским царем в источниках назван некто Булдмир. Но на Руси в 912/913 г., согласно «Повести временных лет», верховным правителем был не Булдмир, а Игорь. Некоторые исследователи высказывали предположение, что у восточных авторов речь идёт о крещении князя Владимира[5].

Следует отметить, что ал-Марвази не знал континентальной Руси. Для него Русь — это остров в море или в середине озера. Он писал: «Что же касается ар-Русийи, то они живут на острове в море. Тот остров занимает пространство в три дня пути в то и в другое направление. На острове леса и болота, и окружён он озером. Они (русы) многочисленны... И они народ сильный и могучий и ходят в дальние места с целью набегов, а также плавают

на кораблях в Хазарское море, нападают на корабли и захватывают товары. Храбрость их и мужество хорошо известны...»[6].

Таким образом, речь в отрывках восточных авторов идёт о принятии христианства, а затем мусульманства не киевскими русами, а какими-то русами островными.

Об «острове русов» писало немало восточных географов и историков. Все описания похожи одно на другое и, вероятно, также восходят к одному первоисточнику. Все они очень нечётки и неопределённы. Когда их читаешь, создаётся впечатление, что никто из восточных авторов никогда на этом острове не бывал. Это впечатление подтверждает и автор анонимного персидского сочинения «Моджмал ат-таварих», созданного около 1126 г.: «Место то лесистое и труднодоступное, и никогда ни один человек не достигал того места...»[7] Подлинный источник информации восточных авторов об острове русов неизвестен.

Местоположение «острова русов» неоднократно пытались установить учёные. А.П.Новосельцев считал, что он был расположен на севере Восточной Европы. В пользу этого, по его мнению, свидетельствуют: описание местности (лес, болота), предмет торговли — пушнина, а также «упоминания о серебряных и золотых рудниках», которые «могли быть связаны с Уралом, более близким к району Новгорода-Ростова-Белоозера»[8].

Н.С.Трухачев предложил считать «островом русов», описанным восточными авторами, Рюген (Ругию, Руян), расположенный в Балтийском море[9]. Б.А.Рыбаков пришёл к выводу, что «остров русов» занимал территорию Северной Добруджи и был ограничен «с запада коленом Дуная, текущим здесь в северном направлении, с севера — гирлами Дуная, с востока — Чёрным морем, а с юга — Черновадскими озерами и древним Траяновым валом»[10].

Думается, что в IX–X вв. русы владели в Европе не одним островом, сходным по описанию с упомянутым «островом русов». Вполне допустимо, что арабские и персидские средневековые географы соединили вместе описания различных русских островов. Так, у ал-Марвази один и тот же остров почему-то оказывается одновременно окруженным и морем, и озером. Правда, это обстоятельство, возможно, следует объяснять тем, что он находился в Каспийском море, которое, как известно, является и самым большим озером в мире. В IX и X вв. русы неоднократно совершали военные походы на Каспий и могли там иметь свои опорные базы. «Остров русов», описанный восточными авторами, не должен был иметь больших размеров — ведь он был заболочен, а по болоту за три дня пути можно пройти гораздо меньшее расстояние, чем по хорошим сухопутным дорогам.

В.В.Мавродин для решения вопроса, кто были эти русы, вначале принявшие христианство, а потом мусульманство, привлёк ещё два свидетельства средневековых восточных авторов. Шабангарий, писавший в XIV в., повторил сообщения ал-Марвази и Ауфи и добавил к ним следующее: после принятия ислама русы-мусульмане стали господствовать на море[11]. Шукраллаг, писавший в XV в., заметил: русы приняли мусульманство для того, чтобы «законным путём» получать военные трофеи, захваченные в войнах с «неверными» (врагами ислама)[12].

В.В.Мавродин попытался связать религиозные «перевоплощения» русов с хорошо известным походом русского войска 913/914 г. на южное и юго-западное побережье Каспия, которые подробно описал арабский географ первой половины и середины X в. ал-Масуди.

Ал-Масуди сообщил, что русы с согласия хазарского царя на 560 кораблях вошли в Хазарское (Каспийское) море и стали грабить и разорять мусульманское население Ширвана, Азербайджана, Гиляна и Табаристана. Опорной базой для них были острова, расположенные недалеко от Баку. Царь Ширвана Али, собрав большой флот, состоявший из военных и купеческих кораблей, попытался выбить русов с островов, но потерпел полную неудачу. После этого русы ещё много месяцев оставались в Каспии, а затем, захватив большую добычу, вернулись в дельту Волги. Хазарскому царю была послана часть русской добычи и он отнесся к русам благосклонно. Однако хазарские мусульмане потребовали от него, чтобы он разрешил им отомстить русам за их бесчинства на Каспии. Царь согласился с этим требованием, хотя и предупредил русов о готовящемся нападении.

В кровопролитном сражении, продолжавшемся три дня, русы потерпели поражение. Большая часть их войска оказалась уничтоженной. Только 5000 русов удалось уйти вверх по Волге, но и они были полностью истреблены буртасами и волжскими булгарами[13]. В.В.Мавродин усомнился в достоверности сообщения ал-Масуди относительно полного истребления русов. «Какая-то часть их, побежденная, принимает христианство, имевшее широкое распространение в Хазарии, быть может, и среди русов-славян, живших

в Итиле, а затем, видя, что выгоднее стать последователями Магомета, обращается в мусульманскую веру, так как это давало возможность прикрыть стремление к военной добыче и наживе, и переходит на службу к хазарскому царю, пополняя собой гвардию кагана»[14].

При чтении замечания В.В.Мавродина возникает недоумение: для чего русам потребовалось принимать христианство и ислам, если господствующей религией в каганате было иудейство? Гипотеза Мавродина сомнительна и в плане хронологии. Восточные авторы свидетельствуют о принятии русами христианства в 912/913 г., а не после похода на Каспий, который закончился не раньше 914 г.

Принятие мусульманства русами, чей остров находился бы в северо-западной или северо-восточной части Восточной Европы, а также на Балтике, на Чёрном море в районе Добруджи, не выглядит закономерным явлением. Для чего понадобилось бы всем этим русам принимать ислам? Принять мусульманство могли только те русы, которые проживали в непосредственной близости от народов, исповедовавших ислам, и которые в силу своего особого географического положения являлись в какой-то мере зависимыми от этих народов.

В анонимном персидском сочинении «Моджмал ат-таварих» содержится указание на то, что «остров русов» был расположен где-то недалеко от мест, населенных аланами и хазарами. Это даёт возможность полагать, что «остров русов» располагался поблизости от Северного Кавказа. Очень важным является и замечание Шабангария, сообщившего о гегемонии русов-мусульман на море. Ни на Чёрном море, ни на Балтике русы-мусульмане не могли доминировать. Есть основания предположить, что «остров русов» помещался на Каспийском море.

Когда смотришь на карту и видишь острова Каспийского моря, то все они кажутся очень маленькими, не могущими вместить большого населения. А ведь некоторые арабские географы (например, ал-Мукаддаси, Гардизи) уверяли, что на «острове русов» проживало 100000 человек[15]. Однако следует учитывать следующее обстоятельство: уровень Каспийского моря подвержен очень сильным колебаниям. С 1930 по 1952 г., в то время когда ещё не было создано большинства волжских водохранилищ, площадь Каспия уменьшились на 30 000 кв. км, что составляет почти всю площадь Азовского моря. В особенности сократилась акватория

на севере Каспийского моря — так, что некоторые острова выросли там в 2—3 раза[16]. VI—X столетия н. э. были отмечены самым низким уровнем Каспийского моря за всю историю земли[17]. Таким образом, в эпоху раннего средневековья на Каспии могли и должны были существовать обширные острова.

«Остров русов» был отмечен ещё в географическом сочинении, созданном в 903—913 гг. По-видимому, он появился как особое славянское государство не позднее IX в. Ибн Русте отметил ярко выраженные черты славянской языческой религии у жителей этого острова[18], т. е. ему ещё не было ничего известно о принятии островными русами христианства.

Весьма симптоматичным выглядит принятие христианства жителями «острова русов» после заключения мирного договора между Русью и Византией в 911 г.

Учёные уже давно подметили одну «странную закономерность»: спустя немного времени после заключения мирных соглашений между Русью и Византией русы обязательно предпринимали походы на Каспий, причём всегда в один и тот же район, населенный мусульманами, находившимися в зависимости от Багдадского халифата[19]: между 864 и 884 гг., в 909/910, 913/914, 944 гг. Создаётся впечатление, что Византия, заключая мирные договоры с Русью, ставила одним из своих условий обязательное последующее нападение русов на Азербайджан, Табаристан и другие области, правители которых являлись вассалами багдадских халифов.

Во второй половине IX и в первой половине X столетия арабские халифаты продолжали быть главными противниками Византии. Византийцы постоянно боролись с мусульманскими войсками в Месопотамии, Сирии, Армении, Сицилии, на Крите и в других местах. В IX в. имели место неоднократные параллельные военные выступления сарацин и русов против Ромейской державы. Заключая мирные договоры с русами, византийцы разрушали союзные отношения Руси с арабскими эмиратами, толкали русов на войну с их бывшими союзниками, наносили их войсками удары по прикаспийским владениям арабов. Поэтому византийских правителей не мог не заинтересовать «остров русов» в Каспийском море, расположенный в сравнительной близости от северных границ арабов. Христианизация населения этого острова византийскими миссионерами превратила бы «островных русов» в вассалов Византийской империи.

«Остров русов» превратился бы не только в важнейший византийский военно-стратегический пункт на Каспии, но и в очаг распространения христианства в районе, где превалировали мусульманская и иудейская религии, но где проживало немало и язычников. Христианство не могло прийти на «остров русов», расположенный в Каспийском море, из Рима или из стран Западной Европы. В начале X в. интересы Папской курии ещё не распространялись на этот регион.

По-видимому, обращение в христианство населения «острова русов» явилось следствием подкупных и пропагандистских действий, предпринятых византийским правительством после заключения русско-византийского договора 911 г.

Появление на Каспии в 913/914 г. русского флота, оказавшегося там в результате происков византийской дипломатии, должно было укрепить положение населения острова. Но разгром мусульманами русского войска в низовьях Волги привёл к тому, что «остров русов» оказался полностью изолированным от славянских земель Восточной Европы. Хазарские мусульмане показали, что они играют весьма важную роль в каганате. Низовья Волги практически стали недоступными для русов-язычников. Своими жестокими действиями на Каспии русы снискали ненависть прикаспийского населения. Существование христианского «острова русов» в таком враждебном окружении стало весьма затруднительным. Поэтому островные русы были вынуждены поменять христианство на ислам. Принятие мусульманства островными русами привело к установлению контактов с исламизированным населением Прикаспия, а также к новому развитию этого самостоятельного славянского государства, возглавляемого местным князем Владимиром, о чём говорит факт господства русского мусульманского флота на Каспийском море.

А.П.Новосельцев, аргументируя свою версию новгородско-ростовско-белозерского местоположения «острова русов», в качестве доказательства приводил известие о торговле пушниной островными русами и упоминания в арабских и персидских источниках о золотых и серебряных рудниках, расположенных в стране русов. Но торговля мехами вовсе не предполагает того, что пушные звери добывались на самом «острове русов». Их могли привозить на остров купцы из Северной Руси. Что же касается золотых и серебряных рудников, то восточные писатели вовсе не утверждают, что они находились на самом «острове русов».

В работе болгарского учёного В.Николаева[20] проводится мысль о влиянии христианской Болгарин на процесс христианизации Киевской Руси в период правления царя Симеона (893–927). Историк считал, что создатели «Повести временных лет» ставили в прямую зависимость крещение Руси от обращения в христианство Болгарии и от перевода «солунскими братьями» богослужебных книг на славянский язык. Указывая на буллу римского папы Иоанна XIII 967 г., где говорится о тождестве христианского обряда, исполнявшегося в русской и болгарской церквах[21], В.Николаев считал данный факт подтверждением выдвинутого им тезиса. Привлёк он в качестве доказательства и отрывок из Иоакимовской летописи: «По сем иде Владимир на булгары и, победя их, мир учени и прият кресчение сам и сынове его, и всю землю Русскую крести. Царь же болгарский Симеон присла иерей учены и книги довольны. И посла Владимир во Царьград ко царю и патриарху просити митрополита. Они же вельми возрадовавшаяся и прислаша митрополита Михаила, мужа вельми ученаго и богобоязненного, болгарина сусча, с ним 4 епископы и многи иереи, диакони и демественники (певчие) от славян. Митрополит же по совету Владимира, посажа епископы по градом: в Ростове, Новеграде, Владимире, Белеграде. Сии шедше по земли с вельможи и вои влодимировыми, учаху люди и кресчаху всюду стами и тысячами, колико где прилучится, асче людие невернии весьма о том скорбяху и роптаху, но отрицатися воев ради не смеяху»[22].

В.Николаев, исследуя этот отрывок, делал акцент на имени болгарского царя. Он полагал, что ни В.П.Татищев, ни Мелхиседек Борщов, у которого историк брал для переписки Иоакимовскую летопись, не имели сведений ни о болгарском царе Симеоне, ни о Болгарии конца IX — начала X в. Поэтому приведённый в Иоакимовской летописи рассказ передаёт точное известие и ему можно доверять. И митрополит Михаил, и другие христианские проповедники с богослужебными книгами на славянском языке прибыли на Русь из Болгарии. На эти выводы В.Николаева опирались и некоторые советские историки[23].

Как видно из текста папской учредительной грамоты, Иоанн XIII вовсе не отождествлял обряды, выполнявшиеся в болгарской и русской церквах во второй половине X в. В своём послании он лишь требовал от чешского князя, чтобы Пражскую епископскую кафедру получил человек римско-католического вероисповедания, а не священнослужитель, исповедующий христианство по-болгарски или по-русски. А потому и нельзя утверждать, что обрядность русской и болгарской христианских церквей в 60-е годы X столетия была полностью идентична.

Обратившись к рассказу Иоакимовской летописи, мы заметим, что речь в нём идёт не о времени Симеона Великого, а о времени Владимира Святославича, великого киевского князя (978–1015). Данный рассказ следует за другими, в которых говорится о крещении Ольги, о войнах Святослава, о захвате Владимиром Киева, о его борьбе с польским князем Мешко I. Сразу же за рассказом о крещении Владимира, его сыновей и всей Русской земли в летописи помещена подробная повесть об обращении в христианство новгородцев.[24]

Таким образом, не остается никаких сомнений в том, что этот рассказ является известием о крещении Руси во второй половине X века. Возможно, что царем болгар, приславшим священников и богослужебные книги, был не Симеон Великий, давно умерший, а Самуил – современник Владимира Святославича, управлявший Западно-Болгарским царством в 997–1014 гг.

Так как имя Симеона Великого было хорошо известно и русским летописцам, и В.Н.Татищеву[25], вопреки мнению В.Николаева, а имя Самуила практически не встречается в русских источниках и ничего не говорит русским сводчикам, плохо знавшим средневековую историю Болгарии, то ошибка, сделанная переписчиком древнего манускрипта, выглядит закономерной. Приняв написание «Самуил» ошибочно за «Симеон», переписчик «подправил» древний текст.

Следовательно, можно говорить об участии болгарского духовенства в обращении русских в христианство в 90-е годы X столетия, и это представляется закономерным явлением, так как опытных миссионеров, могущих вести христианскую пропаганду на славянском языке, Византия могла найти только в Болгарии или в других подчиненных ей славянских землях. Но нет никаких данных, подтверждающих участие болгарских миссионеров и священнослужителей в крещении русов в более раннее время.

Далее. Рассказ, на который опирался В.Николаев, тенденциозен, и в нём смещены отдельные события. Автор его, по-видимому, сознательно ни словом не упоминает о Корсунском походе Владимира Святославича, сыгравшем первостепенную роль в обращении населения Руси в христианство, а связывает христианизацию Русского государства с походом на дунайских болгар. Из этого факта можно заключить, что создателем его был или византиец, или человек, находившийся в зависимости от византийского правительства, не пожелавший поведать читателю об этом неприятном для Ромейской державы инциденте. Нет уверенности и в том, что митрополит Михаил, присланный Константинопольским патриархом (а не болгарским царём Симеоном, как у В.Николаева), был болгарином. Никоновская летопись называет его сирийцем[26]. Сирийское духовенство имело огромный опыт в христианизации многих народов, имело оно связи и с малоазиатскими славянами, а потому участие сирийцев в крещении Руси не может быть полностью исключено.



Христиан – жителей Руси мы встречаем в договоре князя Игоря с Византией, заключенном в первой половине 40-х гг. X в. после двух походов русского войска на Византийскую державу. Если первый поход 941 г. закончился полным поражением русского флота, то второй поход следует считать победоносным. Огромное войско Игоря дошло лишь до Дуная, как напуганные византийцы запросили мира[27]. В результате переговоров родился очень важный документ, регулирующий взаимоотношения между Русью и Византией, который дошёл до нашего времени в составе «Повести временных лет».

Русские послы, заключавшие договор, заявили грекам: «Мы же, елико нас хрестилися семы, кляхомъся церковью святаго Илье в сборней церкви, и предлежащем честным крестом, и хартью сею, хранити все, еже есть написано на ней, не преступити от него ничто же; а иже преступить се от страны нашея, ли князь, ли ин кто, ли крещен или некрещен да не имуть помощи от бога, и да будеть раб в весь век в будущии, и да заколен будеть своим оружьем.

А некрещеная Русь полагають щиты своя и мече свое наги, обруче свое и прочаа оружье, да кленутся о всемь, яже суть написана на харатьи сей, хранити от Игоря и от всех боляр, и от всех людии от страны Руския в прочая лета и воину.

Аще ли же кто от князь или от людии руских, ли хрестеян, или не хрестеян, преступить се, еже есть писано на харатьи сеи, будеть достоин своим оружьем умрети, и да будеть клят от Бога и от Перуна, яко преступи свою клятву...»[28]

Весь вышеприведенный текст входит в состав самого договора. Подлинность этого документа у учёных сомнения не вызывает. Далее в летописи рассказывается о приходе русских послов, заключавших соглашение в Константинополе, в Киев к Игорю вместе с послами греческими, о ратификации договора князем и его мужами, сопровождавшейся принесением русскими клятвы. «Заутра призва Игорь слы, и приде на холм, кде стояше Перун, и покладаша оружье свое, и щиты, и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси; а хрестеяную Русь водиша роте в церкви святаго Ильи, яже есть над Ручаем, конець Пасыньче беседы: се бо бе сборная церки, мнози бо беша варязи хрестеяни и Козаре...»[29]

Эти упоминания христиан-русов в договоре и я тексте летописи вызвали оживленный обмен мнениями среди учёных. Так, Макарий считал, что в княжение Игоря христианство уже распространилось по Руси. Он обратил внимание на описание Константином Багрянородным приёма послов тарсийского эмира в 946 г., где говорится, что многие русы-христиане, вооруженные мечами, находились в императорском дворце в Константинополе и держали в руках знамена[30]. Особенно заинтересовало Макария название киевской церкви св. Ильи «сборная». По его мнению, этот термин указывает, что в Киеве во времена Игоря имелись и другие церкви, подчинённые Ильинской. Макарий резонно указал, что если понимать термин «сборная» как приходская, то он будет лишним в тексте, поскольку любая церковь является сборной. Макарий считал, что князь Игорь был язычником, как и большинство жителей Киевского государства[31].

Т.Барсов полагал, что ещё в правление Аскольда и Дира христианство в Киеве «успело окрепнуть и утвердиться». Во времена же Олега и в особенности Игоря оно получило дальнейшее распространение. Историк утверждал, что Игорь был сторонником христианства, а носителями и распространителями христианства в его княжение были варяги и русские, отправлявшиеся в Византию по своим делам и возвращавшиеся оттуда христианами. «Сборную» церковь св. Ильи, на его взгляд, следует рассматривать как общую, построенную на общественные деньги[32].

Е.Е.Голубинский прямо указывал на то, что мирный договор Руси с Византией, заключенный Игорем, является неопровержимым свидетельством обращения части русов в христианство. Несмотря на то что язычество по-прежнему оставалось господствующей религией у восточных славян, христиане играли уже значительную роль в Русском государстве. В договоре Игоря они выступают как «равноправная сторона». Христиан, по Голубинскому, в это время на Руси «было не только много, но весьма много, ибо иначе каким образом они получили бы равенство?»[33]. Исследователь пришёл к выводу, что христиане в 40-е гг. X в. «нравственно преобладали над язычниками» и представляли собой господствующую «политическую партию» на Руси. Сам Игорь «находился на стороне их или был внутренним христианином, вследствие чего в области дел политических они явно и решительно преобладали над язычниками»[34].

Киевскую Ильинскую церковь Голубинский был склонен рассматривать как приходскую. Считая пришлых варягов высшим сословием Руси, он утверждал, что церковь св. Ильи должна была находиться либо на горе, в самой крепости, где проживали варяги, либо за её стенами на склоне горы, примыкавшей к Крещатицкому ручью.

Далее он говорит, что Ильинскую церковь следует локализовать в том районе, где жили хазары и где располагалась Пасынча улица или площадь[35].

По Е.Е.Голубинскому, варяги принесли на Русь вместе с христианством и письменность. Древнерусская азбука вначале состояла из букв — частично готских, частично рунических, частично греческих. А богослужение в церкви св. Ильи велось на готском языке[36].

А.Ф.Гильфердинг, И.И.Малышевский и Г.М.Барац придавали первостепенное значение в распространении христианства у восточных славян в первой половине X в. хазарам и иудеям-христианам, выходцам из Хазарского каганата[37]. Так, Г.М.Барац писал: «...сама по себе клятва церковью вполне соответствует еврейским религиозным понятиям. Чтобы не произносить «божьего имени»... евреи клялись народными святынями, и между

прочим, храмом». На основании этого он делал вывод, что в Киев христианство пришло от иудеев-хазар.

М.Д.Приселков, так же как и Е.Е.Голубинский, считал, что Игорь заключал договор с Византией в то время, «когда у власти в Киеве стояла партия христианская, желавшая приобщения Киева к христианской культуре». К этой правящей партии исследователь относил и самого князя Игоря, «официальное положение которого не позволяло ему лично перейти в новую веру...»[38].

Н.Полонская оспаривала тезис Голубинского — Приселкова, согласно которому во времена Игоря христиане в Киевском государстве занимали главенствующее место и определяли внешнюю и внутреннюю политику страны[39].

М.В.Левченко писал, что договор Игоря с Византией является свидетельством крупных успехов в христианизации Руси. Тем не менее он также не согласился с тезисом Голубинского — Приселкова о господстве христианской партии в Киевском государстве, а высказал предположение о широком распространении язычества при Игоре на Руси[40].

В.В.Мавродин полагал, что «хазары и русские из Хазарии, жившие в Киеве (отсюда и название района Киева «Козаре»), в самой Хазарии принимали христианство»[41].

Б.Д.Греков рассматривал договор Игоря с Византией как «ценнейший документ», содержащий в себе свидетельство о том, что ещё при Игоре христианство на Руси было хорошо известно[42].

Большой интерес представляет замечание Б.Я.Рамма: «Летописный рассказ 945 г. убедительно свидетельствует о том, что последователей христианства было на Руси тогда уже немало. Вместе с тем в этом же тексте имеется и указание, из которого необходимо сделать вывод, что в целом Русь придерживалась ещё старых религиозных верований»[43].

Б.А.Рыбаков характеризовал эпоху Игоря и Ольги как переломную в отношении к христианству. Опираясь на текст договора Игоря с Византией, он отмечал: «...в середине X в. мы уже ощущаем утверждение христианства в государственной системе». Высоко оценивая факт проникновения христианства на Русь («Принадлежность к христианской религии облегчала торговые связи с Византией, приобщала к письменности в обширной литературе»), Б.А.Рыбаков в то же время указывал, что это вероучение не занимало на Руси господствующих позиций. Вопреки мнению Е.Е.Голубинского и М.Д.Приселкова, исследователь

утверждал, что князь Игорь являлся язычником, а вовсе не «внутренним христианином».

Об этом говорит произнесение им клятвы на Перуновом холме, а также захоронение его женой Ольгой по языческому обряду — под курганом. «Но среди его боярства, его послов к императорам Византии была уже какая-то часть христиан, «крещеной Руси». Б.А.Рыбаков считал Ильинскую церковь соборной, т. е. «главной, что предполагает наличие и других христианских храмов»[44].

Сомневался в господстве «христианской партии» в Киеве во времена Игоря и Ю.Ю.Свидерский. Он полагал, что христианство было распространено на Руси лишь среди части людей, принадлежащих к социальной верхушке, а в массы сельского населения христианство ещё не проникло[45].

К совсем иным выводам пришёл А.В.Карташёв. Он заявил, что текст договора Игоря с византийскими императорами даёт право заключить, что христиане превалировали среди правящего на Руси класса. Клятвенные обязательства этого мирного соглашения поданы «в духе первенства христианского большинства». В княжение Игоря оно не только не подвергается гонению, но, напротив, «благодаря своей грамотности (? — *О.Р.*) даже занимает передовое место. Киевская атмосфера на самых верхах христианизуется»[46].

Н.С.Гордиенко заметил, что ни Олег, ни Игорь «не приобщились к христианству», хотя «в окружении князя Игоря уже были христиане»[47].

Ну а что же даёт нам в плане установления уровня христианизации Руси археология?

Как уже говорилось, переход от язычества к христианству на территориях, населенных восточнославянскими народностями, сопровождался обязательной сменой обряда погребения — заменой трупосожжений трупоположением в могилы. Правда, в Среднем Подпепровье, где жили поляне, в IX—X вв. и при захоронений знатных язычников также применялся способ ингумации покойников. В этих случаях умерших вместе с их женами, рабынями, слугами, конями, а также предметами вооружения и другими вещами хоронили в особых срубных гробницах. Однако так хоронили только знатных людей, да и то не всех. Знаменитые черниговские курганы, в которых погребены представители — княжеско-боярской знати, — «Гульбище», «Чёрная могила»,

«Княжны Черны», — датирующиеся IX—X веками, содержат в себе трупосожжения[48].

И.П.Русанова отметила, что в IX—X столетиях курганы с трупосожжениями являются характерными для всех славян, проживавших на территории Среднего Поднепровья: полян, северян, древлян и дреговичей[49]. Это явление подмечено и В.В.Седовыме[50].

Однако уже с начала X в. в Среднем Поднепровье происходит широкое распространение обряда ингумации. В самом Киеве погребения по способу трупоположения составляют подавляющее большинство[51]. Но тут следует отметить, что археологам удалось исследовать только лишь небольшую часть киевских могильников. Огромное количество захоронений было уничтожено во время застройки города в XIX—XX вв. Таким образом, полной и объективной картины получить не удаётся.

И.П.Русанова так комментировала широкое распространение обряда ингумации в полянском ареале: «Есть данные о проникновении христианства на Русь уже в IX в., но для всей области полян трудно предположить такое повсеместное распространение христианства начиная с X в., полное вытеснение уже в это время всякого другого («языческого») обряда погребения... Наличие христианских погребений подтверждается и находками крестов в некоторых курганах (Киев, Китаев, Ромашки, Стайки, Переяславль). В больших городах в это же время существовали чисто христианские кладбища без курганных насыпей. Но основная масса курганов с ямными погребениями несомненно принадлежала ещё язычникам. Первоначальное появление погребений в подкурганных ямах скорее всего было вызвано стремлением отразить идею жилого дома при сооружении могилы»[52].

В.В.Седов иначе объяснил появление обряда ингумации в Полянской земле в IX—X вв.: «В полянском ареале... уже в X в. широко применялся обряд трупоположения в подкурганных ямах... Исследователи предполагают, что распространение трупоположений в подкурганных ямах обусловлено христианизацией восточнославянского населения (Г.Ф.Соловьёва. Погребальные обряды. — В кн.: Древности железного века в междуречье Десны и Днепра. САИ, вып. Д1—12. М., 1962. С. 52). Однако среди вещевых инвентарей ранних погребений нет материалов, подтверждающих эту мысль. Даже в киевском некрополе предметы, свидетельствующие о распространении христианской религии в

X в., не найдены, в связи с чем М.К.Каргер утверждает, что массовое распространение христианской религии в Киевском Поднепровье в X в. невероятно... Славянский обряд ранних трупоположений в подкурганных ямах (IX—X вв.), по-видимому, восходит к ингумациям черняховской культуры»[53].

Таким образом, массовые археологические раскопки в Полянской земле свидетельствуют, что там в IX—X вв., во время, которое письменные источники характеризуют как период распространения христианства в Киевской Руси, утверждается в качестве способа захоронения умерших ингумация. Выдвинутые И.П.Русановой и В.В.Седовым объяснения этого явления не кажутся убедительными. В самом деле, если бы захоронения с трупоположениями действительно появились для того, чтобы только отразить «идею жилого дома», то ориентировка умерших не была бы в могилах столь определённой — головой на запад, а была бы такой же, как в срубных языческих гробницах[54], — не имеющей единого направления. Вряд ли полянские погребения с трупоположениями можно сопоставлять с могилами черняховской культуры. Ведь в последних ориентация трупоположений была головой на север[55]. Ориентация же головой на запад является непременной для христианских захоронений. Наличие предметов христианского культа, хотя и немногочисленных, также свидетельствует в пользу наличия христиан в X в. в Полянской земле. Об этом же говорит и отсутствие парных трупоположений в полянских могильниках. Поэтому выдвинутое Г.Ф.Соловьёвой предположение о распространении христианства в Полянской земле в X в. выглядит весьма основательным.

Тем не менее думается, что нельзя делать вывод на базе археологических изысканий о количественном превосходстве христиан над язычниками в X в., так как погребений с трупоположениями найдено при раскопках гораздо больше, чем курганов с трупосожжениями. Многие курганные кладбища были уничтожены во время расширения городских территорий, причём не только в XIX—XX вв., но и в более раннее время. Другие языческие захоронения, сделанные в грунтовых ямах, над которыми не были насыпаны курганы (а такая традиция существовала в Полянской земле), могли быть просто не обнаружены археологами. По-видимому, не найдены и те захоронения, курганные насыпи над которыми были невысокими и сползли под влиянием атмосферных осадков.

Судя по большому количеству захоронений по принципу ингумации с ориентировкой головой на запад, христиан в Полянской земле уже в первой половине X в. было немало. Однако в других славянских областях Восточной Европы массового распространения могил X в. с трупоположением не наблюдается. Поэтому и заявление Макария о значительной христианизации населения Киевского государства уже к 40-м годам X в. не может быть принято.

Несомненно правы те исследователи, которые утверждали, что языческая религия на Руси в это время продолжала господствовать над иными верованиями. В пользу этого свидетельствует не только археология, но и, как верно подметил Б.Я.Рамм, статья договора Игоря с византийскими императорами, в которой русин-язычник прямо противопоставляется христианину-греку, а возможно, и христианину — подданному великого русского князя.

Для Е.Е.Голубинского, стоявшего на позициях крайнего норманизма, было характерно ничем не оправданное преувеличение роли иностранцев в истории Киевского государства. Его заявления о том, что пришельцы-варяги, составлявшие верхушку русского общества, принесли с собою в Киев христианство, письменность, готские, рунические и греческие буквы, не подтверждаются никакими фактами. Точно так же выглядит абсолютно бездоказательным и выдвинутое им положение, согласно которому в киевской Ильинской церкви служба шла на готском языке.

Мы не собираемся оспаривать факты проживания варягов в Киевском государстве. Однако из договора Игоря с Византией нельзя определить, являлись ли эти варяги скандинавами, балтийскими славянами, немцами или принадлежали к каким-либо иным народностям, проживавшим по берегам Варяжского моря. Точно так же остается непонятным, где эти варяги приняли крещение: в Константинополе, Риме или в каком-то ином христианском центре Европы. Кроме того, далеко не все варяги, проживавшие на Руси, были христианами.

Не лишено интереса мнение на этот счёт археологов. В.А.Булкин, И.В.Дубов и Г.С.Лебедев писали: «Особую группу богатых дружинных захоронений составляют парные погребения городского киевского некрополя. Среди них определённый интерес представляет могила №114 в городе Ярослава — камера столбовой конструкции с безынвентарным женским захоронением, сопровождавшим мужчину с оружием. Судя по многочисленным

аналогиям в Бирке, это единственное в городском могильнике Киева скандинавское погребение»[56].

Таким образом, хотя присутствие скандинавов и обнаруживается в Киеве, но это не означает, что их было много и что они составляли верхушку русского общества, как это представлялось Е.Е.Голубинскому и другим норманистам.

Варяжские наёмные войска привлекались князем Игорем и для походов на Византию, и, по-видимому, для покорения своей власти уличей и других славян. Варяги служили киевским князьям за плату. Одни из них, пробыв некоторое время на службе у киевских суверенов, уходили в Константинополь. Других киевские князья задерживали у себя на службе, давали им в управление земли и города, но и они продолжали по-прежнему оставаться только наёмниками, хотя некоторые из них (вроде Свенальда) иногда играли значительную роль.

У нас нет оснований отрицать тот факт, что в Киеве жили хазары-христиане. Но вывод Г.М.Бараца, сделанный им на основании клятвы русских послов в Константинополе церковью св. Ильи, не кажется убедительным. Русские христиане клялись своей святыней, тем, что считали для себя самым дорогим,— христианским храмом, уже существование которого в языческом городе было большим достижением. И из текста договора совсем не видно, что эти послы являлись бывшими иудеями, перешедшими в христианство.

М.И.Артамонов показал, что в связи с принятием хазарской верхушкой иудейской религии хазарские христиане стали испытывать всевозможные притеснения. В ответ на это часть из них эмигрировала из каганата[57].

Существование в Киеве в первой половине 40-х годов X столетия двух мощных группировок — языческой и христианской — действительно находит отражение в договоре. Как нам кажется, в тексте соглашения: «...а иже преступить се от страны нашея, ли князь, ли ин кто, ли крещен, или некрещен...» — содержится намёк на существование на Руси князей-христиан. Но наверняка утверждать это нельзя. Русские послы-христиане в Константинополе первыми принесли клятву на верность договору, а русы-язычники клялись позднее. Но данное обстоятельство нельзя считать доводом в пользу преобладания «христианской партии» над языческой. В Киеве, по летописи, напротив, первыми клялись язычники, а за ними уж русы-христиане.

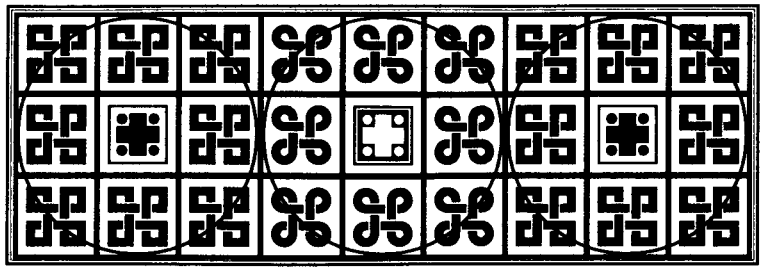
Государственная политика в 40-е годы X в. определялась на Руси, конечно, не христианами, а великим князем Игорем и его окружением. Вопреки домыслам Е.Е.Голубинского и М.Д.Приселкова, как это наглядно показал Б.А.Рыбаков, князь Игорь вовсе не являлся «внутренним христианином». Да и окружение его было не христианским, а языческим: «Заутра призва Игорь слы, и приде на холм, кде стояше Перун, и покладоша оружье свое, и щиты, и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси...» Более того, в политике Игоря ясно просматривается враждебность к византийским христианам и к христианскому духовенству. Это хорошо видно из описаний похода 941 г. русского войска, руководимого самим великим князем, на Византию. В житии Василия Нового и «Хронике» Георгия Амартола, которым следовал автор «Повести временных лет», говорится, что русы предали огню многие византийские храмы и монастыри[58]. Особенно хорошо видно пристрастное отношение русских ратников к христианам, христианскому духовенству и христианским святыням из хроники Георгия Кедрина, где сказано, что росы, напавшие на Византийское побережье, «некоторых пленников на крестах распяли, других к земле пригвоздили, а в иных, поставляя себе в мету (в качестве мишени. — *О.Р.*), пускали стрелы. У сподобившихся же священства пленников провертывали главы острыми гвоздями. Не малочисленные и Божии храмы обращены от них в пепел»[59].

Ни летопись, ни текст договора не содержат в себе даже намёка на то, что посольство Игоря в Константинополе пыталось заполучить от византийского императора и Царьградского патриарха право на создание на Руси автокефальной христианской церкви. Таким образом, гипотеза М.Д.Приселкова оказывается не обеспеченной даже косвенными доказательствами.

Думается, что Ильинская церковь была действительно соборной или главной в 40-е годы X столетия. Как уже говорилось, в Киеве по крайней мере с 70-х годов IX в. существовала церковь св. Николая в Угорском, которая была уничтожена лишь в княжение Святослава. Следовательно, Ильинская церковь не была единственным христианским храмом в Киеве в княжение Игоря. Наличие большого количества христиан в древнерусской столице в первой половине X в. требовало и существования по крайней мере нескольких христианских храмов, могущих вместить всех желающих помолиться. Особенно остро нужда в христианских церквах должна была проявляться в период Пасхи и других важнейших христианских праздников. Поэтому существование в Киеве ряда христианских храмов, а также главного христианского собора, в котором должна была помещаться кафедра киевского епископа (или архиепископа), представляется закономерным явлением.

Нам кажется очень верной мысль Б.А.Рыбакова об утверждении христианства в 40-е годы X в. в государственной системе Руси. Из договора видно, что христиане хотя и не играли ведущей роли в Киевском государстве, но тем не менее с ними считались языческие правящие круги. Христиане действительно выступают в договоре как равноправные с язычниками. Всё это свидетельствует о том, что языческая верхушка Киевской державы была каким-то образом заинтересована в христианах, проживавших на территории Полянской земли. Да оно и понятно: христианам гораздо проще было осуществлять торговые, политические и культурные контакты с Византией и другими христианскими государствами Европы, чем язычникам, к которым в этих странах относились с открытым недоверием, а то и с пренебрежением.

Не случайным кажется и то обстоятельство, что христианство глубоко пускает свои корни именно в Киеве. Киев привлекал христиан не только потому, что он был столицей Руси, но и потому, что являлся важнейшим стратегическим, ремесленным и торговым центром Восточной Европы. Его правители, независимо от их взглядов и убеждений, были вынуждены принимать к себе на службу христиан-воинов, христиан-купцов, христиан-дипломатов. Этого требовала сама жизнь, внешняя политика, которую проводили киевские суверены. И мы видим, как христиане, находящиеся на службе у великого русского князя, начинают приобретать серьёзное влияние в Киевском государстве.



Глава 10

Христианство на Руси в княжение Ольги и Святослава



После смерти князя Игоря верховная власть в Русском государстве сосредоточивается в руках его вдовы Ольги, которая принимает христианство. Как же повлияло это событие на последующее положение христиан в Киевской державе?

Н.Полонская писала: «Относительно... времени Ольги мы должны отметить следующее: сравнительное обилие источников, касающихся самой княгини Ольги, и полное отсутствие сведений о положении христианства в государстве»[1].

Уже В.Н.Татищев, опиравшийся на летописные памятники, и в частности на Иоакимовскую летопись, склонен был рассматривать крещение Ольги как важнейший шаг в деле утверждения христианства на Руси. Он считал, что после крещения Ольги «многие крестились...

Паче же Ольга, как владетельная, могла многих верных ей вельмож склонить, особливо бывшие с нею в Цареграде...»[2]

Макарий полагал, что Ольга ездила в Константинополь, будучи внутренне подготовленной к принятию христианства. Она крестилась в Византии вовсе не потому, что боялась киевских язычников. Просто Ольга желала «принять свет в самом источнике его». По возвращении из Царьграда она стала распространять христианство и на Руси: свергала идолов, создавала христианские церкви. Только противодействие Святослава помешало ей сделать Русь христианской державой[3].

С.М.Соловьёв писал, что в 957 г. Ольга поехала в Константинополь язычницей, не имея ещё твердого намерения принять христианство. Но поражённая там «величием греческой религии», крестилась. Возвратившись на родину, она попыталась склонить к христианству Святослава, но он остался верен язычеству, «впрочем, кто хотел креститься, тому не запрещали, а только смеялись над ним». Соловьёв видел в этом известии указание на дальнейшее распространение христианства в Киевском государстве. Началась борьба между христианством и язычеством. Язычество «могло противопоставить христианству мало положительного и потому должно было скоро преклониться перед ним...»[4].

Е.Е.Голубинский считал Ольгу варяжкой — «внутренней христианкой», на которую благотворно повлияло проповедничество варягов-христиан, проживавших в Киеве. По политическим причинам она не могла открыть сразу же после смерти Игоря свои убеждения. Ольга тайно крестилась в Киеве, а в Константинополь прибыла христианкой после сложения с себя регентских обязанностей и передачи власти Святославу. После крещения она стала ниспровергать языческих идолов. Но Голубинский полагал, что она делала это не в «публичных местах», а в тех пунктах, которые были её частной собственностью. Принятие христианства Ольгой он датировал 952—957 годами[5].

В.А.Пархоменко возражал против тезиса Е.Е.Голубинского, согласно которому Ольга была «внутренней христианкой». Жестокая расправа её над древлянами, по его мнению, противоречит данному положению. Он выразил сомнение в правдивости утверждения Иакова Мниха относительно сокрушения Ольгой идольских требищ. Историк утверждал, что Константин Багрянородный ничего не знал о христианстве Ольги. В 945 или 955 г. Ольга лишь познакомилась с христианской религией во время

поездки в Царьград. В 957 г. она совершила в Константинополь ещё одну поездку, во время которой добивалась особых привилегий при организации христианской русской церкви. Не добившись успеха в 959 г., она обратилась на запад, но и тут её политика окончилась неудачей. Крестилась Ольга в 960 или в 961 г. во время очередной поездки в Царьград в царствование Романа II. Пархоменко не считал, что в княжение Ольги христианство на Руси сделало заметные шаги[6].

Неоднократно обращался к вопросу о крещении Ольги М.Д.Приселков. Он настойчиво проводил мысль о том, что и после смерти Игоря киевская христианская партия стремилась к созданию на Руси независимой от Византии церковной организации. Поэтому Ольга в 955 г. ездила в Царьград, где крестилась, получила обещание, что получит такую организацию, но была обманута византийским императором. И вторая её поездка в 957 г. в Константинополь также окончилась безрезультатно. Тогда она обратилась к германскому императору Оттону Великому, но и он не помог ей создать на Руси независимую церковь. Эти неудачи привели к тому, что Ольга передала власть над Киевской державой сыну, оставшись сама христианкой. Но со сменой верховного правителя на Руси вновь возобладала языческая партия[7].

В другой своей работе, опубликованной 26 лет спустя, М.Д.Приселков был склонен рассматривать крещение Ольги не как общерусское, а как личное дело киевской княгини. В ней обращение Ольги в христианство он относил уже к 957 г.[8]

Построение В.В.Мавродина во многом сходно с построениями его предшественников. Исследователь неоднократно подчёркивает, что крещение Ольги было её частным делом[9]. В общем такой взгляд на обращение Ольги в христианство был присущ ещё Н.М.Карамзину[10]. Константин Багрянородный, принимавший Ольгу-христианку, не считал её таковой: он обращался к ней как к княгине языческого народа, называл её не христианским именем Елена, а языческим Хельга. Хотя в её свите и был священник Григорий, он не являлся официальным духовником вдовы князя Игоря, а «выступал в роли переводчика и консультанта». В пользу этого мнения свидетельствуют, по Мавродину, очень малые дары, полученные Григорием от византийского императора. Поездку Ольги в Константинополь историк характеризовал как дипломатическую миссию с целью изменения условий договора Игоря с греками в пользу Руси. Она закончилась, по мнению



Равноапостольная Ольга, великая княгиня Русская.

исследователя, полным провалом. Мавродин утверждал, что Русь во времена Ольги не была ещё подготовлена «к тому перевороту в идеологии, который был связан с принятием новой религии». Поэтому княгиня осталась одинокой христианкой даже в своей семье. При Ольге христианство на Руси было лишь едва «терпимой полудозволенной» религией[11].

М.В.Левченко согласился с большинством выводов В.В.Мавродина. Тем не менее он считал, что нельзя отвергать факт крещения Ольги в Константинополе, поскольку об этом свидетельст-

вуют многие источники, в то время как о крещении Ольги в Киеве источники умалчивают. Само обращение русской княгини в христианство Левченко связывал с попыткой русского правительства установить более тесные отношения с Византией, в первую очередь торговые[12].

А.Г.Кузьмин относил крещение Ольги к 959 г., когда византийским василевсом стал Роман II. Он писал, что княгиня стремилась к минимальному сохранению независимости от наставников в «правой вере»[13].

По мнению Б.А.Рыбакова, Ольга, принимая христианство, «возможно, предполагала сделать его государственной религией», но этому помешала византийская церковно-политическая концепция, согласно которой «любой народ, принявший христианство из рук греков, становился вассалом греческого императора, политически зависимым народом или государством». Русское правительство не хотело таких неравноправных отношений с Византийской державой. Рыбаков считал, что выбор христианского имени княгини Ольги не был случайным. Ольга была наречена при крещении Еленой в честь матери Константина Великого, считавшейся «равноапостольной». «Наречение русской княгини при крещении Еленой очень прозрачно намекало на устремление Византии установить с её помощью христианство на Руси как официальную религию и тем самым поставить молодое, но могучее славянское государство в вассальные отношения к цесарю Византии».

Исследователь указал на то, что византийцам не удалось исполнить задуманное. Рыбаков полагал, что «Ольга действительно думала об организации церкви на Руси и колебалась между двумя тогдашними христианскими центрами — Константинополем и Римом». Попытку Ольги ввести христианство на Руси следует расценивать как охранительную государственную меру с целью упрочения княжеской власти и подавления народных масс[14].

Н.С.Гордиенко коротко отметил принятие Ольгой христианства в 955 г. в Константинополе, заявив, что и при Ольге «христианство не получило в Киевской Руси сколько-нибудь широкого распространения среди княжеско-боярской знати»[15].

А.В.Карташёв, напротив, считал, что в княжение Ольги позиции христиан на Руси укрепились, а по язычеству был нанесён удар, выражавшийся в «сокрушении требищ» княгиней[16].



Встреча княгини Ольги с имп. Константином VII. Крещение патриархом княгини Ольги. Радзивилловская летопись.

Просматривая материалы о жизни и деятельности княгини Ольги, удивляешься многообразию различных противоречивых версий, касающихся её персоны. Одни летописцы называют её уроженкой Пскова (Плескова), другие — Изборска[17]. Одни авторы говорят, что она происходила из рода легендарного Гостомысла, другие — что она была дочерью Олега Вещего, третьи объявляют её обыкновенной крестьянкой, понравившейся князю Игорю. Наконец, в рукописном сборнике XV в. имеется известие, согласно которому Ольга была болгарской княжной и была приведена князем Олегом из Болгарии в качестве невесты для Игоря[18]. В «Проложном житии Ольги» записано, что она умерла в возрасте 75 лет, а Мазуринский летописец, вобравший в себя множество легенд и преданий, отметил: «Всех же лет живота её бяше 80, инда пишет 88 лет»[19]. В одних источниках её крещение отнесено к 955 г., в других — к 956, в третьих — к 957 г. В одних источниках её крестителями названы император Иоанн Цимисхий и патриарх Василий I Скафандрин, в других — Иоанн Цимисхий и патриарх Фотий, в третьих — император Константин Багрянородный и патриарх Феофилат, в четвёртых — Константин Багрянородный и патриарх Полиевкт[20].

Такого рода противоречия свидетельствуют о том, что разработка биографии Ольги началась спустя много лет после её

смерти, когда подлинные детали се жизни оказались забытыми. И это неудивительно. Взаимоотношения между Ольгой и её сыном Святославом были более чем прохладными. Это видно даже из «Повести временных лет»: «Се же (Святослав. — *О.Р.*)... гневашеся на матерь». Неприязненно относились к княгине Ольге, по-видимому, и в семье её внука — князя Владимира Святославича. По свидетельству Никоновской летописи, Ольга за что-то преследовала мать Владимира Малушу: «... бе рожение Володимиру в Будутине веси... в гневе отслала еа (Малушу. — *О.Р.*) Олга, село бо бяша еа тамо...»[22] Из саги об Олаве Трюггвасоне нам известно, что мать Владимира дожила до глубокой старости, пользовалась у своего сына огромным авторитетом и была окружена почитанием за то, что была пророчицей[23]. Поэтому и ненависть к княгине Ольге могла очень долго сохраняться в великокняжеской семье, вплоть до смерти князя Владимира (1015), а быть может, и до более позднего времени. Не исключено, что первым биографом княгини Ольги был Иоаков Мних, писавший в середине XI столетия. Иоаков Мних дал княгине довольно краткую характеристику, лишенную многих подробностей, уже присутствующих в «Повести временных лет».

Княгиня Ольга была, возможно, первой христианкой в княжеском доме, управлявшем Русью, а потому канонизация её явилась бы делом чести и престижа для всего княжеского рода. Однако жизнь княгини Ольги, с позиций православной церкви, была не безупречна. Исходя из этого, русские жизнеописатели тщательно отбирали материал для своих произведений, делая упор на положительных сторонах деятельности княгини, умалчивая об отрицательных. Поскольку биографы при этом опирались не на свидетельства современников, а на былины, легенды и предания, то летописные и житийные известия об Ольге требуют особенно тщательной проверки.

При исследовании биографии княгини Ольги невольно возникает вопрос: а как получилось, что эта женщина после смерти своего мужа Игоря сумела добиться верховной власти в Киевском государстве?

По славянскому моральному языческому кодексу жена после смерти мужа также должна была уйти из этого мира. Ей было просто неприлично жить, если её муж умер. Нам могут сказать: Игорь не был славянином, а являлся варягом-скандинавом, точно так же как и его жена Ольга (об этом писал и Е. Е. Голубинский

и другие историки), а потому применять к ним славянские языческие нормы неправомерно. Но если Игорь не был славянином и не должен был подчиняться славянской языческой морали, то на каком же основании он, заключая договор с греками, приносил клятву перед статуей Перуна?

Византийцам было хорошо известно, кем являются на самом деле русские правители, и обмануть их было невозможно. Поэтому славянскому языческому правилу Ольга была обязана подчиниться. Однако она после смерти Игоря не только не покончила счеты с жизнью, но, напротив, встала во главе Русской державы. Как же ей удалось обойти и даже нарушить этот важнейший языческий обычай?

Автор «Повести временных лет» пытался обосновать создавшуюся после гибели Игоря коллизию тем, что Святослав на момент смерти отца был маленьким и Ольга была нужна в качестве регентши и воспитательницы сына. По «Повести временных лет» в 946 г. Святослав был таким беспомощным ребёнком, что мог перебросить копьё только через голову своего коня[24]. Однако можно ли верить этому свидетельству? Не представляет ли оно собой выдумку с целью обелить княгиню Ольгу, оправдать захват ею власти в Киевской Руси?

Если мы обратимся к тексту договора Игоря с греками, то заметим, что Святослав в нём выступает как важная политическая фигура, вторая по значению в Русском государстве. В Византию Святослав посылает своего собственного посла Вуефаста, который защищает там его интересы. Поэтому создаётся впечатление, что Святослав уже в первой половине 40-х годов X в. являлся одним из крупнейших русских землевладельцев и имел какую-то свою особую, отличную от других феодальных владетелей, заинтересованность в переговорах с византийскими дипломатами. Если бы интересы Игоря и Святослава на переговорах с византийцами полностью совпадали, то не нужно было бы и посылать в Византию от имени наследника лишнего посла.

В «Повести временных лет» и в целом ряде других русских летописей женитьба Игоря на Ольге чётко датируется 6411 (903) годом[25], что предполагает рождение этой княгини ещё в IX в. Поэтому в свете древнерусских летописных источников выглядит весьма странным наличие в 40-е годы X в. у князя Игоря, которого летописцы называют «Старым», и у весьма пожилой Ольги столь юного сына Святослава, каким он предстает в

«Повести временных лет» под 946 г. Удивительным и неправдоподобным кажется факт появления его на свет спустя почти 40 лет после совместной жизни Игоря и Ольги. Нелепость этой летописной версии отмечал ещё С.П.Толстов[26].

В.Н.Татищев, опиравшийся на какой-то не дошедший до нас источник, пометил рождение Святослава 920 годом[27]. Эта дата как будто согласуется с данными «Летописца Переяславля-Суздальского» и немецкого хрониста Титмара Мерзебургского. В первом сообщается, что сын Святослава Владимир, умерший в 1015 г., прожил 73 года[28], т.е. он родился в 942—943 г. А Титмар Мерзебургский упоминает, что Владимир умер «дожив до преклонного возраста», «отягчённый годами»[29]. Но если у Святослава в 942—943 гг. появился на свет уже сын Владимир, который не был первенцем (таковым был другой сын Святослава — Ярополк), то это означает, что приведённая Татищевым дата, по-видимому, соответствует действительности. Святославу к моменту смерти отца было уже более 20 лет, и он совсем не нуждался в опеке матери. Ольга после смерти мужа попросту отстранила сына от верховной власти, захватив её в свои руки.

Г.Г.Литаврин подверг тщательному анализу состав посольства Ольги в Константинополе, а также полученные самой княгиней и людьми из её посольства денежные суммы, отметив чрезвычайно скудные дары, полученные послами Святослава во время первого приёма 9 сентября 946 г. (по его датировке). И действительно, каждый из них получил всего лишь по 5 милиарисиев, в то время как даже рабыни-прислужницы княгини Ольги получили по 8 милиарисиев. «Нам представляется в связи с этим, — писал Литаврин, — что объём полномочий княгини во время малолетства Святослава следует трактовать не как простое регентство, а как абсолютное полновластие, при котором окружавшие подраставшего наследника люди занимали третьеразрядное место в киевской придворной иерархии»[30]. Совершенно верно отметив подавляющее превосходство Ольги над своим сыном, исследователь пошёл на поводу у автора «Повести временных лет», изобразившего Святослава ребёнком в 946 г. Литаврин попытался сопоставить положение наследника императора в Византии с положением Святослава в правление его матери в Киеве. Он указал, что в Ромейской державе наследник престола считался соправителем императора и, «как бы мал он ни был, являлся священной особой, и ни один сановник не мог не только прев-



Приём императором Константином княгини Ольги. Радзивилловская летопись.

зойти, но и сравняться с ним по статусу. Скорее византийцы могли быть сами удивлены подобной оценкой ранга людей Святослава со стороны матери»[31].

Обратившись опять-таки к договору Игоря с греками, мы заметим, что в нём послу Святослава Вуефасту отводится второе, очень почётное место. Он стоит после посла великого князя Игоря Ивора, но перед послом княгини Ольги Искусеви[32]. А это означает, что в правление Игоря Святослав считался его первым и главным наследником и пользовался почётом.

Если же мы внимательно посмотрим рассказ Константина Багрянородного о двух приемах посольства Ольги, помещённый им в особую книгу «О церемониях византийского двора», то увидим, что византийский император лишь мельком упоминает послов князя Святослава, сообщая о них после того, как он перечислил почти всех людей, участвовавших в посольстве Ольги[33]. То есть мы имеем здесь дело с сознательной дискриминацией представителей Святослава. И по-видимому, совсем не случайно, что в следующем приёме, состоявшемся 18 октября, люди Святослава вообще не приняли участия. То ли, будучи оскорбленными, они сами не захотели участвовать в дальнейшей работе посольства, то ли их от этой работы устранили. Приниженное

положение Святослава и его людей в княжение Ольги вполне объясняет брошенную летописцем мимоходом фразу: «Се же... гневашеся на матерь».

Из договора Игоря с византийцами видно, что Ольга и в княжение своего мужа занимала очень высокое положение в русской феодальной иерархии. Знаменательно, что ни в договорах Олега, ни в договоре Святослава с греками не представлены не только женщины-княгини, но и персонально отдельные князья. В договоре же Игоря жены крупнейших владетелей представлены особыми послами. У Игоря-язычника кроме Ольги, конечно, должны были быть и другие жены[34]. Возможно, что одной из них была Предслава, упомянутая в соглашении с Византией. Однако её посол в табели о рангах стоит значительно дальше Ольгиного. А последний, занимающий третье место, даже опережает посла племянника великого князя — Игоря[35].

Из «Повести временных лет» также можно заключить, что Ольга владела особыми землями и городами. Ей принадлежал Вышгород под Киевом, села Будутино и Ольжичи, она имела свои становища, погосты, ловища, перевесища по Месте и по Луге, по Днепру и Десне. Похоже, что ей принадлежал и Плесков (Псков)[36]. Обширные земельные богатства давали ей возможность обладать собственными вооружёнными силами, на которые она могла опереться при захвате власти в Киевском государстве. Нам известны случаи, когда русские княгини обладали собственными охранными отрядами, поэтому пример Ольги не является чем-то из ряда вон выдающимся. Опершись на свои домениальные и охранные войска, возможно, на какие-то иностранные воинские контингенты, Ольга и захватила великокняжескую власть в свои руки.

В своём труде «Об управлении империей», созданном, как установили учёные, между 946 и 953 гг., Константин Багрянородный отметил: «... в Константинополь моноксилы являются из Немогарда, в котором сидел Сфендослав (Святослав. — *О.Р.*), сын Ингоря (Игоря. — *О.Р.*), архонта России»[37].

К сожалению, из этого очень краткого упоминания невозможно точно установить, когда именно Святослав владел «Немогардом». Константин Багрянородный говорит об этом событии в прошедшем времени. Из его сочинения видно, что Святослав держал «Немогард» не тогда, когда создавалась книга «Об управлении империей», а раньше. Но если это происходило во

времена княжения Игоря в Киеве, то, следовательно, версия Татищева о возрасте Святослава верна.

Перечень княжений, приведённый «Повестью временных лет», также подтверждает эту версию: «А от первого лета Святославля до первого лета Ярополча лет 28»[38].

Русский летописец указывает, что Святослав стал киевским князем в середине 40-х годов X столетия, сразу же или спустя немного времени после гибели отца. Однако Святослав оказался на вторых ролях. Верховная власть в Киевском государстве сосредоточилась в руках его матери — княгини Ольги, которая не только стала фактической правительницей, но и поставила под свой контроль сына. Данное положение опять-таки подтверждается «Повестью временных лет», которая сообщает о приёме византийского императорского посольства именно Ольгой, а не Святославом[39], а также немецкими хрониками, единодушно отметившими, что в 959 г. Ольга самовластно пригласила на Русь германских миссионеров[40].

Когда же всё-таки Ольга стала христианкой? Как уже говорилось выше, на русские источники при решении этого вопроса опереться нельзя. Попробуем обратиться к иностранным. Но прежде заметим, что христианство Ольге понадобилось сразу же после гибели мужа. Будучи язычницей, она была обязана покончить жизнь самоубийством после смерти мужа. Однако, объявив себя христианкой, она снимала тем самым с себя данное обязательство. Ведь, по установлениям христианской церкви, верующим запрещалось кончать жизнь самоубийством. Христианская церковь считала самоубийство величайшим грехом. Но если сразу же после смерти Игоря к верховной власти пришёл бы язычник Святослав, он и его языческое окружение заставили бы Ольгу исполнить древний обычай. Таким образом, борьба за самосохранение диктовала княгине и принятие христианства, и захват верховной власти в Киевской Руси.

Как рассматривал княгиню Ольгу Константин Багрянородный, принимавший её в своем дворце: как христианку или как язычницу? Большинство историков полагало, что византийский император считал Ольгу язычницей. Их даже не смутило присутствие в её свите священника Григория. По мнению этих исследователей, Ольга приняла христианство лишь спустя какое-то время после того, как была принята Константином Багрянородным, иначе византийский император обязательно упомянул бы

о столь важном событии, как крещение русской княгини. В пользу своего мнения историки приводили и такой аргумент: Константин называет Ольгу её языческим именем, а не новым христианским (Елена).

Православная церковь очень жёстко относилась к людям, исповедующим иные религии, и в особенности к язычникам. В Пространной редакции церковного устава Ярослава Мудрого (а на неё несомненно немалое влияние оказало византийское церковное право) говорится, что христианин — житель Руси не имеет права ни пить, ни есть вместе с некрещеными людьми, как населенцами Киевского государства, так и иностранцами, а если он с ними ест и пьёт, то «митрополиту в вине»[41].

Однако из труда Константина Багрянородного мы узнаем, что княгиня Ольга 9 сентября сидела и ела за одним столом с двумя византийскими аристократками, придворными дамами первого ранга[42]. «После того как царь встал из-за стола,— пишет Константин VII о том же приёме 9 сентября,— был подан десерт в ариститирии, где был поставлен малый золотой стол... и на нём был поставлен десерт на блюдах, украшенных эмалью и дорогими камнями. И сели царь, царь Роман Багрянородный, багрянородные дети их, невестка и княгиня...»[43] Более того, в этот же день княгиня Ольга перед обедом посетила интимные покои императрицы Елены, где находился и император Константин VII вместе со своими «багрянородными» детьми[44]. Если бы княгиня была язычницей, то она не могла бы посетить внутренние покои христианки-императрицы.

Наконец, для чего мог понадобиться Ольге священник Григорий, входивший в состав её свиты, если она не была христианкой? Служить в качестве переводчика и консультанта, как полагал В.В.Мавродин? Но переводчики и без того находились в составе её посольства: один из них (видимо, главный) получил при раздаче даров 15 милиарисиев, два других — по 12 милиарисиев[45]. Из произведения Константина Багрянородного не видно, что священник Григорий выступал в роли консультанта по каким-либо вопросам. Присутствие христианского священнослужителя в составе посольства язычников выглядит странно. Язычникам для консультаций и различных гаданий и предсказаний скорее потребовался бы волхв, но никак не христианин. Следует учитывать и то, что язычники к христианам относились столь же малотерпимо, как и христиане к язычникам. Появление

в составе посольства княгини Ольги христианского священнослужителя как раз и является одним из важнейших доказательств того, что княгиня уже приняла христианство.

Именование византийским василевсом русской княгини Ольгой, а не Еленой также не может служить в качестве доказательства её принадлежности к языческой вере. Принятие при крещении особого имени вовсе не означало, что старое имя после этого тотчас забывалось и человека начинали называть по-иному. Константин I Великий перед своей смертью принял христианство, а вместе с ним, конечно, и новое имя. Однако и после смерти Константина Великого христиане продолжали называть его прежним языческим именем. Русский князь Владимир Святославич при крещении получил новое имя Василий. Однако хорошо знавшие об этом и русские летописцы, и немецкий хронист Титмар Мерзебургский также продолжали впоследствии называть его Владимиром, а не Василием. Имя «Владимир» присутствует и на монетах, отчеканенных уже после принятия им христианства (о чём свидетельствует изображение креста, который князь держит в правой руке). Таким образом, княгиня Ольга во время приёмов, так красочно описанных Константином Багрянородным, была уже христианкой, а не язычницей.

Но когда же состоялись эти приёмы? Константин VII не называет года, а приводит только две даты: первый приём происходил 9 сентября, в среду, второй — 18 октября, в воскресенье, одного и того же года. В правление Константина Багрянородного (946—959) 9 сентября приходилось на среду, а 18 октября — на воскресенье только дважды — в 946 и 957 гг. Большинство исследователей отдавало предпочтение 957 г. И вот почему. Историки относили провозглашение Романа II соправителем отца только к 948 г.[46], а потому и считали, что если бы приём Ольги имел место в 946 г., то Роман II не был бы назван своим отцом василевсом. И второе. При описании конечной стадии обеда, состоявшегося 9 сентября, Константин Багрянородный заметил, что за малым золотым столом сидели два василевса и их «багрянородные» дети, что предполагает существование к этому времени детей не только у старшего императора, но и у младшего. Макарий писал по этому поводу: «Роман II... в 946 г. никак не мог иметь детей, потому что ещё сам был семилетним дитятею (родился в 939 г.). Следовательно, пребывание и крещение нашей великой княгини Ольги в Константинополе надобно полагать в 957 г.»[47]

Чрезвычайно серьёзное исследование датировки поездки княгини Ольги в Царьград предпринял Г.Г.Литаврин. Во-первых, он доказал, что коронация Романа II имела место не в 948г., как полагали раньше, а 6 апреля 945 г., на Пасху. Таким образом, Роман II в качестве младшего василевса вполне мог присутствовать в 946 г. на приёме, устроенном византийским двором в честь Ольги. Во-вторых, он указал, что первый ребёнок у Романа II — будущий император Василий II Болгаробойца, родившийся от императрицы Феофано, — появился на свет только в 958 г. и потому не мог участвовать в приёме Ольги ни в 946, ни в 957 г. Литаврин пришёл к выводу, что в тексте Константина Багрянородного, на который обращали внимание исследователи, допущена ошибка или описка. Возможно, что после упоминания первого василевса пропущено слово «деспина» (госпожа, императрица), а быть может, переписчик рукописи ошибся буквой, поставив вместо омикрона омегу в одном слове, в результате чего «его» превратилось в «их» перед словами «багрянородные дети»[48].

Думается, что Г.Г.Литаврин абсолютно прав, заподозрив ошибку в написании этого текста. Ведь если бы слова «багрянородные дети» относились и к Роману II, то они должны были относиться также и к его жене и стоять за словом «невестка», а они слово «невестка» опережают.

Нам могут возразить, напомнив, что Роман II был женат дважды, а потому и упомянутые в рукописи «багрянородные дети» могли принадлежать ему и его первой жене, а не второй его жене — «невестке», присутствие которой отметил на пиру Константин Багрянородный. Но отметим, что Роман II и его первая жена Берта были малолетними детьми, когда их поженили. Их свадьба состоялась в 944 г., когда Роману II было только около 5 лет. А умерла Берта в 949 г.[49] Естественно, что от этого брака детей быть не могло. Применив целый ряд остроумных методов, Г.Г.Литаврин неопровержимо доказал, что описанные Константином Багрянородным приёмы Ольги в Константинополе состоялись в сентябре-октябре 946 г. А это означает, что уже в 946 г. княгиня Ольга была христианкой. Но когда же она ею стала?

В немецкой хронике, текст которой был написан Продолжателем Регинона Прюмского, под 959 г. отмечено крещение Ольги-Елены, русской королевы, в правление императора Романа в Константинополе[50]. Исследованиями историков доказано, что Продолжателем Региона Прюмского был Адальберт, являвшийся

не только современником Ольги, но и русским епископом в 961—963 гг., присланным в Киевское государство германским королём Оттоном I Великим[51]. Таким образом, епископ Адальберт хорошо знал обстоятельства обращения Ольги в христианство и ему можно вполне доверять.

Учитывая заявление этого хрониста и тот факт, что уже в 946 г. Ольга при посещении византийского императорского двора выступала в качестве христианки, мы должны будем прийти к следующему выводу: крещение русской княгини состоялось в Царьграде в правление там василевса Романа I Лакапина (правил страной с 12 декабря 919 г. по 16 декабря 944 г.).

Большой интерес представляет также и рассказ византийского хрониста Скилицы о крещении Ольги. Он написал: «И жена некогда отправившегося в плавание против ромеев русского архонта, по имени Эльга, когда умер её муж, приплыла в Константинополь. Крещеная и истиной вере оказавшая предпочтение, она после предпочтения (этого) высокой чести удостоенная, вернулась домой»[52]. Скилица поместил данный отрывок в самом начале своего описания царствования Константина Багрянородного. Но это не означает, что все события, о которых упомянул византийский хронист, имели место в царствование Константина VII. Вполне возможно, что Ольга приняла крещение в Царьграде в то время, когда главным императором Византии являлся Роман I (Константин VII в это время также считался соправителем, хотя и был отодвинут на четвёртое место), а высокой чести она была удостоена в правление Константина Багрянородного (последнее явствует из подробностей приёма, оказанного ей в 946 г.).

Таким образом, согласно Продолжателю Регинона Прюмского и Скилице, Ольга приняла крещение в Царьграде в правление Романа I, но после смерти своего мужа Игоря.

По «Повести временных лет» Игорь погиб в 6453 (945) г. сразу после заключения мирного договора с Византией, во время осенне-зимнего полюдья в Древлянской земле[53]. Но этот договор не мог быть заключен в 945 г., поскольку с византийской стороны его утвердил Роман I, свергнутый своими сыновьями 16 декабря 944 г.[54] Следовательно, хронология «Повести временных лет» в данном месте не точна. В исторических трудах договор обычно датируется 944 г., поскольку поход Игоря на Византию, после которого он был заключен, датирован «Повестью временных лет» тем же 944 г. Но насколько прочна эта дата?

Нам известно, что Игорь совершил два последовательных похода на Византию. Первый, неудачный, произошёл, по «Повести временных лет», в 941 г.[55] Эта дата подтверждается византийскими историками Георгием Амартолом и Георгием Кедриным, указавшими, что он состоялся 14-го индикта[56] (соответствует 941 году). Второй поход, удачный для Руси, в котором также принял участие русский флот, в греческих источниках не упоминается. Однако из исторического произведения «Книга опыта народов» арабского писателя Ибн Мискавейха, современника описываемых событий, нам известно, что уже в 943 г. русские военные корабли совершили нападение на прикаспийские города Закавказья[57]. А это событие, в котором было кровно заинтересовано византийское правительство, могло произойти только после замирения Руси с Ромейской державой. Следовательно, русско-византийский договор должен был быть подписан не позднее 943 г. А так как «Повесть временных лет» свидетельствует в пользу того, что окончательное замирение произошло лишь на следующий год после победоносного похода Игоря на Дунай, то и это военное предприятие следует датировать 942 годом.

Попробуем реконструировать ход важнейших русских событий 40-х годов X столетия.

В июне 941 г. русская флотилия ударила по Византийскому причерноморскому побережью, но, подвергнувшись воздействию «греческого огня», потерпела поражение, понесла значительные потери и возвратилась на родину. В том же году «Игорь... пача совокупляти вое многи, и посла по варяги за море, вабя е на греки, паки хотя поити на ня»[58]. В 942 г. Игорь с огромным войском «поиде на греки в лодьях и на коних, хотя мстити собе»[59]. Но его войска дошли только до Дуная, когда византийцы запросили мира. В 942 г., сразу же после похода, Русь заключила перемирие с Византией и получила с Ромейской державы дань, а в следующем, 943 году между русами и греками был заключен мирный договор, после чего русский флот отправился воевать страны, прилегающие с юга к Каспийскому морю. Осенью 943 или зимой 943/944 г. великий князь Игорь был убит древлянами во время сбора полюдья. Весной или летом 944 г. его вдова Ольга прибыла в Царьград, где приняла крещение при дворе императора Романа Лакапина.

Но зачем понадобилось Ольге в такое сложное для страны время ехать в Царьград и принимать там христианство? Если она

надеялась с помощью крещения, найти поддержку у христианского населения Киевской Руси, то ведь для этого не нужно было совершать длительного и опасного пути в Константинополь, можно было креститься и в Киеве.

После смерти Игоря Ольга больше всего нуждалась в политической поддержке со стороны иных государств, а также в воинских контингентах, которые она могла бы использовать для захвата верховной власти в Киевском государстве. В этих целях Ольга, вероятно, могла использовать свои собственные вооружённые силы, а после принятия христианства в Киеве опереться на христианское население Киевской земли. Но в сложившихся условиях, когда большая часть населения страны исповедовала языческую религию, этих сил было явно недостаточно для того, чтобы стать русской государыней. В Византийской же империи на службе постоянно находились многочисленные иностранные войска (в том числе и русские), которые василевсы содержали для проведения в жизнь собственной внешней и внутренней политики. Но русская княгиня могла рассчитывать на помощь со стороны византийского василевса только в том случае, если, в свою очередь, окажет империи какую-либо важную услугу.

Здесь невольно вспоминается приведенная в «Повести временных лет» легенда о том, как Ольга «переклюкала» (т. е. обманула) царя Ромейской державы. Согласно этой легенде, «видев ю добру сущю зело лицом и смыслену, удививъся царь разуму ея, беседова к ней и рек ей: «Подобна еси царствовати в граде с нами». На что Ольга ответила: «Аз погана есмь, да аще мя хощеши крестити, то крести мя сам; аще ли, то не крещюся»[60].

Здесь необходимо отметить, что именно Роман I Лакапин, овдовевший 12 февраля 937 г., после чего императрицей была провозглашена вдова его старшего сына Христофора Софья[61], мог в 944 г. предложить русской княгине руку и сердце. Константин Багрянородный был в это время женат на Елене, дочери Романа I, а Роман II — на Берте. Для сыновей же Романа I Стефана и Константина Ольга вряд ли годилась в жены — была слишком стара для них, да и не исключено, что они также были женаты.

Женитьба Романа I на русской великой княгине открыла бы перед византийским правительством радужные перспективы. Посредством этого брака был бы решён вопрос о политическом подчинении Руси Ромейской державе с последующей христианизацией всего русского населения. Это, конечно, понимала Ольга,

обратившаяся к царю с просьбой лично крестить её. По правилам православной церкви крестный отец не мог жениться на своей крестнице, в то же время он был обязан оказывать ей всемерную помощь. На эту-то помощь и рассчитывала Ольга.

После свершения обряда крещения «возва ю царь, и рече ей: «Хощю тя пояти собе жене». Она же рече: «Како хочеши мя пояти, крестив мя сам и нарек мя дщерею? А в хрестеянех того несть закона, а ты сам веси». И рече царь: «Переклюкала мя еси, Ольга». И дасть ей дары многи, злато и серебро, паволоки и съсуды различныя, и отпусти ю, нарек ю дъщерью собе»[62].

Летописец не сообщает, что император снабдил Ольгу войском. Однако получение ею ценных даров: золота, серебра, паволок — говорит о многом. Ведь эти дары в любой момент можно было использовать для найма иностранной да и русской дружины и с помощью наёмников утвердиться на великокняжеском столе. Что, по-видимому, и было сделано Ольгой.

У читателя, конечно, должен возникнуть вопрос: но как же Роман I мог допустить такой грубый просчёт? Разве он не знал, что крестница не может выйти замуж за крестного отца?

Вполне возможно, что и не знал. Его зять Константин Багрянородный в своей книге «Об управлении империей» писал о своём тесте: «Господин Роман василевс был простым и неграмотным человеком, не принадлежащим ни к тем, кто с детства воспитан в царских дворцах, ни к тем, кто с самого начала следовал ромейским обычаям; он был не из царского и знатного рода, а потому он многое вершил деспотично и крайне самовластно, не повинуясь при этом запретам церкви...»[63] Однако в данном случае Роман I был вынужден повиноваться одному из важнейших церковных запретов.

Крещение Ольги в Константинополе в правление императора Романа I объясняет и то, почему Константин Багрянородный в своих произведениях умолчал об этом событии.

И Константин VII, и его семья рассматривали Романа I как грубого узурпатора, отстранившего в 919 г. от власти законного государя, т.е. автора «Церемоний византийского двора» и трактата «Об управлении империей». Зять весьма критически оценивал политику своего тестя и после вторичного прихода к власти в январе 945 г. многие начинания Романа I свёл к нулю. Он писал про него: «...господин Роман был крайне ненавидим, порицаем и поносим советом синклита и всем народом, и самою

церковью... и после смерти подвергали его презрению и обвинению, и осуждению»[64].

Ни Константину Багрянородному, ни греческим летописцам было незачем упоминать о том, что Ольга — в их понимании, правительница варварского народа — сумела перехитрить византийского василевса, поймав его на незнании христианских догматов.

По возвращении на Русь Ольга подавила древлянское восстание и укрепилась у власти в государстве. Жестокость, проявленная ею по отношению к древлянам, не может служить в качестве аргумента для подтверждения её языческого статуса. История знает множество примеров того, как «истинные христиане» беспощадно расправлялись со своими политическими противниками.

Иаков Мних писал: «По святем крещении си блаженая княгини Олга живе лет 15 и угодив богу добрыми делы своими, и успе месяца июля в 11 день в лето 6477...»[65]

Таким образом, по датировке Иакова Мниха, Ольга крестилась в 954 (955) г. Его датировка примерно на 10 лет отличается от нашей. Это легко объясняется неправильным прочтением буквы, обозначавшей число десятков в цифре, приведённой Иаковом Мнихом, или опиской переписчика. Число «15» по-древнерусски писалось «єі» (иногда; і и є, при этом над буквой ставилось титло), а число «25» — кє (иногда: к и є). Но достаточно было писцу нечетко написать или камнесечцу выбить на камне (нам неизвестно, откуда Иаков взял эту цифру) боковые палочки справа у буквы «к», она тут же превращалась в «і» и число искажалось. Вот один из примеров такого рода ошибок. В перечне княжений, имеющемся в Лаврентьевской летописи, записано: «А от перваго лета Игорева до перваго лета Святъславля лет гі»[66]. На самом же деле должно стоять не сочетание «гі», обозначающее цифру «13», а «лг», обозначающее цифру «33». То есть переписчик спутал две буквы — «і» и «л» и переделал цифру на свой лад.

«Повесть временных лет» датирует первый поход княгини Ольги в Древлянскую землю 6453 (945) годом. Причем из приводимого летописью текста видно, что древляне не знали о крещении Ольги. Если бы им было об этом известно, они не предложили бы ей выйти замуж за князя-язычника Мала[67]. Похоже, что Ольга до некоторого времени держала в секрете факт своего

обращения в христианство в Константинополе. По-видимому, о христианстве Ольги стало известно лишь тогда, когда состоялись официальные похороны князя Игоря. Именно в этот момент Ольга и должна была объяснить окружающим, почему она не покидает «бренный мир» вслед за мужем. «Повесть временных лет» датирует официальное погребение Игоря 945 годом. Но если исходить из этой даты признания Ольги христианкой, то по древнерусскому расчёту лет (о нём см. в главе, посвящённой крещению князя Владимира и киевлян) окажется, что она пребывала в статусе христианки как раз 25 лет.

Нас могут спросить: но зачем же Ольге понадобилось ещё раз в 946 г. ехать в Константинополь, если уже она была к этому времени крещена? Думается, ответ на этот вопрос прост. В 945 г. в Византии фактически полностью обновилось правительство. К власти вновь пришёл Константин Багрянородный, отодвинутый ранее Романом I на четвёртое место. В апреле 945 г. был возведён в императоры и сын Константина VII Роман II. Соглашение между Русью и Византией, заключенное при прежних правителях, утеряло свою силу. Необходимо было его подтвердить, а возможно, и выработать новое, соответствующее сложившейся ситуации. Поэтому поездка русского посольства в Царьград в 946 г. представляется закономерным явлением.

Нам неизвестно, затрагивались ли на этих переговорах вопросы о христианизации Руси и о создании автокефальной русской церкви. Не исключено, что Ольга, добивавшаяся в Византии определённых выгод для себя и стоявшей за ней христианской группировки, могла дать византийскому василевсу какие-либо заверения относительно христианизации русского народа. Во всяком случае в Константинополе византийское правительство ярко продемонстрировало своё расположение к русам-христианам (18 октября 946 г. во время званого обеда в Золотой палате «сел царь с русами»[68]) и пренебрежение к представителям князя-язычника Святослава, а вместе с этим и отрицательное отношение ко всему языческому населению Руси.

Несомненно, что после крещения Ольга была кровно заинтересована в распространении христианства в Киевском государстве. Увеличение числа христиан на Руси привело бы и к увеличению числа сторонников княгини, способствовало бы укреплению её позиций в стране. Однако имеющиеся в нашем распоряжении источники очень скупо повествуют о христианской деятельности

княгини Ольги. Византийские хроники вообще умалчивают о каких-либо христианских деяниях Ольги в собственной стране. Иаков Мних отметил, что по прибытии из Царьграда домой Ольга «требища бесовьская съкруши и нача жити о Христе Исусе... всеми добрыми делы осветившися и милостынею украшьшися, нагыя одевающе, жадный напаяющи, и странныа покоюващи, и нищая и вдовица и сироты вся милующи, и потребу дающи всяку с тихостию и любовью сердца, и моляще Бога день и нощь о спасении своём»[69]. Создаётся впечатление, что данными действиями и ограничивалась христианская миссия Ольги, хотя, конечно, уничтожение языческих капищ предполагало построение христианских храмов. Но об этом Иаков Мних не говорит.

«Повесть временных лет» также почти не содержит сведений о миссионерской деятельности княгини Ольги в Киевском государстве. В ней лишь отмечается, что княгиня безуспешно пыталась склонить к христианству своего сына, но тот не желал и слушать о крещении: «Яко же бо Ольга часто глаголашеть: «Аз, сыну мой, Бога познав и радуюся; аще ты познаеши, и радоватися почнешь». Он же не внимаше того, глаголя: «Како аз хочю ин закон прияти един? А дружина моа сему смеятися начнуть». Она же рече ему: «Аще ты крестишися, вси имуть тоже сотворити». Он же не послуша матери, творяще норовы поганьския...»[70]

В словах Святослава хорошо просматривается прочная зависимость князя от своей собственной языческой дружины, его нежелание выглядеть смешным в глазах тех людей, от которых зависит и княжеский авторитет, и княжеская политика. Мы вновь явственно ощущаем, что на Руси в середине X в. существовали две группировки: христианская — военная и торговая (не случайно на переговорах в Константинополе в 946 г. купцы были так широко представлены), на которую опиралась Ольга, и языческая, стоящая за спиной Святослава. Летопись свидетельствует также, что количество христиан в это время все же увеличивалось. В ней говорится, что Святослав «аще кто хотяше креститися, не браняху, но ругахуся тому»[71]. В этом летописном тексте получила отражение не только некоторая веротерпимость со стороны язычников по отношению к христианам, проявилась и определённая тенденция, имевшая место в обществе. Несмотря на явное неудовольствие великого князя и его дружинного окружения, отдельные личности всё же переходили в христианское

вероисповедание. По-видимому, быть христианином в это время было выгоднее, чем язычником.

Интересные материалы о христианской деятельности княгини Ольги встречаются в поздних летописях. Так, в Степенной книге говорится, что Ольга «обходящи грады и веси по всей Русстей земли, всем людям благочестие проповедая и учаше их вере Христове... дани и оброки легки уставляющи и кумиры сокрушающе и на кумирниских местах кресты Христовы поставляющи»[72]. Неизвестно, откуда взялось это свидетельство, попавшее спустя шесть веков после смерти Ольги в русскую летопись. Однако ничего невероятного в нём нет. Стремление Ольги расширить христианскую базу на Руси должно было найти выражение и в подобного рода агитации. Вопрос заключается в ином: насколько эта агитация была действенной и почему данные о ней не попали в древнейшие русские летописные своды. Впрочем, нередко материалы, отсутствующие в более ранних летописях и имеющиеся в более поздних, оказываются вполне достоверными.

В Иоакимовской летописи записано, что Ольга ходила в Царьград креститься вместе «с верными вельможи», вернулась оттуда «со многими дары и честию от царя и патриарха», привела в Киев «иереи мудри и церковь святыя Софея древянну устрои, а иконы присла ей патриарх, и прилежаху к научению»[73].

В святцах «Апостола» 1307 г. под 11 мая имеется следующая запись: «В тъ же день священие святыа Софья Киеве в лето 6460 (952? – *О.Р.*)»[74]. Таким образом, построение Софийского собора в Киеве в правление Ольги подтверждается и источником начала XIV в.

Софийский собор, расположенный на территории Софийского монастыря в Киеве, упомянул и Титмар Мерзебургский, отметивший, что архиепископ Киева «с мощами святых и прочими различными украшениями с почётом встретил (14 августа 1018 г. – *О.Р.*) прибывших (польского короля Болеслава Храброго и князя Святополка Окаянного) в монастырь св. Софии, который по несчастной случайности сгорел в прошлом году»[75].

Основываясь на этих трёх показаниях совершенно различных источников, П.Г.Лебединцев, М.А.Максимович и Н.И.Петров считали, что Ольгой действительно в Киеве был сооружен деревянный Софийский храм, отличавшийся от каменного, построенного в княжение Ярослава Мудрого в 1037 г.[76] Неоднократно предпринимались даже попытки уточнить расположение

этого храма в Киеве. Ряд советских учёных также были склонны считать, что Ольгой в Киеве был построен деревянный Софийский собор[77]. М.К.Каргер писал: «Если известие Иоакимовской летописи и запись в Апостоле 1307 г. и нельзя считать вполне достоверными источниками, то свидетельство Титмара о встрече Болеслава и Святополка 14 августа 1018 г. «в монастыре св. Софии, который за год перед тем погорел», заслуживает полного доверия»[78].

Обращает на себя внимание тот факт, что упомянутый собор располагался на территории монастыря. Очень похоже на то, что созданный Ольгой Софийский монастырь, по мысли его основательницы, должен был впоследствии превратиться в своеобразную «кузницу кадров» русских священнослужителей, которые бы не только могли вести миссионерскую деятельность среди языческого населения Восточной Европы, но и стали бы занимать важные посты в русской церковной организации.

Как уже говорилось, по свидетельству Никоновской летописи, Ольга перед смертью завещала свое собственное село Будутино (Будутина весь) церкви Богородицы. Думается, что этому свидетельству также можно верить. Если Ольга построила Софийский храм в Киеве, она могла, да и должна была, возвести и другие христианские храмы в целях распространения христианства. Где могла располагаться церковь Богородицы? По-видимому, в непосредственной близости от Будутиной веси, принадлежавшей княгине, т. е. на территории, являвшейся доменциальной собственностью киевской княгини, там, где проживала какая-то христианская община.

Существует предание о построении княгиней Ольгой деревянного Троицкого собора в Пскове вскоре после того, как она приняла христианство[79]. Под 6455 (947) г. автор «Повести временных лет», рассказывая о личных доменциальных владениях этой княгини, упоминает среди них и Плесков, где находятся её сани «и до сего дни»[80]. В данном случае мы опять-таки имеем дело с упоминанием о насаждении христианского культа Ольгой в принадлежащем ей городе. И подобного рода политика выглядит вполне логичной: Ольге было необходимо расширять ту основу, на которую она могла бы опереться, и естественно, она старалась прежде всего утвердиться и утвердить новую идеологию в тех землях, которые ей принадлежали. Только после этого она могла предпринять попытку насаждения христианства в других

районах Руси. Построение Троицкого собора в Пскове вовсе не означало, что всё население Псковской земли было обращено княгиней в христианство. Факт появления христианского храма в Пскове может говорить лишь о возникновении там небольшого христианского центра (вроде церкви св. Ильи в Киеве во времена Игоря), возле которого должна была образоваться христианская община. Широкое распространение христианства среди разноэтичного населения Псковской земли было делом будущего.

«Повесть временных лет» мельком упоминает об обострении отношений в 50-е годы X в. между киевской княгиней и византийским императором[81]. Чем было вызвано это обострение, мы не знаем. Однако политика Византийской империи по отношению к «варварским народам», принимавшим от нее христианство, была в общем-то стереотипной на протяжении столетий. Она заключалась в стремлении подчинить «варваров» Ромейской державе, используя при этом христианскую идеологию и христианскую церковную организацию, созданную в «варварских странах» византийскими миссионерами.

В хронике Продолжателя Регннона Прюмского (т. е. германского архиепископа Адальберта) говорится:

под 959 г.: «Пришли к королю (Оттону I Великому. — *О.Р.*), — как после оказалось, лживым образом, — послы Елены, королевы русов, которая при константинопольском императоре Романе крещена в Константинополе, и просили посвятить для сего народа епископа и священников»;

под 960 г.: «Король праздновал праздник Рождества Христова во Франкфурте, где Либуций из братии св. Альбана (в Майнце) достопочтенным епископом (бременским) Адальдагом посвящен в епископы русам»;

под 961 г.: «Либуций, которого в прошлом году некоторые дела удержали от путешествия, скончался 15 марта настоящего года, в преемники ему был посвящен Адальберт из братии монастыря св. Максимиана в Трире; сего последнего благочестивейший государь, с обычным ему милосердием, снабдив щедро всем нужным, отправил с честью к русам»;

под 962 г.: «В сем году возвратился назад Адальберт, поставленный в епископы к русам, ибо не успел ни в чём том, зачем был послан, и видел свои старания напрасными; на обратном пути некоторые из его спутников были убиты, сам же он с великим трудом едва спасся»[82].

А.В.Карташёв счёл это свидетельство ложным[83]. Некоторые историки высказывали предположение, согласно которому к королю Оттону I пришло посольство не от княгини Ольги, а от королевы острова Рюген, поэтому и народ, приславший посольство, называется в источнике «ругами»[84].

Историк церкви Макарий заявил, что посольство Ольги к королю Оттону I отрицать не следует. Однако цель посольства, по его мнению, заключалась не в налаживании контактов с римско-католической церковью, а в деловых сношениях по вопросам политики. Оттон же воспользовался этим посольством как предлогом для присылки своих миссионеров на Русь. Если бы Ольга сама обратилась к королю с просьбой о присылке латинских проповедников, она не позволила бы прогнать их из Киевского государства. Это мнение было поддержано и Е.Е.Голубинским[85].

С.М.Соловьёв и И.И.Малышевский заявили, что прибывшие к королю Оттону I люди вовсе не были послами русской княгини Ольги, а являлись самозванцами[86].

А.Д.Воронов, Ф.Я.Фортинский и И.А.Линниченко, сопоставив известия Продолжателя Регинона Прюмского с другими немецкими источниками, пришли к выводу, что этому источнику вполне можно доверять, ибо он выдерживает самую строгую научную критику[87]. А.Д.Воронов считал, что немецкое духовенство, отправляясь на Русь, надеялось получить там «осязательное вознаграждение» с новообращенного народа[88].

Ф.Я.Фортинский видел в посольстве Ольги к Оттону I вызов русской княгини византийскому правительству. Позднее вывод Ф.Я.Фортинского был поддержан советским исследователем М.А.Алпатовым, считавшим, что русская княгиня как бы маневрировала между главными христианскими центрами Европы, пытаясь в то же время обеспечить церковную и политическую независимость своей страны[89].

Н.Коробка сделал на основании текста Продолжателя Регинона Прюмского вывод: Ольга крестилась вовсе не в Константинополе, а в Киеве у католических миссионеров по римскому образцу[90].

В.А.Пархоменко полагал, что в конце 50-х — начале 60-х годов Ольга проявляла колебание по вопросу, откуда принять крещение. Она посылала за миссионерами в Германию, но те долго не являлись, а когда прибыли на Русь, Ольга уже крестилась по греческому образцу при дворе Романа II, поэтому

немецким проповедникам ничего не оставалось, как вернуться домой, не достигнув своей цели[91].

Советские историки единогласно признают факт прибытия германского духовенства, возглавляемого Адальбертом на Русь. В.В.Мавродин писал: «... не получив от Византии того, что она ожидала, ни по линии политического союза и дипломатических связей, ни по линии создания на Руси сколько-нибудь самостоятельной церковной организации, митрополии или хотя бы архиепископии... Ольга обращается к Оттону»[92]. Последний попытался использовать посольство Ольги в своих корыстных целях, чтобы «вовлечь Русь в орбиту влияния Запада»[93].

Б.Я.Рамм связывал миссию Адальберта на Русь с захватнической политикой Оттона I, направленной против полабских славян. Германский император собирался создать два епископства на востоке Европы — в Польше и на Руси — и подчинить их майнцкому архиепископу. «Обращение в христианскую веру русских было для Оттона I важным постольку, поскольку оно, как он надеялся, могло облегчить окончательное покорение западных славян и распространение его политического влияния на Русь»[94]. Рамм считал, что Адальберт явился в Киев не только как представитель Оттона Великого, но и как представигель римского папы Иоанна XII, чье благословение на эту миссию было необходимо, «несмотря на фактическое верховенство Оттона I над папой»[95]. По его мнению, Адальберт пытался насильственно распространять католичество на Руси, рассчитывая при этом на поддержку со стороны Ольги и се приближённых. Встретив активное противодействие «мужей» и «воев»-язычников, он бежал назад. «Слабая феодально-христианская группировка в Киеве» потерпела поражение, произошел политический переворот, в результате которого верховная власть на Руси перешла к Святославу, а Ольга ушла в «частную жизнь»[96].

Таким же представляла конец христианско-просветительской деятельности княгини Ольги и О.Л.Вайнштейн[97].

В.Т.Пашуто также высказал предположение, что Ольга сочла неприемлемым «предложение Оттона I об организации епархии на Руси, подчиненной германскому архиепископству». Он полагал, что Ольга своим посольством к Оттону I стремилась оказать давление на Византийскую империю, «а может быть, княгиня учитывала и сближение Польши с Германией, с которой Мешко I в 965—966 гг. вступает в прямой союз»[98].

Как своеобразную дипломатическую игру с целью сохранить независимость Руси и получить самостоятельность в церковных делах рассматривали посольство Ольги к германскому королю М.В.Левченко, А.Г.Кузьмин и Ю.Ю.Свидерский[99].

Попробуем ещё раз обратиться к материалам, рассказывающим о взаимоотношениях Руси с Германией в правление княгини Ольги. Известие Продолжателя Регинона Прюмского находит подтверждение в Хильдогеймских анналах, созданных в конце X в., в Кведлинбургских анналах, составлявшихся в первой половине XI в., в хронике Ламберта Герсфельдского, написанной во второй половине XI в., в Корвейской хронике, наконец, в указе Оттона Великого 968 г. о назначении Адальберта архиепископом в Магдебург, где говорится, что ранее он посылался проповедовать христианство к ругам, а также в хронике Титмара Мерзебургского, законченной в 1018 г., в которой прямо отмечено, что Адальберт ездил в качестве христианского епископа на Русь и был изгнан оттуда язычниками[100].

Особенно важен последний источник, в котором руги прямо названы русами, что даёт право утверждать: Оттон I в 959—962 гг. имел политические взаимоотношения с «королевой» Руси, а не с королевой острова Рюген. Указ Оттона I 968 г. является совершенно автономным произведением. Остальные источники с хроникой Продолжателя Регинона Прюмского при изложении указанных выше событий дословно не совпадают, в них имеются существенные разночтения, хотя смысл событий все они передают одинаково. Поэтому нет оснований не доверять сообщаемым ими известиям.

Нереальным представляется мнение, что прибывшие к Оттону Великому в 959 г. люди были не послами русской княгини, а самозванцами. Прежде чем попасть на прием к королю, они должны были предъявить знаки своего посольского достоинства: золотые печати и верительные грамоты, которые, как свидетельствует договор Игоря с Византией, русские послы обычно использовали[101]. Самозванцы же не могли иметь при себе подобных атрибутов.

Вполне возможно, что присланные княгиней Ольгой послы решали с германским императором какие-то вопросы политического свойства. Но это вовсе не исключает того, что Ольга могла попросить у Оттона I опытных христианских проповедников, знавших славянский язык. В такого рода проповедниках

княгиня остро нуждалась. Поэтому присылка на Русь Адальберта и его миссии не кажется странной. Здесь следует учитывать и то обстоятельство, что в X в. не было ещё полного разделения христианской церкви на православную и католическую, а потому и пропаганда латинских миссионеров на Руси хотя и была неприятным фактом для византийского правительства, но тем не менее в глазах константинопольской церкви не выглядела беззаконным действием.

Надо думать, что и Оттон I, пославший своих проповедников на Русь, и Адальберт с его миссионерами преследовали собственные корыстные цели, наверняка мечтали о подчинении христианского населения Киевского государства Папскому престолу, а через него и Священной Римской империи. Однако это было делом будущего.

Прямо противоречащим хронике Продолжателя Регинона Прюмского является заявление Н.Коробки относительно крещения Ольги в Киеве по католическому обряду. Ведь Адальберт недвусмысленно заявил в своей хронике, что «королева Елена» (Еленой Ольгу именует и Иаков Мних) приняла крещение в Константинополе при дворе императора Романа раньше, чем прислала своих послов к Оттону I.

Из источников не видно, что Ольга в 50–60-е годы X в. проявляла колебания в выборе веры, как это представлялось В.А.Пархоменко. Из источников не явствует, что Ольга добивалась от Оттона I создания на Руси независимой митрополии или архиепископства. Не исключено, что киевское епископство уже существовало в это время. Думается, что Руси было вовсе не обязательно вступать в политический союз с какой-либо из христианских империй, чтобы «войти в круг могущественных христианских держав Европы». Русь и без того была могущественным государством. Вряд ли можно полагать, что княгиня Ольга, приглашая латинских миссионеров на Русь в 959 г., учитывала сближение Польши и Германии, которое имело место, согласно источникам, лишь спустя 6–7 лет.

Без санкций русской правительницы миссионеры Адальберта вообще не смогли бы проникнуть на Русь, а тем более заниматься там «просветительской» деятельностью в течение 961–962 гг., поэтому обвинение немецких миссионеров в самозванстве кажется беспочвенным. У Оттона I сложились совершенно особые отношения со своим духовенством. Король часто изымал из ведения

светских феодалов целые области и округа и передавал их церковным учреждениям и духовным лицам в держание. «Однако сколько бы имперских ленов Оттон I ни раздавал аббатам и епископам,— писал А.И.Неусыхин,— всегда наступал момент, когда лен возвращался к королю и мог быть им передан подходящему, с его точки зрения, лицу, не говоря уже о том, что церковные должности не были наследственными и, кроме того, выполняли особую, весьма специфическую функцию в тогдашнем феодальном обществе»[102]. Оттон I требовал от духовных феодалов, наделённых землёй и иммунитетными правами, выполнения гражданских и военных обязанностей, участия вместе с их вассалами в королевских походах. Такая политика была в какой-то мере направлена против светских феодалов, всегда стремившихся превратить свои условные держания в безусловные, и препятствовала их попыткам раздробить Германское государство. Оттон I в качестве верховного собственника земли сам назначал епископов и других крупных церковных феодалов. «... Оборотной стороной «оттоновских привилегий»,— отмечал А.И.Неусыхин,— можно считать кристаллизацию целого слоя церковных феодалов, всем или очень многим обязанных королевской власти и предоставлявших в её распоряжение значительную военную силу своих вассалов»[103].

Церковная политика Оттона Великого несомненно была известна и княгине Ольге и не могла её не заинтересовать.

Приглашая на Русь латинских миссионеров, Ольга скорее всего преследовала две цели. Прежде всего она наглядно показывала византийским василевсам, что на Ромейской державе свет клином не сошёлся и что христианское духовенство, необходимое Руси для создания собственной церковной организации, можно получить и на Западе. Другая цель заключалась, по-видимому, в испытании оттоновских нововведений в русских условиях. Создание русской церковной организации, основанной на оттоновском принципе, привело бы, во-первых, к резкому усилению киевской правительницы. Христианское духовенство стало бы нести на себе не только идеологическую нагрузку, но и превратилось бы в военную опору княгини. Во-вторых, был бы установлен более жёсткий и действенный контроль над областями, подвергнувшимися христианизации. И в-третьих, вся создаваемая христианская церковная организация оказалась бы в полной зависимости от Ольги.

Епископу Адальберту и прибывшим с ним миссионерам киевская правительница должна была выделить в держание определённую территорию (совсем не обязательно, чтобы ею стала Киевская область). Духовенство могло эксплуатировать полученные земли путём сбора ренты и налогов с населения. Однако в то же время им вменялось в обязанность проведение христианизации жителей подвластной земли, поддержание порядка на данной территории, исполнение судебных функций, а в случае войны — выставление собственного войска для участия в военном предприятии сеньора, каковым, по существу, являлась для них княгиня Ольга. Русы-язычники не позволили Адальберту и его людям обратить себя в христиан и заставили миссионеров бежать из пределов Руси. Причём дело дошло до кровопролития — некоторые из проповедников погибли от рук язычников-русов.

В чём же причина неудачи миссии Адальберта?

Б.Я.Рамм высказал предположение о том, что германские миссионеры пытались распространять христианство на Руси насильственными методами и получили отпор. Думается, что он прав. Адальберт, конечно, действовал теми методами, которые в его время применялись в Германии. А в «оттоновские времена» с язычниками не церемонились. Христианство насаждалось в расширявшей свои пределы Германии самыми варварскими, жесточайшими способами.

Направляя свои стопы на Русь, Адальберт и его люди должны были надеяться на оказание им реальной (политической и в особенности военной) помощи со стороны княгини Ольги: раз Ольга была заинтересована в христианизации своей страны, раз она их пригласила на Русь, следовательно, она и должна была оказывать миссионерам свою помощь в их деятельности. Однако и в хронике Продолжателя Регинона Прюмского, и в других немецких источниках отчетливо звучат нотки разочарования. Немецкие авторы прямо заявляют, что русская правительница и вообще русские их обманули. В чём мог заключаться этот обман? По-видимому, в том, что русская правительница не обеспечила миссию достаточным воинским контингентом, а потому и христианизация населения привычным для германского духовенства способом потерпела крах, более того, миссионеры понесли потери в людях.

Предположение о том, что после изгнания латинских миссионеров из пределов Руси в Киеве произошёл государственный

переворот и верховную власть в государстве захватил Святослав, представляется также правдоподобным. Пусть Ольга не желала насильственного распространения христианства на Руси и не обеспечила в должной мере германскую миссию военной силой, все равно она несла ответственность за действия латинских проповедников в Киевском государстве, приведшие к выступлению против них жителей страны. В «Повести временных лет» под 6494 (986) г. содержится прямой намёк на то, что одним из тех, кто выступил против Адальберта и его людей, был сын княгини Ольги Святослав. Когда к князю Владимиру «придоша немьци от Рима» с предложением принять католичество, он заявил им: «Идите опять, яко отци наши сего не прияли суть»[104]. О каких отцах здесь идет речь? Ясно, что об отце Владимира Святославе и об отцах его приближённых.

К первой половине 60-х годов X в. относится и другое интересное сообщение автора «Повести временных лет»: «В лето 6472 (964). Князю Святославу возрастъшю и възмужавшю, нача вои совокупляти многи и храбры, и легъко ходя, аки пардус, войны многи твореше...»[105]

Русский летописец не захотел компрометировать Ольгу и принижать Святослава. Он ни словом не упомянул о миссии Адальберта (ведь летопись писалась уже после полного разделения христианской церкви на православную и католическую в 1054 г.). Проявление активности Святослава он объяснил тем, что тот вырос, хотя по древнерусским меркам Святослав должен был созреть для походной жизни значительно раньше, если даже исходить из утверждения летописца, что в период подавления древлянского восстания (945) князь был маленьким мальчиком. Уже в 13–16 лет князья принимали участие в военных походах, а иногда и руководили войсками (достаточно вспомнить «Поучение» Владимира Мономаха). Для Святослава же походная жизнь началась только в 964 г. (экспедиция против вятичей), потому что он только около 962 г. сумел добиться верховной власти на Руси и смог проводить свою собственную самостоятельную внешнюю политику.

Приход к власти Святослава вовсе не означал, что христианство на Руси было полностью уничтожено. Нет, христианство в Киевском государстве продолжало существовать. Об этом свидетельствует Козьма Пражский, отметивший в своей хронике под 967 г. наличие русских-христиан[106]. Об этом же свиде-

тельствует и «Повесть временных лет» под 6477 (969) г., рассказывающая о погребении княгини Ольги её собственным священником по христианскому обряду[107].

Вопрос о состоянии христианства в Киевском государстве в правление Святослава вызвал споры среди историков. Макарий и С.М.Соловьёв писали, что в княжение Святослава положение христиан на Руси было чрезвычайно тяжёлым[108]. Е.Е.Голубинский также отметил преследования христиан при Святославе. Он объяснял их тем, что Святославу пропаганда христианства в Киевском государстве представлялась вредной, приносящей ущерб стране[109]. Однако некоторые историки заявляли, что в правление Святослава христианство по-прежнему утверждалось на Руси. И.И.Малышевский считал, что походы Святослава в Болгарию способствовали распространению христианского вероучения среди русов, так как среди захваченных русскими войсками пленников было множество женщин, которые не только сохраняли свою религию, но и насаждали её у завоевателей. В.А.Пархоменко высказывал уверенность, что дружинники Святослава во время походов в Болгарию знакомились с нравами и обычаями жителей христианской страны, которые им понравились. В души язычников западали семена христианского вероучения[110]. По мнению М.Д.Приселкова, Святослав, так же как Игорь и Ольга, пытался создать на Руси независимую христианскую иерархию. Завоевание Болгарии на некоторое время открыло для него эту возможность, поскольку позволяло «приобрести» болгарского патриарха для проведения крещения среди жителей Киевского государства[111]. А.В.Карташёв писал, что Святослав, «если бы даже и хотел, политически не мог быть гонителем христианства. С 964 г. он до своей смерти (972 г.) отсутствовал из Киева»[112]. Н.Полонская заметила, что для эпохи Святослава «мы видим отсутствие источников», которые бы характеризовали положение христиан на Руси в его княжение[113].

Вот с этого последнего заявления нам и предстоит начать разговор о христианстве на Руси в период княжения Святослава. С утверждением Н.Полонской согласиться трудно. Обратимся к «Повести временных лет». В ней под 6479 (971) г. приведён договор Святослава с Иоанном Цимисхием. Русский князь приносит клятву византийским правителям (кроме Иоанна Цимисхия в нём упоминаются также цари Василий II и Константин VIII) соблюдать мир с Ромейской державой. «Яко же кляхъся ко царем гречьским,— звучит «рота» Святослава,— и со мною боляре и Русь вся, да охраним правая совещанья. Аще ли от тех самех пряже реченых не сохраним, аз же и со мною и подо мною, да имеем клятву от бога, в его же веруем в Перуна и в Волоса, скотья бога, и да будем золоти, яко золото, и своим оружьемь да исечени будем...»[114]



Святослав принимает дары от императора Цимисхия. Радзивилловская летопись.

Как видно из приведенного текста, Святослав клянется грекам от своего имени, от имени своих бояр, всех русских, которые находятся вместе с ним в походе, и всех русов, находящихся от него в поземельной зависимости («подо мною»), своими языческими богами: Перуном и Волосом. Никаких христиан в его договоре и в помине нет. Разве этот факт не характеризует положение христиан в Киевском государстве в последние годы его правления? Если в договоре Игоря с Византией русы-христиане выступают равноправной стороной, то в этом документе они даже не упомянуты, как будто их вообще не существует. Уже на основании договора 971 г. можно с уверенностью констатировать: по крайней мере в последние годы правления Святослава христиане-русы, проживавшие в пределах Киевского государства, оказались в состоянии полной дискриминации.

До нашего времени дошёл ещё один источник, в котором положение христиан-русов в княжение Святослава показано весьма отчётливо, — Иоакимовская летопись, отрывки из которой по-

пали в «Историю Российскую» В.Н.Татищева. В нём говорится следующее: «...Ольга вельми увесчева сына Святослава (креститься. — *О.Р.*), но Святослав ни слышати хотя, а от вельмож и смерть мнози приаша, и велми от неверных ругаеми бяху.

По смерти Ольги Святослав пребываше в Переяславцы на Дунае, воюя на казари, болгоры и греки, имея помосчь от тестя князя угорского и князя ляцкого, не единою побеждая, последи за Дунаем у стены долгие (какая сия стена и где, я описания не нахожу. — В.Н.Татищев) все войско погуби. Тогда диавол возмяте сердца вельмож нечестивых, начаша клеветаги на христиан, сусчия в воинстве, якобы сие падение вой приключилось от прогневания лжебогов их христианами. Он же толико разсвирепе, яко и единаго брата своего Глеба не посчаде, но разными муки томя убиваше. Они же с радостию на мучение идяху, а веры Христовы отресчися и идолом поклонитися не хотяху, с веселием венец мучения приимаху. Он же, видя их непокорение, наипаче на презвитеры ряяся, якобы тии чарованием неким людем отвращают и в вере их утверждают, посла в Киев, повеле храмы христиан разорити и сожесчи и сам вскоре поиде, хотя все христианы изгубити. Но бог весть, како праведныя спасти, а злыя погубити, он бо вся воя отпусти полем ко Киеву, а сам не со многими иде в лодиах, и на Днепре близ проторча (порогов) оступиша печенези со всеми, бывшими при нём, избита. Тако приат казнь от Бога»[115]. Ранее в том же источнике сообщается о разрушении Святославом церкви св. Николая в Киеве[116].

Автором этого текста был какой-то ревностный христианин, вероятно, духовное лицо, с явным недоброжелательством относившееся к язычникам и к их «лжебогам». И Ольга, и Святослав его интересовали в первую очередь в связи с историей христианства на Руси. Иного рода деятельность этих правителей почти совсем не затрагивается в его произведении. Святослав показан автором только в черном свете. Сам князь и его приближённые, по мнению автора, находились под влиянием дьявольского наваждения. Святослав не желает слушать добрых и разумных советов своей матери, зато верит клевете, возведенной на христиан вельможами «нечестивыми», выступает в роли мучителя и палача христиан, пытается уничтожить полностью их храмы, а «вся христианы изгубити». Но эти антихристианские деяния князя-язычника не остались без внимания со стороны «истинного» Бога, вечного противника дьявола. Бог казнил Святослава, по-

казав тем самым свое могущество, свое превосходство над языческими «лжебогами». Такова логика рассказа. Это повествование носит явно поучительный характер, рассчитано на пропаганду среди широких слоев населения, и цель его ясна: запугать приверженцев языческой религии, не желающих принимать «истинную» веру. Автор как бы говорит читателю: как Бог сумел наказать свирепого Святослава, так же он расправится и с другими гонителями христианства. Это произведение могло возникнуть только в период острой борьбы на Руси между христианской и языческой идеологиями.

Автор рассказа выступает довольно осведомленным человеком. Он знает то, что было неизвестно летописцу Нестору. Его сообщение об участии венгров и поляков в борьбе Святослава с Византией находит подтверждение и в других источниках[117]. Его рассказ о произведённых Святославом репрессиях, направленных против христиан, косвенно подтверждается текстом договора, помещённого в «Повести временных лет» под 6479 (971) г. Поэтому данному сообщению вполне можно доверять.

Рассказ мог возникнуть лишь при том русском правителе, чьё отношение к личности Святослава было более чем прохладным. Скорее всего он был написан при дворе Святополка Окаянного в конце X или начале XI в. Мать этого князя — гречанка, бывшая монахиня, расстриженная Ярополком Святославичем «красоты деля лица ея»[118] (а по татищевской версии — захваченная в плен Святославом во время похода и отданная в жены сыну Ярополку[119]), — имела все основания неприязненно относиться к тестю-язычнику и настраивать против него сына. В пользу этого мнения свидетельствует и пристрастно-доброжелательное отношение анонимного автора к настоящему отцу Святополка Окаянного — Ярополку Святославичу[120].

В этом рассказе, попавшем в летопись XVII в., упоминается брат Святослава Глеб. Имя это в древности произносилось и как «Улеб». «Повесть временных лет» не знает брата Святослава по имени Глеб или Улеб. Однако в договоре Игоря с Византией упоминается некий Шихберн, посол Сфандры, «жены Улебле»[121], женщины, явно имеющей самое непосредственное отношение к великокняжескому дому. Причём в договоре она названа именно женой, а не вдовой, что дает основание предполагать и существование в это время её мужа. Сам же Улеб не упомянут. Данное обстоятельство заставляет заподозрить, что имя Улеба фигу-

рировало в подлинном тексте соглашения Игоря с греками, но было по каким-то причинам выпущено летописцем или вычеркнуто одним из его редакторов при перенесении договора на страницы «Повести временных лет».

Из рассказа анонимного автора видно, что гнев Святослава на христиан разгорелся во время его войны с греками. Поначалу же христиане поддерживали внешнюю политику великого князя и участвовали в его походе на Дунайскую Болгарию. Поэтому и известие анонима относительно того, что «от вельмож и смерть мнози прияша, и велми от неверных ругаемы бяху», следует отнести также к началу 70-х годов X в. На военную экспедицию, направленную против Дунайской Болгарии, Святослава толкнул около 967 г. посол византийского императора Никифора Фоки Калокир[122]. Византийцы надеялись этим маневром отвлечь русского князя от греческих владений в Северном Причерноморье, а заодно и столкнуть врага Византии болгарского царя Петра со Святославом[123]. Таким образом, примерно с 967—968 гг. Русь стала осуществлять балканскую политику, которая на первых порах соответствовала курсу, проложенному константинопольскими дипломатами. Поэтому и русы-христиане, заинтересованные в упрочении русско-византийских отношений, способствовали проведению этой политики в жизнь и приняли участие в походе Святослава на дунайских болгар, состоявшемся в 967 г.

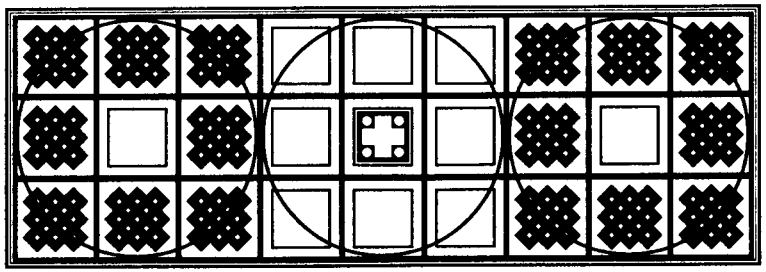
Византийцы надеялись втянуть Русь и Болгарию в долгую и ожесточенную борьбу, в которой оба соперника понесли бы большие потери и не смогли бы в дальнейшем воевать с Ромейской державой. Но они ошиблись. Святослав быстро покорил Восточную Болгарию и превратил болгар в своих подданных. На юго-западе граница Руси вплотную подошла к рубежу Византийской империи. Такой оборот событий не отвечал интересам византийского правительства, и, видимо, не без его подстрекательства печенеги совершили нападение на Киев. Чтобы противодействовать печенежским ордам Святослав с частью своего войска был вынужден вернуться на Русь. Заключив мир с печенегами, он осенью 969 г. вторично двинул свои войска на Дунай. Однако в его отсутствие восстали болгары и захватили ряд крепостей, в которых были расположены русские гарнизоны. Святославу удалось вновь восстановить свои позиции в Восточной Болгарии. От пленных болгар он узнал, что их толкнула на выступление против русских Византия.

Тогда Святослав решил проучить византийцев за их коварство. Он объявил им войну и двинул свои войска на юг Балканского полуострова[124]. Этот шаг Святослава не мог быть одобрен русами-христианами, входившими в состав его войска. Они должны были как-то противодействовать Святославу. Между тем на юге Балканского полуострова произошло несколько сражений между воинами Святослава и войсками Ромейской державы. В одном из этих сражений Святослав понёс крупные потери в людях[125].

После этого сражения и произошло столкновение Святослава с бывшими в его войске христианами.

Вряд ли эти русы подверглись преследованиям только за то, что были христианами. Данная категория людей была тесно связана своими интересами с Византийской империей и, конечно, была недовольна русско-византийской войной. Византийцы, знавшие о существовавших разногласиях в войске Святослава, должны были в сложившихся условиях попытаться использовать противников вооруженного конфликта с Ромейской державой в своих корыстных целях. Неслучайным выглядит отсутствие имени князя Глеба (Улеба) в летописном варианте договора Игоря с греками. Видимо, в начале XII в., так же как и в 70-е годы X в., этого князя считали предателем интересов собственной страны и потому вычеркнули его имя из истории.

Святослав, придя к выводу, что русы-христиане, находящиеся в его войске, по существу, являются союзниками византийцев, тайной агентурой империи, решил с ними расправиться. Он задумал уничтожить также и главные рассадники христианства на Руси — храмы. Нам неизвестно, все ли христианские храмы в Киеве были уничтожены посланными Святославом людьми. Но некоторые из них, в том числе и церковь св. Николая в Угорском, где провизантийские настроения в силу давней традиции должны были особенно ярко проявляться, были разрушены[126], как об этом пишет аноним. Однако, по его свидетельству, Святославу не удалось полностью искоренить христианство в Киевской земле.



Глава 11
Христианство на Руси в княжение Ярополка Святославича

После гибели Святослава верховная власть в Руси перешла к его старшему сыну Ярополку. В «Повести временных лет» о княжении Ярополка содержится довольно скудный материал. Если исходить из него, то создаётся впечатление, что Ярополк, будучи великим русским князем, только и делал, что воевал со своими братьями Олегом и Владимиром за присоединение их земель к своим владениям. Однако о княжении Ярополка имеются более подробные сведения в других летописных источниках.

Так, например, в Никоновской летописи говорится: «В лето 6486. Победи Ярополк печенеги и възложи на них дань.

В лето 6487. Прииде печенежский князь Илдея, и би челом Ярополку в службу; Ярополк же прият его, и

даде ему грады и власти, и имяше его в чести велице. Того же лета придоша послы от греческаго царя к Ярополку, и взяша мир и любовь с ним, и яшася ему по дань, якоже и отцу его и деду его. Того же лета приидоша послы к Ярополку из Рима от папы. Знамение. Того же лета быша знамения в луне, и в солнце и в звездах и быша громи велицы и страшни, ветри сильны с вихром, и много пакости бываху человеком, и скотом, и зверем лесным и полским»[1].

Б.А.Рыбаков, исследуя эти и целый ряд других оригинальных известий Никоновского свода за 6486–6512 гг., пришёл к выводу, что московские книжники XVI в. при его создании использовали древнейшие сведения из открытых ими источников. По его мнению, эти источники восходили к X — началу XI в. В конце княжения Ярополка Святославича в Киеве при его дворе велось летописание, в котором отмечались важнейшие события: прибытия иностранных посольств, взаимоотношения с кочевниками-печенегами, а также неординарные природные явления. Позднее, в 90-е годы X столетия, летопись, создававшаяся в Киеве, была возобновлена после некоторого перерыва в Белгороде, при дворе древлянского князя Святослава Владимировича[2]. Рыбаков подметил также, что отрывки из этого летописания содержат в себе хвалебную характеристику Ярополка. В них, например, сообщается, что этот князь «бе бо и сам храбр велми», в другом месте говорится о его исключительном могуществе, в них же неоднократно подчеркивается, что Владимир Святославич, вздумавший похитить великокняжеский стол, являлся «меньшим» братом Ярополка[3]. В связи с этим исследователь заметил: «Быть может, именно излишнее восхищение Ярополком, неуместное подчеркивание его старшинства (а следовательно, и законных прав на киевский стол убитого Владимиром великого князя) и послужили причиной того, что этот важный кусок повествования остался неиспользованным придворным историком Владимира»[4].

Таким образом, Б.А.Рыбаков нисколько не сомневался в том, что приведённый выше отрывок из Никоновской летописи отражает подлинные события 70-х годов X в. И с этим нельзя не согласиться. С какой стати позднейшим авторам понадобилось бы выдумывать известия об имевших место в X — начале XI в. «знамениях» в луне, солнце и звёздах, о наводнениях, засухах, «течении звёзд», «дождях многих» и нашествии саранчи? Дополнительные известия о княжении Ярополка, содержащиеся в Никоновской летописи, безусловно заслуживают полного доверия.

Но если это так, то и фигура Ярополка сразу же вырастает в наших глазах.

Оказывается, что этот князь не только занимался междоусобицей. Ему удалось победить печенегов, на которых ориентировались византийские императоры, проводя свою политику, направленную против Руси. Константин Багрянородный советовал своему сыну Роману учитывать печенегов как реальную силу, с помощью которой можно нейтрализовать деятельность русов[5].

Ярополк, нанесший сокрушительное поражение такому грозному противнику (на кочевников была наложена даже дань!) и привлёкший к себе на службу печенежские войска (орда князя Илдеи была, по-видимому, немалой, если она получила для поселения города и волости), поставил византийских стратегов в тяжёлое положение. Поэтому совсем не случайным выглядит сообщение летописца о прибытии в следующем году в Киев византийского посольства и об утверждении нового мирного соглашения между Русью и Ромейской державой[6].

Политическая ситуация в Восточной Европе в корне изменилась. С разгромом печенегов у русов оказались развязанными руки. Они уже могли совершать свои губительные походы на империю и на подвластную ей Болгарию, не опасаясь за свои тылы. Византийская дипломатия должна была применить какие-то иные способы для сдерживания русов. Одним из таких способов была выплата дани Киевскому государству, что в какой-то мере гарантировало неприкосновенность византийских границ. Византийская империя несла при этом большие финансовые потери. Кроме того, благодаря поступлениям из византийской казны Русь увеличивала свое экономическое и, что самое главное военное могущество, становилась все более и более опасной для Ромейской державы страной. Перед византийской дипломатией стояла задача превратить северного соседа если не в вассала, то хотя бы в дружественное государство. Военным путём решить эту задачу было невозможно. Однако стоило попытаться насадить на Руси христианство и затем с помощью христианских иерархов, подчиненных Константинополю, оказывать влияние на внешнюю политику великих русских князей.

Из приведённого выше летописного текста не видно, что на переговорах в Киеве был поставлен вопрос о положении христиан на Руси и что русские христиане в результате переговоров получили какие-то привилегии. Однако немедленное прибытие в

Киев вслед за византийским посольством миссии из католического Рима свидетельствует в пользу того, что на Руси в это время возникают благоприятные условия для существования христианских общин. Если бы дело обстояло иначе, то Папская курия не стала бы посылать своих легатов в Киев. Какие вопросы могли обсуждать послы римского папы с Ярополком? Несомненно, только те, которые касались положения католиков на Руси, а также вопросы, связанные с распространением католичества в пределах Киевской державы. В Риме, видимо, быстро заметили, что на Руси наступили иные времена, прекратились гонения на христиан, а византийская церковь стремится утвердиться в крупнейшем государстве Восточной Европы. В связи с этим Папская курия и предпринимает шаги, направленные на создание благоприятных условий для проникновения католичества на Русь. К сожалению, о результатах этого посольства из Рима Никоновская летопись не сообщает.

Дополнительные сведения о княжении Ярополка содержатся и в Иоакимовской летописи, приведенной В.Н.Татищевым. Интересно, что в ней Ярополк характеризуется также только положительно. Получается, что два независимых друг от друга источника, не связанных с официальным летописанием XI—XII вв., одинаково положительно отзываются об одном и том же человеке. Автор Иоакимовской летописи пишет: «Ярополк же бе муж кроткий и милостивый ко всем, любяше христианы, и асче сам не крестися народа ради, но никому не претяше»[7].

Таким образом, те выводы, которые были сделаны нами на основании разбора известий Никоновской летописи относительно того, что при Ярополке возникли какие-то послабления христианам на Руси, подтверждаются фактами, приведенными независимой Иоакимовской летописью.

По-видимому, элементы хвалебной характеристики Ярополка, которые содержат Иоакимовская летопись, не попали в официальное летописание потому, что перед создателями «Повести временных лет» стояла задача возвеличить Владимира Святославича — прадеда Святополка Изяславича и Владимира Мономаха, для которых и писалась летопись, обосновать право этих князей владеть киевским великокняжеским столом. В связи с этим Ярополка следовало слегка очернить, доказать читателю, что этот князь не случайно лишился великого княжения — ведь он пошёл на поводу у варяга Свеналда и потому стал виновником гибели своего брата

Олега, а другого своего брата Владимира — будущего крестителя Руси — он своими действиями заставил бежать за границу. Поэтому князь Владимир, убивший Ярополка и захвативший великокняжеский стол, выглядит в «Повести временных лет» борцом за справедливость, мстителем за кровь брата Олега.

Правители Руси желали, чтобы их предок Владимир предстал перед читателем как величайший апостол христианства, чей подвиг мог быть сравним лишь с подвигом Константина «Великого Рима»[8].

И совсем иным у правителей Киевского государства было отношение к Ярополку, не являвшемуся их прямым предком. Ярополк был врагом всеобщего кумира Владимира, чей культ на протяжении десятилетий упорно насаждался русской православной церковью. Он был подлинным отцом Святополка Окаянного, с которым Ярослав Мудрый — дед Святополка Изяславича и Владимира Мономаха — вёл ожесточённую войну за великокняжеский стол. Святополк Окаянный, так же как и его подлинный отец, имел гораздо больше прав на первенство в Руси, чем Ярослав Мудрый. Поэтому возвышение Ярополка в летописании явилось бы одновременно и оправданием борьбы его сына за великокняжеский стол, а в этом случае ставились бы под сомнение права потомков Ярослава Мудрого на верховную власть в Руси. В силу политических тенденций, существовавших в Киевском государстве в XI—XII вв., князю Ярополку Святославичу было суждено «пострадать» от официального летописания, что и произошло.

В Иоакимовской летописи мы находим и объяснение тому, почему Ярополк потерпел поражение в борьбе за власть со своим «меньшим» братом Владимиром. Когда Ярополк узнал, что Владимир захватил Полоцк, расправился с полоцкими правителями, а нареченную Ярополку невесту Рогнеду взял себе в жены, он «посла к нему увесчевати. Посла же и воинство во кривичи, да воспретят Владимиру воевати. Владимир, слышав сие, убояся, хотя бежати ко Новуграду, но вуй его Добрыня, ведый, яко Ярополк **не любим есть у людей, зане христианом даде волю велику** (выделено нами. — *О.Р.*), удержа Владимира и посла в полки Ярополчи з дары к воеводам, водя (вадя? — *О.Р.*) их ко Владимиру. Оные же, яко первое рех, не правяху Ярополку и яшася предати полк Владимиру. Тогда Добрыня со Владимиром иде на полки Ярополчи и, сшедшися на реке Дручи в трёх днех от Смоленска, победиша полки Ярополчи не силою, ни храбростию, но предательством воевод Ярополчих...»[9].

Следовательно, именно приверженность Ярополка к христианству, дача христианам «воли великой» и стали причиной предательства его воевод и поражения войска Ярополка в сражении при реке Дручи.

Но когда же произошёл у Ярополка перелом в сторону христианства?

В начале его княжения, как видно из Никоновской летописи, войска, возглавляемые воеводами, ему подчинялись и одержали важные победы над дружиной его младшего брата Олега и над печенегами. Никак не отреагировали воеводы и воины-язычники и на бегство Владимира из Новгорода за море и на фактический захват Новгородской земли Ярополком. По-видимому, в этот период времени ни у воевод, ни у язычников-воинов не было ещё серьёзных претензий к великому князю. Они появились лишь после прихода посольств из Константинополя и Рима, который датируется Никоновской летописью 6487 годом, а в переводе с византийского на современное летосчисление это 979 год. Однако такая датировка прихода посольств вызывает сомнение. По датировке Иакова Мниха, которая отличается исключительной точностью[10], Ярополк уже 11 июня 978 г. потерял Киев, куда с войсками вошел его сводный брат Владимир[11]. Из Киева Ярополк бежал в город Родень на реке Роси, но там он не мог принимать посольств из иностранных государств, поскольку находился в жестокой осаде[12]. Следовательно, приход посольств из Царьграда и Рима нужно датировать более ранним временем.

Обращают на себя внимание слова древнего автора, чей текст попал на страницы Никоновской летописи: «...приидоша послы от **греческаго царя** (выделено нами.— *О.Р.*) к Ярополку».

Во время короткого княжения Ярополка в Византии стояли у власти: с 972 г. по 10 января 976 г. — Иоанн Цимисхий вместе с Василием II Болгаробойцем и Константином VIII, сыновьями императора Романа II: с 10 января 976 г. по 979 г. (год смерти Ярополка) — Василий II и Константин VIII.

Однако здесь следует заметить, что Иоанн Цимисхий по восхождении на царский трон фактически полностью отстранил малолетних сыновей Романа II от власти. И это обстоятельство было известно на Руси. Иоанн Цимисхий выступает и в греческих, и в русских летописях как единодержавец. Так, в той же

Никоновской летописи читаем: «При сем цари Цимисхии в лето 6477, преставися Олга»[13]. Как видим, малолетние государи здесь не упоминаются, хотя они и считались формально соправителями старшего государя.

Что же касается Василия II и Константина VIII, то они до 985 г. не занимались управлением Ромейской державы, а только олицетворяли собой высшую власть в империи. Внешняя и внутренняя политика Византии в 976—985 гг. проводилась от имени этих царей паракимоменом Василием, незаконным сыном императора Романа I, которому юные цари приходились внучатыми племянниками. Только после ссылки паракимомена на первый план выдвинулся Василий II, а Константин VIII оказался в подчиненном от старшего брата положении[14]. Тем не менее и в более поздние времена на Руси продолжали считать, что во главе Византии стоят не один, а два царя. Этот взгляд на царскую власть в Византии 976—1025 гг. нашёл отражение и в русских летописях. В Никоновском своде под 6496 г. записано: «Володимер же... посла к царем греческим Василию и Константину, сыновом Романа царя, внуком Константина Багрянородного, правнуком Лва Премудраго...»[15]

Таким образом, есть основания считать, что посольство к Ярополку было направлено Иоанном Цимисхием, а не Василием II и Константином VIII. Следовательно, это событие произошло до 10 января 976 г. — кончины Иоанна Цимисхия.

Летописец указывает и на то, что в год прихода посольства было какое-то знамение в звёздах. Скорее всего под этим знамением подразумевалось появление на небе летом 975 г. очень яркой кометы, которая была видна в течение 80 дней. Её восход наделал много переполоха при императорском царьградском дворе[16]. Отметил появление этой «копьеобразной звезды» в том же 975 году и армянский историк Степанос Таронский (Асох'ик)[17].

Поэтому скорее всего прибытие посольских миссий из Константинополя и Рима к Ярополку произошло где-то в 975—976 гг. И именно с этого времени началось укрепление позиций христиан в Киевском государстве, имевшее затем трагические последствия для великого князя Ярополка.

О положении христиан на Руси в княжение Ярополка писали ряд авторов. Некоторые исследователи использовали данные Никоновской и Иоакимовской летописей, не проводя, правда, никакого источниковедческого анализа почерпнутых сведений.

Макарий и В.А.Пархоменко объясняли особую приверженность Ярополка к христианам влиянием, которое оказала на него жена-гречанка и бабка княгиня Ольга[18]. А.В.Карташёв считал, что Ярополк воспитывался в отсутствие отца княгиней Ольгой, а потому и «слагался в князя-христианина и будущего крестителя всего народа»[19]. С доверием отнесся к оригинальным известиям Никоновской и Иоакимовской летописей и Е.Е.Голубинский, заявив при этом: «... если бы он (Ярополк. — *О.Р.*) жил долее, то очень может быть, что не Владимир, а он был бы крестителем всей Руси»[20]. С ним согласен и В.Г.Ляскоронский[21].

По мнению В.А.Пархоменко, Ярополк заметно склонялся к католичеству. Исследователь полагал, что на позицию Ярополка в христианском вопросе оказывал большое влияние великий польский князь Мешко I, принявший католичество ещё в 60-е годы X в. и являвшийся посредником между властителем Руси и государями Западной Европы. Пархоменко был склонен считать, что Ярополк примерно за год до своей смерти принял христианство по католическому образцу. При этом историк исходил из дошедших до нашего времени иностранных источников: «Жития св. Ромуальда», написанного латинским автором Петром Дамиани, и Хроники Продолжателя французского монаха Адемара, в которых крестителем русов выведен католический деятель Бруно-Бонифаций[22]. В дальнейшем этот последний вывод В.А.Пархоменко был поддержан неким Т.Б., опубликовавшим статью «Князь Ярополк Святославич, католический государь Руси» (Китеж. Warszawa, 1928. № 5—6. С. 75—90).

Б.Я.Рамм также был склонен считать известие Никоновской летописи о приходе к Ярополку послов римского папы достоверным. Однако он заметил, что в западноевропейских источниках не содержится свидетельств, которые бы подтвердили данный факт. «Как и при Ольге ... так и теперь латинские миссионеры своим неумением или нежеланием считаться с местными условиями, очевидно, вызвали в народе раздражение, которое, при недостаточно твердых позициях Ярополка, его дружеских отношениях с польским князем и его готовности использовать иностранную поддержку, было нетрудно обратить против него. Этим, очевидно, и воспользовался его противник — Владимир, сумевший правильнее определить соотношение сил и понимавший, в ком он может найти себе сторонников в Киеве»[23]. К его мнению присоединился Ю.Ю.Свидерский[24].

Интересно, что в Пискаревском летописце, имеющем позднее происхождение, под 6488 г. есть такое сообщение: «Бысть княжения Ярополча 50 лет, а во крещений княжив 17»[25]. До некоторой степени это известие как будто согласуется с выводами В.А.Пархоменко и Т.Б. Однако можно ли ему доверять?

Первая цифра в нём явно ошибочна. Из вполне достоверных источников нам известно, что Ярополк княжил не 50, а всего лишь 8 лет[26].

В «Повести временных лет» под 6552 (1044) г. сообщается: «Выгребоша 2 князя Ярополка и Ольга, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святыя Богородицы»[27].

Если Ярополк был христианином, то для чего нужно было крестить его кости? Эта запись является ярким доказательством того, что на Руси в первой половине XI столетия знали, что Ярополк христианином не был.

Имеется и другое летописное свидетельство о принадлежности Ярополка к язычеству. И «Повесть временных лет», и другие не совпадающие с ней текстуально летописи отметили, что у Ярополка была жена гречанка, которую ему привёл из похода ещё отец Святослав. Значит, женат он на ней был ещё при жизни отца. После смерти Ярополка гречанка становится женой Владимира, которому рожает Святополка, зачатого ещё его старшим братом. Следовательно, гречанка при жизни Ярополка продолжала оставаться его супругой. В то же время летописцы сообщают, что Владимир где-то в середине 70-х годов X в. сватался к полоцкой княжне Рогнеде, которую как раз тогда «хотячу... вести за Ярополка»[28]. Но если бы Ярополк являлся христианином, то как он мог при живой жене-гречанке взять в жены ещё и Рогнеду? Христианство, как известно, отрицает многожёнство.

Приведенные нами данные подтверждают известие Иоакимовской летописи о том, что Ярополк не был крещен. Таким образом, все построения В.А.Пархоменко и Т.Б., направленные на доказательство католичества Ярополка, несостоятельны.

Не подтверждаются фактами рассуждения авторов о христианском влиянии на Ярополка княгини Ольги и жены-гречанки. Ярополк, несмотря на все контакты с христианами, продолжал оставаться язычником и, судя по тому, что он уже после прихода обоих посольств из Царьграда и Рима намеревался жениться на

Рогнеде, имея при этом по крайней мере ещё одну жену, не собирался в ближайшем будущем переходить в христианство.

Не содержат источники никаких сведений и о том, что Ярополк поддавался влиянию Мешко I в христианском или в каком-либо ином вопросе.

Не кажется обоснованным и предположение Б.Я.Рамма относительно того, что послы римского папы вели на Руси грубую пропаганду христианства среди русского населения и этим вызвали у народа раздражение. Вряд ли члены посольства вообще могли заниматься миссионерской деятельностью в Киевском государстве. Их уделом была дипломатия.

Из летописей нам известно, что после победы над войсками Ярополка в битве на реке Друче Владимир осадил Киев. Ему удалось привлечь на свою сторону воеводу Ярополка Блуда, посулив тому свои милости. Блуд, «мысля убити Ярополка; гражаны же не бе льзе убити его»[29], т. е. Блуд не мог убить Ярополка из-за горожан, которые препятствовали ему в этом.

Данное сообщение весьма знаменательно. Прохристианская политика Ярополка разгневала верхушку дружины — воевод, которые изменили ему. А вот у киевских горожан (по-видимому, только у христианской части населения) он пользовался поддержкой. Поэтому и осада столицы Руси Владимиром затянулась.

Когда Блуд понял, что Ярополка невозможно убить в городе, он решил заставить своего князя покинуть столицу. Воевода сказал Ярополку: «Кияне слются к Володимеру, глаголюще: «Приступай к граду, яко предадимы ти Ярополка». Побегни за град»[30].

Из летописного рассказа видно, что никакой пересылки между горожанами и Владимиром не было. Киевляне оставались верными Ярополку, но Блуду нужно было помочь Владимиру овладеть столицей Руси, вот он и пошёл на обман своего господина.

Ярополк послушался коварного Блуда, «избег» из Киева, и «затворися в граде Родьни на усть Рси реки, а Володимер вниде в Киев и оседе Ярополка в Родне»[31].

Встаёт вопрос: а почему Ярополк бежал от Владимира в Родень, а не в какой-нибудь другой город или, например, за пределы страны? Ярополк мог бежать только туда, где, как он это наверняка знал, получит поддержку и защиту. Кто же мог поддержать этого князя в сложившейся обстановке? Естественно, только христиане, но не язычники, недовольные его прохристианской политикой.

Родень на Роси возник как укреплённое городище рядом с древним полянским открытым поселением примерно в VII – VIII вв[32]. Укреплённый участок на горе служил для жителей поселения, расположенного внизу, убежищем во время вражеских нашествий. Впоследствии же городище превратилось в городской детинец. Найденный археологами могильник открытого поселения, который датируется VII–IX веками, свидетельствует о том, что в данном месте уже в очень раннюю пору существовал обычай хоронить покойников в овальных ямах в земле, не предавая их огню. Причем умерших клали в могилы по христианскому обычаю: головой на запад, ногами на восток[33].

Думается, что приведенные факты свидетельствуют о распространении в этом районе христианства по крайней мере с IX в.

В связи с этим вспоминается рассказ Никоновской летописи о «родях», называемых ещё русами, совершавших походы на Византию, а затем принявших христианство в 70-е годы IX в. в царствование Василия Македонянина[34]. Б.А.Рыбаков высказал предположение о том, что эти «роди» получили своё наименование по главному племенному центру, которым и являлся Родень на Роси[35]. Возможно, что жители Родня в правление Василия Македонянина также приняли христианство, и оно у них закрепилось. Во всяком случае бегство Ярополка в Родень не было случайным. Там великий князь действительно нашёл и поддержку, и защиту. Долгое время этот город выдерживал, осаду Владимира, несмотря на то что у населения кончились запасы продовольствия: «И бе глад велик в немь, и есть притча и до сего дни: беда, аки в Родне»[36].

И только в результате новых происков воеводы Блуда Ярополк был вынужден пойти на мирные переговоры с Владимиром «И прииде Ярополк к Володимеру; яко полезе в двери, и подьяста и два варяга мечьми под пазусе. Блуд же затвори двери и не да по нем ити своим. И тако убиен бысть Ярополк...»[37]

История княжения Ярополка и падения его как великого русского князя кажется весьма поучительной. Его прохристианская политика нашла поддержку лишь у части городских людей Руси. Против же князя поднялась верхушка дружины.

Чем можно объяснить выступление воевод против Ярополка? Непониманием тех выгод, которые должно было принести им христианство? Или их консервативной приверженностью к язычеству? Возможно!

Однако думается, что главная причина их недовольства великим князем заключалась в их недоверии, проявляемом по отношению к «льстивым грекам», от которых они постоянно ожидали различных подвохов. Верхушка дружины, принимавшая участие ещё в походах Святослава, хорошо помнила, как византийский император Никифор Фока толкнул Святослава на войну с Болгарией, а позднее, когда Святославу удалось овладеть Восточной Болгарией, византийцы сумели поднять против него и болгарскую христианизированную знать, и русских христиан, находившихся в войске киевского князя, и печенегов, осадивших в отсутствие Святослава столицу Руси.

В балканских войнах русы понесли огромные потери в людях и не достигли никакого положительного результата. Плодами их побед воспользовался другой византийский император – Иоанн Цимисхий. Фактически византийцы при помощи русов сумели не только расправиться с Восточной Болгарией, которой они ранее выплачивали ежегодную дань, но и включить её в состав Ромейской державы, а Святославу «в награду за помощь» продиктовали в Доростоле ущербный мирный договор.

Всего этого не могли не сознавать воеводы Ярополка, и от нового мирного договора с Византией, способствовавшего усилению позиций христиан в Восточной Европе, а вместе с ним и усилению византийского влияния на русов, они, конечно, не ожидали ничего хорошего. Поэтому и их реакция на заигрывания Ярополка с христианами не могла не быть отрицательной.

В «Истории Российской» В.И.Татищева сообщение о приходе к Ярополку посольства из Византии выглядит несколько иначе, чем в Никоновской летописи: «...пришли послы от грек и подтвердили мир и любовь на преждних договорах, обесчеваяся погодную дань платить, а Ярополк обесчался на грек, болгар и Корсунь не воевать и в потребности грекам со всем войском помогать»[38].

Нам не известно, из какого источника почерпнул историк приведённые выше подробности, которые не подтверждаются никакими иными летописями или отдельными документами. Однако эти подробности не выглядят неправдоподобными. Они полностью стыкуются с данными кабального договора Святослава 971 г., где говорится: «Яко николи же помышлю на страну вашю и елико есть под властью гречьскою, ни на власть Корсуньскую и елико есть городов их, ни на страну Болгарьску. Да аще ин

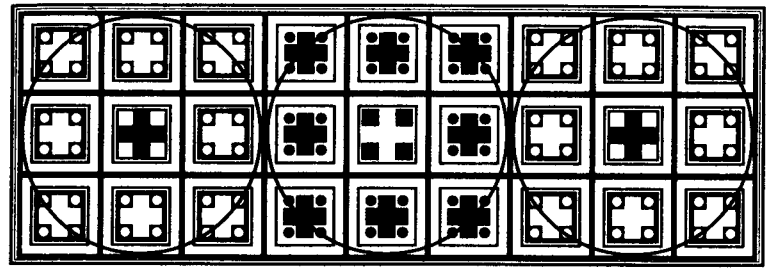
кто помыслить на страну вашю, да и аз буду противен ему и борюся с ним»[39].

Из татищевского прибавления становится ясно, что византийские дипломаты так сумели повернуть дело на переговорах, что их дань превратилась не только в своеобразный выкуп за ненападение со стороны русов, но и в плату русскому войску, которое должно было по этому соглашению защищать интересы Ромейской державы.

Такой договор, конечно, не мог устроить военную верхушку Руси. Одно дело — наём Византией русов-добровольцев к себе на военную службу, что предусматривалось ещё договором Игоря с греками, и совсем другое дело — обязательное участие русского воинства в защите интересов византийских феодалов!

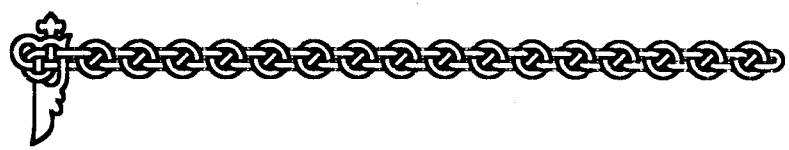
Даже в договоре 971 г. пункт о военной помощи грекам не был поставлен так категорично. Последний пункт договора не мог не вызвать резкого протеста со стороны великокняжеских дружинников, которым было не с руки проливать свою кровь за Византию. Ярополк Святославич стал жертвой своей не только прохристианской, но и провизантийской политики, которая пришлась не по нраву его военно-феодальному окружению, исповедовавшему языческую религию и не желавшему пресмыкаться перед Ромейской державой.





Глава 12

Официальное крещение князя Владимира Святославича и киевлян



О принятии христианства князем Владимиром и киевлянами писало много историков. Большинство из них лишь комментировало (а иногда и просто повторяло) краткое сообщение «Повести временных лет» об этих событиях. Некоторые исследователи, пытаясь восстановить подлинный ход событий конца 80-х годов X столетия, имевших место на Руси, использовали также известия Иакова Мниха, литературу житийного характера, данные иностранных источников. Однако весь имеющийся в наличии комплекс сведений о крещении князя Владимира и киевлян до сих пор не был серьёзно изучен. Многие историки сосредоточили своё внимание на уточнении даты крещения русского государя и населения столицы Руси. Дискуссия по этому вопросу началась более ста лет назад и продолжается до

сих пор. Это объясняется чрезвычайной запутанностью источников о крещении Руси в конце X в., их противоречивостью.

Согласно датировке Иакова Мниха, Владимир Святославич вступил в Киев 11 июня 978 г. после бегства из столицы Руси старшего брата Ярополка[1]. «Повесть временных лет» датирует это событие 980 годом[2]. Придя к власти, князь Владимир сразу же проявил свои дипломатические способности. В войне с Ярополком он опирался на наёмные варяжские дружины, но, достигнув великокняжеского стола, Владимир дал понять жителям столицы, да и всей Руси, что не собирается потакать иностранцам, а будет делать в дальнейшем основную ставку на местное языческое население. Он не разрешил варягам собрать контрибуцию с киевлян. Часть варяжских наёмников Владимир, правда, оставил у себя на службе, а остальным разрешил уйти в Константинополь[3].

Из «Повести временных лет» видно, что Владимир Святославич учёл недовольство киевлян-язычников прохристианской политикой Ярополка.

Важным мероприятием нового великого князя было сооружение ещё одного «поганьского» святилища в Киеве — «вне двора теремнаго», украшенного статуями богов: Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши. «И жряху им, — заметил по этому поводу летописец, — наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-т»[4].

В последних фразах чувствуется раздражение летописца-христианина языческой верой, осуждение князя Владимира, насаждавшего в Киеве языческий культ. Автор не скрывает своего недовольства Владимиром Святославичем, «околдованного» бесовскими чарами. Бесы же представлялись ему такими же реальными существами, как и христианский Бог. Только, в противоположность христианской Троице, они казались ему олицетворением тёмной, враждебной человеку стихии.

Некоторые историки считали сообщение об установлении Владимиром статуй языческих богов на капище, расположенном за пределами княжеского двора, свидетельством проведения им религиозной реформы.

В.В.Мавродину, например, этот шаг казался «попыткой модернизации самой языческой религии, точнее, пёстрых языческих верований, которым Владимир пытался придать стройность и

ввести их в рамки, соответствующие укреплению и развитию классового общества»[5]. Исследователь считал, что эта реформа имела два аспекта. Во-первых, Перун был объявлен общим богом как для дружинников, так и для всех жителей Руси. Во-вторых, «для того чтобы подчеркнуть объединение под властью великого киевского князя, князя Руси, всех восточнославянских и неславянских племен Руси, нужно было предоставить место в пантеоне богов и их племенным божествам. Так в пантеон языческих богов Владимира вошли Дажьбог, Стрибог, Хорс, Мокошь и Симаргл, все эти боги, носящие славянские, иранские и финские наименования»[6].

Я.Е.Боровский писал, что данная реформа была проведена «с целью политического объединения Руси под главенством Киева», чему должно было помочь появление в Киеве «нового языческого пантеона»[7].

По мнению Б.А.Рыбакова, «Владимир I произвёл своего рода языческую реформу, стремясь, очевидно, поднять древние народные верования до уровня государственной религии»[8].

Однако, если мы внимательно присмотримся к летописному тексту, то убедимся, что речь в нём идёт совсем не о реформаторской деятельности киевского князя, а о довольно простом и прозаическом деле-строительстве языческого капища на новом месте. Все упоминаемые летописцем языческие боги — это древние божества, которым с давних времен поклонялись славяне[9]. Точно так же как впоследствии князья-христиане воздвигали новые христианские храмы на новых местах, так и Владимир строит новое капище там, где его раньше не существовало. Цель этого мероприятия проста: показать жителям Киева свою приверженность к язычеству, заботу о религиозных нуждах язычников, снискать расположение как у киевлян-язычников, так и у языческих волхвов.

С переходом славянского общества к феодальному строю с его более чётким профессиональным разделением населения главными почитателями Перуна становятся князья, бояре, дружинники — все те, кто смотрел на войну как на своё основное занятие. Выставляя статую этого бога на первый план, украшая её более богато, чем остальные, Владимир Святославич стремился тем самым подчеркнуть свое особое расположение к его почитателям и свою дальнейшую ориентацию на военно-феодальные языческие круги русского общества.

Князь Владимир не пытался в данном случае создать единый пантеон всех языческих богов. Об этом свидетельствует отсутствие на новом святилище статуи Волоса и ряда других славянских языческих богов.

Н.М.Никольский писал: «Ко времени княжения Владимира число христиан в княжеской дружине должно было ещё значительно увеличиться; это обстоятельство объясняет нам и реформационный пыл князя: как в свое время император Константин должен был легализовать христианство и стать христианином, ибо его войско оказалось на три четверти состоящим из христиан, так и киевский князь не мог остаться при старой вере, когда большая часть его дружины приняла христианство»[10].

Данное высказывание не подтверждается никакими источниками. Если бы дело обстояло так, как изображает Н.М.Никольский, то Владимир не стал бы воздвигать в Киеве после прихода к власти новое языческое капище, а постарался бы как-нибудь отметить заслуги христианской части своей дружины. Но этого не произошло.

В первые годы княжения Владимира язычество на Руси полностью начинает доминировать над христианством. Новое языческое святилище возникает не только в Киеве, но и в Новгороде, где его создаёт Добрыня, дядя великого князя, назначенный наместником в этот город: «И пришед Добрыня Ноугороду, постави кумира над рекою Волховом, и жряху ему людье ноугородьстии аки богу»[11]. Из текста видно, что речь в данном случае опять-таки идёт о сооружении нового святилища, а не о какой-либо языческой реформе. Если бы Владимир решил провести языческую реформу, то она должна была бы коснуться и Новгорода. Добрыне пришлось бы поставить над Волховом не одного, а шесть кумиров, как в Киеве. Но этого не произошло. Воздвигаемое им капище было более скромным, чем киевское. В создании его можно усмотреть стремление Добрыни завоевать популярность у новгородских язычников.

Показная приверженность князя Владимира Святославича к языческой религии в первые годы пребывания его у власти приводит к тому, что языческое население столицы Руси перестаёт считаться с христианами. В 983 г., согласно «Повести временных лет», дело доходит даже до кровавого столкновения между язычниками и христианами, проживающими в Киеве[12]. Вполне вероятно, что в первые годы княжения Владимира Святославича на Руси количество христиан в Киеве поубавилась, но какая-то часть по-прежнему осталась жить в столице.

Владимир Святославич должен был пользоваться широкой популярностью. И не только потому, что он выступал как приверженец язычества. Его личность не могла не возбудить интереса и даже восхищения как у знати, так и у простых людей Киевского государства. Сын рабыни, находившейся в немилости у великой киевской княгини Ольги, сумел каким-то образом завоевать доверие новгородцев, которые решили сделать его своим князем и в связи с этим оказали давление на отца Владимира Святослава. В результате всех этих хорошо продуманных действий Владимир получил в держание обширное Новгородское княжение. Затем он захватил у князя Рогволода Полоцкую землю, значительно расширив свои владения. И наконец превратился в верховного властелина Руси, отняв великокняжеский стол у законного владельца[13].

Это была головокружительная карьера! Владимир выглядел в глазах жителей Киевского государства удачливым, счастливым князем, ловким и умелым политиком. Создавая новое языческое капище в Киеве, Владимир как бы подчеркивал, что своими жизненными успехами он обязан в первую очередь благосклонному отношению к нему языческих богов.

В дальнейшем Владимир Святославич приобрёл ещё больший авторитет у населения Руси. В первое десятилетие своего княжения он показал себя как крупный полководец. Ему удалось нанести поражение польскому князю Мешко I и отобрать у поляков важнейшие стратегические и экономические центры — Перемышль, Червень «и иные грады»; он совершил два победоносных похода на не желавших подчиняться Руси вятичей и принудил их к уплате дани[14]. По свидетельству В.Н.Татищева, почерпнутого из не дошедшего до наших дней источника, в 982 г. Владимир «иде в Поле, и покорил землю Польскую, град Суздаль утвердил»[15]. Здесь речь идёт о завоевании богатого земледельческого района, расположенного к северу от среднего течения реки Клязьмы. В 983 г. Владимир «победы ятвягов и взя землю их»[16]. В 984 г. Владимир нанёс поражение радимичам, которые вышли из подчинения[17]. В 985 г. Владимир и его дядя Добрыня ходили в поход на дунайских болгар и сербов[18], который также оказался удачным. В 986 г. болгарские войска с помощью русов нанесли византийцам сокрушительное поражение в Болгарии[19]. По свиде-



Изложение кн. Владимиру своей веры болгарами (мусульманами). Радзивилловская летопись.

тельству Иакова Мниха, за походом на болгар последовал поход на хазар: «И на козары шед, победы и дань на них положи»[20]. Всё это способствовало укреплению власти Владимира на Руси, росту его политического престижа в глазах жителей страны. В походах и сражениях закалялась княжеская дружина. Победоносные войны увеличивали великокняжеские богатства.

Подавление восстаний вятичей и радимичей свидетельствовало о том, что великокняжеские войска могут заставить покорённые народы подчиняться киевскому властелину. Однако не было никаких гарантий тому, что в дальнейшем покоренные народы не будут выступать с оружием в руках против киевского князя, его бояр, мужей и дружинников. Языческая религия, которую они исповедовали, постоянно толкала их на борьбу с завоевателями. Восстания вятичей и радимичей показали, что язычество не только не является опорой великокняжеской власти, но, напротив, сильно мешает утверждению в стране отношений господства и подчинения. Жизнь настоятельно требовала замены устаревшей идеологии другой, соответствующей новым условиям.

Господство в стране языческой идеологии продолжало пагубно отражаться на росте народонаселения Руси, на международной торговле. Оно не давало возможности решить проб-

лему привлечения кадров иностранных специалистов по различным отраслям знаний, исключало династические браки с соседними императорскими, королевскими и княжескими домами, уже принявшими христианство, что мешало заключению международных договоров и союзов. Языческое жречество по-прежнему оставалось серьёзной самостоятельной силой на Руси и в своей политике руководствовалось корыстными интересами.

Всего этого, конечно, не мог не сознавать князь Владимир. К концу 80-х годов X в. его власть настолько окрепла, что он уже не нуждался в поддержке со стороны языческого населения. Напротив, и он сам, и его бояре и дружинники остро нуждались в религии, которая бы помогла феодальному строю стабилизироваться на Руси.

Согласно «Повести временных лет», уже после болгарского похода Владимир начал поиски новой религии, которая могла бы заменить собой язычество. В летописи помещён рассказ о том, как Владимир выбирал новую веру[21]. Ряд исследователей считали, что в основе его лежат различные легенды и сказания баснословного характера, поэтому ему нельзя доверять[22]. Однако, как правильно заметил В.В.Мавродин, этот рассказ несомненно «отражает реальную действительность», так как князю Владимиру, конечно, пришлось выбирать ту религию, которая больше подходила, по его мнению, русскому обществу[23].

Летопись сообщает, что болгары-мусульмане предложили Владимиру Святославичу принять ислам. Как говорит летописец, князю весьма понравился мусульманский обычай иметь много жён. Однако такой обряд, как обрезание, а также отказ от употребления свинины и вина, не пришлись Владимиру по вкусу[24]. Слишком многим следовало бы пожертвовать, насаждая эту религию на Руси. В работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» Ф.Энгельс писал: «... ислам, сохранив свою специфически восточную обрядность, сам ограничил область своего распространения Востоком и Северной Африкой, завоеванной и вновь заселенной арабскими бедуинами. Здесь он мог стать господствующей религией, на Западе же нет»[25].

Отвергнута была князем Владимиром и древнееврейская религия, которую предложили ему хазарские проповедники[26]. Она не удовлетворяла его не только своей обрядовой стороной. Еврейское вероучение не давало ничего принципиально нового верхушке феодального общества.



Изложение кн. Владимиру своей веры хазарами (иудеями). Радзивилловская летопись.

Третьим вероучением, предложенным Владимиру, было христианство. Как писал Ф.Энгельс, «христианство не знало никаких вносящих разделение обрядов, не знало даже жертвоприношений и процессии классической древности. Отрицая, таким образом, все национальные религии и общую им всем обрядность, и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится *первой возможной мировой религией*»[27].

Однако уже в то время христианская церковь была фактически поделена на две части — восточную и западную, а потому неизбежно вставал вопрос, какому образцу следовать — византийскому или римскому.

Летописец отметил, что к Владимиру приходили из Рима «немцы», предлагая принять католичество. Он их выслушал, а затем сказал: «Идите опять (назад. — *О. Р.*), яко отцы наши сего не прияли суть»[28].

Во главе западной католической церкви стояли римские епископы, которых с IV в. именовали «папами». Опираясь на огромные владения, на подложные документы, вроде пресловутого «Константинова дара» и «Лжеисидоровых декреталий», они вели активную борьбу за верховную власть над Италией и другими западными странами, требовали от западноевропейских монархов

беспрекословного повиновения себе, выплаты так называемого гроша (динара) св. Петра — денег, шедших на содержание самих пап и их окружения, стремились распространить своё влияние далее на Восток. В конце IX в. происходит раздробление Папской области, и римские епископы начинают терять свои позиции. К середине X в. они превращаются в ставленников германских императоров, которые через их посредство диктуют свою волю другим странам и народам[29].

Принятие католичества означало бы для Руси попасть под сильное влияние Германской (Священной Римской) империи; вовлечь её в сферу германской политики, допустить проникновение на территорию вначале немецкого духовенства, а затем и немецкого рыцарства; насадить в стране латынь; выплату ежегодных дотаций Риму. Всё это несомненно хорошо понимал князь Владимир, и это не могло его устраивать.

Что касается православной христианской церкви, то она в X в. была раздроблена на ряд патриаршеств и митрополий. Однако все церковные иерархи находились в подчинении у византийских императоров, за которыми церковные соборы признали первенствующее положение в церковной иерархии и присвоили им чин «императоров-архиереев». Византийские василевсы поэтому могли назначать и смещать высших церковных сановников, определять составы участников соборов, утверждать решения этих соборов[30].

Восточная православная церковь, как и западная, стремилась к распространению своего влияния на нехристианские народы. Русь была для неё «лакомым кусочком».

Следовательно, принятие христианства от Византии неминуемо должно было привести к тому, что русские великие князья попали бы в вассальную зависимость от византийских императоров, которые через церковную организацию стали бы навязывать верхушке Руси свою волю[31].

Естественно, что «православный вариант» также не мог удовлетворить князя Владимира. Русским феодалам нужна была такая церковь, которая бы полностью от них зависела и была бы проводником их собственной политики. Поиски такой церкви зашли в тупик. Однако из него все же был выход.

Владимир Святославич имел перед своими глазами пример Болгарской державы. Болгария была крещена под давлением войск византийского императора Михаила III. Созданная внутри

Болгарии православная церковная организация оказалась после этого в зависимости от Константинопольской патриархии.

Попытки болгарского правителя Бориса I создать у себя в стране независимую церковь с помощью Рима успехом не увенчалась. В 913 г. его сын Симеон совершил победоносный поход под Константинополь и потребовал от Регентского совета Византии признания его соправителем императора, а также согласия на брак его сына с родственницей Константина VII (по другим источникам византийцы должны были согласиться на женитьбу Константина Багрянородного на дочери Симеона). Регентский совет согласился на брак Константина Багрянородного и дочери Симеона, а также пожаловал Симеону высокий титул (по одним источникам болгарский царь становился соправителем императора, по другим — василевсом — царём и самодержцем болгар, по третьим — получал императорскую корону). После всех этих событий Симеон провозгласил себя «царём и самодержцем» не только болгар, но и византийцев. Болгарская церковь получила независимость от Константинопольской патриархии[32].

8 октября 927 г. Византия и Болгария заключили между собой мир, который был скреплён женитьбой сына Симеона Петра на Марии, внучке императора Романа I. Византия признала царский титул Петра, и в Болгарии было создано независимое патриаршество[33]. Но в 70-х годах император Иоанн Цимисхий, вторгшийся в Болгарию для борьбы со Святославом, лишил царя Бориса II царского венца и уничтожил автономное болгарское патриаршество[34].

Таким образом, князю Владимиру, чтобы получить православную церковную организацию, независимую от Византии, было необходимо стать вровень с византийскими василевсами, как это удалось сделать болгарским правителям Симеону и Петру. После этого духовенство, присланное для крещения Руси, попало бы от него в непосредственную зависимость и не стало бы оглядываться на Константинополь. Для этого Владимиру Святославичу было необходимо породниться с византийскими царями[35].

М.Д.Приселков считал, что Владимир Святославич принял крещение не от Византии, а от Болгарии после болгарского похода. По его мнению, русская православная церковь попала в зависимость от Охридской архиепископии, расположенной на территории Западно-Болгарского царства[36]. Однако исследователь не привел серьёзных доводов в пользу данной гипотезы.



Изложение князю Владимиру Православной веры греком-философом. Радзивилловская летопись.

Под 6495 (967) г. «Повесть временных лет» рассказывает о новом испытании различных вер князем Владимиром. Владимир созвал своих бояр и градских старцев, рассказал им о приходе к нему мусульманских, иудейских, католических и православных проповедников и попросил совета у своих приближённых, какую религию следует принять Руси. Бояре и старцы посоветовали князю послать своих мужей в различные страны для испытания «кто како служить богу». Владимир Святославич отобрал 10 мужей и послал их вначале к булгарам-мусульманам, затем к немцам-католикам, а затем в Царьград к грекам. Ознакомившись с ведением службы у различных народов, мужи возвратились назад в Киев и заявили Владимиру, что их наиболее впечатлила служба в греческой церкви[37].

А.А.Шахматов считал весь этот рассказ о посольствах в иные страны искусственной вставкой, сделанной для того, чтобы как-то заполнить промежуток в летописи между двумя рассказами: беседой греческого философа с Владимиром, помещённой под 6494 (986) г., и повестью о походе Владимира на Корсунь, помещённой в летопись под 6496 (988) г.[38] Нам также кажется, что данный рассказ не является фиксацией действительных собы-



Совет князя Владимира с боярами о выборе веры. Радзивилловская летопись.

тий. Отдельные его фразы и части вызывают недоумение. Например: зачем понадобилось Владимиру, так категорично отказавшемуся в 986 г. от предложения немцев принять католичество, спустя год посылать своих мужей для испытания католической веры? Как могло русское посольство посетить Царьград в 987 г., если после битвы под Сердикой между Киевским государством и Византией были весьма напряжённые отношения? Рассказ содержит противоречия и в самом себе. Русские послы, явившись в Константинополь, то имеют дело лишь с одним царём, не названным по имени, то с двумя — Василием и Константином[39]. Создаётся впечатление, что текст представляет собой компиляцию из произведений различных авторов. Главная цель этого рассказа, на наш взгляд, — доказать читателю, что князь Владимир принял Православие отнюдь не случайно, а после тщательного испытания различных религий и установления для себя и для окружающих, что вера греков самая лучшая, самая правильная. Исходя из всего сказанного, можно сделать вывод, что использовать рассказ в качестве достоверного источника нельзя.

М.В.Ломоносов, отметил в своем труде «Древняя Российская история...»: «Некоторые пишут, что послан был от Владимира в разные земли некто половчанин Иван Смирам, который,

проехав разными землями Палестину и даже до Египта, и по долгом пребывании в Александрии крестился. Оттуда писал ко Владимиру, послав Новый завет и увещевая, чтобы он к грекам и римлянам не приклонялся ради излишеств в их вере и что он в Александрии нашёл чистые апостольские ученья и предания. Чаятельно, хвалил он коптическую ересь, которая содержит обрезание; чего ради не удостоены Владимирова внимания»[40].

М.В.Ломоносов не коснулся вопроса о достоверности этого известия, взятого им из сочинения Христофора Занда «Ядро церковной истории». Занд узнал обо всем этом от Бенедикта Вышеватого, сына польского богослова XVII в. Андрея Вышеватого. В результате в его труде появилась запись о неком половчанине, медике по профессии Иване Смере, который был якобы послан Владимиром Святославичем на Восток для испытания существовавших там вер. Письмо Ивана Смера, отправленное им князю Владимиру, было вырезано на медных досках и написано особыми старорусскими буквами. В XVI в. оно было переведено на русский и польский языки жителем Витебска Андреем Колодинским, хранилось в одном из польских монастырей[41].

Думается, что данное сообщение вряд ли представляет собой доброкачественный исторический источник. Первое, что обращает на себя внимание, — это то, что посланец Владимира был половчанином. Однако половцы появились в причерноморских степях только в середине XI в. В X столетии они кочевали в Заволжье, и Русь с ними практически не соприкасалась. «Половцы» — не самоназвание народа. Так прозвали особую ветвь тюрков-кочевников русские люди[42] тогда, когда вступили с ней в тесный контакт. А данное событие, согласно «Повести временных лет», произошло в 50-е годы XI столетия[43]. Маловероятно, что этот термин мог существовать в X в.

Удивляет и материал, примененный Смером для письма, — медные доски. Медь в X веке ценилась весьма высоко, и на медных пластинах писем не писали. В Александрии можно было легко достать гораздо более дешевый писчий материал: папирус, пергамен. Связь Смера с людьми, исповедующими какую-то особую разновидность христианства, на которую указывается в «медном письме», наводит на предположение, не являлось ли послание этого лица фальсификацией, созданной католическим духовенством где-то на грани XVI и XVII вв., чтобы внушить мысль о том, что русский государь перед принятием христианства,

подобно Смеру, склонялся к коптской или какой-то иной «ереси», и тем самым попытаться опорочить «равноапостольного» князя Владимира в глазах православного населения Белоруссии и Украины.

В состав «Повести временных лет» летописцем конца XI-начала XII в. включён рассказ о крещении Руси, условно названный исследователями «Корсунской легендой». Согласно ему, князь Владимир Святославич без видимых на то причин совершил в 6496 (988?) г. поход на византийский город Херсонес (Корсунь — в древнерусских летописях и житиях, Херсон — в средневековых византийских хрониках), захватил его, заставил византийских императоров Василия и Константина выдать их сестру за себя замуж, а перед свадьбой крестился в православную веру. После этого византийские священнослужители в том же 6496 году крестили княжеских родственников и приближённых, а также всё население Киева. Затем последовало обращение в христианство и остальных жителей Руси[44].

Это летописное известие было принято как бесспорное большинством историков. На него опирались авторы многих исторических исследований, учебников, литературно-художественных произведений. Однако в XIX в. византиновед В.Г.Васильевский поставил его под сомнение. Он подверг анализу известия византийского историка конца X в. Льва Диакона и арабского историка второй половины XIII в. ал-Макина. В истории Льва Диакона сообщается, что взятию русскими Корсуня предшествовало странное явление — огненные столбы, показавшиеся ночью на северной стороне неба. Васильевский обратил внимание на то, что в произведении ал-Макина также упоминается огненный столб, виденный арабами в Каире. Причем там его появление датируется 7 апреля 989 г. Из этого обстоятельства исследователь сделал вывод — Корсунь был взят русскими после 7 апреля 989 г. «Оказывается теперь,— писал он,— что если крещение Владимира совершилось в 988 г., — в чём нет пока причины сомневаться, — то взятие Корсуни последовало гораздо позже и, следовательно, вовсе не находилось в какой-либо прямой связи с крещением русского народа»[45].

Е.Е.Голубинский высказал серьёзные сомнения относительно правдоподобности «Корсунской легенды». Он предположил, что летописная запись о крещении Руси представляет собой вымысел[46]. Мнение Е.Е.Голубинского было впоследствии активно



Крещение князя Владимира в Корсуни.

поддержано А.А.Шахматовым, М.Д.Приселковым и другими учёными[47].

Для решения вопроса о том, когда же произошло крещение Руси, Е.Е.Голубинский привлёк источники XI в. «Память и похвалу Владимиру» Иакова Мниха и «Житие Бориса и Глеба». Особенно ценным из них является первый, в котором имеется ряд дат, не встречающихся нигде. В нём крещение Владимира Святославича отделено от взятия Корсуня временным промежутком в два года. «По свидетельству монаха Иакова (в «Похвале» Владимиру) и Преподобного Нестора Печерского (в «Житии Бориса и Глеба»),— писал Е.Е.Голубинский,— Владимир крестился в 987 г.; именно, первый из них говорит, что Владимир, умерший в 1015 г., прожил после крещения 28 лет, а второй прямо говорит, что оно было в лето 6495 от сотворения мира»[48]. Далее Голубинский, по-прежнему опираясь на Иакова Мниха, делает вывод: Корсунь был взят русскими войсками в самом начале 989 года, поскольку в апреле этого года Владимир уже активно помогал византийцам.

В 1883 г. со своей датировкой этих событий выступил В.Р.Розен, привлёкший для решения спора сведения арабского историка начала XI века Яхьи Антиохийского. Полностью присоединившись к мнению В.Г.Васильевского относительно взятия Корсуня

русскими после 7 апреля 989 г., он в то же время попытался далее развить мысль своего предшественника. Розен заявил, что арабские историки и Лев Диакон вслед за сообщением об огненных столбах поместили известие о прохождении кометы, которая была впервые увидена в ночь с 27 на 28 июля 989 г. и «предвещала» сильное землетрясение, происшедшее 25 (26) октября того же года. «Если допустить,— писал он,— что Лев при связывании этих знамений с указанными событиями не увлекся, так сказать, симметричностью, приурочивая к каждому знамению особое событие, то мы должны будем признать, что взятие Вереи болгарами и Корсуня русскими случилось не только позже 7 апреля, но и раньше 27 июля, т. е. раньше появления кометы, предвестницы нового бедствия»[49]. Поэтому Розен склонен был датировать крещение киевлян поздним летом или осенью 989 г.[50]

Однако возникает вопрос: насколько правомерным является в данном случае совмещение сведений арабских авторов с известиями византийского историка? Не говорят ли они о различных явлениях?

В дальнейшем завязалась многолетняя дискуссия по поводу датировки крещения князя Владимира и киевлян и взятия русскими Корсуня. П.Г.Лебединцев и А.И.Соболевский стремились доказать правильность даты «Повести временных лет». Первый, правда, не привел в пользу своего мнения никаких веских аргументов[51]. А.И.Соболевский предложил новый метод расчёта древнерусских дат. Он указал, что историки, опираясь на числовые данные «Памяти и похвалы Владимиру», неправильно их интерпретируют. Так, Иаков Мних отметил, что Владимир жил по крещении 28 лет. Историки считали, что эти 28 лет были полными. Поэтому, когда они вычитали из 1015 (год смерти Владимира) 28, у них получалась цифра 987. Следовательно, считали они, Владимир крестился в 987 г. Соболевский высказал предположение, что люди древней Руси производили вычисления не по арифметическим правилам XIX в., а по пальцам, «при этом, высчитывая годы от события до события, они обыкновенно включали в их число оба года, в которые совершались эти события»[52]. Он привёл ряд примеров такого рода расчётов и заявит что из 1015 следует вычитать не 28, а 27, и тогда год крещения Владимира, указанный Иаковом, совпадет с летописным. Он был склонен считать, что взятие Корсуня, женитьба Владимира на принцессе Анне, крещение киевлян произошли в 988 г. Соболевский не отрицал полностью датировки Розена, но полагал, что в 989 г. имели место либо ещё один поход Владимира на Корсунь, либо закладка князем русского города Корсуня[53]. Эти предположения не были им в достаточной мере обоснованы и находились в противоречии с «Корсунской легендой», которой придерживался автор.

Практика показала правильность предположения А.И.Соболевского относительно метода расчёта времени, однако историки не учли его замечаний и продолжали вести расчёты старыми методами. Одни из них, вслед за Е.Е.Голубинским, датировали крещение Владимира 987 годом[54]. Е.Ф.Шмурло полагал, что в 987 г. имело место не крещение Владимира, а только заключение договора о его браке с византийской принцессой и оглашение этого договора[55]. Что касается даты взятия Корсуня русскими и последовавшего вслед за ним крещения киевлян, то здесь разногласия среди учёных были более серьёзными. И.А.Линниченко, Н.Левитский, М.С.Грушевский, С.П.Шестаков, В.В.Мавродин, Д.С.Лихачев, М.В.Левченко, Д.Л.Таллис, Г.Г.Литаврин, В.Т.Пашуто принимали датировку В.Г.Васильевского и В.Р.Розена[56]. В.З.Завитневич отнёс взятие Корсуня к началу зимы 989 г., А.Л.Бертье-Делагард — к апрелю 988 г., Е.Ф.Шмурло — к февралю 990 г.[57] Крещение киевлян произошло, по В.З.Завитневичу, в 990 г., по А.Л.Бертье-Делагарду — весной 989 г., по Е.Ф.Шмурло — летом 990 г.[58]

К сожалению ни один из учёных, выдвинувших свои оригинальные датировки событий, не оперся на прочные даты (а такие даты есть!). Большинство исследователей безоговорочно приняли утверждение В.Г.Васильевского и В.Р.Розена относительно того, что огненные столбы, упомянутые Львом Диаконом (М.В.Левченко даже отождествил их с северным сиянием[59]), и огненный столб, виденный арабами в Каире, — одно и то же явление.

В 1975 и 1978 гг. вышли две работы польского историка А.В.Поппэ, в которых он отнёс крещение Владимира Святославича к 6 января, а крещение киевлян — к 27 мая 988 г.[60] Поход Владимира Святославича на Корсунь Поппэ рассматривает как военную помощь киевского князя византийским императорам. Его выводы базируются на двух предположениях: 1) Лев Диакон не симпатизировал Василию Болгаробойце и критически относился к тем методам, с помощью которых этот император пытался

сохранить свою власть над Византией (например, выдача принцессы Анны замуж за «скифского варвара», использование василевсом русских войск для подавления восстания Варды Фоки); 2) Херсонес, стремившийся стать независимым от империи городом-государством, поднял мятеж против византийских василевсов, который и был подавлен князем Владимиром.[61]

Оба эти предположения не были подкреплены серьёзной аргументацией. Более того, вторая гипотеза находится в противоречии как со свидетельствами русских источников, так и с известием Льва Диакона, в которых захват Корсуня Владимиром рассматривается как враждебная акция русского князя (в летописях и житиях князя Владимира), как бедствие для империи (у византийского хрониста). Поэтому построение Поппэ не может быть признано удовлетворительным. Так же мало обоснованными являются и приведенные им даты.

В 1977 году проблему хронологии этих событий затронул А.Г.Кузьмин. Он отметил, что «отдельные относительные датировки «Похвалы» (Иакова Мниха.— *О.Р.*) находят соответствие как раз в тех летописных текстах, которые связаны с перечнем княжений». Перечень относит смерть Владимира к 6522 г. «Если от даты кончины Владимира 6522 (по перечню) вычесть 28, то получится, что Владимир крестился в 6494 (986) году»[62]. Для подкрепления своего мнения Кузьмин сослался на сведения багдадского астронома второй половины XII — начала XIII в. Ибн ал-Атира (Асира), относившего крещение Руси к 985—986 гг. Взятие Корсуня А.Г.Кузьмин датировал 989 годом, исходя из того что Иаков Мних свидетельствует: Владимир Святославич «на третье лето (по крещении. — *О.Р.*) город Корсунь взя». Автор не принял во внимание указание А.И.Соболевского относительно метода расчёта лет в древней Руси[63].

При анализе датировки А.Г.Кузьмина возникает целый ряд вопросов: 1) почему мы должны ориентироваться на дату «перечня», если в «Памяти и похвале Владимиру» датой смерти Владимира Святославича назван не 6522, а 6523 г.? 2) является ли указанная дата перечня точной? 3) на каком основании автор вычитает 28 лет из даты перечня, ведь цифра 28 встречается в «Памяти и похвале», а в перечне она отсутствует?

Соединение А.Г.Кузьминым двух различных памятников для уточнения хронологии в данном случае не кажется удачным. Ссылка на Ибн ал-Атира также ничего не даёт в плане уточнения

датировки, так как нам не известно, правильна ли хронология багдадского астронома.

Попытаемся выявить возможности имеющихся источников для уточнения дат крещения Владимира и киевлян и взятия Корсуня.

Прежде всего необходимо коснуться вопроса об огненных столбах, виденных Львом Диаконом в северной части неба, и огненном столбе, замеченном арабами. Напомню читателю, что эти явления были определены М.В.Левченко как северное сияние. В связи с данным замечанием невольно возникает вопрос: а бывают ли видны полярные сияния в тех южных широтах, в которых расположены Константинополь и Каир? Да, оказывается, бывают. Во время магнитной бури 1872 г. северное сияние было видно в Египте, Индии, Гватемале, Южной Америке, на юге Аравийского полуострова и Австралии. 25—26 января 1938 г. полярное сияние наблюдалось в Севастополе, Алма-Ате, а также на севере Африки[64]. Следовательно, и Лев Диакон, и египетские арабы могли видеть полярные сияние.

Арабские хронисты так описали виденное ими явление:

Яхья Антиохийский:

«И случилось в Каире в ночь на субботу 27-го Зу-л-Хиджры 378 г. (7 апреля 989 г.) 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 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 это до четвёртого часа дня. И взошло солнце с изменённым цветом и продолжало всходить с изменённым цветом до вторника второго Мухаррема 379 г. (12 апреля 989 г.)»[65]

Ибн ал-Макин:

«В 378 г. в субботний день, который был 27 Дульгиджа, случился в Египте сильный гром и бурные ветры, и они продолжались до полуночи. И над страной распространился до самого утра мрак, и не видно было прежде подобной тьмы. И в это время вышел с неба как бы огненный столб, и небо, и земля сильно покраснели от него, и явилось на воздухе столько пыли, что она препятствовала дыханию, и продолжалось это до четвёртого часа дня, и тогда явилось солнце с изменённым цветом. И потом также с изменённым цветом поднималось солнце до четверга второго Мухаррема 379 г.»[66]

Из приведённых текстов ясно видно, что описанное арабами явление не было полярным сиянием. Полярные сияния вызываются магнитными бурями и никогда не сопровождаются непроницаемой тьмой, циклонами и поднятием в воздух пыли, похожей на уголь. Зато все это сопровождает извержения вулканов, что было многократно зафиксировано рядом естествоиспытателей. Во время сильных извержений столб огня и вулканического пепла поднимается из жерла вулкана на несколько десятков километров и бывает виден за 200 км и более. Чёрное облако пепла опускается на землю и создает тьму, «какая бывает в совершенно закрытой комнате». Причём облако пепла («пыли, похожей на уголь») часто разрезается «огненными зигзагами и вспыхивает пламенем, как это бывает при сильной грозе с молниями». Всё это сопровождается бурями и штормами[67].

Таким образом, египетские арабы несомненно наблюдали мощное извержение вулкана, какого именно — сказать трудно. Однако следует заметить, что в небольшом отдалении от Каира находится Сирийско-Аравийская группа вулканов, располагающаяся вдоль восточного берега Красного моря и одним из своих северных языков выходящая к Средиземному морю[68].

Но если арабы наблюдали извержение вулкана, то как мог видеть его Лев Диакон из Константинополя, отстоящего от Каира по прямой более, чем на 1000 км? Из-за большого расстояния, отделяющего эти два города друг от друга, такое наблюдение было бы невозможно. Кроме того, Лев Диакон видел огненные столбы на севере, а не на юге, что совершенно исключает аналогичность наблюдения византийца и арабов, поскольку к северу от Константинополя в непосредственной близости от этого города вулканов не имеется. Следовательно, огненные столбы Льва Диакона и огненный столб египетских арабов — два различных явления и отождествлять их нельзя, а потому и все построения В.Г.Васильевского и В.Р.Розена рушатся.

Ещё одним важным датирующим признаком является сообщение Льва Диакона о комете: «И другие тягчайшие беды предвещал восход появившейся тогда звезды, а также напугавшие всех опоенные столбы, которые показались вдруг поздней ночью на северной части неба; они предсказывали взятие тавроскифами Херсона и завоевание мисянами Верреи. Поднимаясь ко времени заката солнца при восхождении вечерней звезды и направляясь к западу, комета не имела какого-либо постоянного места на небе;

распространяя яркие, видные на далёком расстоянии лучи, она часто передвигалась, показываясь то севернее, то южнее, а иногда лишь при восходе занимала своё положение на небе, производя внезапное, быстрое движение. Люди смотрели на комету, удивлялись, страшились и полагали, что её странные перемещения не приведут к добру. И случилось как раз то, чего ожидал народ». (Опубликованные переводы этого отрывка из Льва Диакона подвергаются критике со стороны специалистов; здесь отрывок приводится по переводу М.М.Копыленко, взятому из рукописи «Лев Диакон. История» под ред. С.А.Иванова.)

Ниже византийский историк заявил, что комета предсказывала землетрясение, голод, моровые язвы, засухи, наводнения, неурожаи и сильнейшие ветры.

С известия о комете и огненных столбах начинается 10-я глава книги X «Истории» Льва Диакона. В.Г.Васильевский полагал, что в приведённом выше отрывке речь идёт не об одной, а о двух различных кометах. Под звездой, упомянутой в самом начале, следует понимать комету 975 г., о которой византийский историк уже писал в 6-й главе той же книги, а далее Лев Диакон говорит о совсем иной комете[69]. Однако с этим утверждением В.Г.Васильевского согласиться нельзя.

«История» Льва Диакона охватывает сравнительно небольшой отрезок времени — 16 лет. Автор описывает события, происшедшие со времени кончины Константина VII Багрянородного (9.XI.959 г.) до смерти Иоанна Цимисхия (10.I.976 г.). Но иногда историк отклоняется от последовательного изложения событий и касается фактов как более позднего, так и более раннего времени. Особенно много таких отклонений содержит книга X. Лев Диакон как и многие другие средневековые авторы, придавал огромное значение всевозможным небесным явлениям. Целый ряд отклонений, имеющихся в тексте его «Истории», обусловлен желанием автора обосновать «пагубное воздействие» на ход истории падающих звезд (метеоритов) и хвостатых звезд (комет). И тем, и другим он уделял самое пристальное внимание и давал им подробные характеристики. Так, в 6-й главе он весьма обстоятельно описал яркую комету 975 г., а затем привел «доказательства», что это явление было не к добру. По автору, комета 975 г. предсказывала смерть Иоанна Цимисхия, страшные мятежи, нашествие народов, междоусобные войны, перемещение городов и сёл, голод, мор и землетрясения.

В 8-й главе Лев рассказал о метеорите, упавшем в 986 г. в ров ромейского лагеря в то время, когда войска византийцев находились в Болгарии. Так же как и в предыдущем отрывке, он дал описание метеорита, а затем заявил, что «упавшая звезда» предвещала разгром византийского войска болгарами и восстание Варды Фоки (ему он посвятил следующую, 9-ю главу).

Лев для подтверждения своей мысли вспомнил о метеорите, упавшем на троянскую рать, после чего она была обращена в бегство ахейцами.

Глава 10 начинается с той самой цитаты, которая приведена выше, и заканчивается описанием бедствий, которые заранее «предвещали» грозные небесные явления.

Таким образом, в труде Льва Диакона была предпринята попытка тесно увязать конкретные исторические события с предшествующими им небесными явлениями. Исходя из всего сказанного нельзя принять гипотезу В.Г.Васильевского.

В самом деле, если следовать логике Льва Диакона, то он был обязан взятие Херсонеса и Верреи непосредственно связать не с кометой 975 г., а со «звездой» (метеоритом) 986 г., поскольку последняя проявила себя во временной промежуток, более близкий к описываемым им событиям. Связал же он с ней мятеж Варды Фоки!

Но Лев Диакон увязал падение городов не с метеоритом 986 г., а с какой-то иной, новой восходящей звездой. Почему? А потому, что она проявила себя позже, чем метеорит 986 г., и непосредственно предшествовала описанным событиям. Но быть может, первая звезда 10-й главы была какой-то особой, отличной от второй? Тогда возникает закономерный вопрос: почему же Лев Диакон, так чутко реагировавший на малейшие аномалии ночного неба, не дал ей описания? Ответ на этот вопрос может быть только один — первая звезда, упомянутая вместе с огненными столбами, и вторая звезда-комета, делавшая странные перемещения на небе, о которой речь идёт несколькими строками ниже, — одно и то же явление.

Но если это так, то получается следующее построение. Комета и огненные столбы предвещали по Льву Диакону падение Херсонеса и Верреи, но только комета предвещала землетрясение. Следовательно, огненные столбы появились на небе после землетрясения, которое произошло «ввечеру, в тот день, как по обыкновению праздновали память великомученника Дмитрия»[70],

т. е. вечером 26 октября. Три историка — Яхья Антиохийский, Степанос Таронский (Асох'ик) и ал-Макин (причем два первых были современниками событий) чётко датировали это землетрясение 989 годом[71].

Что касается кометы, прохождение которой предшествовало землетрясению в Константинополе и в других южных городах, то она была легко определена учёными-астрономами с помощью характеристик, данных ей византийским и арабскими историками, немецкими хронистами (в частности, Титмаром Мерзебургским и составителем Кведленбургских анналов), армянским историком Асох'иком, китайскими естествоиспытателями и рядом других средневековых писателей-современников данного события. Оказалось, что это была одна из самых ярких и крупных комет Солнечной системы с периодом обращения от 74,5 до 79,6 лет — комета Галлея. Она действительно прошла очень близко от земли в 989 г. Причём характер её появления и прохождения в 989 г. был абсолютно идентичен появлению и прохождению её в 1531 и 1682 гг.[72]

Таким образом, в труде Льва Диакона содержится недвусмысленное указание на взятие русскими Херсонеса после 26 октября 989 г. Однако историк совершенно упустил в своём труде факт крещения русского князя и русского народа.

Весьма подробно о крещении Владимира Святославича и русских, а также об участии последних в борьбе с Вардой Фокой рассказывают: арабский хронист конца X — начала XI в. Яхья Антиохийский, багдадский астроном второй половины XII — начала XIII в. Ибн ал-Атир и арабский историк второй половины XIII в. Ибн ал-Макин.

Так, Яхья записал, что 14 сентября 987 г. византийский полководец Варда Фока поднял мятеж против императоров Василия и Константина, и войска его дошли до Хрисополя, отделённого от столицы империи узким Босфорским проливом. «И стало опасным дело его, и был им озабочен Василий (император ромеев. — *О.Р.*) по причине силы его войска и победы его над ним. И истощились его богатства, и побудила его нужда послать к царю русов, — а они враги его, — чтобы просить их помочь ему в настоящем его положении. И согласился он (царь русов. — *О.Р.*) на это. И *заключили они между собой договор о свойстве* (курсив здесь и далее наш. — *О.Р.*), 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 (? — *О.Р.*). И послал к нему царь Василий *впоследствии* митрополитов и епископов, и они окрестили царя и всех, кого обнимали его земли, и отправили к нему сестру свою, а она построила многие церкви в стране русов. *И, когда было решено между ними дело о браке, прибыли войска русов* также и соединились с войсками греков, которые были у царя Василия, и отправились все вместе на борьбу с Вардой Фокою морем и сушей, в Хрисополь. И победили они Фоку... И выступил царь Василий и брат его Константин со своими войсками и войсками русов и столкнулись они с Вардою Фокою в Абидосе (Авидосе. — *О.Р.*), — а это близко от берега константинопольского, — и победили Фоку; и был он убит в субботу 13 Нисана того же года, т.е. третьего Мухаррема (Мухаррама. — *О.Р.*) 379»[73].

Как видно из приведенного отрывка, текст Яхьи имеет сумбурный характер. При первом чтении создаётся впечатление, что вначале «царь русов» заключил союзный договор с Василием II, женился на его сестре и крестил свой народ, а затем уже оказал помощь империи. Но это первоначальное впечатление ошибочно. При внимательном изучении отрывка заметим, что помощь Василию II была оказана «царем русов» сразу же после заключения договора о свойстве, затем последовали сражения с Фокой, в которых приняли участие русские войска, а «впоследствии» Василий II прислал на Русь священнослужителей, крестивших князя и народ, выдал замуж свою сестру за Владимира Святославича, а та построила на Руси много церквей. Так понимали этот крайне путаный рассказ Яхьи Антиохийского и В.Р.Розен, и И.А.Линниченко, и другие историки[74].

Яхья ни словом не обмолвился о вооруженном конфликте между византийцами и русскими, в результате которого последние овладели Херсонесом. Возможно, что Яхья, создавший свою летопись в начале XI в., опирался при описании всех этих событий на византийский источник, в котором данный неприятный для империи инцидент не был отмечен.

Хаотичным выглядит рассказ об этих же событиях Ибн ал-Атира. Багдадский астроном записал, что некий Вардис поднял восстание против ромейских василевсов и «притеснял их обоих, вследствие чего они отправили посланцев к царю русов и просили о помощи, и женили его на одной своей сестре. Но она отказалась выдать себя человеку неодинаковой с ней религии. Вследствие чего он принял христианство, и это было началом христианства у русов. И женился он на ней, и пошёл навстречу Вардису, и они сражались и воевали. Затем Вардис был убит, и оба царя утвердились в своей власти...»[75].

Из отрывка видно, что автор его плохо разобрался в историческом материале, который он использовал. Так, известного полководца Варду Фоку он почему-то называет просто «Вардисом», хотя «Варда» — это только имя, которое в Византии X в. было широко распространено, Вардой назывался и другой опасный мятежник — Склир. Утверждение Ибн ал-Атира, что императоры сначала женили «царя русов» на своей сестре, а затем царевна отказалась стать женой Владимира Святославича, выглядит крайне нелепым. Не выдерживает критики и заявление, что крещение русов при Владимире было первичным. Кроме того. Ибн ал-Атир датирует все эти события 985-986 годами[76], что противоречит византийским, важнейшим русским источникам, а также летописи Яхьи Антиохийского и хронике Асох'ика. Поэтому сведения Ибн ал-Атира нельзя признать достоверными.

Пространное свидетельство Ибн ал-Макина о русско-византийских взаимоотношениях 987—989 гг.[77] большой ценности не представляет. Ещё В.Р.Розен убедительно доказал, что сведения Ибн ал-Макина об этих событиях заимствованы им у Яхьи Антиохийского. Причём в ряде случаев Ибн ал-Макин выступал как плохой компилятор Яхъи[78]. В некоторых местах он весьма своеобразно истолковал текст своего предшественника. Так, если у Яхьи Владимир Святославич посылает на помощь византийским императорам свои войска, то по Ибн ал-Макину он лично участвует в подавлении мятежа Варды Фоки:

Яхья Антиохийский:	Ибн ал-Макин:
«...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. И победили они Фоку»[79].	«...Царь русов, собрав большое войско, пришёл и, соединившись с Василием, они напали с моря и с суши на Варду Фоку и победили Варду Фоку»[80].

Византийский историк первой половины XI века Михаил Пселл коротко сообщил об участии русских войск в сражении



Анна отплывает из Константинополя в Корсунь. Радзивилловская летопись.

при Авидосе в апреле 989 г.[81] Другие византийские историки: Иоанн Скилица (писал в конце XI в.), Иоанн Зонара (работал в первой половине XII в.) — сообщают: что отряд русских воинов, посланный на помощь византийским императорам Владимиром Святославичем, сражался против Варды Фоки в битве при Хрисополе летом 988 г., причём оба летописца заявляют, что уже к этому моменту император Василий II стал родственником русского князя, женив его на своей сестре[82]. Эти историки не упомянули также и о взятии русскими Херсонеса, являвшегося важнейшим политическим и торговым центром Византии в Северном Причерноморье, очагом распространения христианства.

Если следовать рассказам византийских компиляторов XI-XII вв., то окажется, что крещение Владимира Святославича, его женитьба на принцессе Анне и обращение в христианство киевлян произошли не позднее весны 988 г., так как летом этого года русские войска уже участвовали в сражении с Вардой Фокой при Хрисополе. Не русский князь принудил императоров выдать их сестру за себя замуж, а византийские суверены сумели в критический для себя момент получить от «северного варвара» военную помощь, связав его брачными узами с греческой царевной и заставив его вместе с русским народом принять Православие.

Такая интерпретация событий доверия не вызывает. Многие выдающиеся историки-византиноведы отмечали чрезвычайный субъективизм, тенденциозность, а иногда и недобросовестность в передаче фактов упомянутых выше хронистов, которые из политических соображений, патриотизма довольно часто искажали действительный ход событий[83].

Возникает вопрос: а могла ли царевна Анна приехать на Русь в 987 или 988 г.?

Из Константинополя на Русь можно было добраться морем тремя путями. Первый, кратчайший, пролегал через Босфор, вдоль Малоазиатского побережья Чёрного моря почти до Синопа, затем круто поворачивал на север, на Херсонес, и продолжался вдоль Западного побережья Крыма и северной кромки моря до устья Днепра и далее вверх по Днепру. Можно было проехать из Константинополя на Русь восточным путём — через Босфор, вдоль Малоазиатского, Кавказского и Крымского побережий, северной кромки Чёрного моря и вверх по Днепру. Существовал и западный морской путь: вдоль берегов Фракии и Болгарии, северной оконечности Черного моря и опять-таки вверх по Днепру. Причём безопасное плавание по всем этим путям осуществлялось только с середины мая и до начала сентября. В другое время года даже для крепких и больших военных судов плавание по Чёрному морю было сопряжено с большим риском. По этой причине поездка багрянородной принцессы в Киев или в Херсонес морским путём во второй половине 987 г. и с января по май 988 г. исключается.

Конечно, в Киев из Константинополя можно было добраться и по суше двумя путями: западным — по Фракийскому и Болгарскому побережьям, а затем по Северному Причерноморью и вверх по берегу Днепра, и восточным — по Малоазиатскому и Кавказскому побережьям, далее через Керченский пролив, по берегу Восточного и Северного Крыма, степями до устья Днепра и затем на север вдоль днепровского берега.

Однако с 986 по 991 г. западные пути (как морской, так и сухопутный) наглухо перекрывались восставшими против византийского ига болгарами, а восточные пути с сентября 987 г. блокировались мятежными войсками и флотом Варды Фоки. В 988 г. Фока стоял на Босфоре в нескольких километрах от Константинополя и полностью контролировал Малоазиатское побережье Чёрного моря[84].

Иностранные источники единодушно сообщают, что Василий и Константин обратились к Владимиру за помощью только после того, как движение Варды Фоки достигло большого размаха, т. е. не раньше конца 987 г.

Таким образом, принцесса Анна не могла приехать на Русь ни летом 986, ни летом 987 г. Однако, быть может, принцесса Анна выехала на Русь или в Херсонес летом 988 г., после того как Варда Фока потерпел поражение под Хрисополем? Но в таком случае все построения Скилицы и Зонары рушатся, ибо получается, что Владимир Святославич вначале оказал василевсам военную помощь, а потом уже женился на царевне. К тому же следует добавить, что и после Хрисопольского сражения мятеж Фоки отнюдь не утих и пути в Северное Причерноморье по-прежнему продолжали оставаться небезопасными.

Сообщениям византийских историков об участии русских войск в Хрисопольском и Авидосском сражениях верить можно. Они согласуются и с данными Яхьи, и с данными Асох'ика.

Последний даже сообщил, что войска русских состояли из 6000 пеших воинов, вооруженных копьями и щитами[85]. Следовательно, Владимир Святославич действительно оказал императорам военную помощь раньше, чем женился на принцессе Анне. А без заключения этого брака он не мог крестить русский народ, ибо в противном случае Русь попала бы в вассальную зависимость от Византийской империи.

Заметим также, что русские источники теснейшим образом связывают женитьбу Владимира Святославича на Анне и крещение Руси со взятием киевским князем Херсонеса.

С лета 988 г. по апрель 989 г. Владимир выступает в иностранных источниках как друг и союзник византийских василевсов. Следовательно, в этот промежуток времени он не предпринимал враждебных действий по отношению к империи.

И всё же Херсонес был взят русскими войсками. Сообщение об этом содержат «Повесть временных лет», «Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха, «Житие князя Владимира» особого состава, «История» Льва Диакона. Видимо, на это намекает и Титмар Мерзебургский, записавший в своей хронике, что Владимир «подверг тяжёлому набегу слабых данайцев (т.е. византийцев. — *О.Р.*)»[86]. Вопрос заключается в том, когда произошло взятие русским князем Херсонеса. Исследователи уже давно высказывали предположение, что в 989 г. после Авидосской битвы Владимир был обманут византийскими императорами, которые, подавив с помощью русских войск восстание Фоки, отказались выслать к нему свою сестру. В ответ на это Владимир Святославич взял Херсонес и тем самым принудил Василия и Константина выполнить условия союзного договора 987 (начала 988) г.[87] То что большинство византийских хронистов упорно умалчивают о захвате Херсонеса русскими, говорит в пользу этой гипотезы.[88]

До нас дошло два известия о взятии Владимиром Корсуня: первое — в «Повести временных лет», второе — в «Житии князя Владимира» особого состава. Второе известие, по мнению ряда историков[89], является более древним и достоверным. Так, А.Л.Бертье-Делагард писал, что невозможно выдумать столь подробное и точное описание топографии Херсонеса, а также другие детали осады города, которые приведены в данном источнике.[90]

По «Житию князя Владимира» особого состава, русский князь во главе большого войска, состоявшего из варягов, словен, кривичей и чёрных болгар, явился в Крым и осадил Корсунь. Русские осаждали Херсонес в течение 6 месяцев, «и не истомишася гладъмь корсуняне». Город стоял непоколебимо. Тогда варяг Жьдьберн, находившийся в крепости, послал стрелу в русский стан. На стреле был написан совет — перекрыть «земляной путь» (вероятно, подземный ход), по которому византийские корабельщики доставляли в город съестные припасы и воду. Русский князь приказал перекопать этот путь, и «люди (корсунские. — *О.Р.*) изнемогоша гладъм и водьною жаждею, и по трех месяцих предашася». Тогда Владимир послал в Константинополь к императорам своего воеводу Олега вместе со Жьдьберном с требованием немедленной высылки к нему принцессы Анны. В случае отказа он угрожал напасть на Царьград. Василевсы были вынуждены согласиться на требование Владимира. Русское посольство вернулось в Херсонес вместе с царевной. Тогда Владимир Святославич крестился и женился на принцессе Анне[91].

Таким образом, из текста жития видно, что Херсонес был взят киевским князем после 9-месячной осады. Если разрыв русско-византийского союзного договора 987 (988) г. произошёл сразу же после Авидосского сражения (13 апреля 989 г.), то Владимир Святославич мог уже в конце июня — начале июля (при условии, что весть об этом до него быстро дошла и он так же весьма спешно собрал войска для похода) осадить Корсунь.

Следовательно, город был взят самое раннее в феврале-марте 990 г. Однако в феврале-марте в Крыму нет недостатка в воде. Резкое уменьшение осадков происходит к апрелю-маю, причём май является самым сухим месяцем в году. Скорее всего, что Владимир начал осаду Херсонеса в конце лета — начале осени, в то время когда навигация на Чёрном море подходила к концу, а корабль с принцессой так и не пришел из Константинополя. Осадив Корсунь в конце августа — начале сентября, Владимир Святославич в конце апреля — начале мая следующего, 990 года овладел городом.

Некоторые источники сообщают, что после крещения киевлян Владимиром первой была построена в Киеве каменная церковь св. Георгия[92]. Память св. Георгия Победоносца в X в. отмечалась только один раз в году — 23 апреля. Не в честь ли корсунской победы, одержанной русским войском в 990 г., была создана эта церковь? Но если Херсонес был взят Владимиром Святославичем в конце апреля-начале мая 990 г. (что в какой-то мере согласуется с данными Льва Диакона), то посольство Олега и Жьдьберна в Царьград могло отправиться в путь лишь в начале или в середине мая того же 990 года. Примерно месяц должен был уйти на дорогу и переговоры с императорами. Другой месяц или полтора должны были уйти на возвращение русского войска в Киев (т. е. оно пришло домой примерно к середине июня 990 г.). Следовательно, в конце июля — начале августа 990 г. произошло крещение киевлян.

Одним из важнейших источников, в котором также имеется упоминание о взятии русскими Корсуня, является «Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха. Данный источник содержит в себе ряд интереснейших дат. В нём говорится: «По святем же крещении поживе блаженный князь Володимер 28 лет. На другое лето по крещении к порогам ходи, на третье Корсунь город взя, на четвёртое лето церковь камену святыя Богородица заложи, а на пятое лето Переяславль заложи, а девятое лето десятину... Володимер вда святей Богородице... И седе в Киеве князь Володимер в осмое лето по смерти отца своего Святослава, месяца июня 11, в лето 6486. Крести же ся князь Володимер в десятое лето по убении брата своего Ярополка... Успе с миром месяца июля в 15 день, а лето 6523...»[93]

Каким стилем летосчисления пользовался Иаков Мних? Из летописных и житийных источников нам известно, что Владимир

Святославич умер в том же году, в каком были убиты его сыновья Борис, Глеб и Святослав. «Повесть временных лет» датирует смерть всех этих князей также 6523 (1015?) годом[94]. Из «Сказания о Борисе и Глебе» нам известно, что Борис был убит 24 июля в воскресенье, а Глеб — 5 сентября в понедельник 6523 г.[95] Но именно в 6523 мартовском году 24 июля приходилось на воскресенье, а 5 сентября — на понедельник; в 6523 сентябрьском году и 24 июля, и 5 сентября приходились на воскресенье[96]. Следовательно, Иаков Мних пользовался мартовским стилем византийского летосчисления и смерть Владимира и его сыновей наступила в 1015 г.

Иаков Мних пишет, что Владимир захватил Киев 11 июня 6486 (978) г. — «в осмое лето по смерти отца своего Святослава». Используя метод расчёта лет, предложенный А.И.Соболевским, устанавливаем, что Святослав погиб в 6479 мартовском году, что соответствует марту — декабрю 971 — январю — февралю 972 г. П.О.Карышковский, проанализировав тщательнейшим образом все имевшиеся в его распоряжении источники, убедительно доказал, что Святослав погиб ранней весной 972 г.[97]

Известный специалист в области древнерусской хронологии Н.В.Степанов отмечал: «За начало лета-года русские принимали (в X–XII вв. — *О.Р.*) первое весеннее полнолуние; причём весенним полнолунием считалось то, при котором показывались первые признаки фенологической весны»[98]. А к ним следует отнести таяние снегов, вскрытие рек, набухание почек на деревьях и т.д.

Из «Повести временных лет» нам известно, что Святослав, проведший зиму 971/972 г. в Белобережьи, двинулся к порогам сразу же с началом весны: «Весне же приспевши... поиде Святослав в пороги. И нападе на нь Куря, князь печенежьский, и убиша Святослава...»[99] Однако здесь следует учитывать, что, несмотря на наступление признаков весны, год мог оставаться прежним. Новый 6480 мартовский год должен был наступить лишь с началом полнолуния, т. е. 3 марта 972 г. Итак, по Иакову Мниху получается, что Святослав погиб в конце февраля или в первые два дня марта 972 г.

Таким образом, две крайние даты, имеющиеся в хронологическом построении Иакова Мниха (972 и 1015 гг.), проверяются иными источниками и должны быть признаны верными. Рассчитывая способом А.И.Соболевского другие даты, имеющиеся в «Памяти и похвале», придём к следующим выводам:

Владимир Святославич крестился в 6490 мартовском году (что соответствует марту-декабрю 988 — январю-февралю 989 г.) — в «десятое лето по убьении брата своего Ярополка»: Ярополк был убит в 6487 (979/980) г.; в 6497 (989/990) г. Владимир ходил к порогам; в 6498 (990/991) г. он овладел Херсонесом; в 6499 (991/992) г. заложил Десятинную церковь; в 6500 (992/993) г. заложил Переяславль-Русский; в 6504 (996/997) г. дал десятину церкви Богородицы. Две последние даты, а также дата крещения Владимира Святославича подтверждаются «Повестью временных лет»[100]. Дата взятия Корсуня полностью согласуется с указанием Льва Диакона. Весьма правдоподобной выглядит и дата смерти Ярополка, поскольку из летописи известно, что он погиб спустя какое-то время после захвата Владимиром Киева, после длительной осады города Родня[101].

Думается, что теперь на основании проведенного анализа источников можно реконструировать ход событий конца 80-х — начала 90-х годов X столетия.

В сентябре 987 г. вспыхнуло восстание Варды Фоки, размах которого сильно напугал византийских императоров. В конце 987 (или в первой половине 988) г. они обратились за военной помощью к Владимиру Святославичу. Последний потребовал отдать ему за помощь в жены принцессу Анну. Византийцы ответили согласием, выставив в качестве дополнительного условия крещение Владимира. Русский князь согласился. После этого между Русью и Византией был заключен договор о свойстве и военной помощи. Естественно, что в силу сложившихся обстоятельств Владимир не мог требовать немедленного приезда невесты на Русь. Летом 988 г. отряд русских воинов прибыл под Хрисополь и принял участие в войне с Фокой. После разгрома войска мятежников под Авидосом возникли благоприятные условия для прибытия царевны Анны в Киев. Отъезд принцессы из Константинополя морским путем не мог быть осуществлен ранее середины мая 989 г., так как только с этого срока плавание по Чёрному морю становилось относительно безопасным. Владимир Святославич должен был обеспечить прохождение корабля принцессы через порожистый участок Днепра, где обычно на путешественников нападали печенеги. Поэтому его поход к порогам, отмеченный Иаковом Мнихом, выглядит вполне закономерным действием. Он должен был состояться не ранее самого конца мая — начала июня 989 г. Не дождавшись царевны, князь понял, что

он обманут византийскими монархами, и решил силой заставить их выполнить условия договора. В конце лета 989 г. он осадил Херсонес и после 9-месячной осады в апреле (мае?) 990 г. овладел городом. Летом того же года его посольство добилось прибытия Анны в Херсонес, где произошла свадьба Владимира. Затем русские войска вернулись в Киев, после чего имело место крещение киевлян не позднее конца лета 990 г.

В 1871 и 1872 гг. в Московских и Литовских епархиальных ведомостях были опубликованы неким «Л» три статьи о дне крещения Руси[102]. В них, в частности, говорилось, что в Московской синодальной библиотеке имеется рукописный сборник XVI в., в котором на листе 365 записано, что во время царствования в Византии Льва и Александра, сыновей Василия I Македонянина, «крестися князь великий Володимер Киевский и вся Русь августа 1»[103]. В связи с этой записью автор высказал интересную мысль: «... день месяца точнее мог удержаться в памяти предков наших, чем имена греческих царей и святителей, чем даже годы крещения Русской земли, когда и годы вселенских соборов не всегда указываются точно в печатной кормчей... Полагать так можно потому, что дни важнейших церковных событий праздновались и вписывались в месяцесловы, а годы сих событий не всегда вписывались в месяцесловы»[104].

Конечно, большая часть записи, помещенной в данном рукописном сборнике, доверия не вызывает. Искажены имена византийских императоров, неверно известие о крещении князя и Руси в один день. Тем не менее сама дата 1 августа представляет исключительный интерес. В древности в Византии в первые дни августа происходило освящение воды в реках, озёрах и других источниках[105]. А только в освящённой воде и можно было крестить людей.

1 августа в 990 г. приходилось на пятницу. А пятница с древнейших времен была торговым днем на Руси. В пятницу запрещалась всякая работа. По свидетельству «Жития князя Владимира» особого состава, крещение киевлян происходило не в Днепре, а в его притоке Почайне[106]. Это известие выглядит весьма правдоподобным, так как Почайна была расположена гораздо ближе к Киеву X в., чем Днепр. Кроме того, Почайна омывала своими водами ремесленно-торговый район Киева — Подол. В гавань Почайны заходили иностранные и русские суда. Нет сомнения в том, что набережная Почайны в X столетии

представляла собой один из главнейших, если не самый главный, киевский рынок.

Самым сложным для Владимира Святославича было окрестить не бояр и дружинников — многие из них и сами выступали за христианизацию Руси, — не придворную челядь, находившуюся под контролем у своих господ, а свободных ремесленников и мелких торговцев, в основном проживавших на Подоле, а также сельское население Киевской земли. А потому был большой резон направить в торговый день — в пятницу — массы горожан и жителей земледельческой округи, собравшиеся на подольском рынке, в освященные корсунскими попами воды Почайны и заставить «чёрных людей» принять христианскую веру. Любой другой день недели был менее подходящим для свершения данной акции. Поэтому вполне возможно, что крещение киевлян произошло действительно 1 августа 990 г. Христианизация близких к Киеву районов, видимо, имела место в последующие дни августа.

Представляет интерес и ещё одна деталь. Из летописей нам известно, что на Руси было принято отмечать различные знаменательные события храмовым строительством. Придерживался этого правила и князь Владимир. В 996 г. он с дружиной выступил против пришедших к Василеву печенегов. «И съступившимся, и не мог стерпети противу, подъбег ста под мостом, одва укрыся противных. И тогда обещася Володимер поставити церковь святаго Преображенья, бе бо в ть день Преображенье Господне, егда си бысть сеча. Избыв же Володимер сего, постави церковь...»[107]

Крещение жителей столицы Руси также не могло не быть отмечено строительством храма, посвящённого небесному патрону, помогшему князю осуществить столь важное мероприятие. Таким храмом-памятником крещению киевлян стала каменная церковь Богородицы (Десятинная).

Возле собора были поставлены захваченные в корсунском походе статуи коней и львов, а внутри помещены привезенные из Херсонеса останки святых: римского папы Климента и его ученика Фива. Собор обязан был стать, по мысли его основателя, не только местом религиозного поклонения, но и музеем, призванным отразить победу Владимира над Византией и торжество христианства над язычеством в Киеве.

Но почему эта церковь была посвящена Богородице?



Создание Десятинной церкви. Радзивилловская летопись.

1 августа каждого года (по старому стилю) православные отмечают праздник «Происхождения изнесения честных дерев животворящего креста Господня», посвящённый Иисусу Христу и его Матери. В этот же день начинается Успенский пост, предшествующий одному из наиболее почитаемых верующими праздников — Успению Богородицы, который отмечается 15 августа. Таким образом, крещение киевлян, если оно имело место 1 августа, должно было проходить под покровительством Богородицы, ибо этот день посвящён её памяти.

Б.А.Рыбаков, изучая средневековые архитектурные памятники, пришел к выводу, что «в древности ориентировка церквей производилась на реальный восход солнца в день празднования того святого, которому посвящён храм»[108]. Применив азимутальный метод к киевской Десятинной церкви, он установил, что храмовый праздник этого собора приходился либо на 1 августа, либо на 2 марта. Но 2 марта с Богородицей никак не связано. Следовательно, храмовый праздник Десятинной церкви мог отмечаться только 1 августа[109]. Данное обстоятельство подтверждает дату крещения киевлян 1 августа.

Однако возникает закономерный вопрос: почему автор «Повести временных лет» и его редакторы объединили под одним

6496 (988) годом оба события — крещение Владимира и крещение киевлян, тем более что, по словам Нестора, он был лично знаком с монахом Киево-Печерского монастыря Еремией, «иже помняще крещенье земле Русьскыя»?[110]

И тем не менее, несмотря на наличие очевидцев крещения Руси во второй половине XI в., уже в то время по ряду вопросов, связанных с принятием христианства, существовали разногласия. Нестор писал: одни утверждают, что Владимир «крестилъся есть в Киеве, инии же реша, в Василеве, друзии же инако скажут»[111]. Сам же Нестор утверждал, что Владимир принял крещение в Корсуне после прибытия туда Анны.[112]

Данные разногласия возникли, по-видимому, потому, что Владимир Святославич не ставил перед собой задачу информировать о своих отношениях с византийскими императорами широкие народные массы. Его крещение в 988 г. в условиях, когда огромное большинство населения Руси исповедовало языческую религию, должно было держаться в глубокой тайне. Кто знал, как дальше повернутся события, выполнят ли византийские василевсы принятые на себя обязательства, не придется ли князю отказываться от христианства? О том, что в 989 г. византийские монархи ловко провели русского властелина, было известно только немногим особо приближенным к Владимиру Святославичу лицам, которые впоследствии вряд ли стали повсюду рассказывать об этом печальном инциденте. Подобного рода информация могла повредить и киевскому суверену, и его новой супруге, и его константинопольским шуринам, и делу распространения христианства на Руси. Потому-то и возникли различные домыслы о месте крещения Владимира, поскольку немногие приближенные видели, как крестился князь в 988 г.

Не исключено также, что обряд крещения над Владимиром производился дважды: в 988 и 990 гг., после захвата им Херсонеса. Данное обстоятельство можно объяснить тем, что в 990 г. князь своим крещением в присутствии многих людей пытался подать пример дружинникам и воям, участвовавшим в осаде Херсонеса. Этот публичный акт должен был способствовать распространению христианства в княжеском войске, опираясь на которое Владимир собирался в дальнейшем осуществить христианизацию всего населения Руси.

И, видимо, совсем не случайно Нестор отметил в летописи: «Се же видевше (крещение Владимира. — *О.Р.*) дружина его, мнози крестишася»[113]. Эта фраза весьма значительна. Она отражает истинные настроения в княжеском войске, находившемся в Корсуне: княжеский пример оказал влияние на многих дружинников и воев, но не на всех. Таким образом, часть княжеского войска, бравшего Херсонес, после завершения похода не была охвачена христианизацией и продолжала исповедовать языческую религию.

Большой интерес представляет процесс обращения в христианство жителей Киева. Из «Повести временных лет» видно, что крещению предшествовала особая психологическая подготовка киевских горожан. Придя в стольный град, Владимир Святославич приказал уничтожить идолов языческих богов: «... повеле кумиры испроврещи, овы исьщи, а другия огневи предати»[114]. Наибольшему надругательству подверглась статуя Перуна. И это выглядит неслучайным явлением. Дружинникам и воям-язычникам, на помощь которых в распространении христианства в дальнейшем рассчитывал Владимир, Перун представлялся самым могущественным богом. Поэтому его было необходимо скомпрометировать в их глазах. Летописец записал: «Перуна же повеле привязати коневи к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 муж пристави тети жезльемь»[115].

Данные действия были рассчитаны на дискредитацию Перуна и других «поганьских» богов в глазах не только киевлян. Это была яркая демонстрация жителям Руси бессилия языческих богов, наглядный показ того, что они не в состоянии отомстить Владимиру Святославичу и его христианскому окружению за нанесенные им оскорбления.

В «Истории Российской» В. Н. Татищева содержатся очень важные добавления к тексту «Повести временных лет». Так, например, сообщается, что ещё до ниспровержения кумиров князь Владимир крестил в Киеве 12 своих сыновей, а также вельмож-язычников[116]. Татищев выразил некоторый скепсис по отношению к этому приведенному им же самим известию, заметив, что в период крещения у Владимира было не 12, а меньшее число сыновей[117]. Из данной реплики можно заключить, что он не был творцом этого свидетельства, а заимствовал его из какого-то не дошедшего до нас источника.

Вместе с тем следует сказать, что нам точно не известно, сколько сыновей имел в 990 г. Владимир Святославич, а потому и замечание Татищева не выглядит убедительным. А вот шаг



Крещение дружины князя Владимира.
Радзивилловская летопись.

киевского князя представляется вполне логичным. Обращая своих сыновей в христианство, князь Владимир показывал всем, что не только он сам, но и его ближайшие родственники полностью порывают с язычеством, и призывал других последовать его примеру. Что касается крещения киевских вельмож, то и это действие кажется обоснованным. При крещении жителей Киева князь мог положиться и опереться только на вельмож-христиан. Вельможи, оставшиеся язычниками, не могли оказать ему никакой помощи в проведении столь важного мероприятия. Наоборот, являясь приверженцами старой веры, они должны были чинить ему препятствия в этом начинании.

В «Повести временных лет» крещение киевлян представлено одновременным актом. Сразу же после разгрома языческих капищ «...Володимер посла по всему граду, глаголя: «Аще не обрящеться кто заутра на реце, богат ли, ли убог, или нищь, ли работник, противен мне да будеть». Се слышавше людье, с радостью идяху, радующеся и глаголюще: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли». Наутрия же изде Володимер с попы царицины и с корсуньскыми[118] на Дънепр и снидеся бе-щисла людии. Влезоша в воду, и стаяху овы до шие, а друзии до персии, младии же по перси от берега, друзии же

младенци держаще, свершении же бродяху, попове же стояще молитвы творяху...[119]. Крестившим же ся людем, идоша кождо в домы своя»[120].

Читая этот текст, удивляешься, как же гладко происходила смена мировоззрения у жителей Киева! Язычники, накануне оплакивавшие Перуна, спустя совсем немного времени с радостью воспринимают учение Христа! Такого рода быстрые превращения вызывают недоумение и подозрение в правдивости источника. Кроме того, сообщение летописца о крещении киевского населения в Днепре противоречит «Житию князя Владимира» особого состава, где, как уже говорилось, местом крещения названа Почайна — приток Днепра.

В ином свете христианизация киевского населения предстаёт в «Истории Российской» В.Н.Татищева: «По опровержении идолов и крещении множества знатных людей, митрополит и попы, ходяще по граду, учаху люди вере Христове. И хотя многие приимали, но множайшии, размышляя, отлагали день за день; инии же закоснелые сердцем ни слышати учения хотели. Тогда Владимир послал по всему граду, глаголя: «Заутра всяк изидет на реку Почайну креститися; а ежели кто от некресченых заутра на реке не явится, богат или нищ, вельможа или раб, тот за противника повелению моему причтется». Слышавшие же сие, людие мнозии с радостию шли, разсуждая междо собою, ежели бы сие не было добро, то б князь и бояра сего не прияли. Инии же нуждою последовали, окаменелыя же сердцем, яко аспида, глуха затыкаюсче уши своя, уходили в пустыни и леса, да погибнут в зловерии их. Наутрие вышел Владимир сам с митрополитом и иереи на реку Почайну, где сошлося бесчисленное множество народа, мужей, жён и детей. И входя в воду, стояли иные до шеи, другие до персей, иные по колена, родители же мнозии младенцев держали на руках; а прозвитери, стоя на берегу[121], читали молитвы и каждой купе давали имена особыя мужем и женам. Крестившимся же людем отходили каждой в домы своя, которых число так великое было, что не могли всех исчислить...»[122]

Картина, нарисованная здесь, выглядит намного убедительнее летописной. Источник объективно отразил как на самом деле происходило обращение в христианство жителей столицы, а летописец Нестор или, что более вероятно, его редакторы сгладили все углы, не пожелали упоминать о том сопротивлении, какое оказало население Киева акции крещения.

По версии, зафиксированной татищевской «Историей Российской», крещение киевлян происходило в Почайне, а не в Днепре, что согласуется и с «Житием князя Владимира» особого состава. Этот факт опять-таки свидетельствует в пользу приведённого В.Н.Татищевым источника, который, судя по отдельным деталям, в нём содержащимся, является более ранним, чем «Повесть временных лет». Таким образом, автор приведенного В.Н.Татищевым известия лучше знал обстоятельства обращения в христианство киевлян, чем создатели «Повести временных лет». Не исключено, что он был не только современником, но и участником этого события, поскольку ему были известны многие мелкие детали, сопровождавшие обряд крещения. Автор, например, знал, что крестильные имена давались священниками сразу группам новообращенных киевлян, стоявших в воде Почайны, что после крещения была предпринята неудачная попытка подсчитать всех крестившихся. На то что этот источник был доброкачественным, указывает и использование отдельных его частей создателями «Повести временных лет», о чём свидетельствуют некоторые почти дословные совпадения в текстах обоих памятников.

Опираясь на этот рассказ и на другие источники, мы можем нарисовать довольно четкую картину многоэтапного обращения в христианство жителей Киева в конце X в.

Ещё до официального крещения населения древнерусской столицы в ней проживали христиане. В 988 г. после заключения русско-византийского договора о дружбе и взаимопомощи тайно крестился сам князь Владимир Святославич, рассчитывая после женитьбы на принцессе Анне и прихода миссионеров из Византии обратить в христиан и всех жителей Руси.

Летом 990 г. после захвата русским войском Херсонеса и прибытия в этот город принцессы Анны с группой священнослужителей там приняли крещение многие русские дружинники. По прибытии русского войска из корсунского похода в Киев Владимир Святославич крестил своих сыновей и некоторых вельмож.

Затем, после ниспровержения языческих идолов в Киеве, произошло обращение в христианство многих знатных людей столицы. После этого последовали хождения по городу христианских миссионеров с целью уговорить людей принять новую веру. Часть киевского населения поддалась уговорам и крестилась, большинство жителей испытывали колебания, некоторые язычники не желали и слушать проповедей священнослужителей.



«Крещение Руси». С иконы XIV в.

31 июля 990 г. в четверг князь Владимир обратился ко всему языческому населению Киева с требованием выйти на следующий день на берег Почайны для свершения обряда крещения. Он недвусмысленно заявил киевлянам-язычникам, что все отказавшиеся креститься будут рассматриваться им как его личные враги. Приказ князя был обращён не только к рядовым населенцам города, но и к части киевской знати, не желавшей расставаться с языческими верованиями.

1 августа 990 г., в пятницу, в торговый день недели, на реке Почайне состоялось массовое крещение основного населения Киева. Число крестившихся, судя по источнику, приведенному В.Н.Татищевым, было велико.

Тем не менее, несмотря на все проведенные мероприятия, некоторые киевляне крещения избежали. Закоренелые язычники покинули столицу и скрылись в пустынных местах и лесах в надежде, что там они не будут обнаружены княжеской администрацией.

Таким образом, уже крещение киевлян показало, с какими колоссальными трудностями предстоит столкнуться великому русскому князю при обращении в христианство населения страны. Как для большинства киевлян, так и для большинства жителей Руси поворот князя от язычества к христианству не был понятен. Практика показала, что заставить широкие народные массы креститься можно лишь под угрозой применения к ним репрессий.

Христианские проповеди миссионеров успех имели очень малый.

Крещение киевлян явилось началом массового обращения в христианство жителей городов и сёл Руси.

Это, конечно, не означает, что крещение всего населения Руси произошло все в том же 990 году. Источники показывают, что процесс крещения жителей Руси растянулся на годы. Скорее всего даже Полянская земля не была охвачена крещением полностью в 990 г. К сожалению, в источниках не содержится сведений о том, как происходило обращение в христианство жителей киевской периферии.

Уже в конце X в. в Полянской земле, по свидетельству археологии, трупосожжения исчезают и прочно устанавливается обычай хоронить покойников по христианскому обычаю в ямах с ориентацией головой на запад. Встречается, правда, и иная ориентация покойников — на юг, юго-восток и северо-восток. «Различная ориентировка погребенных,— пишет В.В.Седов,— бесспорно, отражает разноэтнический характер курганного населения. Погребенные, обращенные головами к востоку, в полянском ареале могли принадлежать выходцам из среды тюркских кочевников и ославяненным верхнеднепровским балтам»[123].

В некоторых источниках сообщается о поступлении к Владимиру на службу кочевников, принимавших при этом христианское вероучение. Так, в Никоновской летописи под 6499 (991) г. записано: «Того же лета прииде печенежский князь Кучюг, иже нарицаются измаилите, к Володимеру, в Киев, и прият веру греческую... и служаще Володимеру чистым сердцем, и много на поганых одоление показа...»[124]

В X–XII вв. над многими ямными погребениями ещё сооружаются курганы[125], что будто бы свидетельствует о не полностью изжитом в Полянской земле языческом обряде погребения. Но, по-видимому, данное явление следует рассматривать как влияние древнего обычая на новый, как заимствование славянами-христианами одного из языческих элементов, не имевшего принципиального значения. И до сих пор обычай насыпать во время похорон могильный холмик над погребением бытует у христиан славянского происхождения, проживающих на территории России.

Другим чисто языческим обычаем, сохранившимся у полян на столетия, был обычай класть вместе с покойником некоторые принадлежавшие ему при жизни вещи. Однако, как отмечает В.В.Седов, только примерно треть полянских курганов X–XII вв. содержала вещевые материалы, большинство же полянских могил было безынвентарным[126].

Каковы же были важнейшие мероприятия, проводившиеся князем Владимиром и его феодально-христианским окружением для закрепления христианского вероучения в среде новообращенного населения?

По-видимому, главным из них было создание христианских храмов в городах и сёлах на местах бывших языческих капищ. В «Повести временных лет» сообщается, что Владимир Святославич после проведения массового крещения киевлян «... повеле рубити церкви и поставляти по местом, иде же стояху кумири. И постави церковь святаго Василья на холме, иде же стояше кумир Перун и прочии, иде же творяху потребы князь и людье. И нача ставити по градом церкви и попы, и люди на крещенье приводити по всем градом и селом»[127].

Князь и его приближенные понимали, что закрепление в сознании бывших язычников новой веры невозможно без христианских храмов, где священники могли бы вести ежедневную активную проповедь христианства. И церкви на Руси в княжение Владимира, согласно различным источникам, строятся во многих местах. Причём, вероятно, это строительство велось высокими темпами. Титмар Мерзебургский отметил, что только в Киеве в 1018 г. насчитывалось более 400 христианских храмов[128]. Эта цифра находит косвенное подтверждение в Никоновской летописи, в которой сообщается, что в Киеве во время пожара 1017 г. сгорело до 700 церквей[129]. Получается, что в Киеве до пожара 1017 г. было церквей больше, чем в следующем году.

Эти цифры киевских церквей, приведенные независимыми друг от друга источниками, не должны нас удивлять. Уже в начале XI в. Киев являлся одним из крупнейших городских центров Европы, где проживало «необыкновенное множество» людей[130]. В столице Руси имелось также большое количество княжеских и боярских дворцов, к которым обычно в средневековье примыкали домовые храмы. Кроме того, на каждой из киевских улиц, конечно, также размещалось по несколько церквей. Так что данные цифры не представляются невероятными.

Другим важным мероприятием Владимира Святославича было создание русских кадров священнослужителей. Нестор писал: «Послав, пача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на ученье книжное. Матери же чад сих плакахуся по них, еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахся»[131].

Более распространенное известие о том же имеется в «Истории Российской» В.Н.Татищева: «Митрополит же Михаил советовал Владимиру устроить училища на утверждение веры и собрать дети в научение. И тако Владимир повелел брать детей знатных, средних и убогих, раздая по церквам свясченником со причетники в научение книжное. Матери же чад своих плакали о том вельми, аки по мертвых, зане не утвердилися в вере и не ведали пользы учения, что тем ум их просвещается и на всякое дело благоугодны творить, и искали безумнии дарами откупаться»[132].

В летописи отсутствует указание на совет митрополита Михаила. Из летописного текста получается, что князь Владимир до создания церковных школ дошел собственным разумом.

Здесь мы сталкиваемся со стремлением создателей летописи возвысить русского князя за счет митрополита, присланного византийцами. В «Повести временных лет» отсутствует материал о привлечении князем для книжного обучения средних и убогих. А ведь такое привлечение несомненно должно было иметь место. Владимир Святославич не мог не понимать, что священники — выходцы из народа скорее сумеют найти общий язык с ремесленниками и сельскими жителями, чем выходцы из знати.

Выброшено из «Повести временных лет» и свидетельство о даче взяток матерями, с тем чтобы их детей не заставляли учиться на священников. И этот шаг создателей летописи также понятен. Давать взятки могли только жены «нарочитых» мужей. Но эту категорию населения не следовало компрометировать в глазах читателей. Потому-то и известие о взятках не попало на страницы летописи.

И в данном случае текст Татищева оказывается более соответствующим действительности, чем летописный.

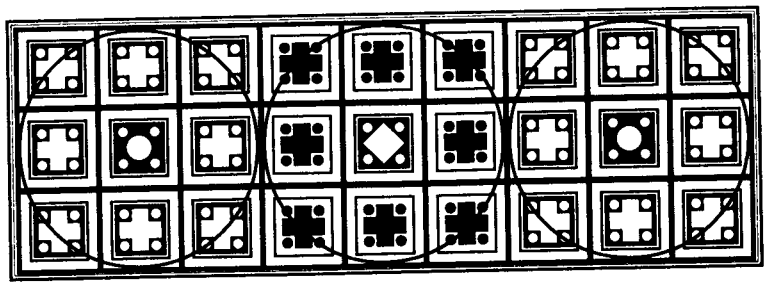
Чтобы устранить или хотя бы ослабить недовольство жителей Руси, вызванное насильственным крещением, Владимир старался всячески задобрить население. Он оказывает помощь нищим и больным, устраивает пышные празднества в городах, которые сопровождаются пиршествами и раздачей богатств из великокняжеской казны[133]. Это в какой-то степени примиряло население Руси с верховным правителем и с его новой религиозной политикой.

Однако Владимир Святославич занимался не только «приручением» жителей Руси.

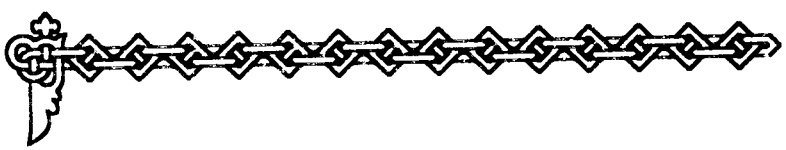
К этому же времени относится летописное сообщение об умножении разбоев в Киевском государстве[134]. Словом «разбой» в древности обозначали не только вооруженное нападение «лихих людей» на мирных жителей с целью отнятия у них денег и имущества. Разбоем называли и любое выступление народных масс против сильных мира сего. Увеличение числа разбоев в период крещения населенцев Руси кажется закономерным явлением. Не желавшие креститься люди бежали в леса и пустынные, не удобные для поселения места. Им, конечно, приходилось испытывать всевозможные лишения и трудности. Убийство и ограбление христианских священнослужителей, а также людей, изменивших древним народным верованиям и принявшим крещение, в их глазах выглядели как нормальные действия, угодные древним языческим божествам.

Владимир вначале отказывался казнить разбойников[135], по-видимому, надеясь мягким обращением склонить их к христианству и к прекращению враждебных действий. Но епископы потребовали от князя применения к разбойникам самых жестоких мер. Заинтересованность духовенства в суровой расправе над разбойниками как раз и указывает на то, что оно страдало от разбойничьих нападений. Тогда князь Владимир изменил свою политику по отношению к этим людям: «...отверг виры, нача казнити разбоиникы»[136].

Таким образом, киевский князь применял разнообразные меры для одоления оппозиции и утверждения курса своей новой религиозной политики[137].



Глава 13
Крещение жителей Новгорода Великого



Для князя Владимира крещение населения Новгорода и подчинение его своей воле являлись задачами первостепенной важности. В конце X в. Новгород был одним из важнейших городов Руси, главным политическим, ремесленным и торговым центром русского Севера, оплотом славянской языческой религии. В IX–X вв. неоднократно случалось так, что Новгород превращался в своеобразный плацдарм, с которого велось наступление северных язычников на южнорусские земли. Войны между Севером и Югом, как правило, заканчивались свержением правителей Киева, утверждением в древней столице Руси нового князя — поборника язычества, уничтожением ростков христианства, уже начавших укореняться в Киевской земле.

Население Новгорода жило по своим местным уставам и обычаям и не собиралось менять привычного образа жизни. Принятие новгородцами христианства должно

было отрицательно сказаться на многосторонних традиционных контактах с народами, исповедующими языческую религию, в которых новгородцы были кровно заинтересованы. Христианство, вносившее серьёзные изменения в быт, ломавшее установившиеся представления об окружающем мире и нормах поведения в обществе, не могло было быть с радостью принято новгородцами, как это пытались представить некоторые средневековые летописцы[1].

Из материалов, которые содержат в себе основные русские летописи, невозможно понять, как и когда происходила христианизация Новгородской земли.

Древнейшие русские летописи — Лаврентьевская и Ипатьевская — вообще не упоминают о том, как происходила христианизация Новгорода. В Новгородской третьей, Львовской, Холмогорской летописях. Рогожском летописце. Устюжском летописном своде (список Мациевича) говорится об уничтожении языческих идолов и крещении новгородцев епископом Иоакимом (Якимом) Корсунянином в 6496 (988?) г.[2] В Новгородской второй, Новгородской пятой, Никифоровской, Супрасльской, Слуцкой летописях, а также в Устюжском летописном своде (Архангелогородском летописце) данное событие отнесено к 6497 (989?) г.[3] Густынская летопись датирует крещение Новгорода 6498 (990?) г.[4] В Софийской первой, Воскресенской, Тверской, Ермолинской, Типографской, Вологодско-Пермской, Никаноровской, Вологодской летописях. Владимирском, Мазуринском и Пискаревском летописцах, в сокращенных летописных сводах 1493 и 1495 гг., в летописных сводах 1497 и 1518 гг., в Хронографе 1512 г. известие о крещении Новгорода записано под 6499 (991?) г.[5] В летописи Авраамки это событие отмечено под 6500 (992?) г.[6] В двух летописях: Новгородской второй (Архивской) и Никоновской — о крещении Новгорода записано дважды. В первой это событие помечено 6496 (988?) и 6497 (989?) гг., а во второй — 6498 (990?) и 6500 (992?) гг.[7] Причём по одной версии Никоновской летописи Новгород крестил киевский митрополит Михаил, а по другой — епископ Иоаким Корсунянин, назначенный киевским митрополитом Леонтом. Дата крещения Киевской земли многократно дискутировалась в научной литературе. Подлинную дату обращения в христианскую веру населения Новгорода попытался установить лишь В.Л.Янин[8].

Для решения вопроса о дате крещения Новгородской земли В.Л.Янин привлёк Иоакимовскую летопись, в которой имеется подробное и оригинальное описание христианизации Новгорода. Как уже отмечалось, Иоакимовская летопись в отдельных фрагментах дошла до нас в изложении В.Н.Татищева. Эти фрагменты представляют собой записи о событиях, происходивших в Европе и на Руси как в глубокой древности, так и в IX-X вв. Степень их достоверности различна.

Сам Татищев считал их отрывками из летописи, написанной в конце X — начале XI в. новгородским епископом Иоакимом Корсунянином, крестившим Новгород. Он был склонен доверять отдельным содержащимся в ней известиям[9], хотя и не включил их ни в одну из своих редакций «Истории Российской» — должно быть, потому, что данные сведения ему не удалось проверить с помощью других источников.

Вопрос о том, можно ли доверять известиям Иоакимовской летописи и принадлежит ли она действительно перу Иоакима Корсунянина, неоднократно обсуждался в печати[10]. С.К.Шамбинаго и М.Н.Тихомиров категорически высказывались против авторства Иоакима Корсунянина. Они считали, что отрывки, приведенные В.Н.Татищевым, относятся к новгородскому летописанию XVII в. и их нельзя использовать в качестве источника по истории древней Руси[11].

Скептически относился к летописи и крупнейший знаток русского летописания А.А.Шахматов, рассматривавший её как «новейшее сочинительство». Тем не менее он полагал, что Иоаким Корсунянин в самом деле является автором древнейшей Новгородской летописи и рассказ о крещении новгородцев, входивший в состав этого «новейшего сочинительства», был создан современником и участником обращения в христианство новгородцев — именно епископом Иоакимом на грани X и XI вв[12].

Вслед за А.А.Шахматовым В.Л.Янин также пришёл к выводу, что рассказ о крещении Новгорода следует отнести к весьма давним временам. Он считает его самостоятельной повестью, попавшей в позднюю летопись. В пользу этого свидетельствуют, по его мнению, встречающиеся в рассказе выражения: «егда приидохом», «мы же стояхом... ходихом... учахом люди, елико можахом», «и тако пребывахом два дни», «того ради повелехом», «разметанную церковь паки сооружихом», — которые создают эффект присутствия рассказчика при этом событии»[13].

Янин отметил также, что повесть резко контрастирует с известиями о крещении Новгорода, которые встречаются в официальном русском летописании. В ней отсутствуют все легендарные детали. В описании крещения сделан упор на его негативную сторону — подробно изображено яростное сопротивление, оказанное новгородцами проповедникам новой чуждой им религии. «По существу своему, — пишет В.Л.Янин, — эта повесть настолько необычна, что без специальной проверки независимыми источниками пренебрегать ею просто невозможно, её полнейшая внелетописность, независимость от бытовавших в летописи на протяжении по крайней мере двух с половиной веков официальных легенд говорит как будто о сохранении запечатлённого ею рассказа в народной памяти или в кругу той литературы, которая подвергалась особому гонению со стороны церкви — как несоответствующая официальной точке зрения»[14].

Доводы, приведенные А.А.Шахматовым и В.Л.Яниным в пользу древности рассказа Иоакимовской летописи о крещении Новгорода, убедительны. И в более позднее время — в конце XI — конце XV вв., в период борьбы киевских, владимирских и московских князей за подчинение себе Новгорода, при каком-либо великокняжеском дворе могла быть придумана повесть о насильственном крещении новгородцев, чтобы тем самым унизить их. Но тогда этот рассказ должен был обязательно попасть на страницы киевского, владимирского и московского летописания, а этого не произошло.

Сомнительно, чтобы повесть, включившая в себя множество правдоподобных деталей крещения, могла сохраниться в таком виде в народной памяти. Она скорее напоминает мемуары какого-то духовного лица, очевидца описанных событий.

Обращает на себя внимание и другое обстоятельство. Официальное летописание выдвигает на первый план в качестве главного героя, ниспровергавшего языческих идолов в Новгороде и приведшего народ к христианству, епископа Иоакима Корсунянина. В данной повести Иоаким даже не упомянут. Главными героями в ней выступают Добрыня и Путята, воеводы великого киевского князя, которые огнём и мечом заставили новгородских людей подчиниться воле Владимира, уничтожили языческих кумиров и оказали помощь христианскому духовенству в крещении новгородцев. Поэтому создаётся впечатление, что духовное лицо, написавшее эти мемуары, находились в оппозиции к Иоакиму

Корсунянину и выступало против присуждения ему лавров за христианизацию Новгорода.

Ясно, что помещение в официальные летописи правдивого рассказа о крещений новгородцев было крайне невыгодно ни русскому православному духовенству, ни светским феодалам. Монахи-летописцы стремились представить крещение Руси как дело, встретившее сочувствие и понимание со стороны жителей Киевского государства, а не сопротивление.

Так как повесть о крещении Новгорода будет играть первостепенную роль в дальнейших рассуждениях, касающихся датировки обращения в христианство населения Новгорода, то ниже она приводится полностью:

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

Добрыня же, собра вои, запрети грабление и абие идолы сокруши, деревяннии сожгоша, а каменнии изломав, в реку вергоша; и бысть нечестивым печаль велика. Мужи и жены, видевше тое, с воплем великим и слезами просясче за ня, яко за сусчие их боги. Добрыня же насмехаяся им весча: «Что, безумнии, сожалеете о тех, которые себя оборонить не могут, кую пользу вы от них чаять можете». И посла всюду, объявляя, чтоб шли ко кресчению. Воробей же посадник, сын Стоянов, иже при Владимире воспитан и бе вельми сладкоречив, сей иде на торжисче и паче всех увесча. Идоша мнози, а не хотясчих креститися воини влачаху и кресчаху, мужи выше моста, а жены ниже моста. Тогда мнозии некресчении поведаху о себе кресчеными быти; того ради повелехом всем кресченым кресты деревянни, ово медяны и каперовы (сие видится греческое оловянны испорчено. — *В.Т.*) на выю возлагати, а иже того не имут, не верити и крестити; и абие разметанную церковь паки сооружихом. И тако крестя, Путята иде ко Киеву. Сего для людие поносят новгородцев: «Путята крести мечем, а Добрыня огнём»[15].

Чтобы решить вопрос о дате принятия христианства населением Новгорода, В.Л.Янин сопоставил данные повести о крещении новгородцев с результатами археологических и дендрохронологических исследований новгородских концов — Людина и Неревского. Он заметил, что отряд Путяты после переправы «выше града» на волховское левобережье оказался в районе, где «позднее существовала Добрыня улица, начинавшаяся от Волхова близ южной границы современного кремля»[16]. Историк пришёл к выводу, что Преображенская церковь, разрушенная, а затем вновь восстановленная новгородцами, располагалась севернее современного кремля — в Неревском конце Новгорода. Но мнению учёного, здесь в языческие времена проживала какая-то христианская община. Думается, что это соответствует истине, так как христианские церкви, как правило, строились в гуще домов прихожан, чтобы верующие уличане всегда могли быстро достичь храма и свершить в нём моление.

Неревский конец на протяжении многих лет изучался археологами. «В ходе раскопок, — пишет В.Л.Янин, — удалось установить, что в 989-990 годах здесь были сооружены новые мостовые Великой и пересекавшей её Холопьей и Козмодемьянской улиц, а также многочисленные жилые и хозяйственные постройки, несколько жилых усадеб. Сооружены потому, что все

постройки предшествующего времени были уничтожены пожаром, захватившим всю громадную площадь раскопанного участка»[17]. Исследователь высказал предположение, что пожар 989 г. в Неревском конце был делом рук новгородских язычников, которые во время борьбы с Путятой подожгли дома христиан и расправились с их жителями. В пользу этой версии, как считает Янин, свидетельствуют и открытые археологами в Неревском конце два денежных клада, зарытых в землю в третьей четверти X столетия, а возможно, и позднее. Младшая монета первого из них датируется 972 годом, а второго — 975 годом. Эти клады потому не были извлечены из земли после пожара, что «в 989 году здесь не только горели дома, шла расправа с жителями, их уничтожение. Люди, которые так хранили свои деньги, погибли. В противном случае они перекопали бы пожарище, чтобы извлечь из-под него немалые для того времени ценности»[18].

В.Л.Янин считает также, что в тот же самый день 989 г. в Новгороде имел место и ещё один пожар — в Людином конце сжигал дома новгородцев Добрыня. Об этом говорит восстановление в 991 г. застройки южнее современного кремля на берегу Волхова. Предшествующая застройка была уничтожена пожаром. Данные о времени замены мостовых как в Неревском, так и в Людином конце были получены с помощью дендрохронологии и отличаются исключительной точностью. В заключение историк пишет: «Во-первых, официальное крещение в Новгороде произошло, вопреки разнобою летописных дат, именно в 989 году, на другой или тот же год, когда Владимир крестил киевлян. Во-вторых, оно было насильственным, сопровождалось поджогами и истреблением новгородцев»[19].

Произведём дополнительные расчёты. Справедливо, что обращение в христианство новгородцев последовало за крещением киевлян. Об этом свидетельствуют все источники. Но крещение киевлян произошло, как нам удалось установить с помощью русских и иностранных источников, 1 августа 990 г. Таким образом, получается, что обращение новгородцев в христианство имело место после этой даты. В Никоновской летописи под 6498 (990?) г. сразу же за сообщением о крещении Новгорода говорится: «Того же лета умножение всяческих плодов бысть...»[20], т. е. год обращения новгородцев в христианство характеризуется летописью как весьма благоприятный в отношении земледелия, огородничества и садоводства.

Если мы обратимся к дендрохронологическон таблице, опубликованной в книге Б.А.Колчина и Н.Б.Черных «Дендрохронология Восточной Европы» (М., 1977), в которой отмечается рост годичных колец деревьев в Новгороде и Пскове в 80—90-е гг. X в., то увидим, что на грани 80-х и 90-х гг. был только один «пик» роста годичных колец деревьев и приходился он на 990 год. Годичные кольца 988, 989, 991 и 992 гг. выглядят на таблице угнетенными по сравнению с годичным кольцом 990 г.[21] Следовательно, и проверка даты с помощью дендрохронологии также показывает, что крещение новгородцев было в 990 г.

Ну а как же пожары, на которые ссылался В.Л.Янин при создании своей датировки? Если наши выводы верны, то оказывается, что пожар в Неревском конце нельзя связывать с крещением новгородцев.

В Иоакимовской летописи говорится, что дома христиан в Новгороде грабили, но не поджигали. Нет письменных свидетельств и об убийствах христиан язычниками. Восставшие избили (убили?) жену Добрыни и некоторых его родственников. Однако есть все основания полагать, что все эти лица вплоть до официального крещения Новгорода были язычниками, а не христианами, как и сам глава рода Добрыня, принявший христианство лишь после корсунского похода, а до этого насаждавший в Новгороде культ Перуна. Вряд ли жена Добрыни и его родичи, будучи язычниками, жили в Неревском конце, где, как установил В.Л.Янин, ещё до крещения существовала какая-то христианская община. В эпоху средневековья христиане никогда не селились с приверженцами иных верований, а тем более рядом с язычниками, которых они считали «погаными».

Преображенскую церковь, находившуюся в Неревском конце, легче всего можно было уничтожить с помощью поджога. Но восставшие не стали её поджигать, а разметали по бревнам, на что потребовалось определенное время и затрата труда. Почему они так поступили? Возможно, боялись пожара, который мог перекинуться с церкви на другие строения. Данное обстоятельство опять-таки свидетельствует в пользу того, что пожар в Неревском конце, предшествовавший застройке 989-990 гг., не был связан с крещением новгородцев, а произошел раньше.

Найденные археологами в Неревском конце клады, по-видимому, и в самом деле принадлежали погибшим людям, но это не означает, что данные люди были убиты восставшими язычн-

никами. Они могли погибнуть и просто от пожара, как это много раз случалось на Руси.

Большой интерес представляет сообщение В.Л.Янина о послепожарной застройке на береговом участке Людина конца 991 г. Однако возникает вопрос: можно ли связывать данный пожар с крещением Новгорода? Мало ли пожаров случалось в русских деревянных городах!

Из Иоакимовской летописи следует, что, несмотря на блокировку, созданную языческим населением левого берега Новгорода, воеводе Путяте вместе с 500 воинов удалось ночью переправиться через Волхов и подойти ко «граду» со стороны Перыни. (Словом «град» на Руси обозначали укреплённое место, укреплённое поселение, замок, крепость. Следовательно, в конце X в. на левом берегу Волхова находилась новгородская крепость — «град».) Воспользовавшись ошибкой восставших, принявших воинов Путяты за свои войска, отряд киевского воеводы вошёл внутрь крепости, дошёл до двора новгородского тысяцкого Угоняя, захватил предводителя восставших, других важных лиц и переправил их через Волхов к Добрыне. Но тут новгородцы-язычники, разобравшись в происходящем, окружили десятикратно превосходящими силами отряд Путяты, который по-прежнему оставался во «граде». Началась сеча. Естественно, что Добрыня был обязан оказать немедленную помощь авангарду своего войска. Он должен был переправиться с оставшимися на правобережье воинами как можно ближе к осажденному «граду» и нанести удар по внешнему кольцу нападающих. С остатками своего отряда Добрыня начал переправу на рассвете. Она, конечно, не могла остаться незамеченной восставшими. Часть из них должна была оттянуться к берегу, чтобы затруднить высадку войска Добрыни на левую сторону. В этих условиях Добрыня был обязан предпринять такой шаг, который бы обеспечил ему успех в оттянул бы от берега и от крепости восставших. Он решил устроить пожар. Это можно было осуществить применив метательное оружие, например стрелы, несущие на остриях горящую паклю. Причём дома на берегу должны были загореться не возле новгородской крепости (в этом случае они перекрыли бы войску Добрыни подходы ко «граду», более того, пожар мог переброситься и на крепость, где находились воины Путяты), а на некотором расстоянии от «града» — в предградье, ниже или выше по течению Волхова, т. е. в Неревском или Людином конце. Ясно, что Добрыня не стал бы поджигать Неревский конец, в котором проживало христианское население, безусловно симпатизировавшее его миссии. Следовательно, дома должны были вспыхнуть на берегу Волхова именно в Людином конце.

Увидав за спиной пожар, новгородцы-язычники покинули поле битвы и бросились тушить огонь. Тем самым они открыли для войска Добрыни путь к крепости и дали ему возможность соединиться с отрядом Путяты.

Раскопки Новгородской археологической экспедиции на береговом участке Людина конца показали, что в 80-90-е годы X в. в этом месте был лишь один крупный пожар, которому соответствовала и одна послепожарная застройка 991 г. Если бы обширных пожаров здесь было несколько и они не совпадали бы по времени, то В.Л.Янину пришлось бы решать вопрос, с каким из них следует связывать поджог, устроенный Добрыней. Исходя из всего вышесказанного, представляется весьма резонным увязать описанные в Иоакимовской летописи действия Добрыни с прослойкой пожара на береговом участке Людина конца, с которой непосредственно связывается и последующее новое строительство в этом районе Новгорода в 991 г.

Но если новое строительство велось в 991 г., то, быть может, и пожар произошёл также в 991 г.?

Б.А.Колчин отмечал, что в Новгороде послепожарные застройки и настилы новых мостовых иногда производились в год пожара, а иногда — в последующие годы[22]. Всё зависело от конкретных условий в определенный отрезок времени: имелись ли в послепожарный период запасы леса и сухого мха для прокладки между бревнами, удобно ли было доставить на место стройки древесину, могли ли погорельцы немедленно приступить к постройке новых сооружений или осуществить данное мероприятие им мешали какие-то внешние факторы, уцелели ли сами погорельцы или они погибли во время пожара и при сопутствующих ему обстоятельствах. На Руси было принято заготовлять для строительства лес зимой (в декабре-марте), весной по снегу или по воде на плотах деревья подвозили к месту строительства. Если на мостовые мог пойти и сырой лес, то для постройки домов шла в основном выдержанная под навесами в течение нескольких месяцев, ошкуренная, подсушенная древесина.

Во второй половине 990 г. могло и не оказаться в Новгороде запасов леса и сухого мха, так как предыдущий пожар в

Неревском конце был весьма обширным — восстановление после него продолжалось целых два года (989 и 990 гг.) и потребовало больших затрат древесины. Деревянные мостовые в Людином конце сгорели, поэтому подвозить лес к месту пожарища было трудно, особенно если дело происходило осенью и начиналась осенняя распутица.

Задержка в строительстве могла быть вызвана и тем, что оно осуществлялось в 991 г., возможно, не прежними владельцами усадеб. Некоторые прежние владельцы или погибли в сражении, или при тушении пожара, или стали жертвами репрессии. Ненормальная, напряженная обстановка в городе, вызванная действиями Добрыни, похороны погибших, изоляция недовольных и оказывающих сопротивление и другие связанные с новгородским восстанием факторы также должны были помешать послепожарному строительству на береговом участке Людина конца в том же 990 году.

Итак, послепожарная застройка в Людином конце в 991 г. совсем не противоречит тому, что пожар, связанный с насильственной христианизацией, там произошёл в предыдущем 990 году, а наличие в Новгороде в период крещения различных негативных явлений говорит в пользу того, что кардинальное восстановление пострадавших от пожара строений этого района в 990 г. было делом малореальным.

Из Иоакимовской летописи видно, что крещение новгородцев происходило в тёплое время года; Волхов ещё не замёрз (через него переправлялись на ладьях), а он замерзает обычно в ноябре. Учитывая, что после крещения киевлян, состоявшегося 1 августа 990 г., Добрыне и его войску предстояло преодолеть немалый путь от Киева до Новгорода (нужно было пройти по рекам свыше 1300 км с переволоками), миссионеры могли появиться в главном городе Северной Руси не раньше самого конца августа-начала сентября 990 г.

Попробуем уточнить датировку крещения Новгорода. Из Иоакимовской летописи следует, что обращение новгородцев в христианство прошло три этапа: 1) вначале было крещено несколько сот человек на Торговой стороне Новгорода; 2) после переправы Добрыни на левый берег Волхова имело место второе крещение новгородцев; 3) и, наконец, крестили тех, кто пытался обмануть миссионеров — «поведаху о себе кресченьми быти», — а сами крещения избежали.

Все эти этапы христианизации жителей Новгорода могли и должны были как-то отразиться в святыне новгородцев — Софийском соборе.

Многие из древнерусских храмов являлись не только центрами религиозного культа, но и своеобразными памятниками каким-то важным событиям, а также людям, их основавшим, давшим им богатые дары — поминки по себе.

Так, например, киевская Десятинная церковь сразу же после постройки превратилась в такой музей-памятник корсунскому походу, крещению Руси и самому князю Владимиру.

Таким же музеем был и Успенский собор в городе Владимире-Залесском, где были выставлены для всеобщего обозрения одежды древних князей, иконы, книги, драгоценная утварь, пожертвованные храму представителями русской феодальной знати[23].

Нет никакого сомнения в том, что и новгородский Софийский собор, являвшийся предметом гордости горожан («Где Святая София, там и Новгород», «Умрем за Святую Софию», — говорили они), с самого начала своего существования представлял собой не только религиозный и политический центр города (в нём принимали великих русских князей, избирали новгородских архиепископов, возле него собиралось вече), но был также средневековым музеем, отражавшим религиозную, политическую и даже в какой-то степени торговую и ремесленную жизнь Новгорода. Там хранились летописи, древние богослужебные книги, дары князей и бояр, новгородская казна, знаменитые Магдебургские врата, захваченные новгородцами в 1187 г. при взятии столицы Швеции Сигтуны[24], а также Васильевские врата, изготовленные в 1336 г. по приказу архиепископа Василия[25]. «В ризнице Софии на протяжении столетий накапливались чудесные изделия серебряников, златокузнецов, вышивальщиц. Всё что создавалось «преудивительного» в Новгороде и привозилось из «заморских» стран, шло в Софийский собор... В ризнице хранились одеяния священнослужителей из дорогих тканей, шитые жемчугом, украшенные драгоценными камнями, богатые пелены, изготовленные искусными мастерицами»[26].

Вскоре после крещения в Новгороде были построены два христианских храма — каменная церковь Иоакима и Анны и деревянный тридцатиглавый кафедральный собор св. Софии в конце Епископли улицы над Волховом[27].



Софийский собор в Новгороде. 1045-1059 гг.

Обе постройки не дошли до нашего времени. Деревянная София сгорела 4 марта 1049 г. в субботний день[28]. Но ещё за четыре года до этого, в 1045 г., в Новгороде стал возводиться новый каменный помпезный храм св. Софии, который должен был стать главным городским собором.

Исследования А. И. Комеча показали, что каменная София в Новгороде строилась по образцу ранее построенной при Ярославе Мудром каменной Софии Киевской. К обоим храмам с южной и северной сторон примыкали особые галереи. Только в Киеве галереи были в два раза уже, чем в Новгороде. Комеч пришёл к выводу, что широкие галереи в Новгородской Софии были сделаны не случайно. В них предполагалось разместить особые храмы-приделы, которые должны были органически слиться с основной массой собора[29].

Всего в галереях Софии Новгородской четыре придела: Усекновения главы Иоанна Предтечи, Рождества Богородицы, Иоакима и Анны и Иоанна Богослова[30].

С западного главного входа к Софии была приделана Корсунская паперть, из нее в собор вели Корсунские врата, изготовленные в Византии во второй половине VIII — первой половине IX в. и пожертвованные, по преданию, собору Ярославом Мудрым ко дню его освящения[31]. Корсунская паперть и Корсунские врата должны были всегда напоминать посетителям храма о корсунском походе князя Владимира и о крещении Руси.

По-видимому, и храмы-приделы также должны были напоминать посетителям о каких-то важных событиях, связанных с религиозно-политической жизнью города. Однако за 55 лет, прошедших со времени крещения Новгорода до закладки каменного Софийского собора (990-1045), не произошло ни одного события, которое в глазах священнослужителей и основателя каменного храма Владимира Ярославича могло затмить главное — обращение новгородских людей в христианство.

Поэтому следует полагать, что храмы-приделы имели самое непосредственное отношение к крещению Новгорода. Скорее всего с их помощью создатели собора стремились запечатлеть данное событие в умах и памяти людей, посещавших собор, в истории Новгорода.

Усекновение главы Иоанна Предтечи отмечается православной церковью по старому стилю 29 августа, Рождество Богородицы — 8 сентября, день Иоакима и Анны — 9 сентября, память Иоанна Богослова — 8 мая, 30 июня и 26 сентября, причем в первых двух случаях его память отмечается совместно с другими святыми, а 26 сентября — день его преставления — до 1492 г. посвящался персонально Иоанну Богослову. Поэтому нет никакого сомнения в том, что храмовый праздник этого последнего придела праздновался в Новгороде в XI в. 26 сентября.

Получается, что все четыре храмовых праздника приделов Софии Новгородской приходились на самый конец августа — на сентябрь, т. е. на то время, когда в Новгороде должно было происходить крещение. Маловероятным представляется крещение новгородцев в более позднее время. Обычно в конце сентября — начале октября в Новгороде наступают холода и всеобщее купание в эту и более позднюю пору в водах Волхова было бы небезопасно для здоровья многих людей, и в особенности детей.

Вызывает интерес и ещё одно обстоятельство: 29 августа и 26 сентября в 990 г. приходились на пятницы. С давних пор пятница был на Руси торговым днем. Обычно по торговым дням на городских рынках собиралось не только население городов, но и жители сельской округи. Поэтому самым разумным было провести акцию обращения в христианство населения именно в торговый день — заставить собравшиеся на рынках массы народа выйти на берег Волхова и затем окрестить его в освященных церковнослужителями водах.

Попробуем теперь восстановить весь ход событий, приведших к христианизации жителей Новгорода.

Из «Жития Владимира» особого состава, отличающегося большой степенью достоверности, нам известно, что новгородские словене приняли участие в корсунском походе князя Владимира. Нет сомнения в том, что их возглавлял Добрыня, назначенный около 980 г. Владимиром Святославичем новгородским наместником[32]. Новгород являлся держанием Добрыни и в период крещения Руси. Там у него был дом, находилась семья, там он остался и после обращения новгородцев в христианство, в то время как его соратник тысяцкий Путята возвратился в Киев. Добрыня хорошо знал нравы и обычаи новгородцев. Ему было легче, чем кому-либо другому, договориться с жителями города. Наконец, Добрыня являлся, пожалуй, самым доверенным лицом киевского князя. Поэтому-то ему и выпало крестить Новгород.

После захвата Корсуня и крещения киевлян Добрыне и его словенам незачем было задерживаться в Киевской земле. Уставшему от походной жизни войску следовало возвратиться домой, а заодно и обратить в христианство новгородское население. С последним нужно было поспешить, так как новгородские язычники могли объединиться для совместных действий с язычниками других регионов Руси. Фактически Новгород представлял собой «северные ворота» Киевского государства и великому князю нужно было продолжать удерживать его в своей власти, ибо трудно было предугадать, как в дальнейшем будут разворачиваться события, не придется ли нанимать варягов на Балтике для подавления сопротивления миссии крещения и отражения внешних врагов. Славянские жрецы, обладавшие огромным влиянием на народные массы, могли толкнуть на борьбу с Владимиром различные слои населения. Язычники также могли воспользоваться «северными воротами» и пригласить к себе на службу

заморских викингов, чтобы с их помощью воспрепятствовать христианизации своей земли. Внутренняя междоусобица подтолкнула бы внешних врагов Руси на вторжение в пределы Киевской державы. Великий русский князь мог стать жертвой своей религиозной политики. Чтобы удержаться у власти, он должен был сразу же после крещения киевлян прочно занять ключевые позиции в стране, быстро и решительно расправиться с внутренней оппозицией. Поэтому движение на Новгород словенского войска уже в августе 990 г. выглядит в сложившейся обстановке вполне обоснованным действием.

Князь Владимир придавал крещению населения Новгорода особое значение. Он хорошо представлял себе трудности, с которыми придётся столкнуться миссионерам на севере, предвидел заранее, что без вооруженного столкновения там дело не обойдётся и словенского войска будет недостаточно, чтобы сломить сопротивление новгородцев. Потому-то он и усилил словен Добрыни особым отрядом Путяты, хотя как раз в это время великий князь особенно остро нуждался в воинах для защиты южного пограничья от печенегов[33].

Поход Добрыни на север имел огромное стратегическое значение. В случае его успеха под великокняжеский контроль попадали не только «северные ворота» Руси, но и вся важнейшая магистраль: Киев — Новгород — Ладога, — что обеспечивало нормальное функционирование пути «из Варяг в Греки». В Восточной Европе был бы создан «поперечный барьер», отделивший язычников Западной Руси от язычников восточных районов страны. Этот барьер мог стать действенным лишь при условии, что Добрыня обратит в христианство и население, жившее в городах, крепостях и погостах, расположенных вдоль пути Киев — Новгород, укрепит гарнизоны опорных пунктов своими людьми. Кое-где ему, вероятно, пришлось преодолевать сопротивление язычников.

Скорее всего Добрыня заранее замыслил прийти в Новгород в пятницу, чтобы застать врасплох на торгах ничего не подозревавших горожан и сельчан, беспрепятственно захватить мост через Волхов и новгородскую крепость. После этого он уже мог диктовать свою волю новгородцам. Запертые на рынках люди, оказались бы отделенными от своих концов, улиц, домов, семей, соседей, не смогли бы выступить совместно, применить оружие против воинов Добрыни. Однако новгородцам стало известно о

готовящейся акции. Против крещения выступили не только языческие жрецы и простые горожане, но и часть городской знати. Жители левобережья не пошли на рынки Торговой стороны, прервали связь между берегами, успели вооружиться и выставить камнемёты против войска Добрыни. Тем не менее рынки на Торговой стороне продолжали действовать. Следовательно, всё происходило в пятницу. На пятницу же, как помнит читатель, приходилось в 990 г. и 29 августа — день Усекновения главы Иоанна Предтечи — самый ранний из храмовых праздников Софии Новгородской. Напомним также читателю, что войско Добрыни могло преодолеть путь от Киева до Новгорода только к концу августа 990 г., а массовое крещение новгородцев в Волхове не могло состояться позднее второй декады сентября того же года. Таким образом, обращение населения Новгорода в христианство должно было произойти в самом конце августа — сентябре 990 г.

Думается, что процесс крещения новгородцев протекал следующим образом.

Войско Добрыни появилось на Торговой стороне Новгорода в пятницу 29 августа. В течение двух дней миссионеры ходили по новгородским торжищам и улицам. Хождение по рынкам, видимо, происходило 29 августа, а по улицам — 30 августа, когда торжища перестали функционировать, так как наступила суббота. Возможно также, что хождение по улицам началось уже 29 августа. Особенных успехов миссионеры не добились. Им удалось обратить в христианство лишь несколько сот человек, причём в число обращенных, видимо, входило и какое-то количество сельских жителей, застигнутых на рынках. Остальное население правобережья, судя по тексту летописи, креститься не желало. Несмотря на то что у миссионеров была, казалось бы, возможность силой принудить остальных жителей Торговой стороны принять крещение, они через два дня прекратили свою деятельность на правобережье. Чем это можно объяснить? Только тем, что в ночь с 30 на 31 августа 990 г. произошла переправа отряда Путяты и войска Добрыни на левую сторону Волхова.

31 августа и первые несколько дней сентября ушли на подавление восстания, прекращение грабежей, заключение мира, розыск по делу о восстании, уничтожение языческих капищ в городе и предгородьях, захоронение погибших в сражении и на пожаре. Затем последовал категорический приказ Добрыни, обязывающий всех жителей Новгорода принять христианство. Данное указание

активно бойкотировалось новгородцами, и посаднику Воробью пришлось уговаривать их на торжище. Ещё одно упоминание торжища в тексте повести весьма симптоматично. Из этой детали можно заключить, что дело снова происходило в пятницу, скорее всего 5 сентября. Видимо, следующее крещение намечалось на этот день. Однако новгородцы плохо поддавались увещеваниям, и 5 сентября массового крещения жителей Новгорода не произошло, иначе это событие было бы отмечено в Софийском соборе сооружением придела Захарии и Елизаветы — родителей Иоанна Предтечи, день памяти которых приходится на это число.

Только 8 и 9 сентября новгородцев удаётся направить в воды Волхова, причем в день Рождества Богородицы, по-видимому, крестились те, кого удалось убедить, а в день Иоакима и Анны — основная масса людей, и в частности те, кого воины «влачаху и кресчаху». К концу 9 сентября большинство новгородцев, вероятно, было обращено в христианство. И первым памятником этому событию стала каменная церковь Иоакима и Анны, которая должна была символизировать собой коренной перелом в мировоззрении, победу христианства над язычеством в Новгороде.

Но и после 9 сентября в городе нашлись «мнози некресчении», объявившие себя христианами. Их розыск и выявление также должны были занять немало времени. Обращение в христианство этих некрещеных пришлось на 26 сентября, на день памяти Иоанна Богослова. Причём крещение последней группы проводилось скорее всего не в холодной воде Волхова, а в Преображенской церкви, которая не случайно была так быстро вновь отстроена после подавления восстания.

Почему же в летописях появился такой разнобой в датах крещения новгородцев?

Прежде всего это следует объяснять тем, что в древней Руси применялись различные стили летосчисления: мартовский, ультрамартовский, сентябрьский. Каждый автор, создавая своё произведение, использовал тот стиль летосчисления, который считал наиболее правильным. Кроме того, при переписке старых затёртых рукописей одни буквы, обозначавшие числа, часто путали с другими. Всё это порождало ошибки. В рукописях появлялись новые даты, не совпадавшие с первоначальными.

Теперь можно сделать некоторые выводы.

Крещение новгородцев имело место в конце лета — начале осени 990 г. Оно проходило в три этапа. Первыми были крещены

несколько сотен жителей Торговой стороны Новгорода 29 августа, что затем было отмечено созданием в Софийском соборе придела Усекновения главы Иоанна Предтечи. Основная масса новгородцев была крещена 8 и 9 сентября. Это событие также было отмечено сначала постройкой в Новгороде каменной церкви Иоакима и Анны, а впоследствии — сооружением в храме св. Софии двух приделов: Рождества Богородицы и Иоакима и Анны. И наконец, третье массовое крещение язычников в Новгороде было проведено 26 сентября. И оно также получило отражение — в Софийском соборе, где был сооружён придел Иоанна Богослова.

Принятие христианства вторым по значению городом Руси явилось крупной победой религиозной политики князя Владимира. Эта победа открывала новые возможности для дальнейшего проникновения христианства на остальную территорию Киевского государства и закрепления его там в качестве официальной религии.

Ещё в XIX — начале XX в. в работах некоторых историков церкви высказывалось мнение, согласно которому в X в. христианство не закрепилось основательно в Новгородской земле. Так, А.В.Горский считал, что полная христианизация населения Новгорода произошла лишь в конце XI — начале XII в. Е.Е.Голубинский писал о существовании двоеверия в XVI в. у чуди, проживавшей в Водской пятине Новгородской земли, которая была крещена, «может быть, ещё в период домонгольский и едва ли позднее XIII века»[35]. Рассматривал новгородцев XI в. как «язычников в быту» и автор статьи «Положение новгородских владык от крещения Новгорода (991-992) и до подчинения его Москве (1478)». Он также полагал, что новгородцы стали христианами только в XII-XIII вв[36].

Из повести о крещении новгородцев, помещенной в Иоакимовской летописи, видно, что христиане в Новгороде проживали ещё до проведения там акта официального крещения населения. В период разгула языческой реакции в городе имелась христианская церковь Преображения. Существование христиан в Новгородской земле ещё до принятия христианства доказывается и с помощью археологических данных. В.В.Седов писал: «Наиболее ранние курганы с трупоположениями в грунтовых ямах (у новгородских словен. — *О.Р.*) датируются арабскими и западноевропейскими монетами первой половины X в., середины и второй половины X в., рубежом X и XI вв. и первой половиной XI в.»[37]. Он отмечал, что в конце X — начале XI в. происходит массовый переход новгородских словен от обряда трупосожжений к обряду трупоположений в грунтовых ямах, и высказывал удивление по поводу раннего распространения в Новгородской области этого нового обычая. «В окрестностях Новгорода, на верхней Луге, а также в бассейне Мологи нередки могильники, целиком состоящие из курганов с погребениями в грунтовых ямах». Однако он заметил также, что данный обряд захоронения в XI в. ещё не установился полностью повсеместно: «Одновременно с курганами, содержащими ямные захоронения, в течение XI в. сооружались насыпи с трупоположениями на горизонте. Число их постепенно уменьшалось, однако изредка их насыпали и в начале XII в. (курганы с находками монет второй половины XI в.). Позднее курганы с трупоположениями на горизонте не встречаются»[38].

Таким образом, получается, что именно с конца X в. у новгородских словен происходит переход к христианскому обряду погребения. В земле псковских кривичей тот же процесс протекает в то же самое время, но начинается он там несколько позже — в начале XI в[39].

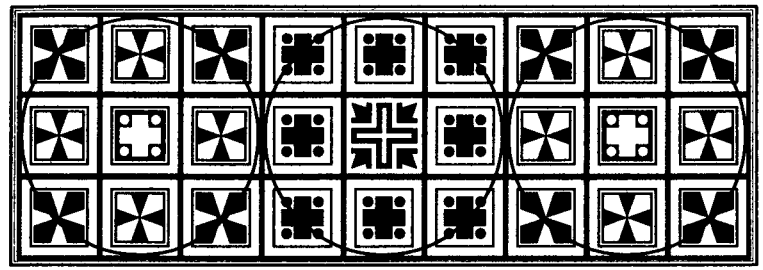
Всё это, конечно, не означает, что в Новгородской земле языческие элементы уже в первые десятилетия после официального принятия христианства были полностью искоренены. Языческие волхвы появлялись в Новгороде не только в XI, но даже в начале XIII столетия. Так, в Новгородской первой летописи под 1227 г. читаем: «Того же лета ижгоша вълхвы 4, творяхуть е потворы деюще, а бы весть; и сожгоша их на Ярославли дворе»[40].

Появление языческих жрецов в Новгороде спустя несколько столетий после крещения его населения свидетельствует о том, что там они находили благоприятные условия для своей пропаганды. Однако после принятия христианства новгородцами язычество в городе было объявлено вне закона, оно оказалось «загнанным в подполье», подвергалось жестоким преследованиям. По-видимому, на периферии Новгородской земли, в глухих залесенных районах язычники чувствовали себя более свободно, там они могли открыто исповедовать старую веру, не боясь преследований со стороны княжеской администрации и новгородских епископов. Возможно также, что нерусские народы Новгородской земли в правление Владимира Святославича вообще не подвергались обращению в христианство, а их крещение произошло позже. Тем

не менее язычники уже не могли играть важной роли в жизни Новгородской области после крещения населения главного её центра. Чтобы занимать в новгородском феодальном обществе, построенном по иерархическому принципу, какие-либо значительные посты, необходимо было быть христианином.

Конечно, нельзя отрицать наличие двоеверия в новгородском обществе в эпоху раннего феодализма. Но здесь следует заметить, что двоеверие проявлялось и в Новгородской земле, и в других областях Восточной Европы не только в XI-XII вв., но и в XIX, и даже в XX в. Христианское духовенство активнейшим образом боролось с верой населения в главных языческих богов, вроде Перуна, Дажьбога, Хорса, объявляя их бесами, слугами антихриста-дьявола. Волос-Велес трансформировался в христианского святого Власия, покровителя скота. Но оставалась ещё третья категория языческих божеств низшего порядка: леший, домовой, водяной и т. д., в них христиане XIX — начала XX в. не только верили, но и приносили им небольшие подаяния-жертвы. Конечно, такое эклектическое мировоззрение населения не было приятно христианским священнослужителям. По возможности они стремились к искоренению языческих пережитков. По очень часто им приходилось мириться с ними, чтобы не оттолкнуть от себя паству. Двоеверцы рассматривались все же христианским духовенством как христиане, а не язычники. Впрочем, они и сами считали себя христианами.





Глава 14

Христианизация Восточной Руси

1. Крещение Ростово-Суздальской земли

Ростово-Суздальская область занимала огромную залесенную территорию, пересекавшуюся многочисленными реками. На юге находились земли с плодородными почвами, привлекавшими к себе земледельцев. Здесь с давних пор проживало местное угро-финское население, представленное в основном народом меря, главными занятиями которого были скотоводство, охота, отчасти земледелие. С IX в. с севера и запада сюда стали проникать новгородские словене и смоленские кривичи. Через Ростово-Суздальскую область проходили важные торговые пути, связывавшие центральные области Киевской державы с Волжской Булгарией, Кавказом, странами Ближнего Востока. По ним на Русь поступала

серебряная арабская монета, многие восточные товары. После включения этого региона в состав Руси его население было вынуждено платить подати, которые шли на содержание феодального класса Киевского государства. Население области сдерживало натиск восточных соседей Руси. Таким образом, Ростово-Суздальская область была очень важной и в экономическом, и в стратегическом отношении. Насаждение здесь христианства привело бы к усилению позиций феодального класса, ускорению процесса интеграции пришлого славянского и местного угро-финского населения, сблизило бы население Ростово-Суздальской земли с жителями центральных областей Руси. Поэтому великокняжеская власть была кровно заинтересована в быстрейшей христианизации Ростово-Суздальской земли.

Но одно дело — желание и государственные потребности и совсем другое — наличие возможностей для выполнения этих желаний. Располагал ли Владимир Святославич всем необходимым для создания церковной организации на этой северо-восточной окраине? Имелись ли у него в наличии миссионеры, которые могли бы вести христианскую пропаганду среди жителей, говоривших на угро-финских языках? Если таковых не было, то и обращение в христианство неславянского населения Ростово-Суздальской области представляло собой практически невыполнимую задачу. Здесь было очень мало городов, население жило небольшими разбросанными по обширной территории поселками. Поэтому чтобы создать в этих поселках постоянно действующие христианские церкви, нужно было большое число священнослужителей.

Когда же и каким образом происходила христианизация Ростово-Суздальской земли?

Состояние источниковедческой базы сильно затрудняет ответы на поставленные вопросы. Создатели «Повести временных лет» не осветили все эти важнейшие события.

В Воскресенской и Никоновской летописях под 1471 г. сообщается о споре между сторонниками и противниками Москвы в Новгороде. Первые говорят вторым: «...князь великий Владимир крестился и все земли наши крестил: Руськую, и нашу Словенскую и Мерскую, и Кривечскую, Весь, рекши Белозерскую, и Муромскую, и Вятичи, и прочаа...»[1]

Интересно, что это довольно позднее свидетельство находит подтверждение у современника Владимира Святославича Яхьи

Антиохийского, который заметил, что император Василий II прислал к Владимиру митрополитов и епископов, которые крестили «всех, кого обнимали его земли»[2].

В церковном Уставе князя Владимира Святославича, реконструированном С.В.Юшковым, говорится: «Се аз, князь Володимир, сгадал есми с своею княгинею Анною и со своими детми, оже сих судов неподобно судити князю, ни бояром, ни судиям их и дах те суды цьрковам всем епископам по Руськой земли.

А по сем не вступатися ни детем моим, ни внучатом, ни всему роду моему до века ни в люди церковныя, ни в суды их. То все дал есми по всем градом, и по погостом, и по слободам, **где христиане суть** (выделено нами. — *О.Р.*)»[3]. Это окончание наводит на мысль о том, что во времена Владимира существовали города, погосты и слободы, в которых жили христиане и в которых христиан не было.

Любопытно, что примерно такого же рода формулировку («по всем городом и по всей области, где христианственое») содержат и некоторые редакции церковного Устава Ярослава Мудрого[4], возникшего спустя много лет после крещения Руси Владимиром. Таким образом, создаётся впечатление, что не только в конце X, но и в первой половине XI в. далеко не все русские города, погосты и слободы и даже области были охвачены христианизацией. Впрочем, могло случиться и так, что некоторые ранее подвергшиеся христианизации населённые пункты и территории со временем стали вновь исповедовать языческую религию.

Е.Е.Голубинский высказал предположение, что население Ростова познакомилось с христианским вероучением уже в 991 г[5]. Однако он считал, что Владимир в своё правление в Киеве крестил только «собственную Русь и оставил не крещеною Русь инородческую». Князь Владимир, по его мнению, имел возможность и время обратить в христианство и «инородцев», однако не сделал этого «по побуждениям государственного благоразумия. Все они были данниками Руси, но пока оставались инородцами, они все не были крепки к Руси... Вятичи и радимичи... не были инородцами в собственном смысле, но они были столько строптивы, что с ними надлежало обходиться ещё более осторожно, чем с настоящими инородцами»[6].

Данное построение Е.Е.Голубинского не базировалось на фактическом материале, а отдельные выдвинутые им положения (например, об отказе Владимира крестить вятичей и все неславян-

ские народности) находились в противоречии с летописным известием 1471 г. Непонятно, почему за начало христианизации Ростово-Суздальской земли он принял 991 г. Автор не учёл того, что крещение «инородцев» вело их к сближению с другими христианскими народами, и в частности с русским народом. В работе Е.Е.Голубинского не было предпринято попытки сопоставить различные противоречащие друг другу источники для выявления реальной картины обращения в христианство Ростово-Суздальской и других окраинных земель, населенных неславянскими народами. Не было сделано это и другими исследователями.

Я.Н.Щапов высказал мнение о том, что учреждение епископской кафедры в Ростове следует датировать 70-80-ми годами XI столетия. «В Ростовской земле в XI в.,— писал Я.Н.Щапов, — христианство было распространено слабо: и древнерусское, и мерянское население мало подчинялось государственной власти и церкви, о чём говорят как господствовавшие здесь обряды погребения, так и восстание в Ростовской земле, о котором рассказывается в летописи под 1071 годом. Таким образом, кафедра, возникшая при соответствующих политических условиях, должна была способствовать более тесным связям этого района с Киевом»[7].

В положении, выдвинутом Я.Н.Щаповым, многое справедливо. Действительно, в Ростовской области княжеский контроль над населением, по-видимому, был более слабым, чем в собственно «Русской земле». Начиная с 1015 г. и до 90-х годов XI столетия Ростов не являлся центром особого княжения. В нём в это время не сидели князья, он управлялся, по-видимому, княжескими наместниками. Имели место там в XI в. и антихристианские и антифеодальные выступления. В некоторых местах Ростовской области сохранялось язычество, в других ярко проявлялись его пережитки. Тем не менее, как показывают материалы археологических раскопок обширных курганных могильников, расположенных под городом Ярославлем, даже в этом глухом залесненном районе Ростовской области с конца X в. «происходит резкая смена погребального обряда — на смену трупосожжению приходит ингумация, распространение которой наблюдается в XI — XII столетиях»[8].

Это свидетельствует о том, что даже в Верхнем Поволжье, где в 70-е годы XI в. произошло хорошо известное по летописи восстание смердов, возглавлявшееся языческими жрецами — волхвами, с конца X столетия началось распространение христианства, которое в последующие века в этом районе приобретает всё больший удельный вес. Археологические данные хорошо «стыкуются» с известиями целого ряда поздних русских летописей, рассказывающих о насаждении христианства великокняжеской властью в Ростово-Суздальской земле.

Так, в Никоновской летописи под 6499 (991) г. имеется следующая запись: «Иде Михаил митрополит по Русской земле и до Ростова, с четырма епископы Фотеа патриарха, и з Добрынею и с Анастасом; а друзии епископы Фотеевы в Киеве пребываху. И учаше митрополит всех с епископы веровати в единаго Бога в Троице славимаго, и научи и наказа богоразумию и благочестию многих, и крести без числа людей, и многиа церкви въздвиже, и презвитеры и диаконы постави, и клиросы устрои, и уставы благо честне устави. И бысть радость велиа в людех, и множашеся верующеи, и повсюду прославлявшеся имя Христа Бога.

Того же лета приидоша из Грек в Киев к Володимеру каменосечци и зиздателе палат каменных. Того же лета бысть наводнение много...»[9].

Сходные тексты, правда, без упоминания имени патриарха Фотия и без указания на то, что в данном году имел место приход на Русь греческих камнесечцев, а также было наводнение, содержат в себе Степенная книга и Мазуринский летописец[10]. Последний датирует поход митрополита Михаила в Ростовскую область 6498 (990) годом. Хорошо известно, что с 979 по 991 г. константинопольским патриархом был Николай III Хрисоверг, а Фотий управлял церковью в 858-867 и 877-886 гг. Данное обстоятельство бросило тень на известие Никоновской летописи, которое историки церкви истолковали как подложное. Вызвало сомнение исследователей и упоминание в тексте Никоновской и других летописей имени русского митрополита Михаила, во-первых, потому, что оно не проходит по «Повести временных лет» и древнейшему летописному своду, гипотетически реконструированному А.А.Шахматовым, и, во-вторых, потому, что древнейший список русских митрополитов, который приводится в Новгородской первой летописи, первым русским митрополитом называет не Михаила, а Феопемпта, управлявшего церковью во времена Ярослава Мудрого[11].

М.Д.Приселков писал, что в данном случае «мы видим попытку заполнить неизвестное в устройстве церковной иерархии

Киевской Руси между крещением Владимира и митрополией времен Ярослава, при очевидном предположении непрерывности греческой митрополии на Руси со времени Владимира, именами предшественников Феопемпта по митрополичьей кафедре, несмотря на решительное указание летописных записей под 1037-1039 гг. на установление митрополии именно в эти годы»[12].

Что касается имени патриарха Фотия, упоминаемого летописными сводами XV-XVI вв.[13] в связи с известием о крещении Руси в конце X столетия, то оно попало туда, видимо, из-за того, что один из переписчиков не очень хорошо знал подлинную историю обращения русского народа в христианство. Ему было известно о крещении Русской земли в период патриаршества Фотия, а также что Русь приняла крещение при князе Владимире Святославиче. Переписывая древний текст, в котором имя Константинопольского патриарха вообще не значилось, он, вероятно, решил это известие «уточнить», произвёл вставку и внёс тем самым путаницу в летопись. Его текст был позднее скопирован и составителями Никоновской летописи. Создатель Степенной книги, духовник Ивана Грозного Андрей, по-видимому, также имел в своём распоряжении древний протограф. Но в отличие от переписчика XV в. он не стал делать никаких прибавлений от себя к этому известию, поэтому-то приведённый им текст оказался по смыслу ближе к протографу.

Практика показывает, что нередко поздние летописи, составители которых старались привлечь как можно больше самых разнообразных источников, содержат в себе более достоверные исторические материалы, чем летописи древние. В этом убеждает нас пример и с Иоакимовской летописью, где крещение новгородцев представлено более реалистично, чем в древнейших летописных сводах. Отсутствие известий по той или иной тематике в древнейших письменных памятниках не является аргументом в пользу того, что сообщениям более поздних летописных сводов нельзя доверять. Известия о тех или иных событиях могли не попасть в некоторые летописные сборники по различным причинам: из-за отсутствия исторических материалов у летописцев, по политическим, религиозным и иным соображениям. Поэтому доводы, приведённые М.Д.Приселковым и другими исследователями[14], которые как будто свидетельствуют об отсутствии на Руси во времена Владимира Святославича митрополии, нам не представляются убедительными. Они игнорируют прямое указание

Яхьи Антиохийского о присылке Василием II Владимиру Святославичу митрополитов и епископов, которые и обращали в христианство подвластные киевскому суверену народы.

Известие Яхьи Антиохийского полностью подтверждается свидетельствами той же Никоновской летописи и целым рядом других летописных сводов. В Никоновском своде также говорится о русских метрополитах X — начала XI в. во множественном числе. Первым митрополитом назван Михаил, вторым — Леонт, третьим — Иоанн[15]. Митрополит Иоанн, доживший до времен Ярослава Мудрого, проходит и по «Сказанию о чудесах Бориса и Глеба», являющемуся одним из древнейших памятников русской литературы, что отмечал и М.Д.Приселков[16]. В этом произведении Иоанн называется то митрополитом, то архиепископом[17]. Приселков попытался опереться на этот факт, чтобы обосновать свое мнение об отсутствии на Руси митрополичьей власти до 1037-1039 гг. Он высказал предположение, что автор «Сказания» создавал свой труд в 80-е годы XI в., когда во главе русской церковной иерархии уже стоял митрополит. Автор не понял титула «архиепископ», имевшегося в вышегородских записях, на которые он опирался. Поэтому он и заменял в отдельных случаях титул архиепископа на современный и более ему понятный титул митрополита[18].

С этой гипотезой согласиться трудно, поскольку титулом «архиепископ» автор «Сказания» наделяет и митрополита Георгия[19]. А ведь Георгий управлял русской иерархией спустя много лет после того, как, по мнению М.Д.Приселкова, она была создана, — в 60-70-е годы XI столетия.

Найденные печати киевских митрополитов домонгольского периода свидетельствуют в пользу того, что верховные иерархи русской церкви далеко не всегда сами называли себя митрополитами. В ходу были следующие титулы: «архипастырь России», «архипастырь всей России», «проедр России»[20]. Все эти титулы являлись синонимами титула митрополита. Наиболее интересна надпись, сделанная на печати митрополита Кирилла, который стоял во главе русской церкви в 1225-1233 гг.: «Кирилл, монах, Божей милостью архиепископ митрополии России»[21].

Из этой надписи видно, что даже в XIII в., когда уже существовали местные (новгородские) архиепископы, русские митрополиты продолжали называть себя архиепископами (правда, добавляя: «митрополии России») и не видели в этом никакого

унижения собственного достоинства и сана. В X-XI вв. титулы «архиепископ» и «митрополит» считались равнозначными и применялись для обозначения высшего архиерея Руси, стоявшего над епископами и назначавшего их. В отличие от титула «митрополит» титул «архиепископ» был широко распространен в Западной Европе именно в значении верховного архиерея страны. И не случайно поэтому Титмар Мерзебургский писал, что во главе церковной организации Киева (имелось в виду Киевское государство) стоял архиепископ[22].

Между прочим, в Никоновской летописи, несмотря на перечисление митрополитов владимирового времени под 6545 (1037) г. после известия об освещении киевского Софийского собора имеется запись: «И устави Ярослав митрополию, и распространи наипаче...»[23]

Однако можно ли считать, что этот текст противоречит более ранним сообщениям о киевских митрополитах конца X — начала XI в.? Мы не усматриваем здесь никакого противоречия. На наш взгляд, речь здесь идёт не об основании Ярославом Русской митрополии, как понимали многие историки церкви. Маловероятно, что Ярослав смог решить данный вопрос самостоятельно, без санкции со стороны Константинопольского патриарха, а о такого рода санкции источники не сообщают. Во всяком случае сто с лишним лет спустя Андрей Боголюбский, решивший превратить Владимир-Залесский в центр митрополии Северо-Восточной Руси, обращался за разрешением в Царьград к патриарху Луке Хрисовергу. Не получив согласия от патриарха, он был вынужден отступить[24]. В Никоновской летописи речь идёт о превращении Ярославом только что построенной и освящённой церкви св. Софии в новый общерусский религиозный центр в результате перенесения туда митрополичьей кафедры, а также о распространении власти митрополитов на новые территории и на новые церковные учреждения вроде монастырей, только что основанных Ярославом[25]. В некоторых случаях русские летописцы прямо называли св. Софию «митрополией». Так, в Летописце Переяславля Суздальского под 6711 (1203) г. говорится: «... и митрополию святую Софию разграбиша...»[26]

Таким образом, все аргументы, которыми оперировали историки, с тем чтобы доказать отсутствие на Руси митрополита до 1037 г., оказываются несостоятельными. Никоновская летопись даёт даже характеристику первому русскому митрополиту Михаилу: «**Михаил митрополит Киевский и всеа Руси.** Бысть же сей митрополит учителен зело, и премудр премного, и житием велик и **крепок зело, родом сирин**[27]**, тих убо бе, и кроток, и смирен, и милостив премного; иногда же страшен и свиреп, егда время требоваше»** (выделено нами.— *О. Р.*)[28].

Особое внимание привлекает концовка этой характеристики. Ясно, что писавший её знал намного больше о деятельности митрополита Михаила, чем хотел сказать читателям. Беглое упоминание о свирепости митрополита, «егда время требоваше», приоткрывает завесу, которой автор летописного текста попытался прикрыть кровавую акцию обращения в христианство населения Восточной Европы. Возможно, что эта характеристика входила в состав первоначального труда летописца Нестора, но затем была выброшена редакторами как компрометирующая церковь. Однако древность её несомненна. В более позднее время не было никакого смысла порочить первого Киевского митрополита.

Любопытную вставку в текст, почти аналогичный тексту Никоновской летописи, о походе Михаила по Русской земле до Ростова встречаем в «Истории Российской» В.Н.Татищева. Там после сообщения о походе Михаила с церковными иерархами, Добрыней и Анастасом говорится: «...взяв от великого князя позволение и для помоги бояр знатных со служители»[29].

Вряд ли данную вставку можно расценивать как выдумку В.Н.Татищева или летописца, у которого он позаимствовал смысл текста (в этом предложении явно присутствует терминология XVIII в.). Примеры христианизации Киевской и в особенности Новгородской земли показывают, что без угроз и сильного давления со стороны великокняжеской власти, а также без применения военной силы осуществить крещение населения Восточной Европы было невозможно. Симптоматично и упоминание в летописном тексте имени Добрыни.

Из фразы «Иде Михаил митрополит по Русской земле и до Ростова...» можно заключить, что в 990 г. «Русская земля», включавшая в себя территории Среднего Поднепровья, полностью крещена не была. В этом случае мы имеем дело с продолжением процесса обращения населения центральной области Руси в христианство. Отрывочность текста не позволяет установить, какие именно районы «Русской земли» подверглись христианизации на этот раз, а также по какому пути двигались миссионеры в Ростовскую область. Знаменательно, что летописи ничего не

сообщают об обращении в христианство населения самого Ростова. Не говорят они и о назначении епископа в Ростовскую область. Всё это позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на серьёзную организацию предприятия и на наличие в составе крестителей опытного военного руководителя — Добрыни, крещение жителей Ростова не состоялось. Возможно, что этому помешало «наводнение много», не давшее миссионерам подойти к самому Ростову, возможно, сопротивление населения. По-видимому, обращению в христианство подверглись только жители каких-то периферийных населенных пунктов Ростовской земли.

Когда же состоялся этот поход? Первостепенный интерес представляет сообщение Никоновской летописи о том, что в год похода к Владимиру Святославичу в Киев пришли камнесечцы и специалисты по строительству каменных сооружений. По «Повести временных лет» приход этих мастеров был ознаменован закладкой и началом сооружения каменной церкви Богородицы (Десятинной) в Киеве, что случилось в следующий год после крещения киевлян[30]. А как нам известно, обращение киевлян в христианство произошло в 990 г. Следовательно, поход Михаила и Добрыни по «Русской земле» до Ростова должен был произойти в следующем, 991 году («на четвёртое лето» крещения самого Владимира и на следующее по взятии Корсуня)[31].

По Никоновской летописи указанный поход митрополита Михаила к Ростову произошёл на следующий год после крещения Новгорода Великого[32], что опять-таки указывает на 991 год.

Никоновская летопись характеризует год обращения в христианство Новгорода как весьма благоприятный для земледелия и огородничества. Следующий за этим год характеризуется как год наводнения[33]. Избыток влаги в почве должен был, напротив, неблагоприятно отразиться на всем растительном мире. В книге Б.А.Колчина и Н.Б.Черных «Дендрохронология Восточной Европы» приведена таблица, в которой показаны кривые роста годичных колец деревьев Новгородско-Псковского региона в 90-е годы X столетия. Из этой таблицы видно, что в 990 г. наблюдалось утолщение годичных колец деревьев, в то время как в следующем, 991 году ширина древесных колец уменьшается[34]. Практика показывает, что природно-климатические аномалии охватывают обычно очень большие районы на континентах, поэтому данную таблицу можно приложить не только к Новгородско-Псковскому ареалу, но и ко всей территории восточноевропейской тайги, а возможно, и к более обширной территории. Следовательно, её данные также подтверждают, что поход Михаила до Ростова имел место в 991 г.

Таким образом, эта дата, проверенная различными способами, оказывается подлинной.

Целый ряд источников приписывает крещение Ростово-Суздальской земли самому князю Владимиру. В одних из них (Супрасльской и Вологодско-Пермской летописях, Синопсисе) это событие вообще не отмечено датой[35], во Львовской летописи оно отнесено к 6496 (988?) г.[36], в летописи Авраамки — к 6497 (989?) г.[37], в Густынской, Воскресенской, Ермолинской, Типографской летописях, Степенной книге, Русском хронографе, Московском летописном своде конца XV в. (по Эрмитажному списку), в летописных сводах 1497 и 1518 гг., в сокращенных летописных сводах 1493 и 1495 гг., во Владимирском, Мазуринском и Пискаревском летописцах — к 6498 (990?) г.[38], в «Великих Четьях-Минеях» и Никоновской летописи — к 6500 (992?) г.[39], в Холмогорской летописи — к 6501 (993?)[40].

Причём громадное большинство этих источников датирует крещение князя Владимира и киевлян 6496 (988?) г. Не исключено, что они опирались на какую-то запись, где говорилось, что обращение в христианство населения Ростово-Суздальской земли имело место «на третье лето» по крещении Владимира.

В летописи Авраамки, опиравшейся на очень древний хронограф особого состава, под 6497 (989?) г. помещена следующая запись: «... и потом пришед из Киева (князь Владимир.— *О. Р.*) в Словенскую землю, и постави град во своё имя Володимер, и постави церковь деревяну святую Богородицу съборную, и спом осыпа, и люди крести, и наместники посади, и прииде в Киев»[41].

Почти аналогичная запись имеется в Супрасльской летописи[42], которая представляет собой один из вариантов летописи Авраамки в несколько переработанном виде[43]. В ней есть лишь два существенных добавления. Во-первых, отмечено, что город был построен на Клязьме, во-вторых, что Владимир назвал его «в свое имя ветшано».

Добавление «на Клязьме» встречается и в других источниках (в Густынской, Ермолинской, Никоновской и Холмогорской летописях, в сокращенных летописных сводах 1493 и 1495 гг., в летописных сводах 1497 и 1518 гг., Степенной книге, Русском хронографе, в «Великих Четьях-Минеях»)[44].

Наиболее чёткое определение места построения города находим в Тверской летописи: «...на реце на Клязьме, на усть Лыбеди»[45]. Только в одной летописи — Густынской — имеется сообщение о том, что Владимир назвал построенный им город «первым своим именем»[46].

В очень многих летописях тексты о походе князя Владимира Святославича в Ростово-Суздальскую землю выглядят сходными с текстом летописи Авраамки, хотя и различаются в деталях.

Несколько смущает примененный летописцем термин «Словенская земля». Однако следует учитывать то обстоятельство, что словене действительно населяли наряду с кривичами и мерей Ростово-Суздальскую область, и в частности знаменитое суздальское ополье. В.В.Седов писал, что содержание круглых славянских курганов с трупосожжением IX — начала XI в. в Волго-Клязьменском междуречье позволяет говорить «о преобладающей роли словен в заселении исследуемой территории».

Он отмечал также: «Создается впечатление, что в западной половине междуречья, непосредственно примыкающей к Верхнему Поднепровью, в IX — начале XI в., как и в период длинных курганов, имело место лишь проникновение небольших изолированных групп кривичей. В то же время со стороны Новгородской земли через бассейн Мологи в срединные области междуречья Волги и Клязьмы хлынул значительный поток переселенцев»[47].

Таким образом, словене занимали в Ростово-Суздальской области доминирующее положение. Отсюда ее и название: «Словенская земля». Впрочем, этот термин применяется только в летописях Авраамки, Супрасльской, Устюжской [в последней не говорится о крещении, а сообщается лишь о построении города Владимира па Клязьме под 6501 (991?) г.[48]], в «Великих Четьях-Минеях», в Тверской и Густынской летописях. Причём в трёх последних источниках имеется своеобразная расшифровка этого понятия. Так, в Тверской летописи после заголовка «О граде Володимере Залесском, иже в Суждальской земле на реце Клязме» есть такая запись: «В лето 6498. Поиде Володимерь в Словянскую землю и страну Залесскую, и в Суждальстей области и Ростовстей постави град в своё имя Володимерь...»[49] Автор поясняет, что он имеет в виду не Новгородскую, а Ростово-Суздальскую область, расположенную в Залесской стране. Почти аналогичными являются сообщения «Великих Четьей-Миней» и

Густынской летописи. Кое-где лишь переставлены слова, а сама земля названа не «Словянской» а «Словенской», что, конечно, точнее.

В некоторых летописях (например, в сокращенном летописном своде 1495 г., в Вологодско-Пермской летописи, в Русском хронографе) вместо «Словенская» стоит «Смоленская». Ясно, что создатели этих памятников не смогли разобраться в древней терминологии. По всей вероятности, они уже не помнили названия «Словенская земля» и заменили его более понятным для них этнонимом.

Такого рода ошибки свидетельствуют о древности текста, с которого авторы XV-XVI вв. снимали копии. В сокращённом летописном своде 1493 г. говорится: «... иде Володимер в Суздальскую землю, в Смоленскую землю...»[50]. Из этой записи видно, как колебался переписчик древнего текста, не зная, какое написать слово, и на всякий случай дал два неравнозначных этнонима. По-видимому, в его распоряжении имелась одна летопись, в которой земля была названа «Суздальской», и другая летопись, где земля проходила под названием «Смоленская».

И действительно, целый ряд летописей использовал вместо этнонима «Словенская» этноним «Суздальская» (Воскресенская, Ермолинская, Типографская, Львовская, Никоновская, Мазуринский и Пискаревский летописцы, Московский летописный свод конца XV в., летописные своды 1497 и 1518 гг., Степенная книга).

Во Владимирском летописце земля названа «Залесской». Есть и другие разночтения в источниках. Так, в Тверской, Вологодско-Пермской, Типографской летописях, в Московском летописном своде конца XV в., в Пискаревском летописце отмечено, что Владимир обратил в христианство не всех людей, а только русских. В «Великих Четьях-Минеях» и Густынской летописи говорится, что Владимир лишь «повелел повсюду крестить людей, а в Никоновской — «...наказуеше люди с епископы Фотея патриарха».

В Воскресенской, Тверской, Типографской летописях и в Московском летописном своде конца XV в. после сообщения о крещении русских людей записано: «...и наместники по всей земли», в Вологодско-Пермской — просто: «и наместники». Поэтому создается впечатление, что Владимир крестил в Суздальской области русских людей и наместников.

Густынская, Никоновская, Ермолинская летописи, Владимирский и Мазуринский летописцы, летописные своды 1497 и 1518 гг., сокращенные летописные своды 1493 и 1495 гг., Степенная книга, «Великие Четьи-Минеи» вообще не упоминают ни о каких наместниках.

В Тверской и Ермолинской летописях, Владимирском и Мазуринском летописцах, сокращенных летописных сводах 1493 и 1495 гг.. Степенной книге, Русском хронографе говорится, что Владимир поставил в построенном им городе церковь Успения Богородицы. В летописном своде 1497 г. эта церковь помечена как Троицкая. А в Устюжской летописи есть запись, что Владимир «нача здати церковь каменную».

Степенная книга и Мазуринский летописец сообщают, что Владимир Святославич построенный им город «возлюби, и украси, и почте, яко паче всех градов русских». А в Синопсисе даже говорится, что князь Владимир «в он же и престол свой царский из Киева хотяше перенести».

«Великие Четьи-Минеи» и Никоновская летопись отмечают, что Владимир ходил в Суздальскую землю с двумя епископами. Последний источник добавляет, что это были епископы «Фотея патриарха». В Киевском синопсисе число епископов вырастает до трёх. Автор даже называет их имена: Иоаким, Феодор и Фома, которые были присланы «от святейшего патриарха Царьградскаго»[51].

Причём в редакции Синопсиса 1674 г. патриарх назван Сергием, а в редакции 1823 г.— Николаем. В данном случае мы сталкиваемся с явной редакторской правкой, стремлением уточнить сведения, сообщаемые более древними источниками. А ведь в них, по всей вероятности, имени патриарха не стояло. Скорее всего не отмечалось даже, что епископы присланы Константинопольским патриархом.

«Великие Четьи-Минеи», Густынская летопись и Киевский синопсис имеют окончания статьи о крещении Суздальской земли, каких не имеют другие источники. Так, все они сообщают о поставлении епископа во Владимир на Клязьме, причём Густынская летопись и Синопсис называют даже его имя — Феодор. Затем во всех трёх источниках говорится о походе Владимира Святославича в Ростов, в котором князь якобы также поставил епископа. «Великие Четьи-Минеи» и Густынская летопись называют его имя — Фома. В Синопсисе отмечается, что в Ростове

Владимир сокрушал идолов, а Густынская летопись имеет более подробную запись: «... и тамо разруши идола Волоса, бога скотия (о нём же ищи в житии Преподобнаго Авраамия ростовскаго чудотворца)». В «Великих Четьях-Минеях» и в Синопсисе вслед за известием о крещении Ростова говорится, что князь Владимир оттуда пошёл в Новгород, где поставил епископом Иоакима Корсунянина.

Наличие всех этих многочисленных противоречий в летописях свидетельствует, во-первых, о большом интересе, проявленном поздними авторами к весьма скудным сведениям, сообщенным каким-то ранним летописцем, во-вторых, о попытках осмыслить эти сведения, подправить их (не всегда удачно), опираясь на накопленные знания.

Так, если в летописях конца XV — начала XVI в. утверждалось, что Владимир Святославич обратил в христианство «всех людей» Словенской земли, то более поздние летописцы, знавшие по житиям святых Леонтия и Исаи, по многочисленным легендам и устным преданиям, с какими трудностями пришлось столкнуться христианским миссионерам даже во второй половине XI в. в Ростовской земле, заменили «всех людей» на «русских людей»; создатели Никоновской летописи отметили факт крещения населения в весьма расплывчатой форме: Владимир «наказуеши люди» вместе с епископами; автор Густынской летописи заметил, что Владимир сам в крещении не участвовал, а лишь «повелел» повсюду крестить людей.

Заявление авторов Степенной книги и Мазуринского летописца о том, что Владимир полюбил и украсил созданный им на Клязьме город, а также «почте» больше всех остальных русских городов, сообщение автора Синопсиса, что киевский князь собирался перенести туда свою столицу, выглядят заведомой фальсификацией, и, возможно, довольно древней, относящейся к временам Андрея Боголюбского, пытавшегося обосновать право Владимира Залесского стать новым центром митрополии.

Да можно ли вообще доверять летописным сведениям о крещении Владимиром жителей Ростово-Суздальской земли? Был ли им действительно построен Владимир на Клязьме, а если он его построил, то с какой целью и когда? Эти вопросы уже неоднократно дискутировались в научной литературе.

В.Н.Татищев записал в своей «Истории Российской»: «...в Белой Руси находится Владимир, о котором, хотя в Степенной

написано, якобы построен при Владимире Первом, но неправо...»[52] Он считал, что в древних источниках под 90-ми годами X столетия речь идёт не об основании Владимира Залесского, а о создании Владимира Волынского, так как первый город до времён Юрия Долгорукого «нигде не упоминается, особливо в войне Мстислава с Олегом (1096 г. — *О. Р.*), если бы был, то б, конечно, надлежало мимо идти и его упомянуть»[53].

Заявление о том, что Владимир Залесский должен был обязательно быть упомянут в «Повести временных лет», рассказывавшей о войне Мстислава Владимировича с Олегом Святославичем, неправомерно. Потерпев поражение в сражении под Суздалем, Олег бежал в Муром, который находился в юго-восточном направлении. Нам не известно, где именно проходила дорога на Муром в XI в. Скорее всего в Муром можно было добраться следуя вдоль правых берегов рек Каменки и Нерли, срезав, конечно, по пути петлю, которую Нерль делает недалеко от своего впадения в Клязьму, и далее от устья Клязьмы напрямик до главного центра Муромской земли. «Бегущему» Олегу совсем не нужно было проходить мимо Владимира Залесского, так как он находится западнее устья Нерли, а Олег двигался на юго-восток. Чтобы пройти мимо Владимира Залесского, ему бы пришлось сделать крюк в 10 км, что замедлило бы его бегство. Совершать такой кружной путь ему не было надобности.

Многие из исследователей, работавших после В.Н.Татищева, не согласились с его выводами и продолжали отстаивать более раннюю дату построения Владимира на Клязьме (992)[54]. Большинство из них не привело каких-либо убедительных аргументов в пользу своего мнения. Иосаф и В.Косаткин, правда, сослались на переписку Андрея Боголюбского с патриархом Лукой Хрисовергом, известную нам по Никоновской летописи, в которой также встречаются упоминания о том, что Владимир Залесский был построен Владимиром Святославичем. Однако они не привели доводов в пользу того, что этой переписке можно доверять. К.Тихонравов сослался на хронику М.Стрыйковского и на «Четьи-Минеи», где говорится, что Владимир Святославич основал город в 992 г. Он также указал на то, что под городом Владимиром Залесским найдено несколько кладов монет. Монеты датируются концом VII в.— 70-ми годами X в. Из этого факта он сделал вывод: Владимир был основан в X в., первыми его населенцами была меря, издавна проживавшая в данном регионе.

Тихонравов не учёл того, что монеты, отчеканенные в VII-X вв., могли попасть в землю спустя несколько веков после поступления в обращение.

Н.М.Карамзину удалось найти в летописях известие о построении Владимира на Клязьме князем Владимиром Мономахом. Так, в одной из статей, предшествующей Комиссионному списку Новгородской первой летописи, говорится: «Сын Володимеров Мономах, правнук великого князя Владимира. Сии поставил град Володимерь Залешьскыи в Суждальскои земле и осыпа его спом, и созда первую церковь святаго Спаса за 50 лет до Богородичина ставления. Потом приде из Киева в Володимерь сын Мономашь Юрьи Долгая Рука и постави другую церковь, каменну, святаго Георгиа, за 30 лет до Богородичина ставлениа»[55].

Известие о построении города Владимира на Клязьме Владимиром Мономахом имеется также в Супрасльской летописи (не датировано), в летописи Авраамки под 6625(1117) г. и в Львовской летописи под 6616 (1108) г.[56]. Построение каменной церкви Успения Богородицы во Владимире большинство летописей датирует 1158-1160 годами. Поэтому и основание Владимира Н.М.Карамзин отнёс к началу XII в.[57]

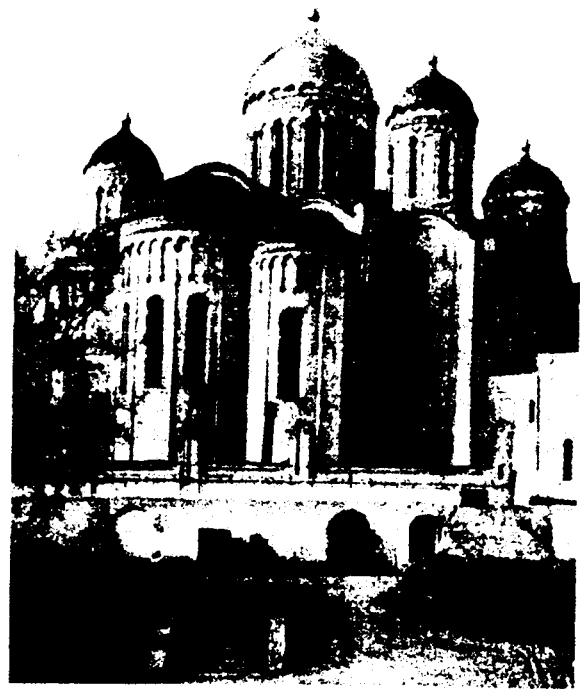
Доводы В.Н.Татищева и мнение Н.М.Карамзина повлияли на многих последующих исследователей. Большинство из них отбрасывали известие об основании Владимира Залесского князем Владимиром Святославичем, ссылаясь на неупоминание этого города летописцами, описавшими войну Мстислава Великого с Олегом Святославичем 1096 г., и на сообщение ряда летописцев о построении этого города Владимиром Мономахом[58]. Некоторые из историков приняли карамзинскую версию, не добавив никакой собственной аргументации[59], другие, напротив, стремились к её более серьёзному обоснованию. Так, например, А.А.Федотов писал, что во второй половине XII в. ростовцы и суздальцы называли свои города «старыми» в отличие от Владимира-Залесского, который они рассматривали как «пригород» Ростова и Суздали[60]. А.И.Бунин заметил, что в 1096 г. Мстислав, победив Олега, остался в сожженном Суздале, а не пошёл в нетронутый Владимир, следовательно, этого города не существовало[61].

Н.Н.Воронин первоначально относил построение Владимира на Клязьме к 1098 г.: «Через год после Любечского съезда, во время своей поездки в Ростов в 1098 г.. Мономах начинает постройку укреплений Владимира, валов и деревянных стен общим

протяжением около 4 км, которая заканчивается лишь в 1108 г.»[62]. Он считал, что Владимир Залесский был создан не на пустом месте: «...курганы и монетные клады, найденные здесь, позволяют утверждать, что во всяком случае в начале XI в. город существовал как крупное поселение на берегу Клязьмы...»[63] В другой своей работе Воронин отмечал, что значительное ремесленно-торговое поселение возникло на реке Клязьме в районе современного города Владимира Залесского ещё в IX-X вв. Владимир Мономах в связи с попытками Олега Святославича овладеть Суздальщиной между 1098 и 1109 гг. построил на соседних высотах княжеский город, который затем получил наименование «Печернего»[64]. Позднее Воронин стал считать датой основания Владимира 1108 год. Он взял за основу известие из родословца Комиссионного списка Новгородской первой летописи. «Однако ясно, — заметил он, — что её автор (Новгородской первой летописи.— *О.Р.*) не имел под руками летописных источников с точными датами названных сооружений и прибегнул к сомнительному приёму «круглых цифр». Если считать, что под «ставлением» разумеется закладка Успенского собора (т. е. 1158—50 = 1108 г.), то дата совпадает со Львовской летописью; если же «ставление» — это окончание постройки собора (1160 г.), то дата соответственно изменится (1110 г.)... Мы отдаём предпочтение более вероятной дате Львовской летописи — 1108-1110 гг.: постройка храма была, видимо, осуществлена по окончании сооружения крепости»[65]. В других своих работах Н.Н.Воронин продолжал настаивать на том, что Владимир Залесский возник «на давно обжитом месте»[66].

А.Н.Насонов также высказался за признание известия Львовской летописи о построении Владимира на Клязьме в 1108 г. правильным. Он полагал, что «внешним поводом» построения Владимира Залесского было нападение на Суздаль волжских булгар в предыдущем 1107 году. Однако главной причиной создания города в этом месте было стремление обезопасить Ростово-Суздальскую землю «со стороны Черниговской области»[67].

Читатель, по-видимому, уже заметил, что в построениях историков, настаивавших на основании в начале XII в. города Владимира на Клязьме Владимиром Мономахом, фактически не содержится никакой критики летописных статей, в которых говорится о построении этого города Владимиром Святославичем. Более того, цитируя Львовскую и Супрасльскую летописи, а



Успенский собор во Владимире. 1158-1161 гг.

также летопись Авраамки, они опускают те места, которые противоречат их выводам. Так, в Львовской летописи под 6616 (1108) г. говорится: «Того же лета свершен бысть град Владимер Залешьский Володимером Мономахом, и созда в нём церковь камену святаго Спаса, **а заложил его бе преже Володимер Киевский**»[68] (выделено нами.— *О.Р.*). Летопись прямо указывает, что первым построил город Владимир Святой, а Мономах создавал новый город на месте старого. Супрасльская летопись после рассказа о построении Владимира на Клязьме князем Владимиром Святославичем добавляет: «И минув много лет, и потомь други приде князь Владимер Мономах ис Киева жь во Володимерь град и постави церковь камену святаго Спаса у Златых вратъ, а самь поиде в Киев. По неколицех летехь приде сын его Юрьи Долгоруки, велики князь киевъски и всея Руси, и

постави церков святаго Юря каменую и поеха во Киев»[69]. Летопись Авраамки также сообщает об основании Владимира на Клязьме в 6497 (989) г. и о построении каменной церкви Спаса в нём Владимиром Мономахом[70].

Однако сторонники возникновения города в XII в. игнорируют сообщение летописей о построении Владимира Залесского Владимиром Святославичем, хотя и активно используют сообщение о строительстве города Владимиром Мономахом.

Действительно, ростовцы и суздальцы считали Владимир Залесский более молодым городом, чем те города, в которых они жили. Но это не аргумент в пользу основания Владимира на Клязьме Мономахом. Скорее это аргумент в пользу того, что Суздаль уже существовал в то время, когда возник Владимир Залесский. А Ростов, как это нам известно из «Повести временных лет», существовал задолго до конца X в.

Попытка А.И.Бунина доказать, что Владимир не существовал в 1096 г. во время войны Мстислава с Олегом, тем, что Мстислав якобы остался в сожженном Суздале, а не пошёл в не затронутый войной Владимир, также не может быть признана убедительной. Во-первых, из текста летописи не видно, что Мстислав остался в Суздале. Напротив, летописец утверждает, что он распустил свою дружину по близлежащим от Суздаля сёлам[71]. Во-вторых, Мстиславу и не следовало идти во Владимир при сложившейся обстановке. Уйдя во Владимир, который находится в 10 км западнее устья Нерли, он открыл бы Олегу «нерльский коридор», по которому тот смог бы без помех вновь проникнуть в пределы Ростово-Суздальской области.

Ничем не обоснованным выглядит заявление Н.Н.Воронина о начале строительства Владимира Залесского в 1098 г. Гипотеза Н.Н.Воронина и А.Н.Насонова относительно постройки Владимира на Клязьме в 1108 г. Владимиром Мономахом для защиты Ростово-Суздальской области от притязаний на неё со стороны Олега Святославича нам не кажется удачной.

Владимир Мономах конфликтовал с Олегом Святославичем в 1094-1096 гг. Именно в это время Олег отнял у Мономаха Чернигов, пытался овладеть Ростовом и Суздалем, вёл с ним постоянную кровопролитную борьбу, во время которой погиб сын Мономаха Изяслав. Но в годы активной экспансии Олега Святославича Мономах не строит никаких оборонительных сооружений на юге Ростово-Суздальской области. И лишь спустя 11 лет

после их примирения на Любечском съезде, после того как черниговский стол занял Давыд Святославич, отличавшийся исключительным миролюбием, старавшийся не принимать никакого участия в княжеских междоусобицах, после того как Олега удалось вовлечь в общерусское дело — в борьбу с половцами, после того как Владимир и Олег вступили между собой в близкое свойство, женив своих сыновей на дочерях хана Аепы, — после всего этого Мономаху пришла идея построить крепость на Клязьме: чтобы защитить свои восточные владения от происков черниговских князей!

Владимир Залесский не мог защитить Суздаль от волжских булгар, так как находился западнее Нерли, и потому «внешний повод», о котором пишет А.Н.Насонов, не мог быть использован Мономахом при объяснении им своим черниговским союзникам, зачем он создаёт на их порубежье новую крепость.

Отмечая отсутствие близ Владимира на Клязьме могильников с трупосожжениями в домономахов период, Н.Н.Воронин, сам того не замечая, даёт в руки приверженцев более раннего построения города веский аргумент. Действительно, если Владимир Святославич крестил посаженное им во Владимир Залесский население, то откуда появились могильники с трупосожжениями? Умерших христиан должны были зарывать в землю возле приходских церквей, расположенных на городской территории.

Вполне возможно, что Владимир Мономах во время одного из своих посещений Ростово-Суздальской земли действительно занимался строительной деятельностью во Владимире на Клязьме, хотя до сих пор никаких её следов там не было найдено археологами. Более того, раскопками Н.Н.Воронина 1953 г. было установлено, что церковь Спаса у Золотых ворот не имеет каменных фундаментов XII в.[72] Но это не может являться доводом против воздвижения этой церкви Мономахом. Фундаменты могли не сохраниться или церковь была построена в другом месте.

Все эти факторы также нужно учитывать. Общепризнанная на сегодняшний день дата возведения крепости Мономахом нам представляется необоснованной и вызывает сомнения. И наконец, постройка Мономахом крепости на Клязьме вовсе не исключает более раннее строительство на том же самом месте или по соседству Владимира Святославича.

В.Т.Георгиевский писал, что первые населенцы Владимира Залесского были киевскими людьми, так как назвали окружающие

город реки теми же названиями, какие имелись в Киеве и около него: Почайна, Лыбедь, Рпень (Ирпень)[73].

С этим высказыванием нельзя не согласиться. В самом деле, ни угро-финны-меря, которых К.Тихонравов и Н.Н.Воронин считали первыми жителями территории, где расположен Владимир на Клязьме, ни новгородские словене, ни смоленские кривичи не стали бы называть реки подобными названиями. Эти наименования могли принести с собой только жители Киева.

Присутствие в районе Владимира бывших населенцев Среднего Поднепровья устанавливается и с помощью археологического материала. В.В.Седов отмечал:

«В курганах с трупоположениями Суздальского ополья (XI-XII вв.— *О.Р.*) в большом количестве найдены трёхбусинные височные кольца. Эти украшения более характерны для жителей древнерусских городов... Видимо, в заселении Ростово-Суздальского края наряду с выходцами со Смоленщины и из Новгородской земли приняло участие и южнорусское население. Южные элементы во Владимирской Руси проявляются в домостроительстве — полуземляночные жилища киевского типа открыты здесь на нескольких поселениях...»[74]

Н.Н.Воронин учёл замечание В.Т.Георгиевского: «В составе горожан Владимира были и выходцы из городов раздираемого усобицами Поднепровья и из самого Киева. Отсюда и наименование здешних пригородных речек с киевскими названиями: Лыбедь, Ирнень, Почайна...»[75]

Но если город был основан в начале XII в., то и названия все эти реки также должны были получить не позднее начала XII в., а не 40-50 лет спустя, как это представляется Н.Н.Воронину. В конце XI — начале XII в. Поднепровье вовсе не раздиралось усобицами и жителям Киева не было нужды бежать на северо-восток, спасаясь от междоусобной борьбы. В этот период Киевская земля не отталкивала, а привлекала к себе население. В начале XII в. наступает перелом в русско-половецких отношениях. После Долобского съезда 1103 г. русские князья наносят целый ряд сокрушительных поражений половцам и надёжно перекрывают подступы к южнорусским землям[76]. Следовательно, половецкая опасность также не могла «выталкивать» население Киевщины в другие районы страны в это время.

Но каким же образом Владимир Мономах, не будучи в 1108 г. киевским князем, смог бы заселить создаваемый им Владимир киевскими людьми, которые жили на территории, принадлежащей его сюзерену — Святополку Изяславичу? Из «Поучения» Мономаха видно, что он, тщательно фиксировавший свои «походы» в Ростово-Суздальскую землю, после 1113 г., когда он стал великим киевским князем и мог бы населять киевскими людьми любые подвластные ему территории, в Ростовскую область не ходил. Последний отмеченный им в «Поучении» поход относится к 1117 г., когда он ходил к Владимиру Волынскому на своего зятя Ярослава Святополчича[77]. Но Владимир Мономах мог совершить поездку в Суздальскую землю и заняться там строительной деятельностью и в более позднее время — в 1117—1125 гг. В «Истории Российской» В.Н.Татищева под 6626 (1118) г. есть сообщение о походе Мономаха в Ростов и Суздаль якобы для встречи с «лучшими» новгородцами (см.: Т.II.С. 133). Возможно, что это известие в какой-то мере подтверждает сообщение летописи Авраамки о построении Мономахом во Владимире на Клязьме каменной церкви Спаса в 1117 г., хотя Татищев и не отмечает ничего подобного в своей «Истории». Если всё-таки принять версию летописи Авраамки, то окажется, что промежуток между построением церкви Спаса во Владимире и церкви Успения Богородицы составит не 50 лет, а гораздо меньше. Это подорвёт свидетельство Комиссионного списка Новгородской первой летописи о том, что церковь Спаса была создана «за 50 лет до Богородичина становления», а также не будет служить аргументом в пользу основания Владимира Залесского Мономахом, но, напротив, сильно ударит по этому известию, превратит его в легенду, так как Авраамка прямо говорит под 6625 (1117) г., что Мономах создавал каменную церковь Спаса в уже существующем Владимире на Клязьме.

Таким образом, мы не располагаем никакими серьёзными доводами в пользу того, что Владимир Мономах был основателем Владимира Залесского. Имеющиеся в нашем распоряжении источники свидетельствуют в пользу того, что Владимир на Клязьме существовал и до Мономаха, а его основателем был великий киевский князь Владимир Святославич, который имел возможность населить построенный им город киевскими людьми. Отсюда следует, что сообщениям ряда летописей о том, что Владимир Святославич ходил в Суздальскую область для крещения населения, можно верить.

Но когда всё-таки произошло это событие?

Интересно, что многие летописи, рассказывающие о нём (например, летопись Авраамки, Воскресенская, Тверская, Ермолинская, Типографская, Вологодско-Пермская летописи, Московский летописный свод конца XV в., летописные своды 1497 и 1518 гг., сокращённые летописные своды 1493 и 1495 гг.), помещают сообщение о походе Владимира Святославича в Суздальскую область между известием о крещении киевлян и известием о крещении новгородцев.

«Повесть временных лет» после сообщения о крещении киевлян и сыновей князя Владимира отмечает следующее:

«И рече Володимер: «Се недобро, еже мал город около Киева». И нача ставити городы по Десне, и по Востри, и по Трубежеви, и по Суле, и по Стугне. И поча нарубати муже лучшие от словен, и от кривичь, и от чюди, и от вятич, и от сих насели грады; бе бо рать от печенег. И бе воюяся с ними и одалая их»[78].

Возвратившись из корсунского похода, Владимир Святославич был вынужден заниматься не только обращением населения Руси в христианство, но и вопросами обороны Руси. Примечательно, кем Владимир заселяет вновь построенные города: словенами, кривичами, чудью и вятичами. Но ведь это все в основном жители Суздальской и пограничных с ней областей! Правда, в этих местах как будто не проживала чудь. Но народ меря, живший там, был угро-финского происхождения, родственный чуди, поэтому летописец мог назвать его чудью. Кроме того, не исключено, что словенская миграция из Новгородской области IX – X вв. в район Суздальского ополья была представлена не только словенскими элементами, но и чудскими, которые также проживали на территории Новгородской земли.

Хорошо известно также, что в главном городе Северо-Восточной Руси Ростове имелся Чудский конец, получивший свое наименование от проживавшего там населения.

Чтобы произвести набор населения подобного этнического состава для основанных им городов, Владимир Святославич должен был совершить поход в район Суздальского ополья. Проходя по Смоленской земле, он мог набирать кривичей. Суздальщина могла дать ему словен и мерю (чудь?). Будучи на Клязьме, он мог набирать вятичей, живших на суздальском пограничье и южнее его.

Походом в Суздальскую область князь Владимир решал сразу несколько важнейших задач. Прежде всего это была превентивная мера, направленная на предотвращение восстания против его власти языческого населения восточных районов страны. Жители волостей, через которые пролегал путь Владимира, подвергались крещению под угрозой, что к ним будут применены репрессивные действия со стороны великокняжеской дружины. Решалась проблема заселения строившихся на южных оборонительных рубежах крепостей. Забирая у словен, кривичей, чуди и вятичей «лучших», т. е. наиболее богатых, знатных, авторитетных, прославленных в ратном деле мужей (по-видимому, им давались какие-то серьёзные льготы на местах нового поселения), князь Владимир тем самым как бы обезглавливал ряд восточных народностей, резко понижал степень их сопротивляемости. Поселённые на южнорусском пограничье вперемешку словене и кривичи, чудь и вятичи, лишенные поддержки своих соплеменников, оставшихся в восточных районах, были вынуждены в условиях постоянной опасности со стороны кочевников-печенегов объединяться в особые коллективы. Новая идеология — христианство — должна была усилить сплочение этих коллективов.

Создавая на реке Клязьме при впадении в неё речки Лыбедь город, князь преследовал ещё одну цель. В Залесской стране, на стыке Ростово-Суздальской, Смоленской, Вятичской и Муромской областей, возникла крепость, которая всегда могла служить базой и плацдармом для великокняжеского войска, шедшего на подавление восстания в одной из этих перечисленных земель. Из Владимира Залесского открывался прямой путь по Клязьме в Волжскую Булгарию. Через него могли осуществляться торговые связи Среднего и Верхнего Поднепровья со Средней Волгой и приокскими территориями. По этому же пути можно было совершать походы на волжских булгар и другие народы. В непосредственной близости от Владимира проходил другой важный торговый путь: Средняя Волга — Ока — Клязьма — Нерль — озеро Неро — Верхняя Волга — Шексна и далее на север до Новгорода и Ладоги. Этот торговый путь (но не военные предприятия вдоль «нерльского коридора») Владимир Залесский также мог контролировать. Таким образом, этот город становился одним из важнейших стратегических пунктов Восточной Европы. Поэтому его основатель, князь Владимир Святославич, должен был разместить в нём гарнизон, состоявший из людей, которым он безусловно доверял и которые смогли бы защитить интересы великого князя в этом отдаленном районе страны. Становится

понятным, почему первоначальное население Владимира Залесского составляли киевские люди, ранее, по-видимому, входившие в состав великокняжеской дружины.

Итак, крестив киевлян в первый день августа 990 г. и отправив Добрыню и Путяту на север обращать в христианство новгородцев, Владимир Святославич вместе с дружиной и христианскими миссионерами отправляется на восток, чтобы предотвратить выступления язычников, не дать язычникам-кривичам договориться с язычниками-словенами, вятичами, мерей и муромой о совместной борьбе против великокняжеской власти. По пути он обращает население в христианство, отбирает «лучших мужей» для поселения в южных крепостях, ослабляя тем самым языческую оппозицию.

В конце августа или в начале сентября 990 г. он закладывает город на Клязьме и помещает там гарнизон, состоящий из верных ему людей, создавая тем самым важнейший контрольный пункт на стыке различных областей. Превратил ли тогда же князь Владимир построенный им город в центр епархии? Вряд ли! Ведь Владимир Залесский с самого начала создавался как стратегический пункт, а не как центр определённой области.

Посадить епископа было выгодно в один из областных центров, чтобы он, опираясь на военную силу, которой располагал великокняжеский наместник, настойчиво и постепенно осуществлял переход населения округи от язычества к христианству. Наместники же Владимира на Клязьме не имели власти над обширной округой, а потому и сажать туда епископа было бессмысленно. Владимир Святославич, конечно, мог оставить там епископа на какое-то время, пока не будет христианизирован один из крупных областных центров, куда и следовало этого епископа затем перевести.

Ходил ли Владимир Святославич во время этого похода далее на север — до Ростова и Новгорода? Наиболее древние летописи отрицательно отвечают на этот вопрос. В них говорится, что сразу же после закладки Владимира Залесского князь ушёл в Киев. Думается, что это соответствует истине. Длинная нелёгкая дорога, крещение населения, набор людей для службы на границе, закладка Владимира на Клязьме — всё это должно было занять много времени. Поход князя в Суздальскую область начался уже на исходе лета. После строительства Владимира, по-видимому, началась уже осень, вода в реках и озерах стала холодной и в

ней нельзя было крестить. Кроме того, князь Владимир должен был поскорее доставить в Киев набранных им людей, чтобы разорвать их связи с местным населением и разместить их затем в Южной Руси.

Но когда же подверглось христианизации население Ростова и его округи? Лишь некоторые поздние летописи содержат скудные и противоречивые сведения по этому вопросу. Во Владимирском летописце крестителем Ростова назван епископ Феодор, якобы поставленный на ростовскую епархию в 6499 (991) г.[79] В Никоновской летописи говорится о поставлении в Ростов того же Феодора под 6500 (992) г.[80] В Холмогорской летописи под 6496 (988) г. сообщается о поставлении митрополитом Леонтом епископа Феодора Ростову, который отправился туда вместе с сыном Владимира Святославича Борисом. Феодор «бысть первый епископ в Ростове и крести всю землю Ростовскую и Суздальскую»[81].

По поводу последнего сообщения можно сказать, что ему верить нельзя. В 988 г. не была ещё крещена даже Киевская земля. Князь Борис отправился на Ростовское княжение не в 988 г., а значительно позже — около 1010 г.[82], после того, как Ярослав Мудрый был переведён из Ростова на княжение в Новгород.

Густынская летопись, «Великие Четьи-Минеи» и Киевский синопсис, как уже говорилось выше, называют крестителем Ростова самого Владимира Святославича.

Нельзя даже опереться на дату постройки церкви Богородицы в Ростове. Если Владимирский летописец утверждает, что она простояла 162 года, то Степенная книга и Мазуринский летописец — 165 лет[83]. Тверская и Воскресенская летописи — 168 лет[84], причём строителями её различные источники называют разных людей: епископа Феодора, епископа Илариона, князя Бориса Владимировича совместно с епископом Феодором, князя Владимира Святославича.

Существование такого множества версий обращения в христианство жителей Ростова свидетельствует, на наш взгляд, о том, что летописцы не имели под рукой никаких достоверных записей о крещении Ростовской земли, а опирались скорее всего на народные предания. Иногда они просто додумывали не происходившие на самом деле события. Так, располагая сведениями о походе Владимира Святославича в Суздальскую землю с миссией крещения, они приписали ему и крещение населения Ростова.

До нас дошёл ещё один рассказ о крещении жителей Ростова и его округи, входивший в состав летописи второй половины XVII в., принадлежавшей в 1705 г. митрополиту Ростовскому Дмитрию, а в XIX в.— купцу П.В.Хлебникову (1800-1865). По имени этого купца рукопись получила наименование «Хлебниковский летописец». Другое её название — Ростовский летописец. Рукопись бесследно пропала в XIX в. Однако её неоднократно держали в руках специалисты-историки, в частности А.А.Титов[85]. Житель города Ростова А.Я.Артынов писал историю села Угодич Ростовского уезда, уроженцем которого он являлся. Артынов имел доступ в дом Хлебникова и активно использовал Ростовский летописец. Правда, Артынов, будучи малограмотным человеком-самоучкой, включил в свой труд множество легенд и преданий, носящих характер басен, что и вызвало недоверие специалистов к его рукописи, которая так и не увидела света. Тем не менее ещё Титов отметил ценность некоторых собранных им известий, почерпнутых из Ростовского летописца[86].

Ниже приводится рассказ о крещении ростовцев, который А.Я.Артынов заимствовал из упомянутой летописи:

«И повеле Володимерь храмы идольстии сокрушати вельми нещадно и посла бирючи своя и глашатаи во вся концы града Ростова и по волостем и весем его: «Да идут вси людие во град ко крещению. Аще кто не обрящется у терема княжь, богатый или убогии, нищь или раб, противен мне да будет». И стекошась бесчисленное множество народа с женами и детьми, и влезоша вси во езеро, и стояша в нем овии по уши, овии до персей, младенцы же — у брега. А другия младенцы на руках держаще со вершении бродяху. Попове, сущий на платех, ездиша по езеру и молитвы творяще ко крещению, и дающе единому сонму едино имя, другому сонму — другое имя. И тако бысть всем. Великий князь со своим синклитом, владыка Киева Михаил со всем священным собором, зряще на нь, прославляюще бога»[87].

«По словам рукописи Хлебникова,— записал А.Я.Артынов,— великий князь Владимир пришёл в Ростов в лето 6497 (989?), июня в 10-й день, крещение ростовцев было 15 июля»[88]. Основываясь на данных Ростовского летописца, он писал, что первым храмом в Ростове был собор Успения Богородицы «от древ дубовых, якова не была, и не вемы, будь ли на дивь всему мирови. А вслед за сим по благословению владыки Илариона воздвигнули второй обыденный храм во имя святых мучеников Кирика и Улиты в волости Угож. И тогда же по воле великого князя заведены были училища для обучения юношества и оставлены наместниками богатыри-братья Претич и Фрелаф Демьяны...»[89].

Некоторые фразы рассказа о крещении ростовцев очень близки фразам, использованным «Повестью временных лет» при описании крещения киевлян: «Посемь же Володимер посла по всему граду, глаголя: «Аще не обрящеться кто заутра на реце, богат ли, ли убог, или нищь, ли работник, противен мне да будеть» ... И снедеся бе-щисла людий. Влезоша в воду, и стояху овы до шие, а друзии до персий, младии же по перси от брега, друзии же младенци держаще, свершени же (т. е. взрослые, зрелые. Кто-то из переписчиков не понял этого слова и написал в Ростовском летописце раздельно: «со вершении». — *О.Р.*) бродяху»[90]. Это наводит на мысль о том, что создатель данного рассказа использовал текст «Повести временных лет».

Однако вполне возможно, что и то, и другое свидетельство возникло под пером одного автора и что они составляли части единого произведения (сказания о крещении Руси или какого-то особого жития князя Владимира). Одна часть этого произведения могла попасть в «Повесть временных лет», а другая не попала. Что касается обращения Владимира, то наверняка оно звучало примерно одинаково ко всем жителям Руси. Примерно одинаково повсюду совершался и обряд крещения: освящали воду рек (Почайны в Киеве, Волхова в Новгороде) или озера (в Ростове) и направляли туда массы людей всех возрастов. Поэтому отдельные сходные элементы не могут скомпрометировать известие из Ростовского летописца.

В рассказе, переданном А.Я.Артыновым, встречаются любопытные детали, которые вряд ли могли быть выдуманы в более поздние времена. Так, по Ростовскому летописцу, крестители плавали по озеру на плотах. Зачем им это понадобилось? Не проще ли было осуществлять крещение стоя на берегу? При свершении обряда крещения священник должен три раза окунуть крестящегося в освященную воду. Но окунать с берега около самой кромки воды неудобно — мелко. Обращаемые в христианство стояли на различной глубине. Для этого попам нужно было самим войти в воду, и довольно глубоко (кое-кто стоял в ней «по уши»). До некоторых особо высоких людей попам пришлось бы добираться вплавь. С чисто «технической» стороны крещение с плотов полностью оправдывалось. Закономерно и

применение именно плотов, а не лодок, которые глубже сидят в воде и менее устойчивы. Таким образом, эта деталь свидетельствует в пользу древности данного сказания.

Другая деталь: священники давали общие имена целым группам людей (по-видимому, крещение было раздельное, как в Новгороде,— в одной стороне стояли мужчины, в другой — женщины). Думается, что такой метод при массовом крещении также вполне себя оправдывал. При нём священнослужителям не нужно было терять время на припоминание имен, имевшихся в святцах. В дальнейшем это не внесло бы никакой путаницы, так как и после крещения люди продолжали бы именовать себя прежними, принятыми в миру именами. Не только простые люди, но огромное большинство князей домонгольского времени носили в миру имена, не обозначенные в святцах: Владимир, Ярослав, Святополк, Святослав, Изяслав, Всеволод и т. д. Следовательно, этот нюанс также свидетельствует в пользу древности рассказа Ростовского летописца.

Третья деталь. Михаил в сказании о крещении назван «владыкой Киева». Нет никакого сомнения в том, что поздние летописцы титуловали бы его «митрополитом Киевским и всеа Руси».

Комментируя собранные А.Я.Артыновым известия, касающиеся пригородных ростовских сел, А.А.Титов отмечал, что село Угожи (Угодичи) находится в 6 верстах от Ростова по зимнему тракту (через озеро) и в 15 верстах по летнему тракту (по берегу озера). По артыновским материалам, угожане одними из первых откликнулись на призыв князя Владимира креститься и пришли в Ростов 15 июля в день святых Кирика и Улиты. Титов указывал на то, что и во второй половине XIX в. в Угодичах ежегодно отмечался праздник этих святых, «а придельный их храм существует и теперь (середина 80-х годов XIX в.— *О.Р.*) в церкви Богоявления (расположенной на территории этого села.— *О.Р.*)»[91]. Следовательно, храм в Угоже (Угодичах), так же как и Софийский новгородский собор, представлял собой в какой-то мере памятник такому важному событию, каким было крещение Ростова и его округи.

Это сообщение заставляет поверить в то, что Владимир Святославич действительно пришёл в Ростов 10 июля, а 15 июля — в день святых Кирика и Улиты — крестил ростовцев. Даты эти не могли быть почерпнуты из какой-нибудь народной легенды или предания. Народная память была не в состоянии зафиксировать

такие мелкие, ничего не говорящие простому люду детали. По всей вероятности, при одной из воздвигнутых в Ростове или его округе церквей (скорее всего при ростовской церкви Богородицы) уже начиная с конца X в. стали записываться важнейшие события, касающиеся религиозной, а возможно, и политической, жизни Ростовской области. Оттуда они попали в Ростовский летописец, которым пользовался А.Я.Артынов.

Конечно, крещение ростовцев произошло не в 989 г. и не в 990 г., когда Владимир Святославич в конце августа-начале сентября дошёл только до южной окраины Ростово-Суздальской земли, и не в 991 г., когда в этот район ходили митрополит Михаил с Добрыней, но без князя Владимира. В Никоновской летописи под 6500 (992) г. сообщается о смерти митрополита Михаила[92]. Быть может, обращение ростовцев в христианство было в 992 г.— в последний год жизни Михаила? Из предыдущих глав читатель знает, что в 90-е годы X в. на Руси старались крестить население по пятницам — торговым дням. Обратившись к справочникам, мы легко установим, что 15 июля 992 г. было пятницей[93].

Думается, есть все основания утверждать, что крещение населения Ростова князем Владимиром и митрополитом Михаилом имело место 15 июля 992 г.

Был ли назначен в Ростов епископ сразу же после этого крещения? Полагаем, что да. Целый ряд разнообразных источников свидетельствуют о возникновении Ростовской епархии уже в конце X в. Но кто именно был первым епископом Ростова?

В рассказе, приведённом А.Я.Артыновым, упоминается ростовский епископ Иларион. Другие источники («Житие св. Авраамия Ростовского», «Житие св. Леонтия, епископа ростовского». Степенная книга, некоторые летописи) утверждают, что Иларион был вторым ростовским епископом, первым же был Феодор[94]. Отдельные летописи (например, Тверская) сообщают только о епископе Феодоре и умалчивают о епископе Иларионе[95]. С деятельностью Феодора большинство источников связывает и построение в Ростове великолепного дубового храма Успения Богородицы, простоявшего более 160 лет. Что касается Илариона, то «Житие св. Авраамия Ростовского» и Холмогорская летопись соотносят его поставление в Ростов на епископство непосредственно с приходом туда на княжение одного из младших сыновей Владимира Святославича — Бориса[96].

Последний источник, кстати, называет Илариона первым ростовским епископом, назначенным на этот пост митрополитом Леонтом, занявшим митрополичье место в Киеве после смерти Михаила. Он приписывает ему обращение ростовцев в христианство. Никоновская летопись, выделяя Феодора как первого епископа Ростова, в то же время отмечает, что дубовую церковь Успения Богородицы построил не он, а Иларион[97]. Наконец, в Мазуринском летописце говорится, что «соборную церковь деревяную дубовую чюдну» в Ростове совместными усилиями создали епископ Феодор и князь Борис Владимирович[98].

Прежде чем попытаться ответить на поставленный вопрос, следует коснуться ещё одного памятника — «Повести о водворении христианства в Ростове» («Жития св. Авраамия Ростовского»), чтобы определить, насколько можно доверять его известиям.

Это произведение дошло до нашего времени в довольно поздних списках. Автору настоящей книги известны две его редакции, сравнительно мало отличающиеся друг от друга.

В житии отмечается, что монах Авраамий (по одной из редакций он был пострижен в Валаамском монастыре) появился в Ростове ещё до крещения ростовцев („Видев же Преподобный прелесть идольскую сущу, не убо ещё приняша святое крещение, но Чюдский конец поклоняшася идолу камену..."). Идол этот изображал бога Волоса. «С помощью» Иоанна Богослова Авраамию удалось уничтожить статую Волоса своей тростью. На месте языческого капища он строит монастырь. Население Ростова враждебно реагирует на его деятельность: «...множество зла подъят от неверных, овогда же хотяще разорити святыню, и съжещи хотяще...». Однако вскоре произошло крещение ростовцев («Не по мнозе же времени всех приводе к Христу богоразумием, и крестишася от мала до велика, и начаша ходити на славословие Божие и на всенощное и жены, и отроци...»). После этого многие отроки тайно от родителей стали заходить и к нему в монастырь. Там появились и монахи, и церковь с «чюдными иконами и святыми книгами», где проходила служба, сопровождающаяся пением. Ростовские князья обратили свое внимание на монастырь Авраамия. Они «имения многа даяху на строение монастырское, и селы даяху на потребу мнихом». Ростовский епископ также благоволил к монастырю. Посоветовавшись с князьями, он решил превратить обитель в архимандритию, а самого Авраамия сделать архимандритом. В другой редакции этот

эпизод дан подробнее. Во-первых, отмечено, что первым ростовским епископом был Феодор, который «изнемог» в борьбе с «неверными» и покинул город. На его место князем Владимиром был прислан другой — Иларион вместе с «мучеником Борисом». После этого упоминания идёт такой текст: «Людие же окрест сущий, елицы зломыслием одержими, и елицы древле неверием погружени си, вооружахуся на святаго, паче же сам сатана, иже древле чтим бяше от них и действоваше в них...» Вероятно, «неверные» выступали против всех тех, кто насаждал и поддерживал христианство в Ростовской области. Далее во второй редакции говорится: «Послежде совет сотвори епископ Иларион с великим князем Владимиром и с князем Борисом, дабы сотворили архимандритию ту обитель». В конце повести рассказывается, что Авраамий едва не стал жертвой беса, преобразившегося в образ воина, который возвёл на него страшный навет «царю» Владимиру, крестившему Русь. Он обвинил Авраамия в том, что тот занимается волхованием, что он утаил от князя найденный им в земле медный котел с деньгами. Авраамий был доставлен к «царю» в город Владимир. Но во время очной ставки с воином тот превратился в беса и раскрыл тем самым свою подлинную сущность. Князь был вынужден просить у Авраамия прощения, воздал честь ему и его монастырю, дал обители «домы и селы многы... и многы рабы подаде в дом святому Богоявлению (так стал называться монастырь.— *О.Р.*), и грамоты подаде многы жаловальные, иже суть и до сего дне...»[99].

В данном случае мы имеем дело с ещё одним интереснейшим источником, показывающим, с какими трудностями приходилось сталкиваться христианским миссионерам в Ростово-Суздальской области. Однако этому произведению исследователи уделили мало внимания. Видимо, сказалось скептическое отношение такого авторитетного историка, каким был В.О.Ключевский, к подобного рода памятникам. В.О.Ключевский утверждал, что житийная литература является малоценным источником, так как в основе её лежат народные предания, сильно трансформированные под влиянием времени[100]. Наверняка повлияло на отношение специалистов к этой повести и мнение серьёзных учёных (таких, как Н.М.Карамзин), считавших, что город Владимир на Клязьме, в котором якобы происходило разбирательство дела Авраамия, был основан только в начале XII в. Д.А.Корсаков полагал, что Авраамий был современником ростовского епископа

Исаи, и относил его борьбу с язычеством к 70-м годам XI в.[101] Е.Е.Голубинский писал: «Авраамий жил не в начале XI в. при Владимире и Борисе, а несравненно позднее...»[102] А.А.Титов считал, что деятельность Авраамия протекала в первой половине XII в. во времена Владимира Мономаха[103].

Все эти выводы не могут быть признаны обоснованными. Делая подобные категорические заявления историки не привели в их защиту каких-либо существенных аргументов. Они не придали значения сообщению повести о том, что Авраамий пытался бороться с язычеством ещё в X в. до массового крещения населения Ростова, по существу, игнорировали известия источников об этом крещении. Зная по житиям (св. Леонтия и св. Исаи), что ростовским епископам и во второй половине XI в. приходилось насаждать христианство в Ростово-Суздальской земле и постоянно сталкиваться с противниками христианской веры, они делали из этого вывод: до конца XI — начала XII в. жители Ростова в своём большинстве не являлись христианами.

Массовое и насильственное крещение ростовцев вовсе не означало, что все обращенные в христианство люди тут же немедленно раз и навсегда порвут со старой верой. Одни из новообращенных действительно сразу же становились правоверными христианами, другие становились двоеверцами, третьи оставались тайными, а иногда, когда позволяла обстановка, и явными язычниками. Причём люди третьей категории безусловно представляли большинство, так как косность, консерватизм, приверженность к старым традициям и обычаям были в те времена очень велики. Кроме того, христианская идеология, призывавшая к смирению и повиновению, к подчинению феодальной верхушке, должна была враждебно восприниматься широкими народными массами. Люди третьей категории, конечно, старались оказать сильнейшее противодействие новой религии. Поэтому, противоборство двух религий, проявившееся во второй половине XI в., вполне закономерно. Нет никакого сомнения в том, что в первые десятилетия после принятия христианства это противоборство, о котором рассказывается в «Повести о водворении христианства в Ростове», достигло большого накала.

В «Житии св. Авраамия Ростовского» встречаются детали как малодостоверные, так и совсем недостоверные. К первым можно отнести известие о пострижении Авраамия в Валаамском монастыре и об уничтожении им идола Волоса тростью. К явно

недостоверным деталям следует отнести «помощь» Иоанна Богослова Авраамию и превращение беса в воина и наоборот. Но такие элементы содержатся не только в житиях святых, они встречаются и в других произведениях, например в «Повести временных лет» и Киево-Печерском патерике, где фактический материал перемежается с легендами.

Всё же остальное в приведённой выше повести стоит на реальной почве и ни в какой мере не противоречит известным нам историческим фактам. Поэтому нет оснований пренебрегать этим источником, рассказывающим о событиях, происходивших в Ростове в конце X — начале XI в. Трудности, с которыми столкнулся Авраамий, описаны вполне правдоподобно. Автор не утаивает такого печального и неприятного для церкви события, как удаление со своего поста епископа Феодора, не выдержавшего напряжённой борьбы с язычниками. Из «Жития Леонтия, епископа ростовского» нам известно, что не только Феодор, но и его преемник Иларион под давлением язычников бросил свою епархию[104]. В «Повести о водворении христианства в Ростове» мы не находим об этом сведений. Может быть, автор пытался скрыть истину? Тогда почему он не сделал того же в отношении Феодора? Обращает на себя внимание и то, что название этого произведения не вполне отвечает его содержанию. Автор обрывает свой рассказ, изложив события религиозной жизни Ростова начала XI в. Но нам хорошо известно, что в начале XI в. христианство в Ростове не было ещё окончательно «водворено». Всё это, на наш взгляд, свидетельствует в пользу того, что данная повесть создавалась вскоре после смерти Авраамия[105], ещё до того, как епископ Иларион был вынужден покинуть Ростовскую епископию. Мы имеем дело здесь с весьма древним источником. Правда, фраза, в которой говорится, что жалованные грамоты Владимира Святославича находятся в Богоявленском монастыре «и до сего дня», а также сообщение о титуловании Бориса «мучеником» скорее всего являются позднейшими приписками. Хотя повесть и могла возникнуть уже после гибели Бориса Владимировича (24 июля 1015 г.), но до того, как епископ Иларион покинул Ростов.

Таким образом, «Житие св. Авраамия Ростовского приводит нас к выводу, что проникновение христианств в Ростов началось ещё до массового крещения его населения 15 июля 992 г. и было связано с деятельностью там монаха Авраамия. На первых порах

эта деятельность не имела большого эффекта, и только после крещения ростовцев, благодаря поддержке князей, управлявших Ростово-Суздальской областью, обитель Авраамия превратилась вначале в монастырь, а затем в архимандритию, т. е. в крупное монастырское заведение, при котором, возможно, существовало какое-то духовное училище.

Первым епископом Ростова стал Феодор, а не Иларион. Он-то и должен был построить деревянный храм Богородицы в Ростове. В противном случае ему негде было бы служить. Строительство этой церкви в Ростове должно было начаться вскоре после всеобщего обращения в христианство населения. Постройка деревянного собора не могла занять много времени. Скорее всего церковь была сооружена в 992 или в следующем, 993 году. Хронологические изыскания Н.Г.Бережкова показывают, что пожар, уничтоживший эту церковь, произошёл в 1160 г.[106] Используя метод счисления дат, применявшийся в то время на Руси, вычтем из 1160 г. 161 год, 164 года и 167 лет (вместо 162, 165 и 168 лет, упоминаемых в летописях, как время существования этого храма). Мы получим следующие даты: 999, 996 и 993 гг. Последняя дата построения этого храма представляется наиболее приемлемой. Вполне возможно, что при князе Борисе и епископе Иларионе к этой церкви пристраивались какие-то приделы, она могла заново украшаться, перестраиваться. Всё это могло впоследствии породить мысль о том, что церковь Богородицы в Ростове была сооружена не Феодором, а Иларионом и Борисом.

К сожалению, нет возможности установить, сколько времени епископ Феодор управлял Ростовской епархией. Строительство церкви Кирика и Улиты в селе Угожи имело место в период епископства Илариона, появившегося в Ростове вместе с князем Борисом Владимировичем. Это произошло после того, как в Новгороде умер старший сын Владимира Святославича Вышеслав, на его место из Ростова перешёл Ярослав Мудрый, а Ростовское княжение перешло к Борису. В.Н.Татищев датирует смерть Вышеслава 1010 годом. Однако эта дата может быть и неточной.

Ко времени княжения в Ростове Ярослава Мудрого следует отнести превращение обители Авраамия в настоящий монастырь, который становится важным центром по пропаганде христианского вероучения. Автор повести писал: «Князи ростовъстии начаша веру велику имети к монастырю и к отцу своему Авраамию и ко всем мнихом...»[107] Ростовские «князи» — это Ярослав и Борис. Однако, несмотря на все старания миссионеров и на оказываемую им помощь и местными ростовскими, и великим киевским князьями, христианство и во втором десятилетии XI в. продолжает встречать упорное сопротивление со стороны населения. В итоге и второй епископ — Иларион был вынужден уйти с Ростовской епархии. Как уже отмечалось, возможно, это произошло после 1015 г.

Представление о трудностях, с которыми пришлось столкнуться в начале XI в. ростовскому князю и миссионерам при насаждении новой религии в Северо-Восточной Руси, даёт «Сказание о построении града Ярославля». Известный исследователь владимирской и ярославской старины И.А.Тихомиров считал, что в основе этого памятника лежит древняя запись, которая хотя и подновлялась позднее, но тем не менее в достаточной степени отразила истинный ход событий[108].

Н.Н.Воронин полагал, что «Сказание» было написано в XVIII в., а его создатель стремился подделать своё произведение под древний язык[109].

М.Г.Мейерович, исследователь древней истории города Ярославля, так же как и И.А.Тихомиров, склонен доверять преданию о возникновении Ярославля, помещённому в «Сказании»[110].

Нам думается, что этому памятнику в целом доверять можно. В XVIII в. не было оснований для создания памятника, подобного «Сказанию». Вряд ли народная память сохраняла почти восемь веков обстоятельства возникновения города на Волге. «Сказание» почти не содержит «чудесных» элементов. Напротив, имеющийся в нём материал вполне согласуется с характером описываемой эпохи.

«Сказание» начинается с известия о наделении князем Владимиром Святославичем своего сына Ярослава Ростовской областью. В 60 поприщах от Ростова, где находилась резиденция великокняжеского наместника, на берегах Волги и Которосли «бысть селище, рекомое Медвежий угол, в нём же населенцы — человецы поганыя веры — языцы, зли сущи». Язычники занимались скотоводством, а также грабили тех, кто передвигался по путям. «Идол, ему же кланястася сии, бысть Волос, сиречь скотий бог. И сей Волос, в нем бес живя, яко и страх многи твори, стояше среди логовины, нарицаемой Волосовой, отселе же и скотии на пажити изгоняше. Сему же многоказненному идолу и керметь (капище.— *О.Р.*) створена бысть и волхов вдан, а сей

неугасимый огнь Волосу держа и жертвенная ему кури. Тако когда прииде первый спут (выгон.— О.Р.) скотия на пажити, волхов закла ему тельца и телицу, в обычное же время, от диких зверей жертвенное сожига, а в неких больных (тяжёлых случаях.— О.Р.) — и от человек. Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою исконного врага, по исходищу воскурению жертвеннаго разумева и вся тайная и глагола словеса приключившимся ту человецем, яко словеса сего Волоса. И вельми почтен бысть сей волхв у язычев. Но люто и истязуем бываше, егда огнь у Волоса преста: волхва по тем же дне и часе реши кермети, и по жребию избра иного, а сей закла волхва и, ражже огнь, сожига в сем труп его, яко жертву точию дьяволу возвеселити сего грозна бога. Тако исконный враг рода человеческаго омрачи сердца человеков, и тако сии человеци жиша мнози леты»[111].

Ярославу стало известно о бесчинствах жителей Медвежьего угла на Волге, грабежах ими купеческих судов, и однажды он с дружиной нагрянул и на это поселение. Ярослав приказал своим воинам устрашить и разогнать разбойников-язычников. И «княже воинство́ победи врагов на месте, идеже некое сточие водно исходи в Которосль, за ним же и селище то стояще». Ярослав потребовал от побежденных отказаться от разбойничьей жизни и «моли их креститися». «И людии сии клятвою у Волоса обеща князю жити в согласии и оброци ему даяти, но точию не хотяху креститися. И тако благоверный князь отыде в престольный град свой Ростов»[112].

Через какое-то время Ярослав вновь пришёл в Медвежий угол с дружиной, с епископом, священниками, дьяконами и мастерами. Обитатели поселка встретили его враждебно: «Напусти от клети некоего люта зверя и псов,— да и растешут князя и сущих с ним». Но Ярослав не растерялся — секирой он убивает зверя, а псы, говорит автор, «неприкоснувшася никомуждо от них». Это привело язычников в смятение, и они запросили пощады.

Ярослав решил скомпрометировать и жителей Медвежьего угла и их бога Волоса. Он заявляет язычникам: «Кто убо вы, не суть ли тии людии, кои клятвою уверяше пред вашим Волосом верно служисти мне, князю вашему? Кий же он бог, яко и клятву при нем сотворенну сами преступи и попра?..» Эти слова смущают язычников, и они не знают, что ответить князю.

На следующее утро на месте при впадении Которосли в Волгу был заложен новый город. Это место было освящено святой

водой, князь лично «водрузи на земли сей древян крест, и ту положи основу святому храму Пророка Илии; а храм сей посвяти во имя святаго угодника, яко хищнаго и лютаго зверя победи в день его», т. е. 20 июля. Новый город князь назвал «во свое имя» Ярославлем, населил его христианами, а в церковь Ильи Пророка поставил священников, дьяконов и клириков. Но и на этот раз князь не смог заставить жителей Медвежьего угла обратиться к Христу. Язычники «не приобщишеся граду, живяше особь и кланяшеся Волосу»[113].

Приобщение этих язычников к христианству произошло позже, когда Ростовская область подверглась сильной засухе:

«...яко от люта зноя и травы и всяк злак сельный погоре, и бысть в тое время скорбь велия в людех, понеже и скотии от глада доходиша»[114]. Жители Медвежьего угла молили Волоса о дожде, но его не было. Тогда священник Ильинской церкви пришёл к ним и пригласил их в город. Там он спросил их: «Аще предстательством пресвятой Богородицы и святаго Пророка Илии, их же начертание зрите, господь восприиметь моление, яко в день сей дождие излиется на землю, то уверуете ли вы в истиннаго бога?» Язычники ответили утвердительно. Священник стал служить молебен, на небе появилась туча, из которой на землю полился дождь. Это произвело впечатление на язычников. Они уверовали в могущество христианского Бога, а капище Волоса подвергли разорению и сожжению. «Последи же людии сии с радостию идяху на реку на Волгу, и тамо пресвитеры на брезе реки стояше и молитвенная возгласиша, крести всяк возраст и пол мужеск и женск...»[115]

Ради этой-то заключительной части, прославляющей Богородицу и Илью Пророка, и создавался весь памятник. Автору необходимо было доказать читателю всемогущество христианского Бога и ничтожество языческого бога Волоса.

Большой интерес представляет осторожная политика князя Ярослава по отношению к язычникам. Он не решается на насильственное крещение языческого населения Медвежьего угла. Это говорит о непрочности здесь княжеской власти, а также о наличии большого числа язычников, которых Ярослав не желал озлоблять насильным навязыванием новой религии. Князь пытается распространять христианство компрометируя бога Волоса, он надеется на то, что священнослужители церкви Ильи Пророка, построенной по соседству с языческой общиной, сумеют со временем

направить приверженцев старой религии на тот путь, который избрала для них феодальная верхушка Киевского государства.

Но когда же происходят эти события — в X или в XI столетии? М.Г.Мейерович даёт довольно широкую датировку времени возникновения Ярославля: 988-1010 годы. Конечная дата сомнения не вызывает. Действительно, в 1010 г. Ярослав Мудрый, согласно татищевскому известию, получив от отца в держание Новгород Великий, покинул пределы Ростовской земли[116]. Правда, позднее он там также появлялся, но уже не в качестве ростовского князя, как в «Сказании», а как верховный правитель всей Руси. Для того чтобы установить время происходящих событий, нам необходимо знать точный возраст Ярослава Мудрого. По «Сказанию» после вторичного прибытия в Медвежий угол Ярослав убивает выпущенного на него жителями «лютаго зверя». А это мог сделать человек не моложе 17-18 лет.

В «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку под 6562 (1054) г. записано, что Ярослав Мудрый жил 76 лет[117]. Если исходить из этой цифры, то Ярослав родился в 978 г. (1054-76), а с учётом поправки А.И.Соболевского — в 979 г. (1054-75).

В том же источнике под 6524 (1016) г. говорится: «Святополк же бежа в ляхы, Ярослав же седе Кыеве на столе отьни и дедни. И бы тогда Ярослав Новгороде лет 28»[118]. Последняя фраза этого текста звучит нелепо. Летописец, вместо того чтобы сказать, в каком возрасте Ярослав сел на великокняжеский стол, вдруг заявляет, что тот княжил в Новгороде 28 лет, т. е. с 988 или с 989 г., если учесть поправку А.И.Соболевского. Кроме того, фраза эта расходится с текстом, помещённым под 6496 (988) г., где говорится, что в Новгород после крещения Владимир Святославич отправил княжить своего старшего сына Вышеслава, а не Ярослава, последний же получил в держание Ростов[119]. Не мог Ярослав получить Новгород ранее 1001 г., когда умер его старший брат, также сын княгини Рогнеды, Изяслав, к которому, если бы Вышеслав скончался раньше его, должен был перейти Новгород.

Громадное большинство летописей в тексте, помещённом под 6524 (1016) г., не имеет приписки «Новегороде». В Ипатьевском варианте «Повести временных лет» говорится: «Ярослав же седе в Киеве на столе отни. Бе же тогда Ярослав лет 18»[120]. Почти все поздние летописи утверждают, что Ярослав вокняжился в

Киеве в 1016 г. 28 лет отроду, т. е. по Ипатьевскому варианту Ярослав родился в 998 (999) г., а по поздним летописям — в 988 (989) г.

Д.Г.Рохлин, проводивший анатомическое и рентгенологическое исследование скелета Ярослава Мудрого, пришёл к выводу, что князь прожил не 76 лет, как утверждается в древних источниках, а примерно лет на 8 меньше[121].

В Тверской летописи под 6496 (988) г. сообщается о том, что Владимир, после того как крестил своих сыновей, обратился к жене своей Рогнеде с предложением выйти вторично замуж за одного из вельмож. Но та ответила, что не желает выходить замуж, а хочет стать монахиней. Волнение, испытанное при этом Рогнедой, передалось её маленькому сыну Ярославу, который от рождения не мог ходить. «И от сего словесы Ярославь въста на ногу своею, и хождаше, а прежде бо бе не ходиль»[122].

Д.Г.Рохлин установил, что у Ярослава в самом раннем детстве был вывих (или подвывих) в правом тазобедренном суставе. Он заметил: «Врожденный вывих (или подвывих) бедра не ведёт к тому, что ребёнок в течение нескольких лет не ходит. В соответствующих случаях ребёнок начинает ходить или своевременно, или с некоторым опозданием...»[123] Но так как по его расчётам Ярослав родился около 986 г., а Рогнеда получила от Владимира послание о расторжении брака в 988 г., то Рохлину оказалось трудно объяснить врождённым вывихом задержку Ярослава в самостоятельном передвижении примерно на год. Тогда он предположил, что Ярослав перенёс в грудном возрасте гнойное поражение тазобедренного сустава, которое закончилось вывихом или подвывихом, что и задержало (болезнь могла длиться несколько недель) нормальное развитие мальчика примерно до двухлетнего возраста[124].

Однако, если мы учтём, что Владимир крестил своих сыновей не в 988 г., как полагал Д.Г.Рохлин, а в 990 г., то и его построение окажется уязвимым, так как получается, что Ярослав не мог ходить примерно до 4-летнего возраста. Это противоречит выводу Рохлина. Объяснить имевшую место аномалию можно лишь путём передвижения года рождения Ярослава вперёд на 2-3 года. У нас получится, что Ярослав жил не 76 (75) лет, как утверждает автор Лаврентьевской летописи, а 66 (65) лет, если мы примем во внимание указание большинства русских летописей о том, что при вступлении на великокняжеский стол в 1016 г.

ему было 28 (27) лет. Следовательно, он родился в 988 или, что более вероятно, в 989 г. Указанием Ипатьевской летописи на 18-летний возраст Ярослава можно пренебречь как недостоверным. Ярослав не мог родиться в 998 или в 999 г., поскольку его отец Владимир расторг брак с Рогнедой в 990 г., после чего она постриглась в монахини и уехала вместе со старшим сыном Изяславом в Полоцкую землю.

Для чего понадобилось летописцу увеличить срок жизни Ярослава? Для того, чтобы обосновать его право на великокняжеский стол. Если бы он на самом деле родился в 978 г., то он оказался бы старше своего главного соперника Святополка и мог выступить в роли законного престолонаследника. На самом же деле Ярослав был моложе Святополка примерно на 9-10 лет.

Согласно приведённым выше расчётам, получается, что Ярослав достиг 17-18-летнего возраста,— когда он уже мог убить самостоятельно «лютаго зверя» секирой, в 1006-1007 гг. Поэтому и борьбу его с язычниками, проживавшими на поселении Медвежий угол, так же как и основание Ярославля, следует отнести к 1006-1010 гг. Что же касается крещения жителей Медвежьего угла, то оно произошло значительно позже построения Ярославля.

В скандинавской саге об Олаве Святом рассказывается о прибытии этого правителя Норвегии на Русь около 1028 г., т.е. после того, как его политика обращения в христианство норвежцев потерпела поражение и он вынужден был бежать из страны. В саге говорится: «Конунг Ярицлейв (Ярослав Мудрый.— *О.Р.*) и королева Ингигерд (Ирина, жена Ярослава. — *О.Р.*) предложили конунгу Олаву остаться у них и взять правление той страной, что называется Вулгария (т.е. областью Верхней Волги, входившей в состав Руси. — *О.Р.*). Эта страна — часть Гардарики, и народ в ней языческий. Конунг Олав обдумал это предложение, но когда он изложил его своим людям, то они не захотели селиться там и стали убеждать конунга вернуться в Норвегию, чтобы отвоевать обратно своё государство...»[125]

Из этого источника видно, что и в конце 20-х годов XI в. среди населения Верхнего Поволжья было ещё много язычников. По-видимому, Ярослав, приглашая Олава к себе на службу, надеялся с помощью его христианизированной дружины повести наступление на язычников Поволжья.

Что касается района Ярославля, то там ещё в 70-е годы XI в. проживало языческое жречество. Два языческих волхва выступили в качестве руководителей языческого восстания в Поволжье в 1076 г.[126]: «Бывши бо единою скудости в Ростовстей области, востаста два волъхва от Ярославля, глаголюща, яко «Ве свеве, кто обилье держить». И поидоста по Волзе...»[127]

Таким образом, крещение жителей Медвежьего угла, видимо, следует отнести к ещё более поздним временам.

В XI в. язычники Ростово-Суздальской земли оказывали по-прежнему серьёзное сопротивление постепенно укреплявшему свои позиции там христианству. Об этом свидетельствует и восстание в Суздальской земле в 1032 г., о котором подробно рассказывается в «Повести временных лет» под 6532 г. и которое подавлял сам Ярослав Мудрый[128]. Об этом же свидетельствуют и жития ростовских епископов Леонтия и Исаи. Оба жития весьма реалистично изображают борьбу, которую пришлось вести ростовским владыкам за утверждение христианства в Северо-Восточной Руси.

Деятельность обоих епископов в Ростовской земле имела место уже во второй половине XI в. После того как епископ Иларион, державший Ростовскую епархию в начале XI столетия, «не стерпевшу же.. пребыти в Ростове, бяху бо люди мнози помрачишася прелестию сатанинскою... возвратишася пакы и ть к Царюграду ничтоже успе»[129], Северо-Восточная Русь, по-видимому, надолго осталась без епископа. Во всяком случае никаких сведений о других ростовских епископах первой половины XI в. в источниках не содержится. В 50-е или в 60-е годы XI в. в Ростове появляется епископ Леонтий. Это был уроженец Константинополя, получивший церковное образование в Византии. Однако он не сразу по прибытии на Русь стал ростовским епископом. В Киево-Печерском патерике сообщается, что Леонтий какое-то время являлся иноком Киево-Печерского монастыря[130], возникшего только в 1051 г. Н.Н.Воронин, исследовавший различные редакции его жития, нашёл в списке Кириллова-Новоезерского монастыря очень важную подробность его биографии. В этом списке сообщается, что Леонтий «руский же и мерьскии язык добре умеяше, книгам руским и греческим велми хитрословесен сказитель»[131].

По всей видимости, грек Леонтий, прежде чем занять епископскую кафедру в Ростовской области, получил хорошую подготовку в Киево-Печерском монастыре по тем языкам, на которых ему предстояло вести религиозную пропаганду, Там же ему,

вероятно, рассказали о трудностях, с которыми ему придется столкнуться на северо-востоке страны. По прибытии в Ростов Леонтий «видев множество народа», одержимого неверием в Христа. Несмотря на то что он «много поучив» людей христианской вере и «чюдеса преславнаа много сотвори», жители «не внимаху учения его». Более того, он был изгнан из города и уже хотел возвратиться в Царьград, но решил ещё раз попытаться привлечь язычников к христианству. В местечке, расположенном недалеко от Ростова, возле ручья Брутовщина Леонтий вместе с другими церковнослужителями ставит храм, начинает варить кутью и «обильно подаяше приходящим младенцем и поучаша их с любовью». Здесь он находится долгое время и добивается того, что к нему начинают приходить не только дети, но иногда и старцы, причём некоторые из них принимают от него крещение. Завоевав, таким образом, некоторый авторитет у населения, Леонтий снова возвращается в Ростов на епископскую кафедру и «учащу ему непрестанно в церкви и ласкающи младые дети отступити от лести идольскыя и веровати в святую Троицу...». Тем не менее, несмотря на явный прогресс в пропаганде христианства, другие старцы градские «омрачишася неверствием своим, невнимаху учения его»[132].

Н.И.Воронин высоко оценил миссионерскую деятельность Леонтия, считая, что тот был первым крестителем и епископом у ростовцев[133]. Сославшись на Киево-Печерский патерик, он заявил, что Леонтий погиб от рук язычников в 1071 г. во время руководимого волхвами народного восстания, охватившего самый Ростов[134].

Из источников, однако, видно, что Леонтий не был ни первым крестителем, ни первым епископом ростовцев. По житию, он умер своей смертью, «с миром отойде» от жизни, и был похоронен в ростовском Успенском соборе[135]. Из текста летописей нельзя сделать вывод о том, что восстание, описанное в «Повести временных лет» под 6579 (1071) г., охватило «самый Ростов». В источниках говорится, что оно охватило Верхнее Поволжье, а также район Шексны. Ростов же в связи с этим восстанием вообще не упоминается[136]. Владимирский и суздальский епископ Симон, на чьё письмо Поликарпу, попавшее в Киево-Печерский патерик, сослался Н.Н.Воронин, писал: «...Леонтие, епископ ростовьский, великий святитель, его же Бог прослави нетлением, и се бысть первый престольник, его же неверни **много мучивше, бивше** (выделено нами.— *О.Р.*), и се третий гражданинь бысть Рускаго мира, с онема варягама венчася от Христа, его же ради пострада»[137].

Да, действительно Симон сравнивает Леонтия с варягами, убитыми в X в. в Киеве язычниками, но он не говорит, что Леонтий, так же как и варяги, был убит неверными, а только замечает, что язычники его долго мучили и били. Подтверждение этих слов можно найти в житии Леонтия, где говорится, что как только епископ вторично прибыл в Ростов и вновь стал проповедовать христианство, «абие устремишася неверии на святопомазанную главу, овии с оружием, а друзи с дреколием, яко изгнати из града и убити. Епископ же ни мало смутися, но паче укрепляше сущая с ним прозвитеры и диаконы...»[138], Таким образом, нет никаких оснований считать, что Леонтий был убит язычниками. В то же время следует признать, что он, по-видимому, много сделал в плане христианизации Ростовской земли.

Преемником Леонтия стал Исая, назначенный на епископскую кафедру в Ростов по Тверской летописи в 6580 (1072) г.[139], а по его житию — в 6585 (1077) г.[140] В отличие от своего предшественника это был русский человек родом из Киевской области. Так же как и Леонтий, Исая прошёл школу Печерского монастыря, был выдвинут великим князем Изяславом Ярославичем игуменом в созданный им киевский Дмитриевский монастырь, а оттуда уже пошел на ростовское епископство. В житии Исаи говорится, что в Ростовской области он нашел людей новокрещеных, «неутвержденных» в вере, «яко новосаженный виноград», поэтому ему приходилось вести большую просветительскую работу среди населения. Исае также пришлось столкнуться с язычниками, не желающими признавать христианское вероучение, свергать идолов, крестить людей. Его деятельность протекала не только в Ростове и его округе, она простиралась и на другие «грады и месты» Северо-Восточной Руси. Умер он, согласно житию, в 6097 (1089) г. на ростовской епархии, был похоронен в том же Успенском соборе[141].

В XI в. в состав Ростово-Суздальской земли входила и Белозерская область со смешанным славяно-финноугорским населением. Как говорилось выше, поздние летописи — Воскресенская и Никоновская — приписывают обращение в христианство белозерской веси также князю Владимиру Святославичу. Л.А.Голубева отмечала, что славянское население, проживавшее

в Верхнем Поволжье, в бассейне рек Мологи, Суды и Шексны, стало хоронить умерших способом трупоположения уже в X в., а в XI в. этот обряд становится там господствующим. Несмотря на то что покойников в этом районе клали в могилы головой на запад, что характерно для христианских захоронений, тем не менее сохранялись долгое время и некоторые черты языческой обрядности. Так, например, в курганах XII-XIII вв. на территории Верхнего Поволжья археологи часто находят в женских погребениях зооморфные шумящие украшения, а в мужских погребениях обнаруживают даже орудия труда. Хотя в этом районе уже в конце X — начале XI в. покойников стали хоронить в подкурганных ямах, всё же с XI по XIII в. здесь господствовал обряд погребения умершего прямо на земле. Финно-угорское население в XI в. также хоронило умерших способом трупоположения, но некоторые черты языческой обрядности встречаются и здесь[142].

По-видимому, жители этого региона ещё долго оставались двоеверцами. Ярославские волхвы, поднявшие в 1076 г. восстание, носившее ярко выраженный языческий характер, нашли себе сторонников на поселениях, прилегавших к Верхней Волге, Шексне и Белому озеру[143].

Нам неизвестно, как долго ещё язычество в откровенном, ничем не прикрытом виде бытовало в Ростово-Суздальской земле. Вполне возможно, что и в XII в. в глухих залесненных районах продолжали жить и языческие общины, и язычники-одиночки. Медленному распространению христианства здесь способствовали различные факторы: большая удалённость Ростово-Суздальской земли от Киева; слабость в конце X — начале XI веков княжеской власти в этом регионе и практическое отсутствие здесь князей в 20 — 60-е годы XI в., наличие больших лесных массивов, где язычники могли укрываться от княжеской администрации, возможно, слабое развитие феодального хозяйства, а потому и малая заинтересованность местной ростово-суздальской знати в христианизации своей области. С усилением контроля над этой землёй со стороны великокняжеской администрации, а также с восстановлением в Ростове постоянно действующей княжеской резиденции в конце XI в. процесс христианизации населения Северо-Восточной Руси должен был значительно ускориться.

2. Крещение Муромской земли

Город Муром являлся центром небольшой восточной области Руси, расположенной в нижнем и среднем течении Оки и населённой преимущественно муромой — угро-финским народом, близким мордве, а также славянами — выходцами из кривичских земель. Об обращении в христианство Владимиром Святославичем населения Муромской земли рассказывается в двух летописях — Никоновской и Воскресенской. Согласно Никоновской летописи, князь Владимир крестил Муромскую землю, по Воскресенской — только жителей города Мурома[144].

Однако до нашего времени дошло «Житие князя Константина Муромского» составленное, как считают исследователи, в XVI столетии[145]. В нём честь обращения муромцев в христианство приписывается князю Константину Святославичу и его сыновьям Михаилу и Фёдору[146]. «Житие Константина Муромского» — сложный источник. Его составитель, по мнению учёных, использовал древние правдивые предания о борьбе христианства и язычества в Муромской земле[147]. При этом он пытался по-своему, неумело истолковывать отдельные исторические реалии, внося тем самым путаницу в свое произведение. Так, например, в самом начале рассказа он заявил, что название «Муром» произошло от каменных и мраморных стен, которыми был окружён древний город[148]. Рассказ о том, как происходил акт крещения муромцев, в большой степени является сходным с рассказом «Повести временных лет» о крещении киевлян и вызывает подозрение, что он заимствован автором из летописи, хотя, быть может, крещение во всех русских областях происходило примерно одинаково, а отсюда и сходство описанных ситуаций.

В житии говорится, что князь Глеб Владимирович, получив благословение от своего отца Владимира, «поиде... ко граду Мурому и став под градом, и в Муроме граде неверные люди многие исполчишася и укрепишася, и стояв под градом Муромом и отиде. И невернии людие князю Глебу не здашася, и благоверный князь Глеб тех неверных людей не одолев, от града Мурома отиде 12 поприщ и жит ту... в пределех муромских два лета»[149].

Но возникает новый вопрос: а существовал ли город Муром в конце X — начале XI в.? «Повесть временных лет» отвечает на этот вопрос утвердительно. Впервые этот город в ней упомя-

нут под 6370 (862) г.[150] Но археологические изыскания, проводившиеся в Муроме, позволили Е.И.Горюновой заметить, что в VIII-IX вв. на территории современного города существовали лишь селища открытого типа. «Наличие языческих кладбищ муромы в центре современного города,— писала исследовательница,— является очевидным свидетельством того, что до XI в. Муром ни в какой мере не был русским городом... в IX и даже в начале XI в. на месте Мурома был ряд муромских деревянных посёлков»[151]. Горюнова считает, что князь Глеб получил от отца в держание не город Муром, а землю, населенную муромой. В ней он создал крепость, возле которой стали селиться сельские ремесленники. «С начала XI в. в культурном слое Мурома появляются вещи, которые, бесспорно, могут быть связаны со славянским населением, появившимся здесь не ранее этого времени»[152]. «Житие Константина Муромского» сообщает, что первоначально Муром был расположен «не на том месте, где ныне есть, но был негде в том же граде, отстояние имея немного от нынешнего града»[153].

Перенесение города на другое место могло стать причиной того, что археологи не нашли древнего Мурома. Кроме того, древний город IX—X вв. вряд ли был обширным поселением, на котором проживала знать и к которому примыкали посады, населённые ремесленниками и торговцами. Он мог быть просто укреплённым городищем-убежищем, куда окрестное население стекалось только во время опасности. Потому его и обнаружить очень трудно, если вообще возможно. Во всяком случае то, что археологи не нашли Муром-город IX—X вв., не означает, что он тогда не существовал. Независимые источники — летопись и житие утверждают обратное, и нет оснований им не верить.

Из «Жития Константина Муромского» можно заключить, что Глеб княжил в Муромской земле в 1013 (1014)—1015 гг., после чего ушёл в Киев. Примерно те же даты даёт нам и «История Российская» В.Н.Татищева, если мы учтём её оригинальные материалы, помещенные под 6518 (1010) г.: «Преставися в Новеграде Вышеслав, сын Владимиров. И дал Владимир Новгород Ярославу, а Борису Ростов, Ярославлю отчину, Глебу, брату его, — Муром, отчину Борисову, той бо пребываше при отце неотлучно»[154]. По В.Н.Татищеву, до 1010 г. Муромская земля принадлежала Борису, но он там не жил, а находился в Киеве при отце; после смерти Вышеслава произошёл передел княжеских

владений, в результате которого Глебу достался Муром. Глеб мог не сразу поехать на княжение в Муромскую землю, а через два-три года, поэтому датировка его пребывания там сомнений не вызывает. Следовательно, столкновение Глеба с «неверными» муромцами имело место в 1013(1014)—1015 гг.

Далее в житии говорится, что после смерти Владимира Святославича, Бориса и Глеба (все трое умерли в 1015 г.— в июле-сентябре) «невдале рода того же великаго князя Владимира и не по мнозех летех благоверный князь Константин Святославичь и с ним сынове его князь Михаил и князь Феодор, поиде из Киева ко граду Мурому, и прииде под град Муром, и во граде Муроме невернии людии исполчишася со многими людьми, и бысть у них сеча велика под градом Муромом и убиша у благовернаго князя Константина сына его большаго благовернаго князя Михаила. И прииде на них страх Господень и ужас и милостию Божею благоверный князь Константин с сыном своим князем Феодором град Муром взял и неверных людей во граде Муроме укрепил и утвердил бесстрашно, и воздвиг собором святым в старом городищи первоначальный храм Благовещения пречистей Богородицы и сына своего благовернаго князя Михаила у Благовещения пречистыя Богородицы положил...»[155].

Далее в житии говорится, что потерпевшие поражение муромцы «вжаждаша... святаго крещения, и Бог сотвори хотение их»[156]. Из источника не ясно, почему жители города, только что оказавшие яростное сопротивление князьям-крестителям, вдруг внезапно захотели стать христианами. Ниже в житии сообщается, что князь Константин в один из дней потребовал от муромцев выйти на Оку креститься, иначе он будет считать их своими врагами[157]. Этот текст логично увязывается с рассказом о взятии Мурома князем Константином. Муромцы потому были вынуждены выйти на реку Оку креститься, что Константин угрожал им репрессиями, а не из-за того, что они «вжаждали» стать христианами. Фраза о желании муромцев креститься является неудачной вставкой позднейшего составителя в древнюю повесть об обращении в христианство жителей Мурома.

После крещения жителей города князь Константин «повеле же людем ставити церкви святыя по всему граду и весям, и сам воздвиг первоначальную церковь во имя пречистой Богородицы, честнаго и славнаго её Благовещения, и честными иконами украсив и памяти во святых церквах творяще, пением и молитвами

праздноваше светло праздники градския; и воздвиг второй храм во имя страстотерпец Бориса и Глеба и устроил у их храма епископа...»[158]. Князь Константин Святославич до самой своей смерти жил в Муроме и был похоронен у церкви Благовещения рядом со своими сыновьями[159].

После его смерти борьба язычников и христиан в Муромской земле продолжалась: «По преставлении же благовернаго великаго князя Константина многим летом минувшим и по запустении града Мурома от неверных людей прииде в Муром град благоверный князь Георгий Ярославичь и постави двор себе в Муроме, такоже и бояре его и вси купци муромстии, и церкви обновив и очистив...»[160]

Только после этого муромцы отошли от язычества и христианство более или менее прочно утвердилось в Муромской земле. В одной из редакций жития так изображается победа христианства над язычеством в Муроме: «Тем же переставша рекам и озерам требы класти, дуплинам деревянным ветви и убрусцем обвешивати и им поклонятися, все преставша. И кладязям и потокам поклоняющеися, очныя ради немощи умывающемся и сребренники в их поверзающии, все преставша. Где коня закалающии и по мёртвых раменная плетения древолазная с ними в землю погребающий, и битвы и кроения и лиц натрескания творящий?»[161]

Можно ли доверять всем этим сообщениям жития? Нам представляется, вполне. Какой смысл имело спустя много столетий выдумывать все эти события? Чтобы унизить жителей Мурома? Но зачем это нужно было делать? С 1392 г. Муром входил в состав Московского государства, и из документов не видно, чтобы его население находилось в какой-либо оппозиции к Москве. Житие явно составлялось каким-то местным муромским автором в целях выявления и возвеличивания местных муромских святых — князя Константина Святославича и его сыновей. Автор использовал при его составлении какой-то весьма древний источник, быть может, записи при одной из муромских церквей, а также добавил в житие кое-что от себя. Последнее легко устанавливается при анализе памятника.

Но когда происходили все описанные выше события? Многие исследователи пытались ответить на этот вопрос. Они стремились увязать имена упомянутых в житии князей с теми князьями, которые нам известны по летописям. Так, например, Д.И.Иловайский считал, что Константин Святославич жития

соответствует Ярославу Святославичу, муромскому князю, внуку Ярослава Мудрого, управлявшему Муромской землей в начале XII в. Поэтому и водворение христианства в Муром он относил также к началу XII в.[162] Его гипотеза вызвала возражение у М.Н.Тихомирова, который резонно заметил, что христианским именем Ярослава Святославича, как нам известно из «Путешествия игумена Даниила по Святой земле в начале XII в.», было Панкратий, а не Константин[163].

К.К.Истомин и Е.Е.Голубинский (последний считал рассказ о крещении муромцев, помещенный в житии, пустым вымыслом) полагали, что жители Мурома были обращены в христианство в конце XI в.[164] Авторы «Спутника по Владимиру и городам Владимирской губернии» относили крещение муромцев к концу XII — началу XIII в., поскольку, по их данным, Константин Святославич умер в 1205 г.[165] Н.Серебрянский, ссылаясь на одну из редакций жития, где были проставлены даты смерти Константина и его сына Федора, и полагая, что они соответствуют действительности, высказывал мнение, что крещение муромцев имело место лишь в XIII в.[166] М.Н.Тихомиров также был склонен доверять конечным датам правления князей (1224 и 1232 гг.), проставленным в житии, так как «автор жития говорит о каменных досках, найденных на гробах князей, где могли быть вырезаны их имена и даты их кончины». В то же время исследователь заявил, что крещение муромцев к началу XIII в. было уже состоявшимся фактом, а Константин Святославич был превращён в муромского апостола лишь по аналогии с Константином Великим, «вследствие чего и празднование его было положено на 21 мая, когда праздновались равноапостольные Константин и Елена»[167]. Ни исследователи, ни составитель жития, живший в XVI в., не обратили внимания на то, что в источнике Константин Святославич и его сыновья хотя и названы близкими родственниками князя Владимира («невдале рода того же великаго князя Владимира»), но не восходят по генеалогической прямой к нему, т. е. Константин Святославич и его сыновья представляли собой какое-то боковое ответвление от рода великого киевского князя. Почти никто из историков не обратил внимания и на то, что Константин Святославич вместе со своими сыновьями появился в Муромской земле «не по мнозех летех» после смерти Владимира, Бориса и Глеба. Следовательно, они получили в держание Муромскую землю в начале XI в.

Из «Истории Российской» В.Н.Татищева нам известно также, что в 1023 г. брат Ярослава Мудрого Мстислав Владимирович Храбрый, князь тмутараканский, потребовал от верховного собственника земли прибавления к тем областям, которыми он уже обладал. В ответ на это требование Ярослав дал брату Муромскую землю, «чем Мстислав не хотя быть доволен, начал войско готовить на Ярослава...»[168].

Спор между братьями из-за земельных владений закончился Лиственской битвой, в которой Ярослав Мудрый был разбит, и Городецким миром, по которому Мстиславу отошли все русские области, расположенные по левую сторону от Днепра, в том числе и Муромская[169].

Из жития же нам известно, что Константин Святославич умер на княжении в Муроме и был похоронен возле своих сыновей (следовательно, его младший сын Федор скончался раньше отца). Но Ярослав Мудрый не смог бы распорядиться так вольно в 1023 г. Муромской землей, если бы она не являлась к этому времени выморочным уделом. Мстислав же в дальнейшем владел этой землей до своей смерти (1036).

Здесь следует отметить, что обе даты — 1023 и 1036 гг.— приводятся нами по византийскому летосчислению. Они ничем не проверяются, и нет уверенности в том, что источник, из которого они были заимствованы при создании хронологической сетки «Повести временных лет», не был ориентирован на антиохийское летосчисление. Так, помещенное под 1024 г. в «Повести временных лет» известие о восстании в Суздальской земле, приведённое вслед за сообщением летописца о походе Мстислава Храброго в Киевскую землю, следует датировать не 1024, а 1032 годом[170]. Поэтому вполне возможно, что Ярослав Мудрый дал своему брату в держание Муромскую землю не в 1023, а в 1031 г., а Мстислав Храбрый держал её не до 1036, а до 1044 г.

Таким образом, получается, что описанная в житии борьба Константина Святославича с «неверными» муромскими людьми протекала в промежуток «не по мнозех летех» после 1015 г. и примерно до 1023 (1031?) г.

Кстати, Мстислав Храбрый, как это видно из Любечского синодика, имел христианское имя «Константин». Но с ним увязать описанные в житии события невозможно по следующим причинам: 1) Мстислав был Владимировичем, а не Святославичем; 2) Мстислав был из того же рода, что и Владимир Святой, Борис и Глеб, а «невдале рода того же»; 3) Мстислав жил и умер в Чернигове и там же был похоронен в Спасском соборе[171] в отличие от Константина Муромского.

По житию получается, что Константин Святославич дважды строил в Муроме церковь Благовещения: в первый раз сразу же после захвата города, а во второй раз — после крещения муромцев. Но это обстоятельство не кажется странным. Действительно, сразу же после взятия Мурома по приказу князя могла быть воздвигнута на скорую руку постройка-времянка, позднее же создали более капитальное и вместительное сооружение.

В житии также говорится, что тем же князем в Муроме был поставлен и Борисоглебский собор.

Однако были ли в это время Борис и Глеб, сыновья Владимира Святославича, уже канонизированы? Можно ли было уже тогда строить храмы в их честь?

В некоторых источниках XI в., в частности в «Сказании о чудесах Бориса и Глеба», а также в «Житии Бориса и Глеба» проводится мысль, что канонизация сыновей Владимира была предпринята в княжение Ярослава Мудрого и в ней принял участие Киевский митрополит (с 1007 г.) Иоанн.

Стараниями Ярослава и Иоанна в Вышгороде под Киевом строится церковь-усыпальница, куда были перенесены тела погибших в междоусобной борьбе двух братьев, которая получает наименование Борисоглебского собора, а также устанавливается день поминовения святых — 24 июля[172]. Поэтому и построение в Муроме Борисоглебского собора Константином Святославичем в 20-е или в начале 30-х годов XI в. (если в источнике применено антиохийское летосчисление) возможно.

Мстислав Храбрый, которому перешёл Муром, там не жил, а сделал своей резиденцией город Чернигов. Поэтому неудивительно, что отсутствие князя в Муромской земле, а также жёсткого контроля за населением со стороны княжеской администрации привело к тому, что там вновь восторжествовали языческие верования, а христианские храмы оказались в запущенном состоянии. По житию, положение было исправлено лишь спустя много лет после смерти Константина Святославича при князе Георгии Ярославиче, создавшем в Муроме свою резиденцию, поселившем там своих бояр и купцов, обновившем и очистившем муромские церкви от скверны.

Что же это был за князь и когда он появился в Муроме?

Историками предпринимались попытки отождествить его с муромским князем Юрием Ярославичем, который, как нам известно из летописей, держал Муромскую землю в 1129-1143 гг.[173] Однако из письменных источников нам известно и другое: уже во второй половине XI — начале XII в. в Муроме постоянно княжили сильные князья: Роман Красный, Давыд, Олег и Ярослав Святославичи — сыновья великого киевского князя Святослава Ярославича, а также Изяслав Владимирович сын Владимира Мономаха[174]. Эти могущественные правители не потерпели бы засилья язычников в столице своего княжества.

Е.И.Горюнова отмечала, что мурома как народ в XI в. подвергается быстрой ассимиляции со стороны пришлого славянского населения и теряет свой «столь привлекательный для археологов, живописный, богатый металлическими украшениями костюм»[175]. И далее исследовательница продолжает: «Курганные могильники XI-XII вв., как правило, дают один обряд — трупоположение». Трупосожжения исчезают в это время почти повсеместно. Их пережитком является обычай разжигать погребальный костер, на пепел которого и возлагается труп умершего...»[176] По её мнению, ассимиляция муромы была ускорена влиянием русского города на местное население, процессом феодализации, а также христианизацией данного региона.

И действительно, без христианизации муромского населения ассимиляция населения, проживавшего в нижнем и среднем течении Оки, не могла бы пойти столь быстрыми темпами.

Следовательно, нам нужно искать князя, носившего имя Георгий Ярославич и жившего примерно в середине XI в.

Быть может, это был один из сыновей Ярослава Мудрого? Христианские имена большинства сыновей Ярослава нам известны: Изяслав-Дмитрий, Святослав-Николай, Всеволод-Андрей, Вячеслав-Меркурий. Неизвестными остаются христианские имена лишь двух сыновей Ярослава: Владимира, проведшего всю жизнь на княжении в Новгороде Великом, весьма далеком от Муромской земли (ум. в 1052 г.), а также Игоря. О последнем нам известно, что в 1054 г. Ярослав Мудрый перед своей смертью наделил его Владимиро-Волынской областью, пограничной с Польшей, которой Игорь управлял три года. После смерти старшего брата Вячеслава-Меркурия в 1057 г. Игорь был переведен великим киевским князем Изяславом Ярославичем на княжение в Смоленск, где и скончался в 1060 г.[177]

Интересно, что польский хронист XIV в. Ян Длугош, использовавший при написании своего обширного исторического труда большое количество русских летописей и польских хроник, называет Игоря Ярославича Грегошем, что в переводе на русский язык означает Георгий или Григорий. Длугошу было хорошо известно и имя «Игорь». Им он обозначает, например, великого киевского князя Игоря Старого[178]. Следовательно, Длугош знал христианское имя Игоря Ярославича, которое звучало «Георгий».

Но если это так, то возникает вопрос: когда Игорь Ярославич мог владеть Муромом? Он родился в 1036 г. Нам известны его владения с 1054 по 1060 г. После 1054 г. Муромская земля по завещанию Ярослава Мудрого принадлежала Святославу и его потомкам, а потому ею Игорь владеть не мог. Остаётся только одно: Муром Игорь Ярославич получил ещё при жизни отца до 1054 г. И это выглядит как закономерное явление. На Руси неоднократны случаи, когда князья направляли своих 6 — 8-летних сыновей под присмотром опытных бояр-воевод на княжение в крупные города. А потому маловероятно, чтобы Игорь до 18-летнего возраста не имел собственного княжения. Скорее всего он был отправлен отцом в Муром в конце 40-х или в начале 50-х годов XI в. В этом случае окончательное становление христианства в Муроме следует датировать концом первой половины XI в. И если Константин Святославич умер в начале 20-х годов XI в., то до вокняжения в Муроме Игоря Ярославича действительно прошло немало времени: 25—30 лет.

Таким образом, и в муромском регионе мы сталкиваемся с многоэтапным обращением населения в христианство. Не исключено, что первоначально христианство проникло в Муромскую землю ещё в правление Владимира Святославича, т. е. в конце X или в самом начале XI в. Затем в силу не известных нам причин муромцы отказались от христианства, и даже сыну Владимира Глебу в 1014—1015 гг. не удалось их направить на путь христианизации. Только князю Константину Святославичу, применившему к муромцам военную силу, удалось заставить жителей этой далёкой восточной окраины Руси вновь обратиться к христианству. Однако со смертью Константина Святославича язычество вновь возобладало в Муроме. «Невернии люди» способствовали запустению града Мурома и построенных в нём христианских храмов. Новый этап внедрения христианства в Муромскую землю начался лишь в конце первой половины XI в.

Во второй половине XI — начале XII столетия христианство с помощью княжеской власти утверждается в Муромской области, хотя отмеченные археологами пережитки язычества в это время проявляются довольно ярко. Это говорит, возможно, о наличии двоеверия у населенцев данного региона. Вполне допустимо также, что в Муромской земле и в XII в. в местах, слабо поддающихся княжескому контролю, существовали небольшие коллективы, по-прежнему исповедующие языческую религию.

3. Крещение смоленских кривичей, радимичей, северян и вятичей

Об обращении в христианство всех этих восточно-славянских народностей в письменных источниках почти не встречается материалов. В Воскресенской и Никоновской летописях под 6979 (1471) г. упоминается о крещении кн. Владимиром Святославичем Кривичской и Вятичской земель[179]. Кривичи участвовали в корсунском походе кн. Владимира, после которого многие дружинники приняли христианство в Херсонесе. Возможно, что и часть смоленских кривичей также была крещена там в 990 г.

Л.В.Алексеев отметил в своей книге два шейных креста и энколпион X в., найденные при раскопках гнездовских курганов. Это несомненно свидетельствует о проживании в Смоленской земле христиан уже в X в. Тем не менее Алексеев высказал сомнение в том, что жители Смоленской земли были крещены в X в. «Правдоподобнее дата 1013 г.»[180],— писал он.

В XIX в. Красноперов обнаружил в Санкт-Петербургской публичной библиотеке рукопись, в которой имелось следующее известие: «В лето (1013) крести Владимир всю землю Смоленскую». В связи с этой находкой он высказал предположение, что христианство на Руси при Владимире распространялось медленно, и в Смоленскую землю оно пришло только в начале второго десятилетия XI в.»[181]

Данный вывод вызвал возражение И.П.Виноградова: «По известию Софийского временника, Владимир Св. сам был «в

Смоленской области», а это, очевидно, было очень скоро по введении им христианства в Киеве...»[182]

Мнение Красноперова было поддержано М.Н.Тихомировым, который считал, что «Смоленск отставал в принятии новой веры наравне с отдаленными Ростовом и Муромом»[183].

К сожалению, известие, обнаруженное Красноперовым, не проверяется никакими иными источниками. Однако нельзя исключить того, что оно соответствует истине. Не исключено также, что это был не первый миссионерский поход Владимира Святославича в Смоленскую землю. Из Киева в X-XI вв. путь в Ростово-Суздальскую землю лежал через Смоленск. Совершая свои миссионерские походы в северо-восточные пределы Руси в 990 и 992 гг. и проходя сквозь Смоленскую землю, князь Владимир вряд ли обошёл её своим вниманием. Вполне вероятно, что крещеные в 90-е годы X столетия смоленские кривичи в начале XI в. отошли от христианства и их пришлось крестить заново в 1013 г. Очень часто языческая реакция наступала в неурожайные годы. Как показали Б.А.Колчин и Н.Б.Черных, в Новгороде и в Смоленске угнетения древесных колец происходили синхронно на протяжении ряда столетий. Ими были выделены мощные угнетения древесных колец в 1008-1010 гг. деревьев, произраставших в Новгородской земле[184]. В Смоленской области деревьев XI в. при археологических раскопках, к сожалению, найдено не было. Однако новгородскую дендрохронологию на Смоленскую землю перенести можно. В 1008-1010 гг. там, так же как и в Новгородской области, различные растения испытывали на себе какие-то природные аномалии, что привело к голоду в Смоленской земле. Поэтому мог произойти отход населения Смоленской земли от христианства.

В.В.Седов, исследовав более 5000 кривичских курганов Смоленской и Полоцкой земель, пришёл к выводу, что в этом регионе до конца X — начала XI в. превалировал обряд трупосожжения, однако уже в первой четверти XI в. он был полностью вытеснен обрядом трупоположения. Последний появился у кривичей задолго до конца X в. и сосуществовал с обрядом кремации примерно 50—80 лет[185]. Это означает, что и христианство в Смоленскую землю проникло ещё до начала княжения Владимира в Киеве — в 40 — 70-е годы X столетия, т. е. в княжение Ольги, Святослава и Ярополка. Самостоятельная смоленская епархия возникает, правда, довольно поздно — лишь в 30-е годы XII в.

До этого земли смоленских кривичей входили в состав переяславской епархии, что видно из учредительной грамоты князя Ростислава Мстиславича. Кстати, эта грамота, как и подтвердительная грамота епископа Мануила[186], не содержит никакого материала, свидетельствующего о какой-либо борьбе между христианством и язычеством в Смоленской земле в первой половине XII в.

Нестор писал в вводной части «Повести временных лет»: «И радимичи, и вятичи, и север один обычай имяху: ...аще кто умряше, творяху тризну над ним, и по семь творяху кладу велику, и възложахуть и на кладу, мертвеца сожьжаху, и посемь собравше кости вложаху в судину малу, и поставляху на столпе на путех, еже творять вятичи и ныне. Си же твориху обычаи кривичи и прочии погании, не ведуще закона Божия, но творяще сами собе закон»[187]. Речь в данном отрывке идёт в основном о временах, которые предшествовали введению христианства на Руси Владимиром Святославичем. Радимичи, вятичи, северяне, кривичи и прочие «поганые» тогда свершали трупосожжения.

Ко времени написания летописи огромное большинство перечисленных народов отошло от этого обычая. Лишь вятичи во времена летописца (т. е. в конце XI — начале XII в.) продолжали сжигать покойников на кострах, и это рассматривалось Нестором как проявление дикости данного народа. Однако он прямо не говорит, все ли вятичи придерживаются данного обычая или только их какая-то часть.

Е.Е.Голубинский высказал предположение о том, что радимичи и вятичи были крещены значительно позднее, чем меря, проживавшая в Ростово-Суздальской земле, и мурома. Он объяснял это тем, что с радимичами и вятичами у русских князей было слишком много хлопот — они долгое время не могли привести их в повиновение. «Из немалого, вероятно, числа проповедников, трудившихся над обращением особенно упорных в язычестве людей, мы знаем только одного стороннего — это монах Печерского монастыря св. Кукша, который жил около половины XII века и неизвестно сколько вятичей крестил, от некрещеных потерпел мученическую смерть. История крестителя вятичей даёт право полагать, что христианство тогда ещё только вводилось между ними: если язычники дерзнули поднять на него руки ввиду русских властей, то ясно, что он был из числа самых первых проповедников, когда язычество было ещё во всей своей силе и ещё ни малейше не думало уступать место христианству. Все сведения, какие мы имеем о вятичах, заставляют предполагать, что последнее распространялось между ними весьма медленно и окончательно водворилось весьма не скоро»[188]. Далее, для подтверждения своей мысли, историк приводит легенду о крещении в 1445 г. великим князем московским Василием Дмитриевичем и митрополитом Фотием жителей города Мценска «с употреблением большой воинской силы»[189].

В.В.Мавродин считал, что языческие обряды погребения в земле вятичей сохранялись до XIV в.[190]

Выводы Е.Е.Голубинского были приняты Н.С.Гордиенко и другими исследователями[191].

Что же даёт нам в плане христианизации вятичей археология? Т.Н.Никольская отмечала: «Свидетелями массового славянского расселения в XI—XIII вв. являются многочисленные курганы с ингумациями в бассейне Верхней и Средней Оки, и особенно в поречье Москвы, — по которым можно очертить границы Земли вятичей»[192]. Из этого заявления можно сделать только один вывод: в XI—XII вв. для вятичского населения было характерным хоронить умерших по способу ингумации.

А вот что писал по этому же поводу В.В.Седов: «Датируются вятические курганы с трупосожжениями в целом VIII—X вв., но отдельные захоронения этого вида, очевидно, могут быть отнесены и к XI—XII вв.»[193]. И далее: «Очевидно, в XI—XII вв. обряд кремации сосуществовал с обрядом ингумации»[194].

Таким образом, археологический материал позволяет нам сделать вывод о том, что большинство вятичей было обращено в христианство отнюдь не в XII—XV вв., а гораздо раньше, по крайней мере в XI столетии. Хотя и в XII в. в Вятичской земле существовали группы язычников, но они не составляли большинства населения.

Что же касается Кукши и его ученика Никона, убитых во время их миссионерской деятельности у вятичей, то их смерть наступила не в середине XII в., а где-то на рубеже XI и XII вв., что хорошо видно из Киево-Печерского патерика. В патерике говорится, что Кукша и Никон умерли в один день с другим монахом Киево-Печерского монастыря Пименом Постником[195]. О последнем нам известно, что он вместе с иноками этой обители, в частности с Никоном игуменом, Исаей, «иже бысть епископ граду Ростову», Нестором, «иже написа летописец», разоблачал «прельщенного бесом» монаха Никиту Затворника, который ещё

в 1078 или 1079 г. предсказал смерть князя Глеба Святославича в Заволочье[196]. Таким образом, получается, что Пимен Постник, а вместе с ним и Кукша со своим учеником являлись современниками всех перечисленных выше иноков Киево-Печерского монастыря, которые умерли в конце XI – начале XII в. Гибель Кукши и Никона произошла в районе вятичского города Серенска[197]. О чём может свидетельствовать этот факт? Только о том, что здесь, в глухом залесненном районе Вятичской земли, на рубеже XI и XII вв. обосновались язычники-славяне, которых черниговские князья ещё не смогли заставить стать христианами, а вовсе не о том, что с убийства Кукши началась христианизация вятичской окраины Руси, а сам проповедник и его ученик были там первыми миссионерами.

По поводу легенды о крещении жителей Мценска Е.Е.Голубинский писал: «...в 1445 г. великим князем был Василий Васильевич Темный, а митрополита после Исидора не было (Василий Дмитриевич – 1389–1425, митрополит Фотий – 1408–1431)»[198]. Следовательно, указанная в легенде дата не верна. Поход Василия Дмитриевича и митрополита Фотия с миссионерскими целями в район Мценска мог произойти только в 1408–1425 гг. Эта поправка уже внушает мало доверия к приведённому источнику. Кроме того, как нам хорошо известно, город Мценск (древнее название – Мьченьск) на реке Зуше, притоке Оки, в XV в. входил в состав Великого княжества Литовского и был присоединён к Москве только в начале XVI в.[199], а потому и рассказ о миссионерском походе Василия Дмитриевича и митрополита Фотия к нему представляется не соответствующим действительности. Он не даёт нам права предполагать наличие славян-язычников в Вятичской земле в начале, а тем более в середине XV в.

Б.А.Рыбаков сделал одно любопытное замечание относительно Успенского собора черниговского Елецкого монастыря: «К середине XII в. относится одноглавый храм Елецкого монастыря... Это здание интересно наличием внутри его крещальни с отдельным ходом в неё извне. Очевидно, у черниговских епископов, распоряжавшихся и Рязанской землей, населенной вятичами-язычниками, и в середине XII века была потребность в специальном сооружении для крещения взрослых людей. Связи Чернигова с Рязанью выразились и в том, что в Старой Рязани тогда же, в середине XII века, была выстроена церковь, совершенно тождественная Елецкой, с такой же крещальней»[200].

В настоящее время построение Успенского собора Елецкого монастыря исследователи склонны датировать более ранним периодом. Н.В.Холостенко считал, что храм был возведён в 90-е годы XI в., а Е.В.Воробьева и А.А.Тиц – в 1110–1120 гг.[201] Подобным этому собору является Борисоглебский собор в старой Рязани. Точная дата его возведения не известна. Исследователи датируют его широко – XII веком[202].

Несомненно, что наличие в этих соборах крещален для взрослых свидетельствует в пользу существования в XII в. язычников в Рязанской, а возможно, и в Черниговской земле. Но это вовсе не означает, что язычники составляли большинство жителей этих земель в данный период времени. В XII в. они, конечно же, составляли ничтожное меньшинство (курганов с трупосожжениями раскопано мало), укрывшееся в укромных и малодоступных местах от княжеской и епископской власти.

Северяне обитали в среднем течении Десны, в верховьях реки Сулы, а также по обоим берегам Сейма. Их главными городами были Новгород Северский, Путивль, Рыльск, Курск, Трубчевск (Трубецк). Однако с давних пор они подчинялись в административном отношении полянскому городу Чернигову. Последний отделяли от Киева 150 верст, и Чернигов, по-видимому, принял христианство либо в 990 г., либо годом позже. В Никоновской летописи под 6500 (992) г. сообщается о назначении митрополитом Леонтом в Чернигов епископа Неофита[203]. Однако это совсем не означает, что христианство быстро распространилось по всей огромной Черниговской земле.

Что касается главного центра Северной земли – Новгорода-Северского, то, по местным преданиям, он существовал с древних времен и главный городской храм – Успенский собор был воздвигнут на том месте, где в языческие времена стоял идол. Построен был собор якобы «первыми князьями»[204]. Как видим, сообщение о постройке данного собора весьма расплывчатое. Из него непонятно, кого следует считать «первыми князьями». И прав был М.Н.Тихомиров, заметивший по поводу этой легенды: «...подобные рассказы дают много для фантазии и очень мало для историка, потому что не подтверждены документами»[205].

Со слов Нестора нам известно, что ко времени написания им летописи северяне уже не сжигали своих покойников. Археологические данные показывают: в Северской земле в IX-X вв. обряд кремации мертвецов был характерным.

Правда, первые захоронения с трупоположениями здесь датируются уже последней четвертью X столетия, а широкое распространение они получают лишь в XI в. Причём ещё на рубеже XI и XII вв. в Северской земле покойников хоронили на «горизонте», под курганом[206], т. е. типичный христианский обряд погребения там устанавливается довольно поздно.

И всё-таки первые христиане появились в Северской земле уже в конце X в. Возможно, что это также было связано с каким-либо миссионерским походом князя Владимира или его воевод в область проживания северян. Христианизация населения в дальнейшем, повидимому, осуществлялась князьями, княжившими в XI в. в Чернигове, а также их наместниками в Северской земле.

Радимичи проживали в междуречье Днепра и Сожа. Письменных источников об их обращении в христианство не имеется. Трупосожжения у них господствовали в IX-X вв. Первые трупоположения появляются в Радимичской земле в последней трети X столетия[207]. Возможно, что первые христиане в этот регион проникли ещё до вокняжения в Киеве Владимира Святославича. С начала XI в. здесь постепенно укореняется обряд трупоположения. Правда, в X в. покойника, как правило, клали на место, где перед захоронением сжигали костер. Только на рубеже XI и XII вв. этот обычай исчезает и остатки кострищ перестают встречаться. Ямные захоронения появляются уже в XI веке, но не являются господствующими. Таковыми они становятся только в XII в.[208] Следовательно, и в радимичском ареале христианство существовало в XI в. наряду с язычеством. Не исключено, что в это время радимичи являлись ярко выраженными двоеверцами.

Таким образом, письменные и археологические источники свидетельствуют в пользу того, что в Кривичской, Вятичской, Северской и Радимичской землях христианство начинает распространяться с X в., в XI в. происходит его укоренение. Основная масса жителей становится христианской. Однако и в XII в. отдельные группы язычников, в частности в земле вятичей, не желают принимать нового вероучения. С ними княжеская власть и христианские миссионеры ведут борьбу, стремясь склонить их к новой религии.

Глава 15.

Крещение западных областей Руси

1. Обращение в христианство волынян и хорватов

К конце X столетия в состав Киевского государства входили обширные территории, расположенные к западу от Днепра. Их населяли полочане, кривичи, дреговичи, древляне, бужане, волыняне, дулебы, лучане. Верховья Днестра и Пруто-Днестровское междуречье заселяли белые хорваты и, как полагают некоторые учёные[1], тиверцы, вытесненные печенегами из более южных районов в первой половине X в.

Принадлежал ли район Пруто-Днестровского междуречья Руси ещё до официального принятия Киевским государством христианства или же он вошёл в состав Русской державы только в 992 г., после похода туда князя Владимира, как это отмечено «Повестью временных

лет»?[2] На этот вопрос источники не дают определённого ответа. Из летописей нам известно, что хорваты наряду с другими покорёнными киевскими князьями народами участвовали в походе 907 г. князя Олега на Византийскую империю[3]. Из этого факта Б.А.Тимощук сделал вывод, что белые хорваты уже в начале X в. находились в зависимости от Киева, поставляли киевскому князю войско и, очевидно, платили дань. Однако по мере развития феодальных отношений в Хорватской области её военно-феодальная верхушка усилилась. Она сбросила с себя власть Киева, что и заставило князя Владимира организовать военный поход против хорватов в 992 г., в результате которого хорваты вновь были подчинены Руси[4].

Константин Багрянородный отмечал в сочинении «Об управлении империи»: «Великая же Хорватия, называемая также «Белою», до сих пор остается некрещеной, как и соседние с нею сербы. Они выставляют меньше конницы и пехоты, чем прежняя Хорватия, потому что их слишком часто грабят франки[5], турки[6] и печенеги»[7]. Из этого отрывка видно, что Константин Багрянородный не считал Белую Хорватию подчинённой Руси. Если бы такое подчинение имело место, он не преминул бы об этом упомянуть.

Сведения о Белой Хорватии содержатся и в Киевском синопсисе. Там говорится, что князь Владимир во время похода на Дунайскую Болгарию «взял в свою область и землю Карватскую (Хорватскую)»[8]. «Повесть временных лет» датирует этот поход 6493 (985?) годом[9]. В русских летописях почти не содержится материала о крещении западнорусских областей. В Никоновской летописи под 6500 (992?) г. записано, что Киевский митрополит Леонт поставил во Владимир Волынский епископом Стефана[10].

Интереснейшие материалы о крещении некоторых западных областей содержит «История Российская» В.Н.Татищева. В ней под 6500 (992) г. имеется следующая запись: «Владимир ходил по Днестру со двемя епископы, много людей научая, крести, и построил в земле Червенской град во своё имя Владимирь и церковь пресвятыя Богородицы созда, оставя ту епископа Степана и возвратися с радостию»[11].

Можно ли доверять этому известию? Обычно учёные, опираясь на текст «Повести временных лет», где под 6490 (988) г. сказано, что Владимир Святославич посадил на княжение своего сына Всеволода во Владимире, отмечают, что уже в этом упомянутом летописцем году Владимир Волынский существовал. Это мнение возникло в результате неверного прочтения и комментирования текста «Повести временных лет», где под 6496 (988) г. записано: «И посади (князь Владимир Святославич. — *О.Р.*) Вышеслава в Новегороде, а Изяслава Полотьске, а Святополка Турове, а Ярослава Ростове. Умершю же старейшему Вышеславу Новгороде, посадиша Ярослава Новегороде, а Бориса Ростове, а Глеба Муроме, Святослава Деревех, Всеволода Володимери, Мстислава Тмуторокани»[12].

Из этого текста видим, что Всеволод попал на княжение во Владимир Волынский не в 988 г., а гораздо позже — после смерти старшего брата Вышеслава в Новгороде (1010 г.)[13]. Следовательно, известие «Повести временных лет» о вокняжении Всеволода на Волыни после смерти Вышеслава Новгородского не противоречит татищевскому свидетельству о построении Владимира Волынского в 992 г. в связи с крещением хорватов.

Археологические исследования, проведенные во Владимире Волынском, показали, что город действительно возник в конце X в., о чём свидетельствуют и археологические материалы, и стратиграфия[14]. Его древнее наименование «Володимерь» прямо указывает на то, что основателем и первым владельцем этого города был какой-то Владимир. Невольно вспоминается, что у князя Владимира Святославича наблюдалась такая тенденция — называть создаваемые им города в честь своего мирского или христианского имён — Владимир Залесский, Василев. Всё это свидетельствует в пользу приведенной В.Н.Татищевым версии. Тем не менее возникает несколько вопросов: 1) зачем понадобилось Владимиру Святославичу, проводившему христианизацию хорватов, живших в междуречье Днестра и Прута, создавать новый город — центр епископии на Волыни примерно в 300 км севернее (если считать по прямой) от этого района? 2) не было ли выгоднее создать центр епископии в месте, более приближённом к районам обитании населения, только что обращенного в христианство? 3) крестил ли при этом Владимир и население Волыни или оно осталось некрещеным? (Татищевское известие не даёт ответа на этот вопрос.)

Прежде всего о населении Южной Волыни и Белой Хорватии. Исследования Е.И.Тимофеева показали, что «курганные могильники в Поднестровье во всём тождественны могильникам Южной Волыни, с которыми они имеют непосредственную связь...

верхнеднестровское население, хоронившее своих покойников под курганами, принадлежало к той же племенной группе, что и южноволынское...»[15]. Он отмечал: «Глубокое подчас проникновение одного типа могильников в области распространения другого является наглядной иллюстрацией тесных связей Волыни и Галиции... Волыняне и хорваты селились нередко рядом»[16].

Следовательно, хорваты жили не только в Верхнем Поднестровье и в междуречье Днестра и Прута, но и на территории, непосредственно примыкавшей к Владимиру Волынскому. Чтобы полностью окрестить их, Владимир Святославич должен был подняться вверх по Днестру и вступить в пределы Южной Волыни. Знаменательно, что он не пошёл далее на запад — к городам Червеню и Перемышлю. До 981 г. Перемышльская и Червенская области, а возможно, частично и Волынь входили в состав Польского государства и, по-видимому, уже подверглись крещению при польском князе Мешко I. Археологические исследования Волыни показывают, что там «в X в. трупоположения ещё сосуществовали с трупосожжениями... К концу X в. обряд ингумации окончательно вытеснил трупосожжение»[17]. Несмотря на это, на Волыни вплоть до XII в. сохранялся обычай хоронить покойников под курганными насыпями[18]. Всё это как будто свидетельствует о проникновании христианства в этот регион значительно раньше всеобщего крещения Руси, а также о длительном сохранении языческих пережитков у местного населения. Окончательное вытеснение в конце X столетия кремации ингумацией указывает на сравнительно широкое распространение в это время на Волыни христианства. И это несомненно было связано с деятельностью князя Владимира по насаждению христианства на Руси.

Но Владимир Святославич не захотел помещать центр западнорусской епископии ни в Перемышле, ни в Червене. Эти города были расположены слишком близко от русско-польской границы, и в условиях напряженности русско-польских отношений в конце X в. они постоянно находились в «подударном» состоянии. В этом районе должно было сказываться и влияние римско-католического духовенства.

Вряд ли было целесообразно создавать центр епископии в Белой Хорватии, сравнительно недавно лишённой статуса самостоятельного государства. Население Белой Хорватии должно было испытывать глубокую неприязнь к великому русскому князю и к навязываемой им христианской религии.

Нерационально было создание нового православного христианского центра в более северных лесных заболоченных районах (например, в Волынском Полесье), где проживали бужане, частично волыняне, дулебы и дреговичи. На севере не имелось крупных городов. Там преобладало деревенское население. А многовековая практика христианизации Европы показывала, что жителей городов гораздо легче можно было обратить в христианство, чем жителей сельскохозяйственных поселений.

Князь Владимир основывает центр западнорусской епископии в некотором отдалении от польской границы, но на важнейшей стратегической магистрали, связывавшей столицу Киевской державы со странами Центральной и Западной Европы. Она начиналась в Киеве, шла через Белгород Киевский, Дрогобуж, Луцк, Владимир Волынский, Волынь, Червень, Перемышль на Прагу[19]. Построенный на этом пути Владимир Волынский должен был стать центром притяжения и для жителей Верхнего Поднестровья, и для жителей Волынского Полесья и Верхнего Побужья.

Под 6500 (992) г. в «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку записано: «Иде Володимир на хорваты. Пришедшю бо ему с войны хорватьскыя, и се печенези придоша по оной стороне от Сулы...» Далее рассказывается о стоянии русского войска Владимира и печенежского войска на обоих берегах реки Трубеж, о поединке русского и печенежского воинов, о сражении, окончившемся поражением и бегством печенегов, и закладке здесь же на броде князем Владимиром города Переяславля[20].

Как следует понимать это известие о походе на хорватов? Как оно «стыкуется» с татищевским сообщением о походе Владимира Святославича на Днестр с целью крещения хорватов? Что это: различные упоминания об одном и том же событии или летописец сообщает о каком-то другом походе князя Владимира в Хорватскую землю? Как следует датировать татищевское и летописное известия? И наконец, имеет ли летописное сообщение отношение к проблеме крещения Западной Руси?

Обратившись к «Истории Российской», мы увидим, что В.Н.Татищев под 6501 (993) г. также упоминает о новом походе князя Владимира в Хорватскую землю: «Владимир ходил в Седмиградскую и Хорватскую землю и, многи победы одержав и покорив, возвратился со множеством плена и богатства, и пришёл в Киев со славою великою. Тогда печенеги пришед ко оной

стране Днепра, по Суле чинили разорение...» Далее идёт текст, сходный с тем, что помещён в «Повести временных лет»[21].

Следовательно, по татищевским сведениям, в землю хорватов князь Владимир ходил дважды: в 992 г.— крестить население Поднестровья, и в 993 г.— воевать с тем же самым населением. Данное обстоятельство кажется парадоксальным, и татищевское известие о походе 992 г., таким образом, ставится под сомнение.

Интересно, что Семиградская земля (Трансильвания) в Киевском синопсисе упоминается также как покорённая князем Владимиром ещё во время болгарского похода 985 г.[22] Интересно и то, что ни в более подробном татищевском сообщении, ни в тексте «Повести временных лет» нет и намёка о наложении какой-либо дани на хорватское население и население Семиградской области Владимиром. Следовательно, земли эти действительно в 992–993 гг. уже принадлежали Руси. Автор Киевского синопсиса опирался на доброкачественные материалы. Но в таком случае как следует расценивать тот факт, что Владимир Святославич воевал собственные земли и уводил из них пленных?

Обращает на себя внимание исключительная краткость автора «Повести временных лет», как бы мельком сообщившего о хорватском походе. Он почему-то «забыл» упомянуть не только о его причине, но и о результатах. Создаётся впечатление, что это умолчание неслучайное. Вероятнее всего речь в тексте «Повести временных лет» должна была идти о карательной экспедиции Владимира, вызванной восстанием населения Западной Руси как против власти Киева, так и против насильственной христианизации Поднестровья. Рассказать об этом на страницах летописи — означало бы подорвать мнение о быстром и безболезненном распространении христианства на Руси, которое пытались внушить автор и редакторы «Повести временных лет» читателям.

Поход Владимира Святославича в Белую Хорватию и Семиградскую область в 992 (или в 993) г. не мог быть обычным завоевательным мероприятием. В начале 90-х годов X столетия у князя Владимира было много забот с обращением в христианство населения страны. Он был занят также и сооружением многих крепостей на южных рубежах Руси, привлечением в эти крепости воинов.

Записи о походе князя Владимира на хорватов встречаются и в ряде других русских летописей, правда, под различными

годами. Большинство летописей датируют его, как и В.Н.Татищев, 6501 (993) годом[23]; Никоновская летопись — 6503 (995) годом[24]; Мазуринский летописец — 6499 (991) годом[25]; Степенная книга отмечает этот поход без даты[26]. Польский хронист Ян Длугош также пишет об этом походе, но под 997 г.[27] Он сообщает, что «русский князь Владимир опустошал земли хорватов». Длугош тесно связывает это событие с приходом печенегов к Трубежу и с постройкой Переяславля.

Иаков Мних, чьи датировки отмечаются исключительной точностью, датирует основание Переяславля Русского 6500 годом, как и «Повесть временных лет» по Лаврентьевскому списку, что соответствует временному промежутку между мартом 992 г. и концом февраля 993 г.[28] А Переяславль был основан после хорватского похода, возвращения Владимира в Киев и сражения с печенегами на реке Трубеж. Поэтому хорватскую войну с большой степенью достоверности следует датировать 992 г.

До нас дошёл ещё один очень важный источник, в котором, на наш взгляд, также речь идёт о хорватском походе князя Владимира 992 г.,— «Записка греческого топарха». Этот документ был найден в начале XIX в. Б.Газе во французской Королевской библиотеке, несколько раз он издавался и подвергался тщательным исследованиям. Наиболее точный перевод и серьёзное изучение «Записки» были сделаны Г. Г. Литавриным[29].

«Записка греческого топарха» состоит из трёх частей. В первой рассказывается о переправе византийского военного отряда, возглавляемого греческим военачальником, через Днепр и о дальнейшем его продвижении к Маврокастру и к Климатам. В этой части указывается также на время, когда происходили события. Рассказчик говорит, что, будучи в низовьях Днепра, он наблюдал Сатурн в «началах Водолея». Г.Г.Литаврин, сославшись на исследования астронома Института им. П.К.Штернберга К.К.Яхонтова, который доказал, что подобное положение Сатурна можно было наблюдать в районе Днепра от порогов и ниже с 15 декабря 991 г. по 15 января 992 г., высказал предположение, что переправа греческого отряда через Днепр происходила именно в это время[30]. Он указал также, что «почерк автора «Записки», манера письма, характерные для авторов Византии конца X — начала XI в. (по определению Газе), и кодекс, содержащий письма греческих святых (непосредственно примыкающий к «записке».— *О.Р.*), относятся к концу X в.»[31].

Данное обстоятельство также подтверждает время написания записки и время, в которое происходили события, так как рассказ ведётся от первого лица.

От себя замечу следующее. В «Записке греческого топарха» говорится, что путешественникам мешало переправиться на другую сторону Днепра отсутствие на реке ледостава. Как только Днепр замёрз, военачальник и его отряд благополучно форсировали реку[32]. Ледостав на нижнем Днепре, как правило, бывает в конце декабря[33], что опять-таки подтверждает выдвинутую Г.Г.Литавриным дату.

Во втором и третьем отрывках «Записки» рассказывается о войне правителя, «царствующего к северу от Дуная», с «варварами», жившими по соседству с Климатами, принадлежавшими греческому топарху. Г.Г.Литаврин очень тонко подмечает, что до крещения Владимира и женитьбы его на принцессе Анне византийцы никогда не называли русских великих князей царями (василевсами). В «Записке» же говорится, что правитель «варваров», живущих к северу от Дуная, назывался царём. Значит, речь в этом литературном произведении идёт о князе Владимире[34].

Исследователь оспаривает мнение В.Г.Васильевского относительно того, что Маврокастр, за которым располагались Климаты, принадлежавшие топарху, куда двигался греческий отряд, находился в устье Днестра. Вывод Васильевского основывался на итальянских картах XIV в., на которых Маврокастр помещается в районе современного Белгорода-Днестровского[35]. Г.Г.Литаврин пишет по этому поводу, что «Маврокастр на Днестре не единственный город с таким наименованием: географических названий, образованных от слова *Μαυρου*, немало на берегу Чёрного моря и в глубинах Малой Азии»[36]. Историк не считает возможным принять гипотезу о том, что топарх и его спутники возвращались к себе домой в Поднестровье от «царствующего к северу от Дуная». Он резонно замечает, что в этом случае им не нужно было форсировать Днепр — ведь Киев находился на правой стороне этой реки. Наиболее вероятным, по мнению Литаврина, является предположение о том, что византийцы возвращались из Днепровского правобережья, где они были «не у себя», в Крым — «к себе»[37]. Однако в конце своей работы автор уже не рискует утверждать, что война Владимира с «варварами», ему подвластными, происходила в Крыму или в области, соприкасавшейся с Крымом. Его главный вывод таков: «...автор записки — топарх и его воины — византийские греки, подданные империи, которым вверена какая-то часть византийских колоний в Причерноморье. Колонии населены как греками, так и негреческим туземным населением.

Время происходящих событий (речь идёт о войне князя Владимира со своими подданными. — *О.Р.*) — или лето—осень 992 г., или лето—осень 991 г. (в зависимости от того, открывает собой «Записку» первый отрывок или заключает её)»[38].

Многое из сказанного Г.Г.Литавриным нам представляется справедливым, в частности его датировка событий и вывод о том, что «царствующим к северу от Дуная» был не кто иной, как великий киевский князь Владимир. Но с размещением ученым Климат в Крыму согласиться трудно.

Рассказ о переправе через Днепр в его нижнем течении указывает на поперечное движение отряда топарха: или на запад, или на восток. Однако если бы Климаты находились в Крыму или в Северо-Восточном Причерноморье, то рассказчику незачем было бы упоминать, что Владимир «царствует» к северу от Дуная. Он сказал бы, что тот «царствует» к северу от Корсунской страны. Упоминание в тексте «Записки» Дуная указывает как раз на тот район, в котором происходили события. А к северу от Дуная как раз и располагалось Верхнее Поднестровье, где жили хорваты. Кроме того, Г.Г.Литаврину не удалось найти Маврокастра ни в Крыму, ни в Северо-Восточном Причерноморье, в то время как В.Г.Васильевский обнаружил Маврокастр в низовье Днестра, в сравнительно небольшом удалении от Дуная.

Ни русские, ни иностранные источники ничего не сообщают о походе в 992 г. Владимира Святославича в район, примыкающий к Корсунской стране. Русские летописи прямо указывают на три похода, совершенных в этом году великим киевским князем: в Ростово-Суздальскую землю; в землю хорватов; на исходе года — к Трубежу против печенегов.

Закономерной выглядит и поездка топарха и его воинов на запад в район Поднестровья, возможно, и далее — в район Подунавья. После разгрома византийского войска под Сердикой в 986 г. и взятия болгарами Верреи в 990 г. (судя по известию Льва Диакона, она была захвачена позже Херсонеса) византийцы уже не могли оставаться в Болгарии. Чрезвычайно опасным было для них и пребывание в Северном Причерноморье. В 989—990 гг. шла русско-византийская война, русские войска

осаждали Корсунь. Зависимые от Киева хорваты могли нападать на греческие колонии, расположенные к югу от занимаемых ими земель. То же могли делать и болгары, которые с 985 г. находились в дружеских отношениях с русами. В период русско-византийского конфликта киевский князь не только не стал бы мешать их действиям, направленным против греков, но, напротив, должен был их всячески поощрять. Но в 990—991 гг. международная обстановка изменилась.

Летом 990 г. окончилась русско-византийская война. Русь и Византия заключили между собой мирный договор. Киевское государство получило от Византийской империи помощь в деле создания русской церковной организации. Естественно, что в этих условиях хорваты, а также другие славяне западнорусских областей, подчиненные власти Киева, лишились возможности воевать территории, принадлежащие Ромейской державе. По свидетельству армянского историка Асох'ика, современника событий, в 991 г. начинается новое наступление Византии на Болгарию[39]. Новая международная обстановка позволила Василию II вести наступление на Болгарию не только с юга, но и с севера. Поэтому-то и движение топарха с отрядом воинов (скорее всего из Корсунской страны) в Северо-Западное Причерноморье было действием вполне обоснованным.

Таким образом, речь во втором и третьем отрывках «Записки греческого топарха» идёт о столкновении Владимира Святославича с хорватами и, возможно, с соседними с ними тиверцами.

Во время этого инцидента топарх и его воины находились сначала на территории, не принадлежавшей Византийской империи. Затем, боясь быть уничтоженными войсками «царствующего к северу от Дуная», топарх и его отряд отступили в Климаты, являвшиеся греческим владением. По словам топарха, расправа северного царя над своими подданными была суровой: «Ведь им (воинам киевского князя.— *О.Р.*) было чуждо какое-либо чувство пощады к самым близким, и без какого-либо рассуждения или справедливого решения они постановили не прекращать убийств и стремились во зло и ущерб [себе] сделать землю их пресловутой добычей мисян[40]. Ведь погибла прежняя их бесстрастность и справедливость: ранее почитавшие более всего трофеи, они воздвигали величайшее, и города и народы добровольно присоединялись к ним. Теперь же, напротив, возникла у них несправедливость и неумеренность по отношению к подданным, они решили

обратить в рабство и уничтожить подвластные им города вместо того, чтобы заботиться о них и с пользой управлять ими... Ведь они сделали безлюдными более десяти городов, деревень же было совершенно разорено не менее пятисот, и вообще, все соседнее и близкое к ним как бы бурею было охвачено, ни в чём не повинные оказались во власти рук и мечей.. »[41]

Разгром, учинённый воинами великого киевского князя в земле хорватов в 992 г., хорошо прослеживается и по материалам археологических раскопок. Б.А.Тимощук, производивший археологические изыскания на древних хорватских поселениях, отмечает, что некоторые из них (например, Ревненское, являвшееся важной крепостью в Прикарпатье) были уничтожены в период похода Владимира Святославича в Хорватию[42].

Далее в «Записке» говорится, что воины «царствующего к северу от Дуная», преследуя своих «близких», ворвались и в область, принадлежащую топарху. Это произошло, когда зима была готова наступить, так как солнце находилось недалеко от зимнего[43], т. е. в промежуток времени между 22 сентября и 22 декабря. Топарх и его воины заперлись в какой-то наскоро восстановленной крепости и стали поджидать неприятеля. Но до осады дело не дошло, все ограничилось небольшим столкновением. Тогда топарх послал своих вестников к «порученным нам» и пригласил их к себе. Эти люди «были соседями царствующего к северу от Дуная, сильного многочисленным войском и гордого боевою силою, по отношению же к тамошним обычаям не отличались ничем своим собственным»[44] (по-видимому, были такими же славянами, как и большинство воинов Владимира). Они, «никогда не пользующиеся царской милостью (речь здесь, вероятно, идёт о милости византийских императоров.— *О.Р.*), так как не заботились о более цивилизованных нравах, а домогались более всего самостоятельного управления»[45]. После того, как они прибыли к топарху, произошло собрание наиболее знатных из них, на котором было решено «помириться с ними (воинами киевского князя) и себя передать им. [Причём] все сообща решили, что я всё это и сделаю. И я отправился, чтобы наше положение было спасено, и был принят в высшей степени гостеприимно. И он, когда я, насколько возможно, в более кратких словах рассказал ему обо всем, обдумал прежде всего дело более важное и отдал мне охотно снова всю область Климат, прибавил целую сатрапию и подарил в своей земле достаточные ежегодные доходы»[46].

Какие же сведения о христианизации Западной Руси даёт нам «Записка греческого топарха»?

Прежде всего с её помощью устанавливается, что Владимир Святославич действительно совершил в начале 90-х годов X в. в Хорватию не один, а два похода. Первый, преследовавший миссионерские цели, имел направление: Верхнее Поднестровье — Южная Волынь. Во время второго похода, как видно из «Записки греческого топарха», никакого обращения в христианство населения Хорватии не было.

Князь Владимир ходил в Семиградию и Хорватию, чтобы покарать изменников, нарушивших клятву верности своему верховному сюзерену. Направление этого похода: Семиградия (она стоит первой в татищевском известии) — Хорватия и куда-то в сторону, чтобы наказать не подчинившееся великому русскому князю славянское население, выступившее против него с оружием в руках. В этом районе его воины и столкнулись с византийцами, возглавляемыми топархом.

Как уже было показано выше, с помощью русских источников («Повести временных лет», «Памяти и похвалы князю Владимиру» Иакова Мниха) устанавливается, что карательный поход в Семиградскую землю и Хорватию происходил в 992 г. «Записка греческого топарха» даёт нам возможность несколько уточнить его время. Из неё видно, что эта экспедиция состоялась на исходе поздней осени, незадолго до наступления зимы. С уточнением этой даты решается и вопрос о взаиморасположении частей в «Записке греческого топарха». Оказывается, что они расположены правильно, и первая часть действительно должна открывать, а не заключать «Записку».

Теперь можно установить и время предыдущего миссионерского похода князя Владимира на хорватов, который, по сведениям В.Н.Татищева, имел место годом раньше, т. е. в 6499 (991) году.

В связи со всеми этими уточнениями возникают ещё два вопроса: было ли восстание в Хорватии в 992 г. вызвано обращением населения в христианство или же хорваты равнодушно отнеслись к крещению и первопричиной их выступления было стремление освободиться от власти киевского князя? Если хорваты были недовольны обращением их в христианство, то почему они не подняли восстание против Владимира в 991 г., а отложили выступление на следующий год?

Поход киевского властелина в Верхнее Поднестровье с целью обращения населения в христианство не мог не вызвать острого недовольства хорватов, появления у них чувства оскорбленного достоинства. Ведь крещение должно было сопровождаться осквернением древних языческих святынь, ниспровержением и уничтожением языческих идолов, изгнанием местных языческих жрецов, имевших большой авторитет в обществе и оказывавших на него сильное влияние. В 1848 г. в реке Збруч, левом притоке Днестра, возле селения Лишковец, недалеко от города Гусятина, была найдена статуя славянского языческого идола, сброшенная с холма в реку во время крещения местных жителей[47]. Верхний Днестр и его притоки в X в. были густо заселены хорватами. Наиболее населенными хорватами районами были долина реки Збруч и междуречье Збруча и Серета[48]. Князь Владимир во время похода 991 г. не мог их миновать. В данном случае миссионеры действовали теми же методами, что и годом ранее в Киеве и Новгороде, — там языческие идолы тоже были сорваны с оснований и брошены в реки Днепр и Волхов.

Введение христианства ещё более утверждало власть киевских сюзеренов над подчиненными им областями, вело к усилению феодального гнёта в этих областях, где появлялась церковная десятина, заставляло пересматривать нормы морали и быта, разрушало семьи знати, в основу которых был положен принцип многоженства, ниспровергало волхвов, которым доверяли народные массы. Всё это явилось причиной вооружённого выступления населения Хорватии против русских феодалов.

Хорватия, конечно, не могла бороться один на один с войсками Владимира. В такой войне она была бы просто раздавлена. Поэтому в 991 г. хорваты и не оказали великокняжеским войскам серьёзного сопротивления.

К 992 г. международная ситуация несколько изменилась. 25 мая умер престарелый польский князь Мешко, креститель Польши. К власти пришёл его молодой и энергичный сын Болеслав Храбрый, надеявшийся вернуть Польше захваченные в 981 г. Владимиром Перемышльскую и Червенскую области. Хильдсгеймские анналы отметили под 992 г.: «Король Оттон с сильным отрядом своих (воинов) снова пришёл в Бренанбург, и прибыл к нему Генрих, герцог Баварский, и Болеслав, князь Чешский, в помощь к королю с огромным количеством воинов. Болеслав же, сын Мешко, никоим образом не хотел прийти к господину королю

— ведь ему предстояла великая война против русских. Своих воинов, в достаточной степени верных ему, он послал в помощь королю»[49].

Положение Болеслава Храброго в 992 г. в Польше ещё не было прочным. Его сводные братья оспаривали право Болеслава на верховную власть в Польском государстве. Часть своих воинов он был вынужден отослать в помощь императору Оттону III. На что же мог рассчитывать Болеслав Храбрый, находясь в таких условиях и готовясь к войне с могущественным русским князем? Ясно, что он рассчитывал на какую-то постороннюю помощь. Кто мог оказать ему эту помощь? В русских и византийском источниках ясно просматриваются союзники Болеслава Храброго. Ими были: недовольные обращением в христианство хорваты, жители Семиградии, какое-то славянское население, жившее по соседству с владениями византийского топарха, не подчиненное Киеву, по каким-то причинам враждебно относившееся к Киевской державе, и, наконец, печенеги, у которых с Русью были давние счёты и против которых и возводились на юге новые оборонительные линии. Эта оппозиция великому русскому князю дожидалась лишь подходящего момента для выступления.

Видимо, киевскому князю стало известно о готовящемся против него заговоре, и он нанес упреждающий удар осенью или на исходе лета 992 г. сначала по Семиградской земле, а потом по Хорватии и славянам — соседям греческого топарха. Удар оказался страшным. Болеслав Храбрый при этом предпочёл остаться в тени и не вступил в конфликт с князем Владимиром (источники ничего не сообщают о польско-русском столкновении в 992 г.). Печенеги выступили с запозданием. Но их удар был нанесен в спину киевскому властелину — по югу Днепровского левобережья. Вернувшись в Киев в конце 992 или в начале 993 г., Владимир был вынужден тут же выступить с войском против печенегов. Зимой 992/993 г.[50] на реке Трубеже в районе брода произошло сражение между русскими и печенежскими войсками, окончившееся разгромом кочевников.

После сражения князь Владимир заложил возле брода город Переяславль[51], ставший впоследствии не только центром особого княжества, но и одним из важнейших церковных центров Руси. В XI в. там размещалась резиденция переяславского епископа, власть которого распространялась и на Смоленскую землю;

некоторое время там находилась и резиденция русского митрополита.

Если в Новгороде восстание населения предшествовало введению там христианства, то в Хорватии, наоборот, крещение населения толкнуло последнее на выступление против киевского сюзерена.

Подавив в зародыше восстание в Хорватии, уничтожив там важные города и разорив множество селений, князь Владимир подорвал военную силу белых хорватов. Тем самым он способствовал упрочению своей власти в этом районе Руси. Однако, разгромив города, он затормозил в какой-то степени процесс христианизации Хорватии, так как внедрять христианство в сёлах было значительно сложнее, чем в более подконтрольных княжеской власти городских общинах.

Археологические раскопки в Верхнем Поднестровье показали, что в дохристианский период покойников там, как и в других славянских землях, кремировали, а затем насыпали над прахом курганы. Однако с X в. на этой территории появляются уже бескурганные могильники с трупоположениями, большинство из которых датируется XI—XII веками. Многие из них содержат вещевой материал (топоры, шиферные пряслица, иглы, украшения, керамику)[52]. Эти могильники располагались главным образом неподалеку от поселений городского типа. Появление бескурганных могильников является важным свидетельством в пользу смены религиозных воззрений населения Верхнего Поднестровья. Наличие же в этих могилах вещевого материала подтверждает, что пережитки язычества в этом регионе ещё продолжали долго оставаться.

2. Крещение Дреговичской земли

На севере соседями волынян были дреговичи, которые населяли междуречье Припяти и Западной Двины[53]. В Дреговичскую землю вскоре после принятия христианства в Киеве князь Владимир сажает своим наместником-держателем приёмного сына Святополка Ярополчича. Как и другие сыновья князя Владимира, получившие в держание области, Святополк

был обязан не только управлять вверенной ему землей, но и насаждать на её территории христианство. В «Повести временных лет» говорится о назначении Святополка правителем в Туров. Однако другие источники — «Сказание о Борисе и Глебе» и Летописец Переяславля Суздальского — сообщают, что он был посажен отцом на княжение в Пинск[54]. Думается, что здесь нет никакого противоречия. По-видимому, Святополк получил в держание и Туров, и Пинск, и другие города Дреговичской земли, но местом своего пребывания избрал не прежний центр княжества, а Пинск, район которого в конце X в. был обжит гораздо слабее, чем район Турова, а потому и сопротивление коренного населения его политике не должно было быть слишком сильным.

В одном из местных туровских преданий говорится, что каменные кресты, которые и до сих пор сохранились в Турове, якобы приплыли по воде и встали напротив города, после чего вода Припяти окрасилась кровью[55]. Исследователь Туровской земли П.Ф.Лысенко заметил по поводу этой легенды: «Быть может, в этом следует видеть намек на насильственное распространение христианства»[56]. Данное предположение представляется весьма вероятным. Вполне возможно, что крестители, прибывшие из Киева по Припяти в древний языческий центр Дреговичской земли, так же как и в Новгороде, были вынуждены вступить в кровавую борьбу с коренным населением, отстаивавшим свое право исповедовать религию предков. В экономически слаборазвитом заболоченном Припятском Полесье проповедь христианства вряд ли могла найти отклик в сердцах большинства его населенцев.

До нашего времени дошло ещё одно интересное предание — об основании самим князем Владимиром под Пинском, в одном из его предместий, Лещинского монастыря[57]. Эта легенда также не выглядит невероятной, поскольку в средние века монастырям принадлежала ведущая роль в пропаганде идей христианства.

Археологические раскопки в области расселения дреговичей показали, что там долгое время господствовал обычай сжигать покойников. «Смена обряда кремации обрядом ингумации в области расселения дреговичей,— пишет В.В.Седов,— произошла во второй половине X в. и в самом начале XI в.»[58]. Данное наблюдение подтверждает предположение о распространении христианства в Дреговичской земле в правление там Святополка

Ярополчича. Но и после принятия христианства в Дреговичской области долго ещё существовал обычай класть в могилу вместе с покойником вещи, а также сохранялись другие пережитки язычества. Причём языческие обычаи были по нраву не только простым мирянам, они не были чужды и дреговичскому духовенству. Один их культурнейших людей середины XII в. Кирилл Туровский обличал в своих посланиях священнослужителей за их участие в «бесовских» гуляниях и игрищах[59].

Когда в Дреговичской земле возникла епископия?

Русские летописи не содержат сведений о дреговичских епископах X-XI вв. А.Поппэ высказал предположение о том, что Туров стал центром епархии после того, как Святополк Изяславич — правнук Владимира Святого — пришёл туда княжить в 1088 г.[60].

Однако, возможно, епископ появился в Дреговичской земле значительно раньше. Титмар Мерзебургский отметил приезд на Русь колобжегского епископа Рейнберна после женитьбы (Святополка Ярополчича на дочери Болеслава Храброго. Это произошло в самом начале XI в.[61] Немецкий хронист писал, что с дочерью польского князя Болеслава «поляками был послан епископ колобжегский Рейнберн. Родом из области Хассегун, обученный благородным наукам сведущими наставниками, он достиг епископского достоинства, как я полагаю, заслуженно. (Сказать же о том), насколько он преуспел в порученном ему деле, мне не хватает ни знаний, ни красноречия. Разрушив святилища идолов, он сжёг их; сбросив в почитаемое море духов — четыре камня, смазанных елеем, и произведя очищение святой водой, на бесплодном дереве, среди столь дикого народа, он взрастил во славу всемогущего бога новые побеги...»[62].

П.В.Голубовский считал, что в этом отрывке речь идёт о миссионерской деятельности Рейнберна в Дреговичской землее[63]. Но, как видно из текста, хронист сообщает о «просвещении» Рейнберном какой-то поморской области, скорее всего Колобжегской земли, прилегавшей к Балтийскому морю.

Тем не менее здесь следует заметить, что бывший колобжегский епископ вряд ли довольствовался в Дреговичской земле должностью личного духовника супруги князя Святополка. Такое положение было бы для него незаслуженным понижением в должности. Не занял ли он по прибытии на Русь Пинской епископской кафедры? До официального разделения церквей в 1054 г.

такой вариант мог быть вполне приемлемым. Занимал же Игнатий — ставленник римского папы — патриаршье место в Константинополе уже после того, как Фотий провозгласил схизму. Такого известного борца с язычеством, каким был Рейнберн, могли и специально пригласить на епископскую должность в Дреговичскую землю. Руси нужны были смелые и опытные проповедники христианства, обладавшие знанием славянских языков, а Рейнберн, проповедовавший христианство у поморских славян, должен был обладать такими знаниями. И великий русский князь, и Киевский митрополит были заинтересованы в скорейшем принятии христианства во всех принадлежащих Руси областях. В этих условиях кандидатура Рейнберна на должность епископа вряд ли могла вызвать серьёзные возражения в Киеве, тем более что с женитьбой Святополка на польской княжне, казалось бы, наступил конец русско-польским разногласиям и обе державы вступали в период устойчивого мирного сосуществования.

Однако пребывание Рейнберна в Дреговичской земле оказалось непродолжительным. Князю Владимиру стало известно, что Слятополк «по тайному наущению Болеслава собирается вступить с ним в борьбу»[64]. Киевский князь приказал схватить своего приёмного сына вместе с женой и епископом. Титулование Рейнберна епископом в данном случае свидетельствует в пользу нашего предположения о том, что он занимал епископскую кафедру в Дреговичской земле. Рейнберн вскоре скончался в темнице[65].

Таким образом, прибывший из Польши епископ оказался агентом польского князя и вместо того, чтобы налаживать отношения между городами Гнезно и Киевом, занялся подготовкой заговора против великого русского князя. Трудно сказать, что им было конкретно сделано в плане распространения христианства у дреговичей. Судя по археологическим данным, распространение христианства в Дреговичской земле в начале XI в. всё же имело место. Возможно, что это было связано с миссионерской деятельностью Рейнберна.

Позднее, после того как христианство более или менее утвердилось у дреговичей и, по-видимому, перестало вызывать острую неприязнь у жителей Припятского Полесья, центром Дреговичской епархии стал Туров, в районе которого проживала основная масса населения области.

3. Обращение в христианство Древлянской земли

Соседями дреговичей на юго-востоке были древляне. Их поселения располагались в низовьях Припяти, в среднем течении Днепра по правой его стороне, а также вдоль рек Горынь, Случь, Уборть, Уж, Тетерев[66]. Во вводной части летописи Нестор характеризовал древлян как дикий народ, живущий «звериньским образом»[67]. Однако эти замечания он относил к древлянскому прошлому, а не к тому периоду, когда он создавал «Повесть временных лет». Уже в 80-е годы IX в. древляне выступают в летописи как данники великих русских князей. Но и в первой половине X в. они ещё продолжали оказывать сопротивление властителям Руси. Оно было сломлено только в результате сокрушительного похода княгини Ольги в Древлянскую землю, сопровождавшегося уничтожением древних племенных центров, выселением знати и порабощением многих непокорных. Княгиней Ольгой в этом районе была создана система становищ-погостов[68], которая способствовала установлению жёсткого контроля над покоренным населением, что как будто должно было обеспечивать его полное подчинение Киеву. Тем не менее насаждение христианства у древлян вряд ли было делом простым и безболезненным.

Об обращении в христианство Древлянской земли в письменных источниках данных не имеется.

Археологические изыскания показывают, что в VI—IX веках древляне сжигали своих умерших на кострах, а затем насыпали над их прахом курганы. В X в. кремацию сменяет ингумация. Причём в начале покойника клали на землю, а над ним насыпали курган. Кое-где при этом применялись гробы, сколоченные из толстых досок или в виде колод. Вещевой материал ещё долгое время присутствовал в древлянских захоронениях. Только на грани XII и XIII вв. постепенно начинают исчезать курганы и господствующим становится обряд захоронения покойников в ямах[69]. Всё это свидетельствует о том, что в Древлянской земле долго ещё имели место пережитки язычества. Даже христианский обряд захоронения какое-то время не мог утвердиться до конца. И всё же начало распространения христианства у древлян, исходя из археологических материалов, мы должны отнести к X в.

В состав какой епархии входила Древлянская земля?

Летописи не содержат сведений о том, что один из древлянских городов был в X—XIII вв. центром епископии. В XII в. владетели Древлянской земли (например, Рюрик Ростиславич), как правило, обладали и городом Белгородом, расположенным недалеко от Киева, «на окраине земли древлян, на опушке большого древлянского лесного массива»[70]. В 1197 г. Рюрик Ростиславич строит в Белгороде (а не в Овруче — столице Древлянского княжества) кафедральный храм св. Апостолов[71], т. е. он рассматривал Белгород в качестве церковного центра Древлянской земли.

По-видимому, Белгород, построенный как город-крепость князем Владимиром в 991 г., стал уже в конце X в. центром Древлянской епископии. К этому выводу пришёл Б.А.Рыбаков на основе анализа текста Никоновской летописи, посвящённого событиям конца X — начала XI столетий. Он заметил, что один из сыновей князя Владимира от чехини Малфриды — Святослав, получивший от отца в держание Древлянскую землю, избрал местом своего пребывания Белгород. При дворе этого князя велась летопись, в которой получили отражение события, связанные с Древлянской землей и с городом Белгородом[72].

По свидетельству Никоновской летописи, Киевский митрополит Леонт назначил в 6500 (992?) г. в Белгород епископом Никиту[73]. В «Истории Российской» В.Н.Татищева Никита назван болгарином[74].

Киевские князья придавали Белгороду очень большое значение. Этот город прикрывал с запада ближние подступы к древнерусской столице. Он обладал мощными укреплениями и занимал обширнейшую площадь. В «Повести временных лет» говорится, что князь Владимир набрал в Белгород многих населенцев от различных городов Руси[75], по-видимому, воинов для обороны Киевской земли от печенегов. «...Белгород был форпостом против печенегов, огромным военным лагерем, охранявшим южные подступы к Киеву... И ни одно западное посольство не могло миновать его»[76].

Первые белгородские епископы должны были распространять христианство среди воинов, подчиненных белгородским правителям, среди придворной челяди, ремесленников и земледельцев, обслуживавших этих воинов, а также, по всей видимости, им вменялось в обязанность и распространение христианства в

Древлянской земле при опоре на воинский гарнизон Белгорода. Размещение епископской резиденции в Овруче или в каком-либо другом древлянском городе, в гуще языческого населения, враждебно относившегося к киевскому князю и к новой религии, сулило, вероятно, меньше шансов на успех в насаждении христианства в Древлянской земле, чем размещение её в Белгороде под защитой очень сильного воинского гарнизона, который можно было всегда использовать и для проведения более энергичных, жёстких мер против непокорных язычников.

Под 6504 (996) г. в Никоновской летописи сообщается о закладке в Белгороде церкви Преображения[77]. Возможно, что эта церковь и стала кафедральным собором первых епископов Белгорода.

Построение Белгорода в качестве военного и церковного центра в 991 г. и назначение туда епископом Никиты около 992 г. свидетельствуют о том, что процесс обращения в христианство населения Древлянской земли начался уже в начале 90-х годов X в. Археологические материалы подтверждают факт распространения христианства у древлян в X в.

Политику, направленную на утверждение христианства в Древлянской земле, был обязан проводить и князь Святослав Владимирович, получивший от отца эту область в держание. Но летописи, включая и Никоновскую, где, казалось бы, должны были содержаться материалы о его деятельности по искоренению язычества и насаждению христианства у древлян, не содержат об этом никаких данных. Они вообще очень мало говорят о Святославе.

Нам известно, что он погиб в 1015 г. во время междоусобной борьбы, разгоревшейся после смерти князя Владимира. Сообщение о его кончине поражает своей краткостью: «Святополк же сь оканьный и злый уби Святослава, послав ко горе Угорстеи, бежащю ему в Угры»[78]. Оно резко контрастирует с подробнейшими описаниями обстоятельств смерти его сводных братьев Бориса и Глеба. Если тела двух последних были впоследствии найдены, перенесены в Вышгород-Киевский и положены в специально построенном храме-усыпальнице, а сами Борис и Глеб были канонизированы, то тело князя Святослава Древлянского никто даже и не пытался разыскать. Создаётся впечатление, что Святослав какими-то своими поступками навлёк на себя гнев русской православной церкви, а потому и монахи-летописцы

ограничились лишь простым упоминанием о конечной судьбе Святослава.

Возникает подозрение, не искал ли Святослав в 1015 г. в Венгрии помощи у короля Иштвана I для захвата киевского великокняжеского стола, подобно тому как искал такую помощь у Болеслава Храброго Святополк? Иштван I, принявший в 997 г. христианство от Рима и получивший в 1000 г. от римского папы королевскую корону, был влиятельным государем Европы. Чем мог рассчитаться Святослав с Иштваном I и римским папой, являвшимся покровителем последнего, за реальную помощь в деле овладения великокняжеским столом? Передачей каких-либо западно-русских территорий Венгрии, а также превращением Руси в «лен св. Петра», т. е. подчинением русской церковной организации власти римского папы.

Думается, так следует решать загадку, поставленную летописью в связи с личностью Святослава.

4. Крещение Полоцкой земли

Обширный ареал на западе Руси занимали полоцкие кривичи, или, как их именовали по главному городу земли, полочане. Их поселения располагались в среднем течении Западной Двины, вдоль рек Друть, Березина, Свислочь. Полоцкая земля с давних пор входила в состав Руси. Летописец Нестор, говоря о древних временах, отмечал «поганьские» способы захоронения мертвецов кривичами[79]. Из текста летописи можно заключить, что современные Нестору кривичи уже не сжигали своих покойников на кострищах.

Часть кривичей (неизвестно только каких: псковских, полоцких, смоленских или поволжских) принимала участие в корсунском походе князя Владимира и была, по-видимому, обращена в христианство в 990 г. Кривичей же расселял Владимир и по крепостям южных оборонительных линий, где они подвергались крещению. Христианство шло к ним из Белгорода в конце X в. и, вероятно, несколько позднее — из Переяславля. Летописи не сообщают о времени и обстоятельствах крещения Полоцкой земли.

Вскоре после крещения Киевской земли в Полоцк был назначен наместником великого русского князя один из старших сыновей Владимира — Изяслав. Он, вероятно, и должен был заниматься борьбой с язычеством и постепенным внедрением христианства во все уголки Полоцкой земли. Отмечая его смерть, Никоновская летопись даёт Изяславу следующую характеристику: «Бысть же сей князь тих, и кроток, и смирен, и милостив, и любя зело и почитая священнический чин и иноческый, и прилежаша прочитанию Божественых писаний, и отвращаяся от суетных глумлений, и слезен, и умилен, и долготръпелив»[80].

Однако кротостью, смирением и умилением было невозможно насадить христианство у полоцких кривичей. Л.В.Алексеев считает, что в конце X — начале XI столетия в Полоцкой земле шла ожесточенная борьба христианства с язычеством. «В начале XI в.,— пишет он,— в Полоцке возникают ещё, по-видимому, первые деревянные православные храмы. Деревня долго сопротивлялась христианизации, и чем далее от центров, тем, по-видимому, упорнее. В окрестностях Полоцка и Друцка мы встречаем лишь курганы с сожжением, а погребения с трупоположениями если и есть, то почти без вещей. Эта же картина, очевидно, наблюдается и у Витебска»[81].

Ещё более отчетливо проступает борьба христианства с язычеством в Полоцкой земле в работе В.В.Седова. Он пишет: «Уже в X в. у кривичей появились первые трупоположения. В различных пунктах кривичского ареала исследованы курганы переходного типа. В одних случаях трупосожжение в таких насыпях находилось в основании, а трупоположение — в верхней части... в других, наоборот, на материке располагалось ингумированное захоронение, а сверху — трупосожжение... К переходному типу относятся также курганы с неполным (частичным) трупосожжением. Период, когда применялись два обряда погребения (кремация и ингумация), продолжался в земле кривичей 50—80 лет. В первой четверти XI в. обряд ингумации окончательно вытеснил трупосожжение. Наиболее ранние курганы с трупоположениями на территории смоленско-полоцких кривичей сохраняют элементы идолопоклончества: над захоронениями сохранялись остатки ритуальных кострищ»[82].

Таким образом, летописец Нестор оказывается прав: ко времени написания им своего труда кривичи действительно уже перестали сжигать умерших.

Археологические материалы не только дают возможность установить процесс христианизации земли полоцких кривичей, но и раскрывают особенности его. Чем следует объяснить тот факт, что в кургане в нижнем горизонте находился костяк с трупоположением, а в верхнем, возникшем явно позже,— с трупосожжением? Данное явление свидетельствует, на наш взгляд, о том, что в какой-то промежуток времени в уже христианизированном районе наступила языческая реакция и жители его стали хоронить покойников старыми методами, т. е. христианизация полоцких кривичей протекала в очень сложных условиях и в период становления новой религии имело ещё место обращение жителей к старой языческой религии.

В XI в. в земле кривичей ещё окончательно не сформировался обычный христианский обряд захоронения. По свидетельству В.В.Седова, только в XII столетии трупы умерших начинают класть в подкурганные ямы. Причём в начале века ямы были ещё неглубокими[83].

Л.В.Алексеев, ссылаясь на польский источник, высказал предположение о том, что епископская кафедра в Полоцке была основана около 1000 г.[84] А.В.Поппэ также полагает, что она возникла в начале XI столетия[85] В русских источниках впервые полоцкий епископ упоминается под 1105 г.[86]. Но, конечно, это вовсе не означает, что ни в X, ни в XI в. полоцкой епархии не существовало.

В народном предании о княгине Рогнеде, жене князя Владимира, записанном учёными в XIX в. в Белоруссии, говорится, что древнейшим религиозным центром Полоцкой земли был не Полоцк, а город Изяславль[87]. Хотя предание это и позднее, но его отдельные детали находят подтвержение в ряде русских летописей. В нём утверждается, что строителем города Изяславля был сам великий князь Владимир Святославич, создавший его для своего сына Изяслава и его матери Рогнеды. (Это подтверждается летописной статьей, помещённой в Лаврентьевской летописи под 6636(1128) г.[88]) Князь построил Изяславль между двумя притоками реки Свислочи: Княгинькой и Черницей. В нём находился княжеский дворец, в котором некоторое время жила Рогнеда, а иногда и сам князь Владимир. Рогнеда основала под Изяславлем монастырь, в который и постриглась под именем Анастасии. Недалеко от города и монастыря находилось озеро «Рогнедь». (О пострижении Рогнеды в «мнишеский образ» и

принятии ею имени Анастасия сообщается в Тверской летописи[89].) Изяславский монастырь, утверждается в предании, и стал первым центром распространения христианства в Полоцкой области. [Переселение принявшей иноческий сан Рогнеды в Полоцкую землю, естественно, диктовало создание в этой земле монастыря, где могла бы жить княгиня-инокиня. Не монахинь (монахов?) ли этого монастыря имел в виду летописец князя Святослава Древлянского, когда утверждал, что Изяслав почитал иноческий чин?]

Изложенные в этом предании факты выглядят доброкачественными. Вполне вероятно, что Изяслав Владимирович и его мать Рогнеда-Анастасия после получения в держание земли полоцких кривичей поселились не в древнем центре области, а во вновь построенном для них киевским князем Изяславле, откуда и проводили политику христианизации населения подчинённой им земли. Ведь Полоцк, согласно «Повести временных лет», был захвачен (если исходить из датировки событий Иаковом Мнихом между 972 и 978 гг.) князем Владимиром, уничтожившим в нём родителей Рогнеды[90] и, видимо, сам город как поселение. Археологические раскопки показали, что в конце X в. древнейший Полоцк был полностью разрушен и сожжен. Новый Полоцк стал отстраиваться только в начале XI в. в другом месте[91].

В том же предании утверждается, что Изяслав Владимирович при жизни назывался не полоцким князем, а изяславским. После его смерти, в правление его сына Брячислава, столицей подвинских кривичей стал Минск, и только в правление его внука Всеслава в 1067 г. стольным городом этой земли вновь стал Полоцк[92]. Эти известия косвенно подтверждаются и «Повестью временных лет». В 1067 г., когда Всеслав начал борьбу с Киевом, три сына Ярослава Мудрого — Изяслав, Святослав и Всеволод — пошли походом не к Полоцку, а к Минску (Менеску) как к главной резиденции князя Всеслава. Встретив там сопротивление жителей, Ярославичи «взяша Менеск, и исекоша мужи, а жены и дети взяша на щиты»[93]. Естественно, что после всех этих событий столица княжества была вновь перенесена, на этот раз в Полоцк, заново отстроенный в первой половине XI в. По-видимому, это случилось между 3 марта и 10 июля 1067 г. (3 марта произошло сражение Ярославичей с Всеславом на реке Немиге, а 10 июля он был обманным образом захвачен Ярославичами в плен).

Но события, изложенные в народном предании, вряд ли могли с такой точностью (вплоть до даты) запечатлеться в народной памяти. Скорее всего данное предание опиралось на какой-то письменный источник, возможно, на местную летопись, фрагменты которой каким-то образом стали известны населению Белоруссии.

Следовательно, можно считать достоверным, что древнейшим христианским центром Полоцкой земли был не Полоцк, а Изяславль. В этом свете становится понятным и наличие в начале XI в. курганов с трупосожжениями в окрестностях Полоцка, Друцка, Витебска. Христианство шло туда с запада — из Изяславля — и, видимо, пробивалось в восточные районы Полоцкой земли с большим трудом. В своей религиозной политике князь Изяслав Владимирович отводил первостепенную роль монашеству, которое своим аскетическим, подвижническим образом жизни, а также умелой, хорошо поставленной пропагандой должно было подтолкнуть народные массы к принятию христианства.

Исходя из всего вышесказанного, мы вынуждены высказать своё сомнение в существовании епископской кафедры в Полоцке в конце X — начале XI в. По-видимому, она возникла там не ранее конца 60-х годов XI столетия. Не было ли связано это событие с пребыванием Всеслава Брячиславича на киевском великокняжеском столе в 1068—1069 гг.? Будучи великим русским князем, Всеслав, как показывают источники, не порывал связей со столицей своего бывшего княжества. Так, при подходе к Киеву русско-польского войска в конце апреля 1069 г. он бежал от киевлян именно в Полоцк. Всеслав мог оказать в 1068—1069 годах давление на Киевского митрополита, с тем чтобы тот назначил епископа в Полоцкую землю. Примерно в эти же годы в Полоцке возникает и каменный Софийский собор[94], являвшийся впоследствии кафедральным,— в нём служили свою службу полоцкие епископы.

П.В.Шейном записано интересное предание, касающееся Полоцкой земли. Согласно ему, «в давние времена появился в крае какой-то «осилок» (силач. — *О. Р.*), который разрушил множество церквей»[95]. Л.В.Алексеев полагал, что это предание донесло до нас известие о насильственном крещении Полоцкой земли и об уничтожении языческих храмов и капищ[96]. Однако из текста предания не видно, что речь идёт о разрушении языческих святынь. Скорее наоборот, следует считать, что до нас

дошли весьма смутные воспоминания о языческой реакции, во время которой уничтожались христианские храмы. Чувствуется, что легенда подверглась сильной трансформации, и верно представить её первоначальный рациональный смысл в настоящее время невозможно.

5. К вопросу о христианизации Верхнего Побужья, Верхнего Понеманья и ятвяжских земель

В конце X в. территория Руси на западе включала в себя области, прилежащие к Верхнему Бугу и Верхнему Неману. В них жило смешанное, неоднородное население: волыняне, дреговичи, ятвяги. Лингвисты, проанализировав названия рек и озер, расположенных в этих местностях, установили, что в древности весь этот район заселяли балтийские племена. Славяне появились здесь лишь в VII—X вв.[97]

Письменные источники не содержат данных относительно обращения в христианство населенцев Верхнего Побужья и Верхнего Понеманья. Археологи, исследовавшие могильники этой территории, пришли к выводу, что до конца X — начала XI в. на ней господствовал обычай сжигать покойников. В XI—XIII вв. происходит постепенное изменение обряда захоронения. Кремацию повсюду сменяет ингумация. Причём процесс этот протекал не везде одновременно. Быстрее других к обряду трупоположения перешли жители соседнего с Волынью Верхнего Побужья, которые уже в XI в. перестали сжигать умерших. Дольше всего язычество удерживалось в северной части Белорусского Понеманья. Там обряд трупосожжения просуществовал до начала XIII в.[98]

Думается, что установленные археологами факты свидетельствуют о двух важных моментах: во-первых, вряд ли эта территория была затронута князем Владимиром во время всеобщего крещения Руси; во-вторых, государственный контроль над северной частью Белорусского Понеманья со стороны русского правительства был в X—XII вв. гораздо слабее, чем над Верхним

Побужьем, где располагался очень важный в стратегическом отношении город Берестье, откуда, видимо, и распространялось христианство на весь указанный выше регион.

До нас дошли известия западных средневековых писателей, в которых утверждается, что католический архиепископ (по другим сведениям — епископ) Бонифаций, до пострижения в монахи носивший имя Бруно, занимался пропагандой христианской религии среди населения Руси и погиб от рук русов. Причём интересно то, что эти известия восходят к довольно ранним источникам — примерно первой половины XI в. Об обращении в христианство русов архиепископом Бонифацием писали Пётр Дамиани, крупный деятель римско-католической церкви (ум. в 1072 г.), а также Продолжатель хроники французского монаха Адемара (ум. ок. 1030 г.), у которого первый якобы и заимствовал данные сведения[99].

Сообщение Петра Дамиани содержится в особой повести, входящей в состав «Жития св. Ромуальда». Рассказ Дамиани отличается красочностью, наличием в нём различных «чудесных мотивов». Но и некоторой противоречивостью.

Дамиани говорит, что когда Бонифаций пришёл к язычникам-русам проповедовать христианство, они его не тронули, опасаясь, что после его смерти некоторые их соплеменники захотят креститься. Но когда Бонифаций обратился к русскому королю, тот захотел испытать и его самого, и христианскую веру. Он приказал разжечь два больших костра, а между ними оставить маленький промежуток и предложил архиепископу пройти через него, заявив при этом, что если с ним ничего не случится, то русы уверуют в христианского Бога и примут крещение, если же он пострадает от огня, то «мы предадим тебя совершенному сожжению». Бонифаций благополучно преодолел созданное препятствие, после чего король русов и его приближенные просили их окрестить вместе с народом. Просьба была удовлетворена архиепископом. Чудо, совершенное пришельцем, произвело на короля русов столь сильное воздействие, что он решил передать своё королевство сыну, а сам, «доколе будет жив», не разлучаться с Бонифацием. Однако писатель тут же вступает в противоречие сам с собой, заявив, что король русов «в отсутствии Бонифация» казнил своего брата, не пожелавшего принять веру Христа. Другой брат короля опять-таки в то время, когда правитель и Бонифаций оказались разлученными, приказал обезглавить пришедшего к нему

с христианской проповедью архиепископа в присутствии большого числа людей, после чего ослеп, а свидетели расправы оцепенели и стали неподвижными, как камни. Король русов собирался казнить убийц Бонифация, но, придя на место гибели проповедника и увидев, в каком состоянии находились преступники, он произнёс молитву Христу и вывел их тем самым из оцепенения. Затем язычники-убийцы принимают крещение и строят над телом погибшего мученика христианский храм. Восхищаясь подвигом Бонифация, Петр Дамиани восклицает: «Ныне русская церковь хвалится иметь его как блаженного мужа»[100].

Другую версию миссионерской деятельности и гибели Бонифация выдвинул Продолжатель хроники Адемара: «Он обратил к вере Угрию провинцию (и) другую, которая называется Россия... Но когда он простерся до печенегов и начал проповедовать им Христа, то пострадал от них, как пострадал и святой Адальберт. Ибо печенеги, свирепствуя дьявольскою яростью, извлекли все внутренности его (из) чрева через малое отверстие в боку и сделали его мужественным мучеником Божьим. Тело его русский народ выкупил за дорогую цену, и построил в России монастырь его имени, и начал (он) сиять великими чудесами. Спустя немного дней пришел в Россию некоторый греческий епископ и обратил низший класс народа этой провинции, который еще был предан идолам, и заставил их принять обычай греческий относительно роцения бороды и прочего»[101].

Несмотря на явную легендарность, противоречивость и тенденциозность этих источников, они давно нашли себе приверженцев на католическом Западе. Католическая церковь чтит Бруно-Бонифация как апостола русского народа. Сторонником такого взгляда на Бонифация выступал ещё знаменитый историк церкви Цезарь Бароний, живший во второй половине XVI — начале XVII в. Многие современные буржуазные авторы, основываясь на этих источниках, в категорической форме утверждают, что христианство вначале пришло на Русь из Рима, а потом уже из Константинополя.

Американская исследовательница М.Джаст заявляет, что благодаря деятельности католических проповедников на Руси русская церковь в древности была тесно связана с Папской курией, а Киевское государство — с Западной Европой. Разрыв Киева с Римом, происшедший впоследствии, стал причиной многих несчастий и бедствий русского народа[102].

Здесь следует заметить: Бруно-Бонифаций никогда не признавался православной русской церковью в качестве святого. Ни один русский источник не упоминает о его гибели на Руси или в стране печенегов. Нет в них и сведений о храме, якобы построенном русскими над его могилой, а также о монастыре, носящем имя Бонифация.

Русские дореволюционные историки церкви, а также некоторые советские учёные, занимавшиеся данной проблемой, отбрасывали эти рассказы западных средневековых писателей как недостоверные[103]. Они высказывали предположение, что Пётр Дамиани и Продолжатель хроники Адемара спутали Русь с Пруссией, а многие детали деятельности Бонифация у пруссов просто сочинили. Е.Е.Голубинский писал, что оба рассказа о крещении Руси архиепископом Бруно придуманы, чтобы «создать ту практическую истину, будто мы обращены в христианство латинскими миссионерами». Он сослался на более ранний и гораздо более доброкачественный источник — хронику Титмара Мерзебургекого, в которой отмечается факт принятия князем Владимиром христианства от Византии, а не от Рима. Кроме того, он заметил, что Титмар Мерзебургский, будучи современником и соучеником Бруно по магдебургской церковной школе, знал гораздо больше о деятельности и судьбе Бонифация, чем позднейшие латинские писатели[104].

В хронике Титмар так писал о последнем периоде миссионерской деятельности Бруно-Бонифация: «Продолжая свой путь в Пруссию на двенадцатом году своей славной деятельности по обращению, он стремился с помощью божественного семени сделать плодоносными эти пустынные поля, но хотя шипы и стали давать побеги, невозможно было дикость смягчить без труда. Затем, во время свершения им проповеди на границе упомянутой земли и Руси, он вначале встречает препятствие со стороны жителей, потом они захватывают его, возвещающего Евангелие, и, наконец, за любовь к Христу, который является главой церкви, 14 февраля ему, кроткому, как агнец, отрубают голову, так же как и его 18 спутникам»[105].

Таким образом, Титмар прямо указывает, что Бонифаций погиб в Пруссии, на границе с Русью. Он отметил некоторые успехи его миссионерской деятельности у пруссов, а также и то, что вместе с архиепископом погибли все находящиеся с ним проповедники христианства.

Казалось бы, всё становится ясным: Бруно-Бонифаций действительно проповедовал христианство пруссам, а не русам. Однако на самом деле эта ясность эфемерная. Нам неизвестно, что понимал под термином «Пруссия» Титмар Мерзебургский: только ли территорию, на которой проживали независимые племена пруссов, или же всю территорию, занимаемую прусским народом. Дело в том, что юго-восточная часть Пруссии-Судовия, населённая народом ятвягов или, как их ещё называли, судов, судинов, была около 983 г. подчинена Киевскому государству. В «Повести временных лет» под 6491 (983?) г. записано: «Иде Володимер на ятвягов, и победи ятвягы, и взя землю их»[106]. Ятвяжская земля располагалась к юго-западу от среднего течения Немана и достигала на юге реки Бобра, правого притока Нарева; на западе она простиралась до Мазурских озер и шла по водоразделу между рекой Шешувой, верхними притоками Прегеля и притоку реки Лык (на границе с Польшей); на востоке ятвяги граничили с дреговичами и литовскими племенами[107].

Вопрос заключается в том, считал ли Титмар Мерзебургский Судовию частью Руси или нет. Что он понимал под понятием «прусско-русская граница»? Если Бонифаций и его спутники проповедовали христианство в Судовии, где проживала прусская народность ятвягов, то можно говорить о миссионерской деятельности латинских проповедников в начале XI в. как в Пруссии, так и в пределах Западной Руси (ни один источник не содержит сведений о том, что ятвяги к 1009 г. стали независимы от Киевского государства).

Согласно известиям средневекового писателя Виперта, Бонифаций отправился в 1009 г. из польского города Плоцка проповедовать христианство именно прусскому племени ятвягов. Виперт утверждал, что Бонифаций обратил в Судовии в христианство князя Нетимера и 300 его подданных, но был убит братом этого князя[108].

Таким образом, известия Петра Дамиани в какой-то мере подтверждаются рассказом Виперта, поэтому заявления западных католических учёных о миссионерской детельности латинских проповедников христианства на Руси в XI в. оказываются не совсем беспочвенными. Из сочинения Виперта также явствует, что Титмар Мерзебургский, говоря о гибели Бонифация на русско-польском рубеже, имел в виду границу, отделявшую славянское племя дреговичей от прусского племени ятвягов.

Следовательно, князь Владимир не создавал в конце X — начале XI в. оборонительной линии, которая бы ограждала пределы Судовии, соприкасавшиеся с Польшей и свободными прусскими и литовскими племенами.

Но, быть может, Бонифации вёл религиозную пропаганду в Ятвягии по согласованию и с одобрения великого русского князя?

Чтобы ответить на этот вопрос, коротко коснёмся биографии Бруно-Бонифация.

Бруно родился около 974 г. в очень знатной семье графов Кверфуртских. С детства он отличался исключительной набожностью. Получил образование в магдебургской церковной школе Геддона. Магдебург в это время был одним из важнейших католических центров Европы, где готовились кадры католических священнослужителей и миссионеров для проповеди христианства у язычников. По окончании школы Бруно становится священником в магдебургской церкви св. Маврикия. Некоторое время он был капелланом домашней церкви императора Оттона III. В конце X в. Бруно отправился в Рим, где постригся в монахи, приняв имя Бонифация, и в течение нескольких лет пребывал в монастыре святых Алексея и Бонифация. В 1001 г. вступил в братство, возглавляемое аббатом Ромуальдом. В Риме сам папа Сильвестр II посвятил Бонифация в сан архиепископа. Следовательно, римско-католическая церковь возлагала на него большие надежды в будущем. После захвата власти в Германии Генрихом II Бонифаций был вызван в Мерзебург, где получил от магдебургского архиепископа Тагино архиепископский жезл (паллиум). Церковные власти Германии решили использовать его в дальнейшем в качестве проповедника христианства у язычников. Наделённый очень высокими полномочиями, он попытался наладить пропаганду христианства среди языческого населения Венгрии. Но вскоре венгерский король Иштван I, поняв, что Бонифаций является фактически агентом Генриха II и Папской курии и пытается проводить политику, выгодную Германии и Риму, изгнал его из своей страны, тем более что его миссионерская деятельность среди язычников Венгрии успеха не имела [109].

Около 1006—1008 гг. Бонифаций выехал на Русь и побывал в Киеве у князя Владимира. Он заявил князю, что собирается попробовать себя в качестве проповедника христианства у язычников-печенегов. Владимир усомнился в том, что пропаганда христианства у печенегов может быть действенной. Бонифаций

писал в письме к Генриху II: «Русский государь, известный могуществом и богатствами, удерживал меня у себя целый месяц (как будто бы я по своей воле шел на гибель!) и противился моему предприятию, стараясь убедить меня не ходить к этому дикому народу, среди которого невозможно отыскать ищущих спасения, а найти себе бесполезную смерть легче всего»[110]. Но оттоворить Бонифация Владимиру не удалось. Из письма видно, что князь Владимир не оказал католическому архиепископу никакой помощи войском. Он лишь проводил его до границы, чтобы с Бонифацием не случилось никакой неприятности в пределах Русского государства[111].

Князь Владимир ошибался, предрекая архиепископу и его спутникам скорую смерть от рук язычников-печенегов. Поначалу печенеги встретили Бонифация крайне недружелюбно и несколько раз собирались убить его, однако вскоре их вожди предоставили Бонифацию возможность передвигаться по всем печенежским кочевьям и пропагандировать христианскую религию. Ему удалось обратить в христианство около 30 человек[112].

Чем же следует объяснить такое благодушное отношение печенежских старейшин и вождей к латинскому проповеднику и зачем он вообще пошёл в причерноморские степи, находившиеся на большом расстоянии и от Рима, и от Германии, и от других католических держав? Какие цели он преследовал в этом регионе? Казалось бы, ему вполне хватило работы в Восточной Прибалтике, сплошь заселенной язычниками.

Бонифаций уцелел потому, что пришёл к печенегам не как частное лицо, а как представитель польского князя Болеслава Храброго. В конце X — начале XI в. печенеги были постоянными союзниками польского князя в его противоборстве с Владимиром. Бонифаций же, ещё будучи в Италии в братстве Ромуальда, сблизился с Болеславом I. В дальнейшем их отношения стали ещё более тесными. В письме к Генриху II он писал: «Если кто станет говорить вам, что я королю (Болеславу Храброму.—О. Р.) оказываю преданность и большую дружбу, то знайте, что это правда: действительно, я люблю его как свою душу и больше, чем жизнь» [113]. Бонифаций считал, что польский князь лучше, чем германский император, понимает задачу, поставленную Папской курией: объединить всех христиан-католиков для совместной борьбы с язычниками и со всеми исповедующими иные веры, включить их в дальнейшем в «лен св. Петра».

Генрих II уклонялся от задач, предначертанных Ватиканом. В союзе с язычниками-лютичами он воевал земли Болеслава Храброго, вызывая тем самым гнев представителя Рима. «Да позволено будет сказать: хорошо ли преследовать христиан и быть в дружбе с язычниками?— спрашивал Бонифаций у германского властелина. — Как могут соединяться вместе, исчадие дьявола — Сварожич и вождь святых, наш и ваш покровитель, св. Маврикий? Каким образом могут действовать за одно дело священное копье (императоров Священной Римской империи.— *О. Р.*) и пропитанные человеческой кровью дьявольские знамена (знамена славян-язычников.— *О. Р.*)?»[114] Укоряя, таким образом, императора, он в то же время весьма снисходительно относился к союзу Болеслава Храброго с язычниками-печенегами, который был направлен против Киевского государства.

Папскую курию не могло не волновать принятие Русью христианства по византийскому образцу. Более того, уже в начале 90-х годов X в. одна из печенежских орд вступила в подданство Руси, а её глава — князь Кучуг[115] и все его военные слуги приняли христианство. Римские папы и послушное им духовенство не могли расценивать это иначе, как серьезную угрозу всему католическому миру. Миссия Бонифация к печенегам преследовала цель создания в причерноморских степях своеобразного промежуточного «филиала» римско-католической церкви, который бы отделил территориально византийскую церковь от русской. Подчинение печенегов власти римских пап через насаждаемую ими в ордах церковную организацию не только сулило получение крупных доходов Папскому престолу и католическому духовенству, но и создало бы на юге Восточной Европы плацдарм для наступления на страны, придерживающиеся религии христианско-православного толка.

Несмотря на довольно длительное пребывание Бонифация в стране печенегов (5 месяцев) и назначение им католического епископа кочевникам, результат его деятельности был чрезвычайно малым.

Около 1008 г. Бонифаций прибыл в Польшу и стал готовиться к новой миссии — на этот раз в Пруссию. Если бы у него была договоренность с князем Владимиром о пропаганде христианства среди язычников-ятвягов, то ему незачем было бы отправляться к Болеславу Храброму. Вполне возможно, что Бонифаций добивался у великого русского князя права проповедовать христианство у ятвягов, иначе для чего же он ездил в Киев, ведь выйти в степи, где обитали печенеги, можно было и иными путями. Но в Киеве, видимо, поняли, какими последствиями чревата миссионерская деятельность католического архиепископа, и отказались от его помощи в деле «просвещения» ятвяжского народа.

В насаждении христианства католического толка у пруссов была заинтересована католическая церковь, а также Болеслав Храбрый, который и толкал Бонифация на этот «подвиг». В 1000 г. при встрече в Гнезно император Оттон III уступил Боле—славу и его потомкам, как об этом свидетельствует польский хронист Галл Аноним, «все права империи в отношении церковных почётных должностей в самой Польше или в других завоеванных варварских странах, а также в тех, которые ещё предстояло завоевать; договор этот утвердил папа Сильвестр привилегией святой римской церкви»[116]. Польский исследователь В.Влодарский считал, что речь в заключительной части договора шла в первую очередь о прусских землях[117].

Польское государство, как это видно из документа «Dagome iudex», датируемого 990—993 годами, имело длинную границу с прусскими племенами[118]. Было бы логично, если бы Бонифаций стал насаждать христианство у прусских племен, живших по соседству с польской государственной границей, а не в Судовии, принадлежавшей Руси. Однако из Кведлинбургских анналов, которые уточняют известия Титмара Мерзебургского, следует, что Бонифаций погиб на границе Пруссии, Руси и Литвы[119], т. е. в северо-восточной оконечности Судовии, весьма далёкой от польского порубежья. Как же он там оказался?

Немецкий хронист XII в. Гельмольд писал о пруссах как о людях, обладавших «многими естественными добрыми качествами», но не желающих признавать христианскую веру, «проповедников которой они преследуют бесчеловечно. Это у них увенчан мученическим венцом знаменитый богемский епископ Адальберт... и сегодня ещё они запрещают нам подходить к их священным рощам и источникам, ибо считают, что те становятся нечистыми от [одного] приближения христиан...»[120]. Естественно, что простая проповедь христианства не только не находила отклика у пруссов, но и вызывала их гнев. Насаждение христианства у пруссов могло произойти только после применения по отношению к ним военной силы. Бонифаций писал в своем письме к императору Генриху II: «Король Болеслав, добровольно решившийся

поддерживать меня средствами, и духовными, и моральными, для обращения пруссов и решивший не щадить для этого никаких пожертвований,— остановлен войною, в которую ты, мудрый государь, вовлёк его невольно, так что помогать мне теперь, в деле распространения христианства, он не имеет ни досуга, ни средств...»[121].

О каких средствах говорится в этом отрывке? Ясно, что не о тех сравнительно небольших средствах, которые были необходимы для содержания маленькой экспедиции Бонифация, состоявшей всего из 19 человек. Такие средства у Болеслава Храброго, одного из богатейших государей Центральной Европы, должны были найтись. Речь здесь несомненно идёт о воинских средствах, необходимых для того, чтобы покорить пруссов и заставить их силой принять христианство. Но разве проповедь христианства в ятвяжской Судовии не требовала также подкрепления воинской силой? Если нет, то почему?

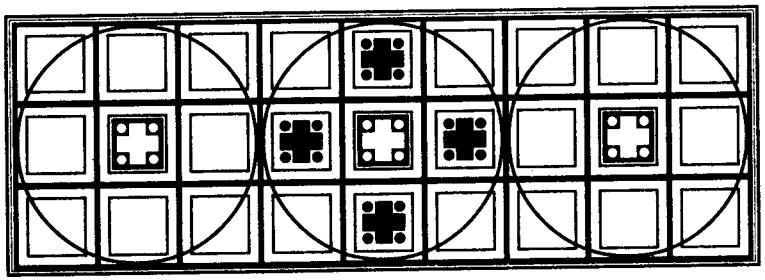
Обратимся опять к хронисту Гельмольду. Он записал, что пруссы «никакого господина над собой терпеть не желают»[122]. А нам известно, что ятвяги с 983 г. были вынуждены терпеть власть великого киевского князя.

Вступая в пределы Судовии, Бонифаций должен был пообещать ятвяжской знати и ятвяжскому народу реальную помощь Папского престола и католических стран в их борьбе за независимость от великого русского князя, если они примут христианство. Став католиками, ятвяги тут же попадали под патронат римского папы и тогда могли бы отказаться от повиновения Киеву и выплаты ему причитающейся с них дани. Первый же карательный поход против них Владимира был бы воспринят в Западной Европе как выпад против католической церкви и вызвал бы серьёзные осложнения во внешней политике, которую проводила Русь на Западе.

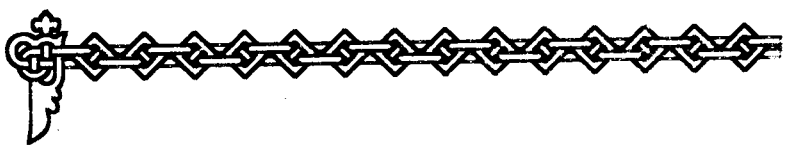
Экспедиция Бонифация в Судовию в 1009 г. была хорошо продуманной и спланированной в Риме и Гнезно акцией, направленной своим острием против Руси. Феодальный класс и торговая прослойка Киевского государства были заинтересованы в том, чтобы Судовия в качестве провинции входила в состав страны. Феодалы получали с ятвяжских земель дань, а купцы могли беспрепятственно доставлять свои товары по Неману и Западной Двине, протекавшим по территории Судовии, короткими и удобными путями в государства, прилежащие к Балтийскому морю, а также торговать с пруссами и другими народами. Бонифаций стремился создать в Судовии римско-католический религиозно-культурный регион, а также не дать русским светским феодалам и православному духовенству утвердиться на северо-западных рубежах. Со временем обращенных в католичество ятвягов можно было с помощью церковной организации подчинить одной из католических стран, феодализировать, заставить платить ренту и нести определенные повинности в пользу иностранных феодалов.

Если вначале миссия Бонифация имела незначительный успех, то после его гибели погибло и его дело. Нельзя, конечно, серьёзно рассматривать явно неправдоподобную концовку рассказа Петра Дамиани, где говорится, что под влиянием чудес, вызванных смертью мученика, началось всеобщее крещение народа. Тем более что такой серьёзный хронист, как Титмар Мерзебургский не говорит ни слова о крещении пруссов после смерти Бонифация. Рассказ же Продолжателя Адемара, из которого следует, что Бонифаций погиб от рук печенегов, можно сразу отбросить как заведомо недостоверный.

Необходимо отметить следующее: да, латинские проповедники, возглавляемые архиепископом Бонифацием пытались в начале XI в. насадить христианство у ятвяжского населения Судовии — области, входившей в состав Руси, но их деятельность закончилась крахом. Бонифаций и его люди не были первыми проповедниками христианства на Руси. Они появились в Судовии почти 20 лет спустя после того, как началось массовое крещение населения Киевского государства в княжение Владимира Святославича. Ни Бонифаций, ни его спутники никогда не чтились на Руси как святые и мученики.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Уже в эпоху генезиса русского феодализма языческая религия — прогрессивная для эпохи военной демократии — превращается в тормозящий фактор развития общества. Она не является связующим звеном между отдельными социальными группами нового общества, не служит делу объединения различных народов, входящих в состав государства Русь, не способствует сближению этих народов в хозяйственном, языковом и культурном аспектах. Язычество не обеспечивает формирующихся отношений господства и подчинения, толкает народные массы на выступления против нарождающегося класса феодалов, подрывая тем самым процесс становления русской государственности. Языческие жрецы оспаривают право на власть в стране у собственников земли. Господство язычества приводит к напрасному уничтожению материальных и людских ресурсов. Оно пагубно сказывается на международной торговле, международных политических связях, развитии ремёсел внутри страны (затрудняет приглашение на работу на Русь иностранных мастеров-христиан), осложняет ознакомление с достижениями зарубежной культуры.

Христианство стало проникать в Восточную Европу, на территории, заселенные славянами, задолго до официального крещения Руси при князе Владимире Святославиче, но не с I в. н. э., а гораздо позднее. Вопреки некоторым свидетельствам «Повести временных лет», а также утверждениям дореволюционных и современных историков церкви апостолы Андрей, Павел и Андроник не являлись распространителями христианства среди восточных славян. Легенды об их миссионерской деятельности среди славянских народов были созданы и включены в русскую летопись в разгар борьбы между Русью и Византией из-за крымско-таманских владений, принадлежавших Киевскому государству, которые в это время византийская правящая верхушка стремилась включить в состав Ромейской державы. Легенды эти были созданы или князем Мстиславом Великим, или лицом, близким к нему, в противовес византийской экспансии, с целью доказать, что своим обращением в христианство Русь обязана лишь князю Владимиру и его мудрому окружению, но никак не византийцам; русские князья, ведущие своё происхождение от Владимира Святого, не ниже по своему положению византийских василевсов, а потому именно они могут и должны диктовать свою волю высшим русским церковным иерархам, так же как её диктуют ромейские государи Константинопольским патриархам, византийским митрополитам и архиепископам.

Нет материалов, которые бы свидетельствовали о проникновении христианства в IV—V вв. н. э. в южные восточнославянские территории из Византии, а также в IX в. из Хазарии, хотя в X в. в Киеве и проживали хазары-христиане.

Не имеется оснований и для того, чтобы считать, что в конце VIII или в начале IX в. произошло крещение новгородского князя Бравлина и его бояр, хотя поход русского князя на Сурож в этот промежуток времени, по всей вероятности, действительно состоялся.

Христианство начинает проникать на Русь в первой половине IX в., когда там происходит становление феодализма и государственности. Первыми христианами были русские купцы. Принятие ими христианства было обусловлено удобством ведения торговых сделок между языческой Русью и христианской Византией. Существование русских купцов-христиан в первой половине IX в. зафиксировано в труде арабского географа Ибн Хордадбеха.

Первое массовое крещение русов произошло летом или в начале осени 866 г., когда часть их приняла христианство от епископа, присланного византийским императором Михаилом III и Константинопольским патриархом Фотием. Основанием для этого шага послужили неудачный поход русов на Византию в 866 г., а также, по-видимому, распространение болезни и голода в стране. Христианизацией были охвачены южные русы, жившие вблизи Северного Тавра, т. е. Крымского полуострова. Второе массовое крещение русов имело место между 874 и 877 гг. после другого неудачного похода русов на Византию. Видимо, это крещение коснулось киевских русов, в пользу чего свидетельствуют многочисленные могилы христиан IX в., найденные при раскопках археологами на современной территории столицы Украины.

Известия о крещениях русов в IX в. не попали в состав «Повести временных лет» скорее всего не по незнанию летописца Нестора, а по политическим мотивам.

Исторические документы не подтверждают насаждения христианства у восточных славян «солунскими братьями» — Константином Философом и Мефодием. Так называемое «Бандуриево сказание», на которое пытались опереться некоторые исследователи для доказательства выдвинутого тезиса о причастности Константина и Мефодия к обращению в христианство русов, представляет собой довольно позднюю грубую фальшивку византийского автора.

Вопреки утверждениям некоторых ученых, нет никаких доказательств тому, что в IX в. варяги-скандинавы выступали на Руси в качестве проповедников христианской религии.

Захват князем-язычником Олегом Киева в 882 г. не означал, что в Киевской земле было полностью покончено с христианством. В киевском предместье Угорском и в правление Олега (882—912) продолжала действовать христианская церковь св. Николая, недалеко от которой проживала христианская община. Там по-прежнему жили купцы-христиане. Нельзя исключить существования во второй половине IX в. Русской митрополии, центр которой, возможно, находился в Северном Причерноморье.

В правление Олега византийская церковь предпринимает новые попытки пропагандировать христианство среди высшей знати Киевской Руси. У князя Олега происходит конфликт с языческими жрецами, которые, по-видимому, выступали против его политики сближения с Византией.

В 10-х — начале 40-х годов X столетия христианство продолжает пробивать себе дорогу на Русь. В 912—913 гг. подвергается христианизации ещё часть русского населения во главе с правителем Булдмиром (Владимиром?), возможно, проживавшая на «острове русов», расположенном в Каспийском море. Впоследствии, правда, эти христиане перешли в мусульманство.

Не подтверждается мнение историка В.Николаева о насаждении христианства на Руси болгарским духовенством в правление болгарского царя Симеона Великого (893—927).

В княжение на Руси Игоря количество христиан в Киевской державе резко возрастает. В Киеве живут христиане варяжского и хазарского происхождения. Не исключено и проживание там христиан славянского происхождения. Христиане находятся на службе у русского князя, занимают, видимо, важные посты, поскольку в договоре Игоря с Византией они выступают как равноправные с язычниками-русами. В Киеве в 40-е годы X в. действуют христианские церкви и среди них соборная церковь св. Ильи. По-видимому, это был кафедральный собор, в котором служил службы Киевский епископ или архиепископ.

Существующие документы не позволяют согласиться с мнением некоторых историков церкви, утверждавших, что ещё при жизни Игоря его жена Ольга являлась «внутренней христианкой». Анализ источников показывает, что Ольга приняла христианство после смерти мужа, в Царьграде, при дворе императора Романа I Лакапина в 944 г. В это время она остро нуждалась в помощи христиан, проживавших в Киевском государстве. Она также надеялась, по-видимому, после крещения получить помощь у византийского императора (и получила её) для захвата верховной власти на Руси. По возвращении на Русь Ольга отстранила от власти своего взрослого сына Святослава и жестоко подавила древлянское восстание. В 946 г. в связи с правительственным переворотом в Византийской империи она вновь посещает Константинополь с целью укрепить союз Руси с Ромейской державой, возможно, для того, чтобы заключить новый договор с пришедшим к власти Константином Багрянородным. Возвратясь в Киев, Ольга проводит некоторые мероприятия, направленные на укрепление позиций христианства в стране: уничтожает языческие капища (по всей видимости, те, которые располагались на территории, принадлежавшей лично ей), строит христианские храмы, в частности в столице Руси, — деревянный Софийский

собор. Она безуспешно пытается склонить к христианству своего сына Святослава. В её княжение в Киевском государстве продолжают сосуществовать две соперничающие друг с другом группировки: языческая во главе со Святославом и христианская во главе с Ольгой. Увеличивается количество христиан. Некоторые язычники из окружения Святослава, несмотря на недовольство князя, принимают крещение. Однако Ольге не удается осуществить христианизацию населения в государственном масштабе. У неё возникают какие-то трения с византийским императорским домом, возможно, вызванные попытками византийского правительства подчинить себе Русь через посредство церковной организации. Несмотря на это, Ольга продолжает стремиться к утверждению христианства на Руси. Она обращается к германскому императору Оттону Великому с просьбой о присылке христианских миссионеров для проповеди новой веры среди русского народа. Прибывшие на Русь латинские проповедники во главе с епископом Адальбертом не нашли поддержки у языческого населения страны и были вынуждены бежать из её пределов, причём некоторые из них были убиты язычниками.

После этих событий к власти на Руси приходит языческая группировка во главе с князем Святославом. Последний отрешил свою мать от всех важнейших государственных дел. В его правление положение христиан на Руси ухудшилось. Свою ненависть к христианам Святослав проявлял и в более ранние времена. Некоторые из его вельмож, склонявшиеся к христианству, «смерть прияша», а другие «ругаемы бяху» от язычников. Суровым преследованиям подверг Святослав христиан после смерти матери во время войны с Византией. Многие христиане, входившие в состав русского войска, были казнены, в Киев были посланы Святославом доверенные люди, которым было поручено искоренить христианство на Руси. В правление Святослава была разрушена язычниками церковь св. Николая в Угорском. Сам Святослав собирался по возвращении из балканского похода «вся христианы изгубити». Но его гибель в 972 г. помешала провести дальнейшие репрессии против русских христиан.

С приходом к верховной власти старшего сына Святослава Ярополка положение христиан в Киевском государстве снова начинает улучшаться. И византийская, и римско-католическая церковь пытаются найти пути для проникновения на Русь. Христиане получают в Киевском государстве «волю велику». Данное

обстоятельство вызвало недовольство в языческих кругах. И когда против Ярополка выступил его сводный брат Владимир, прочно стоявший в это время на языческих позициях, часть войска великого князя перешла на сторону его противника. В результате Ярополку не удалось удержаться у власти в Киеве. Он бежал в город Родень на реке Роси — один из христианских центров, поддерживавших Ярополка. В 979 г. Ярополк погиб в междоусобной борьбе.

Князь Владимир Святославич пришёл к власти в Руси на гребне языческой волны. Он сразу начал проводить мероприятия по укреплению позиций язычества в крупнейших городских центрах страны — Киеве, Новгороде. В первые годы его правления язычники полностью превалируют над христианами. Последние оказываются в тяжелом положении. Княжеская власть отказывается уважать их религиозные убеждения, а также защищать их жизнь, когда встает вопрос о принесении христиан в жертву языческим божествам.

Но господство языческой идеологии на Руси продолжает оказывать серьёзное тормозящее влияние на развитие феодального общества. Язычество по-прежнему не может обеспечить решения многих важнейших проблем. Оно продолжает толкать покоренные Киевом народы на освободительную борьбу, препятствует развитию международных связей со многими соседними европейскими государствами, которые в IX—X вв. постепенно отходят от язычества и принимают христианство, пагубно воздействует на внешнюю торговлю, сдерживает прогресс ремесленного производства, заставляет жителей страны идти на неоправданные материальные и человеческие жертвы и т. д. Между тем феодальное государство и законы его развития настоятельно требуют замены язычества иной религией, более подходящей новому строю, новым общественным отношениям. И князь Владимир, и его феодальное окружение начинают поиски иной религии. По ряду соображений политического и другого характера русские феодалы останавливаются на христианстве византийского образца.

Анализ русских и иностранных источников позволяет восстановить ход событий, в результате которых Русь приняла христианство.

В 988 г. Киевское государство и Византия заключили между собой договор о дружбе и взаимопомощи. По этому соглашению князь Владимир должен был оказать немедленную

помощь византийскому правительству войсками для подавления восстания Варды Фоки, а византийские императоры приняли на себя обязательство выдать свою сестру принцессу Анну замуж за русского властелина при условии, что он примет христианство, а также прислать на Русь миссионеров для крещения населения страны. Этот династический брак уравнял бы князя Владимира в правах с византийскими василевсами, дал бы ему в руки христианскую церковную организацию, полностью от него зависимую, которая бы стала проводить его замыслы в жизнь.

В 988 г. Владимир тайно принял христианство. Русские войска помогли византийцам одержать важные победы над мятежниками в 988 и 989 гг., однако императоры под каким-то предлогом отказались выдать свою сестру замуж за Владимира. В ответ на это коварство русский князь осадил важный город империи — Херсонес — и овладел им весной 990 г. Только после этого принцесса Анна в сопровождении духовенства прибыла в Крым, где состоялась ее свадьба с князем Владимиром. Здесь же, в Херсонесе, часть русского войска приняла крещение.

Летом 990 г. Владимир и его войска возвратились на Русь. В Киеве князь вначале крестил только своих сыновей и некоторых вельмож. По его приказу были ниспровергнуты статуи языческих богов в столице, что явилось своеобразной психологической подготовкой населения к всеобщему крещению. Часть киевских жителей поддалась пропаганде миссионеров, проповедовавших христианство в городе, и приняла новую веру, другая часть киевлян, в том числе и некоторые вельможи, продолжала упорствовать, отстаивая своё право исповедовать древнюю языческую религию.

31 июля князь Владимир отдал приказ: всему некрещеному населению Киева выйти на следующий день на берег реки Почайны для свершения обряда крещения.

1 августа 990 г. состоялось массовое крещение киевлян-язычников в водах Почайны. Некоторые киевляне бежали в пустынные места и леса, не желая расставаться с прежними верованиями.

В 990 и в следующем, 991 году происходило насаждение христианства среди населения «Русской земли», охватывающей Среднее Поднепровье. Однако полностью языческие верования ни в X в., ни в более позднее время изжиты не были. Когда в 70-е годы XI в. в Киеве появился языческий жрец, он нашел поддержку у некоторых жителей столицы.

С 90-х годов X в. по источникам начинает чётко прослеживаться Киевская митрополия.

В Новгороде, как и в Киеве, ещё до официального крещения существовала христианская община в Неревском конце возле церкви Преображения. По-видимому, часть новгородцев-воинов во главе с посадником Добрыней приняла христианство в Корсуне или в Киеве во время крещения киевлян. Обращение в христианство основной массы новгородцев произошло в 990 г. Крестили жителей Новгорода Добрыня и Путята, воеводы князя Владимира, а также епископ Иоаким вместе с прибывшим с ним духовенством. В Новгороде дело дошло до уличных боев и поджога отдельных городских участков крестителями — так велико было сопротивление населения принятию новой веры. Новгородцев крестили в несколько этапов: 29 августа было крещено несколько сот человек на Торговой стороне; 8 и 9 сентября обращали в христианство жителей левобережья и других язычников; 26 сентября крестили тех, кто сумел избежать крещения в более ранние сроки. Уже в конце X — начале XI в. в Новгородской земле происходит смена обряда погребения. Тем не менее это не означает, что язычество здесь было полностью искоренено. Однако оно было поставлено вне закона.

В несколько этапов происходило крещение Ростово-Суздальской земли. Первым проповедником христианства там был монах Авраамий, который в конце 80-х — начале 90-х годов X в. пытался бороться в Ростове с языческими верованиями. Какая-то часть ростовцев-воинов подверглась христианизации в завершающий период корсунского похода князя Владимира. Затем эти воины насаждали христианство в Новгороде Великом.

В конце лета или в начале осени 990 г. князь Владимир с двумя епископами дошёл до Суздальского ополья и обратил в христианство часть жителей данного региона. На реке Клязьме им был построен город Владимир Залесский, который должен был превратиться в важный опорный пункт для наступления на язычников, проживавших на востоке страны: словен, кривичей, вятичей и мерю. Забрав из Ростово-Суздальской, Смоленской и Вятичской областей «лучших людей» для службы на южном пограничье, Владимир ослабил сопротивление жителей этих областей его политике насаждения христианства.

В 991 году киевский митрополит Михаил вместе с приданными ему войсками и священнослужителями дошёл до города

Ростова и обратил в христианство ещё часть населения Северо-Восточной Руси.

Летом 992 г. князь Владимир в сопровождении митрополита Михаила вновь появился в Ростове и 15 июля крестил население главного города Северо-Восточной Руси, а также жителей его округи. В Ростов был назначен епископ, в городе построен храм Успения, открыты церковные училища. Монах Авраамий основал в Чудском конце Ростова Богоявленский монастырь. Этот оплот христианства получил материальную и моральную поддержу у правивших в Ростове князей.

Часть населения Ростово-Суздальской области оказала самое серьёзное сопротивление проникновению на территорию Северо-Восточной Руси христианской идеологии. Успенскую церковь в Ростове посещали только женщины и отроки. Два первых ростовских епископа — Феодор и Иларион — были вынуждены Ростов.

И епископ Феодор, и епископ Иларион продолжали обращать жителей Ростово-Суздальской земли в христианство. В области возводились новые христианские храмы. Тем не менее и во втором десятилетии XI в. процесс христианизации населения Северо-Восточной Руси был далёк ещё от своего завершения. Более того, дважды на протяжении XI столетия — в 1032 и 1076 гг. — язычники поднимали народ на восстание против «старой чади», исповедовавшей христианство. Если в начале XI в. Ярослав Мудрый весьма осторожно обращался и с языческим населением области и жречеством, то в 1032 г. он беспощадно расправился с предводителями восставших.

И всё же в XI в. христианство медленно и постепенно укореняется на северо-востоке Руси, и не только среди славянского, но и среди финно-угорского населения. Археологические исследования показывают, что даже в Ярославском Поволжье, где ещё очень долго язычники находили себе пристанище, в конце X в. захоронения покойников начинают уже совершаться по христианским обрядам. Причём переход от трупосожжений к ингумации оказался там довольно резким. С конца X — начала XI в. в междуречье Волги и Клязьмы происходит сближение славян и угрофинских народностей. Это проявляется в том, что в поселениях мери распространяются древнерусские орудия труда и предметы быта. Начинается совершенствование мерянских ремесленных изделий под влиянием славянского ремесла. В IX в. и до конца X в.

подобных явлений не наблюдалось[1]. Сложным был и процесс обращения в христианство жителей Муромской земли. Он начался ещё в княжение Владимира в Киеве — в конце X — первые годы XI в. Однако и в правление в Муромской области сына Владимира Глеба язычники продолжали занимать там доминирующее положение. В конце 10-х — в 20-х годах XI столетия князю Константину Святославичу с помощью своей дружины удалось добиться обращения в христианство жителей Мурома. В городе были возведены христианские храмы. После смерти Константина Святославича язычество вновь восторжествовало в Муромской земле. Источники свидетельствуют о том, что это способствовало запустению Мурома. Вероятно, языческая реакция пагубно сказалась на традиционных связях Мурома с центральными русскими областями. Возможно, что упадку Мурома способствовали и нападения волжских булгар. В княжение Игоря Ярославича в Муроме, в 40-е — начале 50-х годов XI в., в Муромской земле происходит новое насаждение христианства, после чего христианская религия постепенно становится доминирующей в этом регионе.

У смоленских кривичей, вятичей, северян и радимичей, судя по немногочисленным письменным, а главным образом по археологическим источникам, христианство начинает распространяться в X в., причём в Смоленской земле несколько раньше, чем в других — в 40 — 70-е годы X в. Не исключено, что в 1013 г. имело место массовое крещение населения Смоленской земли, как об этом говорится в рукописи, найденной Красноперовым. Уже в начале XI в. у смоленских кривичей обряд ингумации становится господствующим.

Материалы археологических раскопок показывают, что в XI—XIII вв. вятичи в своём большинстве исповедовали христианскую веру. Однако несомненно и то, что в ряде районов Вятичской земли не только в XII столетии, но и позднее проживали группы язычников.

В земле северян первые христианские погребения появляются в последней четверти X в. В XI столетии обряд трупоположения становится здесь господствующим, что даёт основание считать — большинство населения в это время уже стало христианским. Однако и здесь даже в XII в. сохранялись не только пережитки язычества, но и язычники. Последних выявляли и крестили.

В последней трети X в. появились первые трупоположения у радимичей, что свидетельствует о проникновении христианства в

Радимичскую землю ещё до вокняжения князя Владимира в Киеве. В XI в. обряд ингумации у радимичей превалирует. Но и в этом регионе долго ещё сохранялись различные языческие пережитки, имело место двоеверие.

На Волыни и в Хорватии первые христиане появились ещё до официального крещения Руси князем Владимиром. В 991 г. киевский князь совершил поход в Поднестровье, где уничтожал языческие капища и насаждал христианство. Из Поднестровья он перешел в Среднее Побужье и там основал город Владимир Волынский, вскоре превратившийся в крупный политический и церковный центр (уже в 90-е годы X в. стал центром епископии). Археологические исследования показали, что на Волыни в конце X в. обряд ингумации полностью вытеснил обряд кремации, что свидетельствует в пользу быстрого распространения там христианства.

Население Хорватии, недовольное политикой христианизации, в следующем, 992 году предприняло попытку выступить против киевского суверена в союзе с польским князем Болеславом, с другими подданными Владимира, проживавшими в западном регионе, а также с некоторыми соседями Руси, в том числе и с печенегами. Все это привело к новому походу князя Владимира на запад. На исходе лета или в начале осени 992 г. войска киевского князя подвергли разгрому города и села Хорватии. Часть хорватов была истреблена, часть попала в плен и, по-видимому, была обращена в рабство. Начиная с конца X в., на территории Хорватии появляется большое число бескурганных могильников с трупоположениями, что свидетельствует о христианизации населения данного региона.

Дреговичская земля была крещена в конце X — начале XI в. В это время там также происходит замена обряда кремации обрядом ингумации. В некоторых источниках содержится намек на насильственное обращение жителей этой области в христианство.

Первым (или одним из первых) епископом Дреговичской земли был, по-видимому, Рейнберн, прибывший на Русь из Польши вместе с невестой князя Святополка Ярополчича, дочерью Болеслава Храброго. Церковным центром Дреговичской земли был вначале не Туров, а Пинск.

Христианизация Древлянской земли происходит в 90-е годы X в. В 991 г. князь Владимир основывает в ней Белгород, в

который уже в 992 г. назначается епископ. В конце X в. здесь ингумация сменяет кремацию.

В землю полоцких кривичей христианство проникает примерно в середине X в. Его утверждение там в конце X — первой четверти XI столетия, по всей видимости, было связано с большими трудностями, на что указывают некоторые письменные источники, а также материалы археологических исследований могильников. Похоже, что здесь в начале XI в. также не обошлось без языческой реакции. Вряд ли Полоцк около 1000 г. стал центром епархии. Древнейшим церковным центром Полоцкой земли скорее всего являлся Изяславль, где в 90-е годы X в. располагалась княжеская резиденция. Тогда же под Изяславлем был основан монастырь, в котором постриглась княгиня Рогнеда, умершая в 1000 г. Этот монастырь и стал одним из важнейших распространителей христианства в Полоцкой земле.

В Верхнем Понеманье и Верхнем Побужье, входивших в состав Руси в княжение Владимира, до конца X — начала XI в. господствовал обряд кремации покойников. На протяжении XI—XIII вв. здесь происходило медленное и постепенное распространение обряда ингумации. Вряд ли эти районы были охвачены крещением в правление Владимира Святославича.

Не подверглась, по всей видимости, христианизации и завоёванная в 983 г. князем Владимиром Судовия. Католические миссионеры во главе с архиепископом Бонифацием в 1009 г. предприняли попытку проповедовать христианство у ятвягов. Эта деятельность была подготовлена Папским престолом в Риме, а также польским князем Болеславом Храбрым, стремившимся подчинить себе население этой северо-западной русской окраины. Однако Бонифаций погиб от рук язычников-ятвягов, после чего на длительный срок прекратилась и миссионерская деятельность в Судовии католических проповедников.

Итак, можно констатировать факт, что в правление князя Владимира огромное большинство населения Руси подверглось христианизации. Тем не менее осталось немало и язычников. Одни из них бежали из городов в глухие места, другие (например, ростовцы или муромцы) продолжали исповедовать язычество даже в областных центрах, оказывая временами серьёзное сопротивление церкви и христианизации. Местная княжеская власть далеко не всегда могла противостоять язычникам, по-видимому, из-за нехватки воинской силы. Но как же в таком случае понимать

слова Илариона о всеобщем крещении населения Руси князем Владимиром? Думается, что Иларион вряд ли обманывал своих слушателей и читателей, ведь его «Слово о законе и благодати» было создано в то время, когда ещё были живы многие из тех, кто подвергся крещению в правление Владимира. Видимо, жителей Руси обращали в христианство по такой схеме: князь Владимир появлялся вместе со своим войском в той или иной области и требовал от населения свершения обряда крещения. Жители, как правило, не выдерживали столь энергичного давления и исполняли волю киевского суверена. Но стоило только Владимиру и его дружинникам удалиться, как все возвращалось «на круги своя»: люди отрекались от христианского вероучения.

Вывод некоторых ученых о формальном принятии христианства населением Руси при Владимире как будто находит подтверждение в послании краковского епископа Матвея к видному деятелю римской церкви Бернарду Клервоскому, выступавшему за приведение населения всего мира к «истинной», т. е. католической, вере. Послание написано на рубеже 40-х и 50-х годов XII в. В нём говорится следующее: «Народ же тот русский множеству ли бесчисленному, небу ли звёздному подобный, и веры правило православной, и религии истинной уставления не блюдет. Пренебрегая тем, что вне церкви католической нет места дароприношению истинному, [тот народ], известно, не только в дароприношении тела господня, но и в уклонении от брака церковного и [взрослых] повторного крещения, а равно в иных церкви таинствах позорно колеблется. Так заблуждениями различными [и] порочностью еретической от порога обращения своего пропитанный, Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает. Не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным, но, отличный от той и от другой, таинства не одной из них не разделяет»[2].

При чтении этого источника необходимо учитывать его антирусскую и антиправославную направленность. Автор призывает Бернарда Клервоского оказать помощь латинским миссионерам в обращении в католичество бесчисленный народ русов. Он верно подметил некоторые реалии религиозной жизни Руси XII в. Из русских источников нам также известно, что какая-то часть населения страны избегала посещать христианские храмы, уклонялась от совершения христианской обрядности, в частности от крестин и церковного брака[3].

Русское Православие, конечно, отличалось от христианства католического и от христианства византийского толка, точно так же как римский и византийский образцы отличались от первоначального христианства, которое проповедовали апостолы в I в. н. э. Да иначе и быть не могло.

Так как любая религия, как правило, включает в себя и некоторое количество представлений, заимствованных из древности.

И русское Православие также должно было заимствовать из славянского язычества отдельные элементы. Например, поклонение статуям святых или иконам несомненно является заимствованием из древней народной религии, точно так же как и «моление о дожде» и иная «первобытная магия», активно использовавшаяся церковнослужителями в средние века. Для христианства русского, византийского, католического и других образцов было характерно фактическое многобожие. Хотя церковь и настаивала на том, что Бог существует лишь один в трёх лицах, тем не менее она же насаждала культ многих святых. Святые же, по существу, выступают в христианской религии в роли божеств, в роли небесных патронов. Причём некоторые святые (например, Николай Мирликийский), по отдельным местным христианским представлениям, по своему могуществу не только не уступали Богу в трёх лицах, но и превосходили его[4].

И прав был Б.А.Рыбаков, отмечавший, что после крещения Руси христианство византийского образца слилось там с русским язычеством.

Для русских христиан не только для X–XIII вв., но и даже для XIX столетия было характерно двоеверие. «Истинные» христиане, посещавшие церковь не менее раза в неделю и ежедневно молившиеся Троице, Богородице, святым, также искренне верили в существование домовых, водяных, леших, которых старались задобрить подношениями. Некоторые учёные не считают таких людей христианами. Однако вряд ли это правильно. Самое большое количество языческих пережитков сохранялось в деревне. Тем не менее, сельское население называло себя крестьянами, т. е. христианами. Так же его называли и представители господствующих сословий, в том числе и церковнослужители. Таким было русское христианство, таким его и следует принимать.

Католический кардинал д'Эли писал в начале XV в.: «Русские в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в его образовавшейся

смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение»[5].

Однако не следует думать, что русское Православие заимствовало у язычества буквально все его компоненты. Православная церковь терпела лишь те языческие традиции, которые не мешали развитию феодального строя. Например, православное духовенство в принципе не возражало против того, чтобы народ отмечал языческий праздник масленицу, или скрыто поклонялся скотьему богу Волосу, принявшему облик св. Власия, или Перуну, трансформировавшемуся в Илью Пророка, или Мокоши, трансформировавшейся в Параскеву Пятницу. Однако христианская церковь резко выступала против той обрядности, которая наносила ущерб классу феодалов. Так, она категорически запрещала принесение человеческих жертв божествам, ритуальные убийства жен или рабынь после смерти их мужей или господ. Церковь рассматривала эти явления как напрасную растрату человеческих ресурсов, необходимых для ведения производства и получения прибыли классом феодалов. Она активно боролась с уклонением от церковного брака, так как с его помощью церковнослужители пытались укрепить моногамную семью — основную производительную ячейку феодального общества. Православная церковь сурово осуждала те народные развлечения, которые уводили людей от повседневности в мир чувственного, сопровождались групповым «непотребством», пьянством и драками, доходившими до убийств. Она не без основания считала, что все эти явления пагубно отражаются как на семьях производителей материальных ценностей, так и на производственном процессе.

Что же практически получила Русь от принятия христианства? Прежде всего, её население получило принципиально новую идеологию, с помощью которой правящий класс мог заставить подчиняться себе народные массы.

Христианство пришло на Русь уже очищенным от узконационалистических черт, которые были присущи ему в период зарождения. Это была уже универсальная религия, практически приемлемая для всего населения страны. Она требовала от людей веры в Бога, пребывающего на небесах и пристально наблюдавшего за тем, как каждый человек выполняет его заветы. Миссионеры и священники учили, что Бог по своему усмотрению разделил людей. Одним он дал богатство и власть, другим — рабство и нищету. В противоположность славянскому язычеству христианство внушало рабам, нищим, калекам, что они являются «любимыми чадами» Христа и, если будут безропотно нести свой крест, то попадут в небесный рай.

Обращаясь к беднякам, христианство в противовес язычеству призывало отказаться от накопления сокровищ на земле, «где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут», советовало ради спасения души не думать о завтрашнем дне, не заботиться об улучшении быта, безропотно сносить все оскорбления и унижения. Казалось бы, эти призывы должны были дезорганизовать производство, привести к упадку производительных сил. Однако христианское вероучение было сильно своей удивительной гибкостью, ибо в то же время оно требовало от верующих полностью использовать предоставляющиеся в жизни возможности, «не зарывать свои таланты в землю». Как объясняли христианские священники, отказ от использования этих возможностей не будет угоден Богу.

Когда вставал вопрос, нужно ли производителям выплачивать подати собственникам земли, церковь, ссылаясь на учение Христа, отвечала категорически: «Да, нужно!»

Ссылаясь на известный евангельский тезис о том, что каждая власть от Бога, церковь требовала от населения безропотного подчинения своим господам.

В противовес языческим жрецам, христианские священнослужители оказались в фактическом подчинении у крупных светских феодалов и, как правило, становились послушными проводниками их воли. Великие русские князья, так же как и князья удельные, получили право вмешиваться в церковные дела. Они определяли на церковные посты верных им людей, лишали непослушных епископов епархий, иногда даже устраивали над ними свои суды.

Таким образом, класс феодалов получил в свои руки мощное идеологическое оружие, с помощью которого мог утверждать в стране отношения господства и подчинения. Церковь становится как бы важнейшей деталью машины внеэкономического принуждения, посредством которой изымался прибавочный продукт у производителей материальных ценностей и осуществлялся в целом феодальный способ производства.

Христианская церковь способствовала окончательному становлению феодализма на Руси, формированию и развитию княжеских и боярских вотчин, а также появлению крупного церковного и монастырского землевладения.

Высшие представители церкви стали участвовать в политической жизни Руси. Они заседали в княжеских советах, сотрудничали с князьями в деле создания общерусского законодательства, в частности церковных уставов. Церковные иерархи получили также право осуществлять собственные суды над жителями страны.

Обращение в христианство различных этнических групп, входивших в состав Киевского государства, привело к их сближению с восточными славянами в хозяйственном, идеологическом, культурном и языковом отношении.

Довольно быстро после введения христианства прекратилась практика убийства жен, рабынь, слуг на похоронах мужей и господ, что способствовало увеличению населения Руси, благотворно сказалось на хозяйственном развитии.

Крещение Руси привело к установлению более тесных международных связей с соседними христианизированными государствами. Русские князья получили возможность вступать в династические браки с принцессами из императорских, королевских, княжеских домов Европы, провозгласивших свою принадлежность к христианству. С помощью этих браков достигалось сотрудничество правящих кругов Руси с правительствами других феодальных держав, заключались мирные договоры, создавались военные союзы, обеспечивались выгодные торговые взаимоотношения.

Несомненно, что христианизация Руси дала толчок и развитию русского ремесленного производства. Иностранные мастера могли теперь приезжать в Киевское государство, работать в городах, передавать свои знания и опыт русским коллегам, не опасаясь, что они будут принесены в жертву языческим богам. И уже в XI столетии целый ряд отраслей русского ремесла (например ювелирное производство, строительное дело) испытывает на себе благотворное влияние со стороны византийской и западноевропейской культуры.

Влияние церкви на русскую жизнь и быт уже на раннем этапе её существования не было однозначным. Наряду с положительными чертами её деятельности ясно прослеживаются и отрицательные. Будучи крупнейшим русским феодалом, русская церковь последовательно отстаивала интересы господствующего класса, активно участвовала в процессе закабаления свободных общинников, стремилась превратить принадлежащие им земли в свою собственность. Она выступала против классовой борьбы, умело покрывала тёмные дела отдельных представителей феодальных сословий, боролась с инакомыслием, не брезговала заниматься ростовщичеством, иногда злоупотребляла судебной властью.

Христианская церковь внесла важный вклад в развитие русской феодальной культуры. Она способствовала созданию многих великолепных памятников архитектуры и живописи, распространению письменности, развитию летописания, появлению школ, развитию библиотек, проникновению на Русь произведений зарубежных авторов, содержащих в себе важные знания по целому ряду отраслей культуры и искусства.

В то же время церковь подвергала остракизму многие произведения народной культуры, созданные на основе языческих представлений о реальном и загробном мире.

Двояким было влияние церкви и на семейные отношения. С одной стороны, она укрепляла моногамную семью, и это безусловно положительно отражалось на развитии производства. С другой — церковь стремилась к жесткой регламентации внутрисемейного быта, утверждала патриархальщину, требовала беспрекословного подчинения жены мужу, а детей — отцу.

В целом же отход от язычества и принятие христианства Русью были важными и прогрессивными для того времени явлениями. Замена язычества христианством была обусловлена тем качественным скачком, который сделало восточное славянство, перейдя от строя военной демократии к феодализму.



ПРИМЕЧАНИЯ

К введению

1 См.: *Татищев В.Н.* История Российская. М., Л., 1962. Т. I. С. 107–113.

2 *Макарий.* История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви. СПб., 1857;
его же. История русской церкви. СПб., 1866. Т. I;
Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1901. Т. I. Ч. I;
Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906;
Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913;
Пархоменко В.А. Начало христианства Руси. Очерк по истории Руси IX–X вв. Полтава, 1913;
Полонская Н. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // Журнал Министерства народного просвещения. Пг., 1917. Ч. XXI. №9. (Далее – ЖМНП.)

3 Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. I. С. 28.

4 *Макарий.* История русской церкви. Т. I. С. 25.

5 *Соловьёв С.М.* История России с древнейших времён. В 15 т. М., 1959. Кн. 1 (тома 1–2). С. 158.

6 Там же. С. 187.

7 *Никольский Н.М.* История русской церкви. 3-е изд. М., 1985. С. 21.

8 См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 173–178, 198–214.

9 *Никольский Н.М.* Указ. соч. С. 22.

10 См.: *Бахрушин С.В.* К вопросу о крещении Киевской Руси // Религия и церковь в истории России. М., 1975.

11 *Бахрушин С.В.* Указ. соч. С. 16.

12 Там же. С. 18.

13 *Греков Б.Д.* Избр. труды. М., 1959. Т. II. С. 379.

14 Там же С. 380–381.

15 Там же С. 381.

16 *Тихомиров М.Н.* Начало христианства на Руси // *Тихомиров М.Н.* Древняя Русь. М., 1975. С. 261.

17 *Тихомиров М.Н.* Указ. соч. С. 261–262.

18 Там же. С. 265.

19 Там же. С. 265–270.

20 *Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 81.

21 Там же. С. 79.

22 Там же. С. 84–85.

23 Там же. С. 86.

24 См.: *Мавродин В.В.* Образование Древнерусского государства. Л., 1945;
Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956;
Рамм Б.Я. Папство и Русь в X–XV веках. М., Л., 1959;
Пашуто В.Т. Внешняя политика древней Руси. М., 1969;
Свідерський Ю.Ю. Боротьба Південно-Західної Русі проти католицької експансії в X–XIII ст. Київ, 1983;
Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 11–13;
Котляр М.Ф. Введення християнства в Київській Русі та його наслідкі. Київ, 1985; и др.

25 *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 389–390.

26 Там же. С. 390.

27 Там же. С. 367, 371.

28 Там же. С. 397.

29 См.: *Корзун М.С.* Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов (X век – 1917 год). Минск, 1984.

30 См.: *Гордиенко Н.С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Полемические заметки. Л., 1986.

31 См. *Емелях Л.И., Кожурин Я.Я.* Советская историческая наука о крещении Руси. Л., 1986.

[32] См. *Winter E.* Russland und das Papsttum. B., 1960. Teil I; *Póppe A.* Panstwo i kościót na Rusi w XI wieku. W-wa, 1968.
[33] *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237) – 988–1988 mille annis a Baptismo s.Vladimiri eiuque populi exactis in memoriam Munchen: Beck, 1982.
[34] Серьёзная критика этих построений содержится и в указанной выше работе советского историка Б.Я.Рамма.
[35] *Головко А.Б.* Социально-политические предпосылки христианизации Руси.//Вопросы истории СССР. Харьков, 1988. Вып. 33.
[36] *Раушенбах Б.В.* Сквозь глубь веков.//Как была крещена Русь. М., 1988.
[37] *Свердлов М.Б.* Социально-экономические предпосылки принятия христианства на Руси.//Вопросы научного атеизма. М., 1988. Вып. 37.
[38] *Филлист.* К вопросу о путях проникновения христианства на Русь.//Вопросы научного атеизма. М., 1988. Вып. 37;
его же. Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия. М., 1988.
[39] *Головко А.Б.* Христианизация восточнославянского общества и внешняя политика Древней Руси в IX – первой трети XIII века.//Вопросы истории. 1988. № 9.
[40] *Кузьмин А.Г.* Западные традиции в русском христианстве.// Введение христианства на Руси. М., 1987.
[41] *Чернецов А.В.* Амулеты-змеевики и проблема двоеверия.// Вопросы научного атеизма. М., 1988. Вып. 37.
[42] *Власов В.Г.* Хронологические вехи христианизации Руси.// Вопросы научного атеизма. М., 1988. Вып. 37.
[43] *Толочко П.П.* Древняя Русь. Очерки социально-экономической истории. К., 1987.
[44] *Моця А.П.* Христиане некрещённой Руси.//Наука и религия. 1988, № 1.
[45] *Фроянов И.Я.* Об историческом значении «крещения Руси»./ /Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987;
его же. Исторические условия крещения Руси. Л., 1988.
Дворниченко А.Ю. Древнерусское общество и церковь. Л., 1988.
[46] *Герлях Богуслав.* Введение христианства на Руси и в Польше: сходства и различия. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук. М., 1988.
[47] *Новиков М.П.* Введение христианства на Руси с точки зрения

общественного прогресса.//Вопросы научного отеизма. М., 1988. Вып. 37;
его же. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. М., 1991.
[48] *Емелях Л.И.* Христианизация Руси.//Религии мира 1986;
её же. История и современность. М., 1987.

К главе 1

[1] См.: Повесть временных лет // Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. М., 1950. Ч. I. С. 14–15. (Далее – ПВЛ.)
[2] См. *Рыбаков Б.А.* Первые века русской истории. М., 1964. С. 25–31.
[3] Цит. по *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 51.
[4] ПВЛ. Ч. I. С. 20.
[5] См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., Л., 1950. С. 109;
ПВЛ. Ч. I. С. 47, 58;
Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 218;
Татищев В.Н. История Российская. М., Л., 1963. Т. II. С. 54.

К главе 2

[1] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 3.
[2] См. Память и похвала Владимиру Иакова Мниха // *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. Рязань, 1969. С. 226.
[3] См. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. I–III;
Котляровский А.А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868;
Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1884;

Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. I–II;
Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914;
Лавров Н.Ф. Религия и церковь // История культуры древней Руси. М., Л., 1951. Т. II;
Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 268–297;
Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. №4;
Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976;
его же. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М., 1957;
Рыбаков Б.А. Русалии и бог Симаргл Переплут // Советская археология. 1967. №2;
его же. Задачи изучения славянского языческого мировоззрения // Методологические вопросы общественных наук. М., 1966;
его же. Первые века русской истории. М., 1964. С. 52–70;
его же. Язычество и мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. №1;
его же. Язычество древних славян. М., 1981;
Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978;
Иванин Г.Ю. Священный дуб языческих славян // Советская этнография. 1979. №2;
Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982;
Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; и др.

4 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 20. С. 328.

5 См. *Мавродин В.В.* Образование Древнерусского государства. Л., 1945. С. 311;
Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 15–16.

6 См., например: Полное собрание русских летописей. СПб., 1843. Т. II. С. 257 (далее – ПСРЛ);
Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 105;
ПСРЛ. М., 1962. Т. I. С. 91;
Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950. С. 297.

7 См.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. II С. 179–192.

8 См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 458 и сл.

9 См.: там же. С. 468–469.

10 См.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. III. С. 726 и др.

11 См.: *Рыбаков Б.А.* Первые века русской истории. С. 58–59.

12 См.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I. С. 693;
Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 421-431.

13 См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 64, 126, 129–131.

14 См.: ПСРЛ. М., 1962. Т. II. С. 278.

15 См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. II. С. 13, 18, 33.

16 ПВЛ. Ч. I. С. 56.

17 См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 252, 579 и др.

18 ПВЛ. Ч. I. С. 35.

19 См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 65.

20 См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 31–95.

21 См.: *Бердников В.В.* Древний холод. М., 1983. С. 36.

22 См.: *Серёгин В., Серёгин С.* Земная пыль... и оледенения // На суше и на море. М., 1965. С. 617–625.

23 См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 74, 76, 82.

24 См.: *Боровский Я.Е.* Указ. соч. С. 20.

25 См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 435, 459.

26 См. текст жития в кн.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 231.

27 См.: *Боровский Я.Е.* Указ. соч. С. 22–23.

К главе 3

1 См.: *Розен В.Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечение из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883. С. 23-24.

2 *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Серия «История». 1980. №3. С. 61–62.

3 См.: *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия IX–XIV вв. М., 1978. С. 34–36.

4 См.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. С. 27;
Память и похвала Владимиру Иакова Мниха // *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С.

226.

[5] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 61–75.

[6] См.: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. 5-е изд. СПб., 1842. Кн. I. С. 127, 129–133;
Филарет. История русской церкви. М., 1888. Т. I. С. 113;
Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 116–117.

[7] См.: История русской церкви Макария, епископа винницкого. СПб., 1857. Т. I. С. 1;
Соловьёв С.М. История России с древнейших времён. Кн. 1. С. 178;
Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церквью. СПб., 1878. С. 317–318;
Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. 7-е изд. СПб., 1910. С. 76, 78;
Гречушкин С.И. Из русской истории. Начало христианства на Руси. М., 1910. С. 12;
Рожков Н.А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. 3-е изд. М., Л., б/г. Т. I, С. 227–230.

[8] См. напр.: *Рыбаков Б.А.* Первые века русской истории. С. 52–60;
его же. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. №1. С. 3–13;
его же. Языческое миропонимание // Наука и религия. 1975. №2. С. 57; и др.

[9] См.: *Успенский Ф.И.* Русь и Византия в X в. Одесса, 1888. С. 32–33, 37.

[10] См.: *Приселков М.Д.* Очерки церковно-политической истории Киевской Руси. СПб., 1913. С. 14 и др.

[11] См.: *Забелин И.* История русской жизни с древнейших времён. М., 1912. Ч. 2. С. 385–386;
Заець В. Хто і для чого охристів Україну – Русь? Харків, 1929. С. 99;
Никольский Н.М. История русской церкви. Рязань, 1930. С. 37; и др.

[12] См.: *Пархоменко В.А.* Начало христианства на Руси. Очерк из истории Руси IX–X вв. Полтава. 1913. С. 171.

[13] *Бахрушин С.В.* К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. 1937. №2. С. 58–59.

[14] См.: *Белопольский Б., Тайдышно А.* Крещение руси. Л., 1939. С. 29.

[15] *Греков Б.Д.* Киевская Русь. М., 1953. С. 476.

[16] *Будовниц И.У.* К вопросу о крещении Руси // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1955. С. 408.

[17] См.: *Рамм Б.Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М., 1959. С. 40, 43;
Рыбаков Б.А. Задачи изучения славянского языческого мировоззрения // Методологические вопросы общественных наук. М., 1966. С. 370.

[18] См.: *Левченко М.В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 345;
Церковь в истории России. М., 1967. С. 36, 38.

[19] Церковь в истории России. С. 38.

[20] См.: *Wilinbachow W.B.* Spoleczno-psychologiczny aspekt chrystianizacji Rusi Kijowskiej // Kultura i spoleczenstwo. 1974. N. 2. S. 13–37.

[21] Подробнее об этом см.: *Рапов О.М.* О некоторых причинах крещения Руси // Вестник МГУ. Сер. История. 1976. №4. С. 55–60.

[22] *Мишулин А.В.* Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в. н. э. // Вестник древней истории. 1941. №1. С. 253–254.

[23] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. С. 129.

[24] См.: Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 388.

[25] *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 143–146. Ещё в XIX веке акад. Ф.Круг высказал гипотезу о том, что Ибн-Фадлан описал в своём труде захоронение скандинавского купца (См.: *Krug Ph.* Forschungen in der altern Geschichte Russlands. II. SPB., 1848. S. 465–535). Эта гипотеза вызвала большую полемику как в XIX, так и в XX в. Построение Ф.Круга и других норманистов подверглось обоснованной критике со стороны ряда учёных (см.: *Самоквасов Д.Я.* Могилы Русской земли. М., 1908. С. 235;
Шаскольский И.П. Норманская теория в современной буржуазной науке. М., Л., 1965. С. 113–114, 173–174, прим. 334).

[26] *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 156.

[27] Там же. С. 144–145.

[28] См.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. С. 91 и др.

[29] Цит. по: Древнерусское государство и его международное значение. С. 399–401.
[30] ПВЛ. Ч. I. С. 38.
[31] Цит. по: Древнерусское государство и его международное значение. С. 398, 400.
[32] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 40.
[33] См. там же. С. 31, 39–43, 58, 59.
[34] Древнерусское государство и его историческое значение. С. 411–412.

К главе 4

[1] *Макарий*. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю русской церкви. СПб., 1846. С. 37.
[2] *Васильевский В.Г.* Русско-византийские отрывки. (Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян) // ЖМНП. 1879. №1, С. 41.
[3] ПВЛ. Ч. I. С. 12.
[4] *Макарий*. История христианства в России... С. 12.
[5] См.: *Макарий*. История христианства в России... С. 14–18, 33–34.
[6] См., напр.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 81.
[7] И.И.Малышевский считал, что и «Повесть временных лет», и «Житие Бориса и Глеба» были написаны одним автором — Нестором. В настоящее время учёные полагают, что их создали разные писатели, разные Несторы.
[8] См.: *Малышевский И.И.* Сказание о посещении Русской страны св. апостолом Андреем // Труды Киевской духовной академии. 1888. Т. 2. №6. С. 300–344.
[9] См.: *Петровский С.В.* Сказание об апостольской проповеди по северо-восточному черноморскому побережью//Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1898. Т. 21–22.
[10] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 29.
[11] Там же. Т. I. Ч. I. С. 24;
см. также: ПВЛ. Ч. I. С. 59.
[12] Там же. Т. I. Ч. I. С. 19.

[13] См.: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг., 1916.
[14] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 201;
Татищев В.Н. История Российская. Т. II. С. 133, 135;
Пашуто В.Т. Внешняя политика древней Руси. М., 1969. С. 87, 186–187.
[15] См.: *Костомаров Н.* Патриарх Фотий и первое разделение церквей // Вестник Европы. 1868. Т. I. С. 121;
Т. II. С. 627.
[16] ПВЛ. Ч. I. С. 23.
[17] См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963. С. 236–240.
[18] *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь... С. 234;
см. также: ПВЛ. Ч. I. С. 22.
[19] Цит. по: *Пархоменко В.* Указ. соч. С. 7.
[20] Там же. С. 8.
[21] Там же. С. 10.
[22] *Васильевский В.Г.* Труды. Пг., 1915. Т. III. С. 95–96.
[23] См.: *Полонская Н.* К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. Пг., 1917. №9. Ч. LXXI. С. 37–39, 41;
СахаровА.Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980. С. 26–28.
[24] См.: *Макарий*. История христианства в России... С. 173–178.
[25] См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 56–57.
[26] *Васильевский В.Г.* Труды. Т. III. С. CCLXXIV.
[27] Там же. С. 64–68.
[28] Там же. С. XXVIII–XXXI, XXXVIII, CXX;
Липшиц Е.Э. О походе Руси на Византию ранее 842 г. // Исторические записки. М., 1948. №26. С. 312–330.
[29] *Васильевский В.Г.* Труды. Т. III. С. CCLXXI.
[30] Цит. по: Древнерусское государство и его международное значение. С. 384–385.
[31] Сказания о начале славянской письменности // Вступит. статья, пер. и комментарий Флори Б.Н. М., 1981. С. 77.
[32] *Литаврин Г.Г.* Как жили византийцы. М., 1974. С. 158–159.
[33] См. там же. С. 165.
[34] См. об этом: Сказания о начале славянской письменности. С. 115–117. (Прим. 10.)

К главе 5

1 См.: *Костомаров Н.* Патриарх Фотий и первое разделение церквей // Вестник Европы. 1868. Т. II. С. 628.

2 См.: *Каждан А.П., Литаврин Г.Г.* Очерки истории Византии и южных славян. М., 1958. С. 150–153.

3 Цит. по: *Россейкин Ф.М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев-Посад, 1915. С. 279–280.

4 Подробное изложение мнений по этому поводу см.: *Сахаров А.Н.* Дипломатия Древней Руси. М., 1980. С. 60–65, 76–77.

5 См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 275.

6 См.: *Россейкин Ф.М.* Указ. соч. С. 282.

7 См.: *Сахаров А.Н.* Указ. соч. С. 78.

8 Цит. по: *Куник А.* Торжество русов-язычников и норманнов, подтверждаемое посланием папы Николая I от сентября 865 г. // Известия ал-Бекри и других авторов о руси и славянах. СПб., 1878. Ч. I (Статьи и розыскания А.Куника и барона В.Розена). С. 173.

9 См.: *Л[овягин] Е.* Две беседы святейшего патриарха константинопольского Фотия по случаю нашествия россов на Константинополь // Христианское чтение. 1882. №№9–10. С. 430–436;
Nicetae Paphlagonis. Vita Ignatii // Patrologiae Graecae/Ed. J. P. Magne. Paris, 1862. T. 105. Col. 516.

10 Cumont Fr. Bruxellensia Chroniques Buzantines. Gand, 1894. P. 33;
см. также: *Папандопуло-Керамевс А.П.* Акафист Божьей матери. Русь и патриарх Фотий // Византийский временник. СПб., 1903. Т. X. Вып. 3–4. С. 379.

11 См.: *Dolger F.* Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Abt. I: Regesten der Kaiserurkunden des Ostromischen Reiches, I Th.: Regesten von 565–1025. Munchen, 1924. B. I. N. 493. S. 60.

12 См.: *Сахаров А.Н.* Указ. соч. С. 48–82.

13 См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь... С. 165–169.

14 ПСРЛ. М., 1965. Т. IX. С. 7.

15 См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1902. Т. II. С. 1534.

16 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 7.

17 См.: *Шведов Ф.* Дерево как летопись засух // Метеорологический сборник. 1892. №5. С. 15;
Вихрев В.Е., Колчин Б.А. Основы и метод дендрохронологии // Советская археология. 1962. №1. С. 98–99.

18 См.: *Колчин Б.А., Черных Н.Б.* Указ. соч. М., 1977. С. 45. Рис. 11.

19 *Черных Н.Б.* Дендрохронология и археология. М., 1996. С. 94, 96, 110.

20 См.: *Л[овягин] Е.* Указ. соч. С. 435.

21 Там же. С. 433.

22 Там же. С. 434.

23 ПВЛ. Ч. I. С. 19.

24 См.: *Истрин В.М.* «Хроника» Георгия Амартола. Пг., 1920. Т. I. С. 511.

25 См., напр.: *Васильевский В.Г.* Авары, а не русские, Феодор, а не Георгий // Византийский временник. СПб., 1893. Т. III. С. 83.

26 *Папандопуло-Керамевс А.П.* Указ. соч. С. 380.

27 См. там же. С. 381.

28 См.: Деяния церковные и гражданские от рождества Христова до половины пятогонадесять столетия, собранные Георгием Кедриным и другими, переведенные с эллино-греческого на российский язык. М., 1794. Ч. II. С. 52.

29 Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и летовник собран от различных летописец. СПб., 1905. С. 104.

30 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 7.

31 Деяния церковные и гражданские... С. 52.

32 Цит. по: *Папандопуло-Керамевс А.П.* Указ. соч. С. 379.

33 См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 38–40.

34 См. там же. С. 41–45.

35 *Пархоменко В.* Указ. соч. С. 52–53;
см. также С. 56, 61.

36 См.: *Рыбаков Б.А.* Славяне в Крыму и на Тамани // Крым. 1952. С. 12–14;
Смирнов А.П. К вопросу о славянах в Крыму // Вестник древней истории. 1953. №3. С. 32;
его же. К вопросу об истоках приазовской Руси // Советская археология. 1958. №2. С. 270;
Клейн Л.С. Перун на Кавказе // Советская этнография. 1985. №6. С. 116–123.

[37] См.: *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 403.
[38] *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 76.

К главе 6

[1] См.: Theophanes Continuatus, lib. V. De Basilic Macedone, cap. 97, Bonnae, 1838. P. 342. Цит. по: *Россейкин Ф.М.* Указ. соч. С. 280–281.
[2] См.: *Papoulidis Constantin.* Le bapteme des russes dans deux manuserits du XVIII-e siecle do monastere D'Iviron au mont Athos // Les relations greco-russes pendant la domination Turque et la guerre d'indenpendents Grecoque. Thessaloniki, 1983. P. 53–61.
[3] Перевод этого отрывка на русский язык выполнен Н.Г.Ткаченко.
[4] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 12.
[5] Там же. С. 13.
[6] В Никоновской: «И преложи сих на христианство...»
[7] В Никоновской: «И внегды хотяху креститися, и паки уныша».
[8] В Никоновской: «Святое евангелие».
[9] В Никоновской дополнение: «и елико научиши нас, сохраним сиа и не переступим». И рече архирей: «Елика просите, будет вам».
[10] В Никоновской слова «архирей» нет.
[11] В Никоновской: «удивишася».
[12] В Никоновской: «...и вси крестишася».
[13] ПСРЛ. Пг., 1914. Т. XXII. Ч. II. С. 153–154.
[14] См.: ПСРЛ. СПб., 1908. Т. XXI. Ч. I. С. 36.
[15] См.: ПСРЛ. Т. II. СПб., 1843. С. 253;
Т. XXXI . М., 1968. С. 37.
[16] См.: *Бароний Ц.* Деяния церковные и гражданские. М., 1914. Т. III. С. 1015 об.
[17] См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 275;
Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 51;
ПолонскаяН. Указ. соч. С. 46.
[18] См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 279.
[19] *Полонская Н.* Указ. соч. С. 46.

[20] См.: Византийский временник. 1903. Т. X. Вып. 3–4. С. 509.
[21] *Россейкин Ф.М.* Указ. соч. С. 283.
[22] См.: *Чертков А.Д.* О переводе Манасиной летописи на словенский язык // Русский исторический сборник. М., 1843. Т. 6. С. 103.
[23] См. там же. С. 199;
см. также: *Дуйчев Иван.* Миниатюрите на Манасиевата летопис. София, 1962. Л. 166.
[24] *Чертков А.Д.* Указ. соч. С. 101;
см. также: Летописные заметки (глоссы) болгарского переписчика на полях его рукописи-перевода стихотворений византийской хроники Константина Манасия // Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. акад. С.Д.Сказкина. М., 1961. Т. I. С. 307.
[25] *Чертков А.Д.* Указ. соч. С. 158–159.
[26] Там же. С. 199.
[27] См.: *Иловайский Д.И.* История России. М., 1876. Т. I. С. 13;
Грушевський М.С. Історія України – Русі. Львів, 1904. Т. I. С. 452;
Пархоменко В. Указ. соч. С. 64, 77.
[28] *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 79, 88.
[29] См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 284;
Пархоменко В. Указ. соч. С. 72.
[30] *Голубева Л.А.* Киевский некрополь // Материалы и исследования по археологии СССР. М., Л., 1949. №11. С. 103.
[31] Там же. С. 106.
[32] См.: *Гуревич А.Я.* Походы викингов. М., 1966. С. 39–40, 43;
его же. История и сага. М., 1972. С. 28, 64.
[33] См.: *Каргер М.К.* Древний Киев. М., Л., 1958. Т. I. С. 228.
[34] См.: *Рыбаков Б.А.* Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 40, 117.
[35] См.: *Рыбаков Б.А.* Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. М., Л., 1949. №11. С. 53.
[36] *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 384–385.
[37] См.: *Каргер М.К.* Указ. соч. Т. I. С. 203.
[38] См.: *Тихомиров М.Н.* Последние из рода Калиты // Российское государство XV–XVII вв. М., 1973. С. 81–83;
Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 258.

[39] См.: *Dolger F.* Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und neueren Zeit. Abt. I: Regesten der Kaiserurkunden des Ostromischen Reiches, I Th.: Regesten von 565–1025. Munchen, 1924. B. I. N. 493. S 60. Эту же дату выдвигал М.Таубе (См.: Taube M. Rome et Russie avant l'invasoin des tatars IXe–XIIIe siecles. Paris, 1947. P. 43, 93, 130).

[40] См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь... С. 169–171.

[41] ПСРЛ. Т. IX. С. 9.

[42] См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь... С. 170.

К главе 7

[1] См.: *Мацеёвский.* История первобытной христианской церкви у славян. Варшава, 1840. С. 110;
Макарий. История христианства в России... С. 287

[2] См.: *Истрин В.А.* 1100 лет славянской азбуки. М., 1963. С. 12–13.

[3] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 21–22.

[4] См.: *Л[овягин] Е.* Две беседы святейшего патриарха константинопольского Фотия по случаю нашествия россов на Константинополь // Христианское чтение. 1882. №9–10. Ч. 2. С. 430, 432–434.

[5] Там же. С. 420.

[6] См.: Сказания о начале славянской письменности. С. 90–91.

[7] Там же. С. 99.

[8] Там же. С. 77–85.

[9] См.: *Ламанский В.И.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник // ЖМНП. 1903. Ч. CCCVI. №4. Отд. 2. С. 345–385;
Ч. CCCVII. №5. С. 136–161;
№6. С. 350–388;
Ч. CCCL. №12. С. 370–405;
1904. Ч. CCCLI №1. С. 137–173;
Ч. CCCLII. №4. С. 215–239;
Ч. CCCLIII. №5. С. 131–168.
См. также: *его же.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и исторический источник. Пг., 1915.

[10] См.: ЖМНП. 1903. №6. С. 380–381;
ЖМНП. 1904. №4. С. 220, 355–357.

[11] Здесь подразумевается речь греческого философа, которую тот якобы произнёс перед великим князем Владимиром Святославичем в 986 г. В ней, так же как и в речи Константина Философа перед хазарским каганом, восхвалялась христианская религия православного толка и хулились иные религии (см.: ПВЛ. Ч. I. С. 60–74). В отдельных летописях (например, Четвёртой Новгородской, Первой Софийской, Тверской) философ, просвещавший Владимира, назван Кириллом, что и дало повод В.И.Ламанскому отождествлять его с Константином Философом.

[12] ЖМНП. 1904. №1. С. 172.

[13] Сказание было найдено в XVIII в. в отрывках словацким учёным Бандурием. (В 1886 г. полный текст этого произведения был обнаружен историком В.Э.Регелем. Оно называется: «Обстоятельное повествование о том, как крестился народ россов».)

[14] Полный текст сказания см.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 248–252. Все приведенные цитаты взяты из этого издания.

[15] См.: ЖМНП. 1904. №1. С. 172 и др.

[16] См.: *Голубинский Е.Е.* По поводу перестроя В.И.Ламанским истории и деятельности Константина Философа, первоучителя славянского // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1907. Т. XII. Кн. 2. С. 368, 372, 378, 380 и др.

[17] *Карташёв А.В.* Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I. С. 82.

[18] Там же. С. 85.

[19] Там же. С. 90.

[20] Там же.

[21] *Львов А.С.* О записи про Константина-Кирилла Философа в календаре Остромирова евангелия // Советское славяноведение. 1976. №1. С. 92.

[22] См.: *Свідерський Ю.Ю.* Боротьба Південно-Західної Русі проти католицької експансії в X–XIII ст. Київ, 1983. С. 32.

[23] *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 76–77.

[24] *Бернштейн С.Б.* Константин Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. М., 1984. С. 30.

[25] *Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962. С. 333–334.
[26] Там же. С. 334–335.
[27] *Плетнёва С.А.* Хазары. М., 1976. С. 68.
[28] *Кузьмин А.* Спорное и бесспорное о крещении Руси // Молодёжь, религия, атеизм. М., 1986. С. 207–208.

К главе 8

[1] См.: *Ламанский В.И.* Славянское Житие св. Кирилла как религиозное-эпическое произведение и как исторический источник // ЖМНП. 1904. Ч. CCCLIII. №5. С. 133;
Полонская Н. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. 1917. Ч. XXI. №9. С. 58.
[2] См.: *Карташёв А.В.* Указ. соч. Т. I. С. 92.
[3] *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С. 27–28.
[4] Там же. С. 28.
[5] ПВЛ. Ч. I. С. 25.
[6] См.: *Шахматов А.А.* Общерусские летописные своды XIV–XV вв. // ЖМНП. 1900. Ч. CCCXXXI. №9. Отд. 2. С. 183, 185;
Янин В. Л. День десятого века // Знание – сила. 1983. №3. С. 17;
его же. Как и когда крестили новгородцев // Наука и религия. 1983. №11. С. 28.
[7] *Татищев В. Н.* История Российская. Т. I. С. 110.
[8] ПВЛ. Ч. I. С. 20.
[9] См., напр.: *Мавродин В. В.* Образование Древнерусского государства. С. 217–218.
[10] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. С. 137.
[11] ПВЛ. Ч. I. С. 26.
[12] См.: *Корзухина Г.Ф.* Русские клады IX–XIII вв. М., Л., 1954. С. 83.
[13] См.: *Толочко П.П.* Історична топографія стародавнього Київа. Київ, 1972. С. 73.
[14] *Коробка Н.* К вопросу об источнике русского христианства // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1906. Т. IX. Кн. 2. С. 370.

[15] *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С. 27.
[16] См.: *Гордиенко Н.С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. С. 67.
[17] См.: *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С. 28. Исследователь, к сожалению, не привёл источников, согласно которым во времена Константина Багрянородного русская митрополия стояла на 60 месте среди митрополий Константинопольского патриархата.
[18] См. об этом: *Горский А.В.* О митрополии Русской в конце IX в. // Прибавление к изданию творений святых отцов. 1850. Ч. I. С. 136–137.
[19] См. там же. С. 134–135.
[20] См.: *Горский А.В.* Указ. соч. С. 142.
[21] Там же. С. 143.
[22] Там же. С. 146.
[23] См. там же. С. 142.
[24] См.: *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 215–216;
Левченко М.В. Указ. соч. С. 82.
[25] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 25.
[26] Там же. С. 29.
[27] Там же. С. 29–30.

К главе 9

[1] См.: *Академик И.Ю. Крачковский.* Избр. соч. М., Л., 1957. Т. IV. С. 270;
Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 380.
[2] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. II. С. 106.
[3] См.: *Заходер Б.Н.* Указ. соч. С. 106–107.
[4] См. там же. С. 107.
[5] См.: *Бартольд В.* Новое мусульманское известие о русских // Записки Восточного отделения императорского Русского Археологического общества. СПб., 1896. Т. IX. С. 262–267;
его же. Арабские известия о русах // Советское востоковедение. 1940. №1. С. 39, 50;
Академик И.Ю. Крачковский. Избр. соч. Т. IV. С. 328.

[6] Цит. по: *Новосельцев А.П.* Указ. соч. С. 400.
[7] Там же. С. 401.
[8] Там же. С. 403.
[9] См.: *Трухачев Н.С.* Попытка локализации Прибалтийской Руси на основании сообщений современников в западноевропейских и арабских источниках X–XIII вв. // Древнейшие государства на территории СССР, Материалы и исследования. 1980. М., 1981. С. 159–164.
[10] *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 348.
[11] См.: *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 233;
Вестберг Ф. К анализу восточных источников о Восточной Европе// ЖМНП. 1908. №2. С. 32.
[12] См.: *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 233;
Смирнов П. Волзьскіі шлях і стародавні руси. Київ, 1929. С. 220.
[13] См.: *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. С. 130–133.
[14] *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 233.
[15] См.: *Новосельцев А.П.* Указ. соч. С. 398–399.
[16] См.: Большая Советская Энциклопедия, 2-е издание Т. 20. Стб. 325.
[17] См.: *Зигель Ф.* Виновато солнце. М., 1972. С 74.
[18] См.: *Новосельцев А.П.* Указ. соч. С. 397. 398.
[19] См.: *Бартольд В.В.* Соч. М., 1963. Т. II. Ч. I, С. 684;
ПашутоВ.Т. Внешняя политика древней Руси. М., 1968. С. 63;
Новосельцев А.П. Русь и государства Кавказа и Азии // *Пашуто В.Т.* Указ. соч. С. 99;
Левченко М.В. Указ. соч. С. 150.
[20] См.: *Николаев В.* Славяно-българскиат фактор в християнизацията на Киевска Русия. София, 1949. С. 139–160.
[21] Римский папа Иоанн XIII (965–972), давая в 967 г. своё разрешение на основание Пражской епархии, писал князю Болеславу II: «Разрешаем основать при церкви мучеников св. Вита и св, Вацлава епископскую кафедру, а при церкви святого мученика Юрия, в подчинении ордена св. Бенедикта и в послушании нашей дочери аббатисе Марии, — конгрегацию святых дев. Однако ты выбери для этого дела не человека, принадлежащего к обряду или секте болгарского или русского народа, или славянского языка, но, следуя апостольским установлениям и решениям, [выбери] лучше наиболее угодного всей церкви священника, особенно сведущего в латинском языке, который смог бы плугом слова вспахать новь сердец язычников, посеять в них пшеницу добрых дел, а плоды для урожая вашей веры отдать Христу...» (*Козьма Пражский.* Чешская Хроника / Вступит. статья, пер. и коммент. Г.Э.Санчука. М., 1962. С. 65–66).

[22] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 112.
[23] См.: *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 169;
Пашуто В.Т. Указ. соч. С. 75;
Свідерський Ю.Ю. Указ. соч. С. 33.
[24] См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 112–113.
[25] См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 203, 205, 208, 216, 217, 289.
[26] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 57.
[27] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 33–34.
[28] ПВЛ. Ч. I. С. 38–39.
[29] Там же. С. 39.
[30] *Макарий.* История христианства в России.... С. 296.
[31] Там же. С. 297–302.
[32] См.: *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над русской церквью. СПб., 1878. С. 300, 302, 304–305.
[33] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 66, 68.
[34] Там же. С. 69.
[35] См. там же. С. 72.
[36] См. там же. С. 67, 90–95, 117.
[37] См.: *Гильфердинг А.Ф.* Письма о св. Кирилле и Мефодии// Кирилло-Мефодиевский сб. СПб., 1865. С. 165–167;
МалышевскийИ.И. Евреи в Южной России // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1876. Вып. III. С. 430–446;
Барац Г.М. Критико-сравнительный анализ договоров Руси с Византией. Киев, 1910. С. 255–256.
[38] *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 6.
[39] См.: *Полонская Н.* Указ. соч. С. 60.
[40] См.: *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 165–166.
[41] *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 246.
[42] См.: *Греков Б.Д.* Киевская Русь. М., 1953. С. 477.
[43] *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С.29.
[44] *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII

вв. С. 367–369.

45 См.: *Свідерський Ю.Ю.* Указ. соч. С. 35.

46 См.: *Карташёв А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. I. С. 95–97.

47 *Гордиенко Н.С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. С. 68.

48 См.: *Рыбаков Б.А.* Стольный град Чернигов и удельный город Вщиж // По следам древних культур. Древняя Русь. М., 1953. С. 83–92.

49 См.: *Русанова И.П.* Курганы полян X–XII вв. М., 1966. С. 26.

50 *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII веках. М., 1982. С. 108.

51 См.: *Брайчевский Ю.В.* Когда и как возник Киев. Киев, 1964. С. 126–127.

52 *Русанова И.П.* Указ. соч. С. 26.

53 *Седов В.В.* Указ. соч. С. 112.

54 М.К.Каргер отмечал, что ориентация рядовых погребений с трупоположением киевского некрополя весьма устойчива: головой на запад или с небольшими отклонениями на юго-запад и северо-запад,— и только в очень редких случаях погребённые лежат головой на юг или северо-восток (см.: *Каргер М.К.* Древний Киев. М., Л., 1958. Т. I. С. 156–157).

55 См.: *Сымановіч Э.А.* К вопросу о раннечерняховских поселениях культуры полей погребений // Советская археология. 1958. №4. С. 248.

56 *Булкин В.А., Дубов И.В., Лебедев Г.С.* Археологические памятники древней Руси IX–XI веков. Л., 1978. С. 12.

57 См.: *Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962. С. 333 и др.

58 См.: Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1917. Т. XXII. Кн. 2. С. 323;
Истрин В.М. «Хроника» Георгия Амартола. Т. I. С. 567;
ПВЛ. Ч. I. С. 33.

59 Деяния церковные и гражданские... Ч. II. С. 109.

К главе 10

1 *Полонская Н.* Указ. соч. С. 63.

2 *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 118.

3 См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 252, 260–267.

4 *Соловьёв С.М.* История с древнейших времён. Кн. I. С. 157–159.

5 См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 74–81.

6 См.: *Пархоменко В.* О крещении св. княгини Ольги // Вера и разум. Харьков, 1911. №10. С. 430–437, 439–443.

7 См.: *Приселков М.Д.* Очерки церковно-политической истории Киевской Руси. С. 10–13.

8 См.: *Приселков М.Д.* Русско-византийские отношения IX–XII вв. //Вестник древней истории. 1939. №3. С. 101–102.

9 См.: *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 253, 258.

10 См.: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. В 12 т. СПб., 1818. Т. I. С. 166.

11 См.: *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 253–254, 256, 258–259.

12 См.: *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 217, 229, 231.

13 См.: *Кузьмин А.Г.* Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. М., 1980. Вып. 25. С. 13.

14 См.: *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. С. 368–372.

15 *Гордиенко Н.С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. С. 69.

16 См.: *Карташёв А.В.* Указ. соч. Т. I. С. 100–101.

17 См.: ПВЛ. Т. I. С. 23;
Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. М., 1878. С. 153–158;
Татищев В.Н. История Российская. Т. I. С. 112.

18 См.: *Архимандрит Леонид.* Откуда родом была св. великая княгиня русская Ольга? // Русская старина. 1888. №7. С. 215–224;
Сохань П.С. Очерки истории украинско-болгарских связей. Киев, 1976. С. 21–22.

19 *Литаврин Г.Г.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь // История СССР. 1981. №5. С. 177;
см. также: ПСРЛ. М., 1968. Т. XXXI. С. 40.

[20] См. об этом: *Полонская Н.* Указ. соч. С. 65.
[21] ПВЛ. Ч. I. С. 46.
[22] ПСРЛ. Т. IX. С. 35.
[23] См.: *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия IX–XIV вв. С. 29, 37.
[24] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 34.
[25] См. там же. С. 23;
ПСРЛ. Т. IX. С. 18;
Т. XV. С. 37; и др.
[26] См.: *Толстов С.* Древнейшая история СССР в освещении Вернадского // Вопросы истории. 1946. Вып. IV. С. 122.
[27] См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 40, 217. Скорее всего, что Святослав Игоревич родился в 927 г. См. об этом: *Рапов О.М.* Когда родился великий Киевский князь Святослав Игоревич//Вестник МГУ. Серия 8, история. 1993. № 4. С. 92–96.
[28] См.: Летописец Переяславля-Суздальского. М., 1851. С. 35.
[29] *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Серия «История». 1980. №3. С. 63.
[30] *Литаврин Г.Г.* Состав посольства Ольги в Константинополе и «дары» императора //Византийские очерки. Труды советских учёных к XVI международному конгрессу византинистов. М., 1982. С. 86.
[31] Там же.
[32] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 34.
[33] См.: Царя Константина Изложение царского чина. Кн. II. Второй приём Ольги Русской // Известия Государственной академии истории материальной культуры. М., Л., 1934. Вып. 91. С. 48. (Далее – Известия ГАИМК).
[34] В Иоакимовской летописи записано: «Име же Игорь потом ины жены, но Ольгу, мудрости её ради, паче иных чтяше» (*Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 111).
[35] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 34.
[36] См. там же. С. 43.
[37] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей // Развитие этнического самосознания, славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 272.
[38] ПВЛ. Ч. I. С. 17.
[39] Там же. С. 45.
[40] См. подборку из немецких источников, освещающих это событие: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 103–104.

[41] См.: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв./Издание подготовил Я.Н.Щапов. М., 1976. С. 89, 98.
[42] См.: Известия ГАИМК. Вып. 91. С. 48.
[43] См. там же.
[44] См. там же.
[45] См. там же. С. 49.
[46] *Макарий.* История христианства в России... С. 312.
[47] *Макарий.* История христианства в России... С. 312.
Есть предположение о том, что Ольга, посетив Царьград язычницей в 957 г., приняла христианство на Руси в период единоличного правления Романа II в Византии – между ноябрём 959 и 961 гг. (см.: *Ариньон Ж.П.* Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги // Византийский временник. М., 1980. Т. 41. С. 123–124).
[48] См.: *Литаврин Г.Г.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополе // История СССР. 1981. №5. С. 179, 182–183.
[49] См.: *Литаврин Г.Г.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь. С. 179. См. также: Деяния церковные и гражданские... Ч. II. С. 109–110.
[50] Перевод этого известия см.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 103.
[51] См. об этом: *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С. 35.
[52] Перевод отрывка взят из статьи *Литаврин Г.Г.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь. Проблемы источников//Византийский временник. М., 1981. Т. 42. С. 40.
[53] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 39–40.
[54] См.: Советская историческая энциклопедия. М., 1963. Т. 3. С. 459.
[55] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 33.
[56] См.: *Истрин В.М.* «Хроника» Георгия Амартола. Т. I. С. 567; Деяния церковные и гражданские... Ч. II. С. 102 об.
[57] См.: *Якубовский А.Ю.* Ибн-Мискавейх о походе русов в Бердаа в 332 г. – 943/944 г. // Византийский временник. Л., 1926. Т. XXIV. С. 65–69.
[58] ПВЛ. Ч. I. С. 33.
[59] Там же. С. 34.
[60] Там же. С. 44.
[61] См.: Деяния церковные и гражданские... Ч. II. С. 102 об.

62 ПВЛ. Ч. I. С. 44.
63 Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. С. 276.
64 Там же.
65 Цит. по: *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 229.
66 ПСРЛ. Т. I. С. 18.
67 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 40.
68 Известия ГАИМК. Вып. 91. С. 48.
69 *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 228.
70 ПВЛ. Ч. I. С. 46.
71 Там же. С. 45.
72 ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21. Ч. I. С. 22.
73 *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 111.
74 Цит. по: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 80.
75 *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Серия «История». 1980. №3. С. 65.
76 См.: *Лебединцев П.Г.* О святой Софии Киевской // Труды III Археологического съезда в Киеве (1874 г.). Киев, 1878. Т. I. С. 53–55;
Максимович М.А. Обозрение старого Киева // Собр. соч. Киев, 1877. Т. II. С. 102–103;
Петров Н.И. Историко-топографические очерки древнего Киева. Киев, 1897. С. 108–109.
77 См.: *Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 66;
Толочко П.П. Древний Киев. Киев, 1976. С. 69.
78 *Каргер М.К.* Древний Киев. М., Л., 1961. Т. II. С. 102.
79 См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 80;
Колотилова С.И. Древнее зодчество Пскова // По древнерусским городам. М., 1983. С. 206.
80 ПВЛ. Ч. I. С. 43.
81 См. там же. С. 45.
82 Monumenta Germaniae Historica. Scriptores / Ed. Pertz. Hannoverae, Berolini, 1926. T. I. S. 624.
83 См.: *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 103.
84 См.: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. I. С. 157. Примеч. 395;

Соколов. Исследование о времени и месте крещения княгини Ольги. Опыты воспитания 5 курса // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1832. Вып. I. С. 192;
Гедеонов С.С. Отрывки исследований о варяжско-русском вопросе // Записки Академии наук. 1862. Кн. I. С. 112.
85 См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 315. Прим. 619;
Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 82.
86 См.: *Соловьёв С.М.* История России с древнейших времён. Кн. 1. С. 312. Прим. 217;
Малышевский И.И. Отношение Руси к каталической церкви // Труды Киевской духовной академии. 1863. Вып. I. С. 136.
87 См.: *Воронов А.Д.* О латинских проповедниках на Руси Киевской в X и XI веках // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. Киев, 1879. Кн. I. С. 7;
Фотинский Я.Ф. Крещение св. Владимира // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. Киев, 1888. Кн. II. С. 119–122;
Линниченко И.А. Взаимные отношения Руси и Польши до половины XIV столетия. Киев, 1884. С. 203, 205.
88 См.: *Воронов А.Д.* Указ. соч. С. 9–10.
89 См.: *Алпатов М.А.* Русская историческая мысль и Западная Европа (XII–XVII вв.). М., 1973. С. 71.
90 См.: *Коробка Н.* К вопросу об источнике русского христианства // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1906. Т. IX. Кн. 2. С. 372.
91 См.: *Пархоменко В.* Указ. соч. С. 444.
92 *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 258.
93 Там же.
94 *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С. 33.
95 Там же.
96 Там же. С. 36.
97 См.: *Вайнштейн О.Л.* Роль и значение нашей Родины в истории Западной Европы в средние века // Вестник Ленинградского университета Серия «История». 1950. №5. С. 61–79.
98 *Пашуто В.П.* Внешняя политика древней Руси. С. 120.
99 См.: *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 233–235;
Кузьмин А.Г. Принятие христианства на Руси. С. 13;
Свідерський Ю.Ю. Указ. соч. С. 40–41
100 Подборку материалов об этих событиях см.: *Шлецер А.-Л.* Нестор. Русские летописи на древнеславянском языке. С.-Пб., 1819.

Ч. III. С. 451;
Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 103–104;
Рамм Б.Я. Указ. соч. С. 34-35.

101 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 35.

102 *Неусыхин А.И.* Проблемы европейского феодализма. М., 1974. С. 258.

103 Там же.

104 ПВЛ. Ч. I. С. 60.

105 Там же. С. 46.

106 См.: *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 66.

107 См.: ПВЛ Ч. I. С. 48–49.

108 См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 269;
Соловьёв С.М. Указ. соч. Кн. I. С. 175.

109 См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 85–87.

110 См.: *Малышевский И.И.* Указ. соч. С. 129;
Пархоменко В. Указ. соч. С. 155–156.

111 См.: *Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 16.

112 См.: *Карташёв А.В.* Указ. соч. С. 105.

113 См.: *Полонская Н.* Указ. соч. С. 72.

114 ПВЛ. Ч. I. С. 52.

115 Цит. по: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 111.

116 См. там же. С. 110.

117 См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 51;
Пашуто В.Т. Указ. соч. С. 50, 70, 312.

118 Сказание о Борисе и Глебе // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 43;
см. также: ПВЛ. Ч. I. С. 56.

119 См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 56.

120 См. там же. Т. I. С. 111–112.

121 ПВЛ. Ч. I. С. 34.

122 См.: История Льва Диакона Калойского и другие сочинения византийских писателей / Пер. Д.Попова. СПб., 1820. С. 47–49.

123 См. об этом: *Сахаров А.Н.* Дипломатия Святослава. М., 1982. С. 109, 129.

124 См.: ПВЛ. Ч. I.С. 47–48, 50;
Сахаров А.Н. Указ. соч. С. 146;
Татищев В.Н. История Российская. Т. II. С. 51–52.

125 См.: История Льва Диакона Калойского... С. 68;

ПВЛ. Ч. I. С. 51.

126 Археологические раскопки в Киеве показали, что языческое святилище, возведённое князем Владимиром в конце 70-х — нач. 80-х гг. X в., было поставлено на месте христианского храма, остатки которого — камни и обломки штукатурки с фресковой живописью, были найдены под фундаментом святилища. По мнению Я.Е.Боровского, храм был уничтожен посланцами Святослава в конце 60-х — нач. 70-х гг. X в., когда начались гонения на христиан (*Боровский Я.Е.* Указ. соч. С. 48).

К главе 11

1 ПСРЛ. Т. IX. С. 39.

2 См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь... С. 187.

3 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 38.

4 *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь... С. 184.

5 *Константин Багрянородный.* Об управлении государством // Известия ГАИМК. Вып. 91. С. 5.

6 О приходе к Ярополку послов из Византии сообщается и в Воскресенской летописи (ПСРЛ. СПб., 1856. Т. VII. С. 292). Более обширное известие об этом см.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 54.

7 *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 111.

8 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 89.

9 *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 111–112.

10 См. об этом: *Рапов О.М.* О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // Вопросы истории. 1984. №6. С. 44–45.

11 См.: Память и похвала Владимиру Иакова Мниха//*Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 231.

12 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 55;
ПСРЛ. Т. IX. С. 40.

13 ПСРЛ. Т. IX. С. 36.

14 См.: *Михаил Пселл.* Хронография. М., 1978. С. 6–7, 11–12; прим. 3 на с. 264–265; прим. 21 на с. 266.

15 ПСРЛ. Т. IX. С. 53. Ср. в ПВЛ: «Вниде Володимер ко царема Василию и Константину...» (Ч. I. С. 76).

[16] См. об этом: *Васильевский В.Г.* Труды СПб., 1909. Т. II. Ч. I. С. 56–57.
[17] См.: Всеобщая история Степаноса Таронского, Асох'ика по прозванию – писателя XI столетия / Пер. Н.Эмина. М., 1864. С. 130.
[18] См.: *Макарий.* История христианства в России... С. 328–329; *Пархоменко В.* Указ. соч. С. 158.
[19] *Карташёв А.В.* Указ. соч. Т. I. С. 105.
[20] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 92–93.
[21] См.: *Ляскоронский В.Г.* Киевский Вышгород в удельно-вечевое время // ЖМНП. 1913. Ч. XLV. С. 346.
[22] См.: *Пархоменко В.* Указ. соч. С. 163–164.
[23] *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С. 39.
[24] *Свідерський Ю.Ю.* Указ. соч. С. 42–43.
[25] ПСРЛ. М., 1978. Т. XXIV. С. 46.
[26] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 17;
Память и похвала Владимиру Иакова Мниха // *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 231.
[27] ПВЛ. Ч. I. С. 104.
[28] Там же. С. 54.
[29] Там же. С. 55.
[30] Там же.
[31] Там же.
[32] См.: *Мезенцева Г.Г.* Древньоруське місто Родень (Княжа гора). Київ, 1968. С. 10–11.
[33] См.: *Мезенцева Г.Г.* Канівське поселення полян. Київ, 1965. С. 114–121.
[34] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 13.
[35] См.: *Рыбаков Б.А.* Проблема происхождения Руси // Очерки истории СССР III–IX вв. М., 1958. С. 743.
[36] ПВЛ. Ч. I. С. 55.
[37] Там же.
[38] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 54.
[39] ПВЛ. Ч. I. С. 52.

К главе 12

[1] См.: Память и похвала Владимиру Иакова Мниха // *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 231.
[2] См.: ПВЛ. Т. I. С. 55.
[3] Там же. С. 56.
[4] Там же.
[5] *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 309.
[6] Там же. С. 317.
[7] *Боровский Я.Е.* Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1962. С. 45.
[8] *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. С. 395.
[9] См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 354–437.
[10] *Никольский Н.М.* История русской церкви. С. 22.
[11] ПВЛ. Ч. I. С. 56.
[12] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 58.
[13] См.: там же. С. 49–50, 54–55.
[14] См. там же. С. 58.
[15] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 57.
[16] ПВЛ. Ч. I. С. 58.
[17] См. там же С. 59.
[18] В «Повести временных лет» под 6493 (985) г. просто сообщается о походе Владимира на болгар. В одних списках сочинения Иакова Мниха говорится, что Владимир ходил походом на «серебряныа болгары», в других речь идёт о «сербянах болгарех», т.е. о сербах и болгарах. Второе прочтение более правильно, как это убедительно показал В.В.Мавродин (см.: Указ. соч. С. 302).
[19] См.: *Пашуто В.Г.* Внешняя политика древней Руси. С. 73.
[20] Память и похвала Владимиру Иакова Мниха // *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 230.
[21] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 59–75.
[22] См., напр.: *Шахматов А.А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 75–103;
Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XI вв. СПб., 1913. С. 25–26;
Бахрушин С.В. К вопросу о крещении Руси // Историк-мар-

ксист. 1937. №2. С. 48–50;
Жданов Р.В. Крещение Руси и начальная летопись // Исторические записки. 1939. №5. С. 11–14; и др.

23 См.: *Мавродин В.В.* Указ. соч. С. 319.

24 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 59–60.

25 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 19. С. 313.

26 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 60.

27 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 19. С. 313.

28 ПВЛ. Ч. I. С. 60.

29 См.: Всемирная история М., 1957. Т. I. С. 270–273.

30 См. там же. С. 269–270.

31 См.: *Рыбаков Б.А.* Первые века русской истории. С. 61.

32 См.: История Болгарии. М., 1954. Т. I. С. 74;
Каждан А.П., Литаврин Г.Г. Очерки истории Византии и южных славян. М., 1958. С. 153, 163–164.

33 См.: *Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 15;
Дринов М. Южные славяне и Византия в X в. М., 1976. С. 65–66.

34 См.: *Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 16–17.

35 М.В.Левченко писал: «...отдача за Владимира замуж принцессы Анны означала, что гордые и высокомерные византийцы должны признать русского князя равным себе» (Очерки по истории русско-византийских отношений. С. 354).

36 См.: *Приселков М.Д.* Указ. соч. С. 21, 36 и др.

37 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 74–75.

38 См.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 131–161.

39 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 74–75.

40 *Ломоносов М.В.* Соч. М., Л., 1952. Т. VI. С. 264–265.

41 См. там же. С. 587. Прим. 78.

42 См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. III. С. 313.

43 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 109.

44 См. там же. С. 75–83.

45 *Васильевский В.Г.* Труды. С.-Пб., 1909. Т. II. Ч. I. С. 100–101.

46 *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 122–123.

47 См.: *Шахматов А.А.* Корсунская легенда о крещении Владимира;
его же. Разыскания о древнейших русских летописных сводах.

С. 131–161, 396;
Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XI вв. С. 274 и др.;
История русской литературы. М., Л., 1941. Т. I. С. 271;
Лихачёв Д.С. Комментарии // ПВЛ. Т. II. С. 335–337;
Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории древней Руси С. 125.

48 *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 130.

49 *Ровен В.Р.* Указ. соч. С. 214–215.

50 См. там же С. 217

51 См.: *Л[ебединцев] П.* Когда и где совершилось крещение киевлян при св. Владимире? // Киевская старина. 1887. Т. XIX, №9. С. 176–178 и др.

52 *Соболевский А.* В каком году крестился св. Владимир? // ЖМНП. 1888. №6. С. 399.

53 См. там же. С. 401.

54 См.: *Завитневич В. О.* О месте и времени крещения св. Владимира и о годе крещения киевлян //Труды Киевской духовной академии. Киев, 1888. №1. С. 131;
Левитский Н. Важнейшие источники для определения времени крещения Владимира и Руси и их данные. (По поводу мнения проф. Соболевского). СПб., 1890. С. 165;
Шестаков С.П. Памятники христианского Херсонеса. М., 1908» Вып. III. С. 83;
Мавродин В.В. Указ. соч. С. 329;
его же. Древняя Русь. Происхождение русского народа и образование Киевского государства. Л., 1946. С. 237–238;
Лихачёв Д.С. Комментарии // ПВЛ. Т. II С. 337;
Пашуто В.Т. Внешняя политика древней Руси. С. 74.

55 См.: *Шмурло Е.Ф.* Когда и где крестился Владимир Святой? // Записки Русского исторического общества в Праге. Прага, 1927. Т. I. С. 140.

56 См.: *Линниченко И.* Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // Труды Киевской духовной академии. 1886. №12. С. 600;
Левитский Н. Указ. соч. С. 175–176;
ГрушевськийМ.С. Історія України – Руси. Львів, 1904. Т. I. С. 442–443;
МавродинВ.В. Образование Древнерусского государства. С. 331;
его же. Древняя Русь. С. 238;

Лихачёв Д.С. Указ. соч. С. 336–337;
ЛевченкоМ.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. С. 360;
ТаллисД.Л. Из истории русско-византийских политических отношений IX–X вв. // Византийский временник. 1958. Т. XIV. С. 109;
Литаврин Г.Г. Византия и Русь в IX–X вв. // История Византии. М., 1967. Т. II. С. 236;
Пашуто В.Т. Указ. соч. С. 74. Автор считает, что Владимир Святославич взял Корсунь между 7 и 12 апреля 989 г. Полагаю, что данное заявление – просто описка.

57 См.: *Завитневич В.* Указ. соч. С. 148;
Бертье-Делагард А. Как Владимир осаждал Корсунь // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1909. Т. XIV. Кн. I. С. 294–295;
Шмурло Е.Ф. Указ. соч. С. 144.

58 *Завитневич В.* Указ. соч. С. 148;
Бертье-Делагард А. Указ. соч. С. 295;
Шмурло Е.Ф. Указ. соч. С. 144.

59 См.: *Левченко М.В.* Указ. соч. С. 360.

60 См.: *Ронре А.* The Political Background to the Baptism of Rus' / /Dumbarton Oaks Papers. 1976. N. 30;
Поппэ А.В. О причинах похода Владимира Святославича на Корсунь 988–989 гг. // Вестник МГУ. Серия «История». 1978. №2. С. 45–58.

61 См.: *Поппэ А.В.* О причинах похода Владимира Святославича на Корсунь 988–989 гг. С. 50–58.

62 *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 273.

63 Там же. С. 273–274.

64 См.: *Исаев С.И., Пушков Н.В.* Полярные сияния. М., 1958. С. 33–35.

65 Цит. по: *Розен В.Р.* Указ. соч. С. 28–29.

66 Цит. по: *Васильевский В.Г.* Труды. Т. II. Ч. I. С. 83.

67 См: *Тазиев Г.* Вулканы. М., 1963. С. 100;
Избр. соч. А.П.Павлова. М., 1948. Т. I. (Вулканы, землетрясения, моря, реки). С.12;
Резанов И.А. Великие катастрофы в истории земли. М., 1972. С. 57.

68 См.: *Ритман А.* Вулканы и их деятельность. М., 1964. Вклейка к с. 232.

69 См.: *Васильевский В.Г.* Труды. Т. II. Ч. I. С. 99.

70 История Льва Диакона Калойского... С. 108.

71 См.: *Розен В.Р.* Указ. соч. С. 26–27;
Всеобщая история Степаноса Таронского... С. 179–180;
Васильевский В.Г. Труды. Т. II. Ч. I. С. 82.

72 См.: *Субботина Н.М.* История кометы Галлея. СПб., 1910. С. 130;
Всехсвятский С.К. Физические характеристики комет. М.,1958. С. 92.

73 *Розен В.Р.* Указ. соч. С. 23–24. Третье Мухаррама 379 г. Хиджры соотвествует 13 апреля 989 г. Этот день действительно был субботним. Следовательно, указанная Яхьей дата верна (см.: *Пронштейн А.И., Кияшко В.Я.*, Хронология. М., 1981. С. 179).

74 См.: *Линниченко И.* Указ. соч. С. 596.

75 Цит. по: *Васильевский В.Г.* Труды. Т. II. Ч. I. С. 89.

76 См.: *Розен В.Р.* Указ. соч. С. 200–201.

77 См.: извлечение из летописи Ибн ал-Макина: Васильевский В.Г. Труды. Т. II. Ч. I. С. 81.

78 См.: *Розен В.Р.* Указ. соч. С. VI.

79 *Розен В.Р.* Указ. соч. С. 24.

80 Там же. С. 199.

81 *Михаил Пселл.* Хронография. С. 10.

82 Извлечение из летописи И.Зонары и И.Скилицы см.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 52–54;

83 *Васильевский В.Г.* Труды. Т. II. Ч. I. С.93.

84 См. напр.: *Васильевский В.Г.* Труды. Т. II. Ч. I. С. 64, 90; *Линниченко И.* Указ. соч. С. 597.

85 См.: *Васильвский В.Г.* Труды. Т. II. Ч. I. С. 67.

86 См.: Всеобщая история Степаноса Таронского... С. 200.

87 *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Серия «История». 1980. №3. С. 62.

88 См.: напр.: *Линниченко И.* Указ. соч. С. 595–596.

89 Интересная запись имеется в «Истории Российской» В.Н. Татищева: «Владимир положил намерение идти на Корсунь и тамо просить у царя в жены себе сестру их» (т. II. С. 60). Татищев прямо отмечает, что причиной (или одной из причин?) Корсунского похода Владимира было получить принцессу Анну, сестру Василия II и Константина VIII, себе в жёны. К сожалению, остаётся неизвестным, откуда историк почерпнул это сви-

детельство.

[89] См.: *Шахматов А.А.* Корсунская легенда... С. 58; *Бертье-Делагард А.* Указ. соч. С. 243–248.

[90] См.: *Бертье-Делагард А.* Указ. соч. С. 248.

[91] См. текст жития: *Шахматов А.А.* Корсунская легенда... С. 110–116.

[92] См.: ПСРЛ. М., 1965. Т. XV. С. 113;
М., Л., 1949. Т. XXV. С. 365;
М., Л., 1959. Т. XXVI. С. 31;
М., Л., 1962. Т. XXVII. С. 215;
М., Л., 1963. Т. XXVIII. С. 18;
Л., 1977. Т. XXXIII. С. 29;
Устюжский летописный свод. М., Л., 1950. С. 35.

[93] Цит. по: *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 231.

[94] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 89–93.

[95] Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 47, 49, 53.

[96] *Каменцева Е.И.* Русская хронология. М., 1960. С. 44, 46.

[97] См.: *Карышковский П.О.* О хронологии русско-византийской войны при Святославе // Византийский временник. М., 1952. Т. V. С. 138.

[98] *Степанов Н.В.* Календарно-хронологические факторы Ипатьевской летописи до XIII в. // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. Пг., 1915. Т. XX. Кн. 2. С. 7–8.

[99] ПВЛ. Ч. I. С. 53.

[100] См. там же. С. 84–85.

[101] См. там же. С. 55.

[102] См.: *Л.* 1-е августа. Историческая заметка о крещении Руси // Московские епархиальные ведомости. 1871. №30;
Л. 1-е августа. Историческая заметка о дне крещения Руси // Московские епархиальные ведомости. 1872. №12;
Л. Исторические сведения о дне 1 августа // Литовские епархиальные ведомости. 1872. №12.

[103] Литовские епархиальные ведомости. 1872. №12. С. 455.

[104] Там же. С. 456.

[105] См. там же. С. 457.

[106] См.: *Шахматов А.А.* Корсунская легенда... С.116.

[107] ПВЛ. Ч. I. С. 85.

[108] *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 267.

[109] Исследование проведено Б.А. Рыбаковым.

[110] ПВЛ. Ч. I. С. 126.

[111] ПВЛ. Ч. I. С. 77.

[112] Там же.

[113] См. там же.

[114] ПВЛ. Ч. I. С. 80.

[115] Там же.

[116] См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 62.

[117] Там же. С. 234. Прим. 189.

[118] Согласно «Повести временных лет», в крещении киевлян приняли участие попы, приехавшие в Херсонес вместе с царевной Анной и оставшиеся в распоряжении Владимира после свершения обряда бракосочетания его с Анной, а также захваченные в Херсонесе христианские священнослужители (см.: ПВЛ. Ч. I. С. 80–81).

[119] В Синопсисе говорится, что во время крещения киевлян священники и дьяконы «стояху при брезе на досках» (Киевский синопсис или краткое собрание от различных летописцев. Киев, 1823. С. 50). Эта деталь выглядит правдоподобной. Вероятно, текст следует понимать так: попы и дьяконы стояли на дощатых плотах, плавающих возле берега реки, так как священнослужителям по православному обычаю нужно во время свершения обряда крещения окунать принимающих христианство с головой в воду. С плотов это делать было удобно, а с берега невозможно.

[120] ПВЛ. Т. I. С. 80–81.

[121] Здесь говорится, что крестители стояли на берегу, и это на первый взгляд противоречит данным Синопсиса. Однако вполне вероятно, что священники и дьяконы стояли не на плотах, а на досчатых помостах, прикреплённых к берегу и нависавших над водой, к которым швартовались ладьи. Но так как эти помосты, по существу, являлись составной частью почайнинской набережной, то автор сказания мог позволить себе утверждать, что духовенство крестило киевлян, стоя на берегу.

[122] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 63.

[123] *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII в. М., 1982, С. 110. см. также С. 202.

[124] ПСРЛ. М., 1965. Т. IX. С. 64.

[125] См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 110.

[126] См. там же.

[127] ПВЛ. Ч. I. С. 81.

[128] См.: *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара

Мерзебургского // Вестник МГУ. Серия «История». 1980. №3. С. 66.

129 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 75.

130 См.: *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Серия «История». 1980. №3. С. 66.

131 ПВЛ. Ч. I. С. 81.

132 *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 63.

133 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 85–86.

134 См. там же. С. 86.

135 См. там же;
ПСРЛ. Т. IX. С. 67.

136 ПВЛ. Ч. I. С. 87.

137 В 80-е – 90-е годы XX в. было препринято ряд попыток отстоять 988 г. как дату взятия Корсуня князем Владимиром и 988–989 гг.. как время крещения Руси. См.: *Богданова Н.М.* О времени взятия Херсона князем Владимиром.//Византийский временник. М., 1986. Т. 47. С. 39–46;
её же. О значении точного прочтения источника.//Там же. М., 1988. Т. 49. С. 195–200;
Оболенский Д.Д. Херсон и крещение Руси: против пересмотра традиционной точки зрения.//Там же. М., 1994. Т. 55. С. 53–61;
Пономарёв А.Л. Сериков Н.И. 989(6496) год крещения Руси (филологический анализ тестов, астрология и астрономия).// Причерноморье в средние века. Под ред. С.П.Карпова. М., 1995. С. 156–185.
В этих работах содержалась критика моих положений, изложенных в статьях и в данной книге. Частично я уже ответил на эту критику – см.: Рапов О.М. Ещё раз о датировке взятия Корсуня князем Владимиром.//Византийский временник. М., 1988. Т. 49. С. 190–194.
Особенно тщательные изыскания по данному вопросу были проведены А.Л.Пономарёвым Н.И.Сериковым. Авторы проанализировали ряд древнерусских, византийских, арабских и китайских источников, исследовали отмеченные в них небесные явления и объяснили, как они должны были толковаться средневековыми астрологами. В результате этого анализа они пришли к выводу, что Херсонес был взят русскими 16 декабря 988 г., а крещение Руси произошло в следующем 989 г. (Ук. соч. С. 181–182). Однако, согласно «Повести временных лет» и «Жития князя Владимира» особого состава, корсуняне сдали русским город только после того, как они «изнемогоша водною жажею». В декабре же они не могли изнемочь от жажды, так как в этом месяце и в двух предыдущих в Крыму выпадает много осадков, причём наибольшее количество осадков приходится на западный и юго-западный Крым (где располагался древний Херсонес). – См.: Справочник по климату СССР. Л., 1969. Вып. 10, ч. 4. Не даёт возможность принять вывод авторов и сообщение Скилицы, из которого видно, что уже летом 988 г. русские войска участвовали в сражении под Хрисополем на стороне византийских императоров. Не мог же Владимир одновременно и помогать императорам своими войсками, и осаждать их важнейший стратегический пункт на Чёрном море!

К главе 13

1 См. напр.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., Л., 1950. С. 160. (далее – НПЛ.)

2 См.: ПСРЛ. СПб., 1840. Т III. С. 207;
СПб., 1910. Т. XX. Ч. I. С. 81;
Л., 1977. Т. XXXIII. С. 29;
М., 1965. Т. XV. С. 16;
М., 1982. Т. XXXVII. С. 24–25.

3 См.: ПСРЛ. Т. III. С. 179. Т. IV. Вып. I. С. 88–89;
СПб., 1907. Т. XVII. С. 14;
М., 1908 Т. XXXV. С. 23, 41, 81;
Т. XXXVII. С. 64.

4 См.: ПСРЛ. СПб., 1843. Т. II. С. 258.

5 См.: ПСРЛ. СПб., 1851. Т. V. С. 72;
СПб., 1856. Т. VII. С. 313;
Т. XV. С. 114;
СПб., 1910. Т. XXIII. С. 15–16;
Пг., 1921. Т. XXVI. С. 39;
М., Л., 1959. Т. XXVI. С. 31;
М., Л., 1962. Т. XXVII. С. 141, 215, 314;
Т. XXXVII. С. 161;
М., Л., 1965 Т. XXX. С. 38;
М., 1968. Т. XXXI. С. 48;

М., 1978. Т. XXXIV. С. 56;
М., Л., 1963. Т. XXVIII. С. 18, 172;
СПб., 1911. Т. XXII. С. 367.

6 См.: ПСРЛ. СПб., 1907. Т. XVI. С. 39–40.

7 См.: ПСРЛ. Т. XXX. С. 169–170;
Т. IX. С. 63–65.

8 См.: *Янин В.Л.* День десятого века // Знание – сила. 1983. №3. С. 15–18;
его же. Как и когда крестили новгородцев // Наука и религия. 1983. №11. С. 28, 30–31.

9 См.: *Татищев В.Н.* История Российская Т. I. С. 119. Прим. 47–48 и др.

10 Литературу по этому вопросу см.: *Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). Корректурное издание. СПб., 1906. С. 74.

11 См.: *Шамбинаго С.К.* Иоакимовская летопись // Исторические записки. М., Л., 1947. №21. С. 254–270;
Тихомиров М.Н. О русских источниках «Истории Российской» // *Татищев В.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 52.

12 См.: *Шахматов А.А.* Общерусские летописные своды XIV–XV вв. // ЖМНП. 1900. №11. С. 183, 185.

13 *Янин В.Л.* День десятого века. С. 17.

14 Там же.

15 Цит. по: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 112–113.

16 *Янин В.Л.* День десятого века. С. 17.

17 Там же.

18 Там же.

19 *Янин В.Л.* День десятого века. С. 18.

20 ПСРЛ. Т. IX. С. 64.

21 См.: *Колчин Б.А., Черных Н.Б.* Указ. соч. С. 24, табл. 11.

22 См.: *Колчин Б.А.* Дендрохронология Новгорода // Советская археология. 1962. №1. С. 127; см. также вклейку к с. 120.

23 См.: ПСРЛ. Т. I. С. 463.

24 См.: *Шаскольский И.П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII веках. Л., 1980. С. 97–99.

25 См.: *Никитина Ю.И.* Софийский собор. Л., 1980. С. 23.

26 Там же. С. 6–7.

27 См.: ПСРЛ. Т. III. С. 208, 211.

28 См.: НПЛ. С. 181.

29 См.: *Комеч А.И.* Роль приделов в формировании общей композиции Софийского собора в Новгороде // Средневековая Русь. М., 1976. С. 149–150.

30 Позднее, в 1411 г., к юго-западному фасаду собора был пристроен придел исповедников Гурия, Самона и Авива (см.: *Никитина Ю.И.* Указ. соч. С. 24).

31 См.: *Беляев С.А.* Корсунские двери новгородского Софийского собора // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 300–308; *НикитинаЮ.И.* Указ. соч. С. 22.

32 См.: ПСРЛ. Т. I. С. 79.

33 Там же. С. 121.

34 См.: *Горский А.В.* Курс лекций по истории церкви русской // Журнал Московской патриархии. 1876. №1. С. 64.

35 *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1904. Т. I. Ч. II. С. 851.

36 См.: Вера и разум. 1913. №1. С. 55–57.

37 *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. С. 172.

38 Там же.

39 См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 166, 222.

40 НПЛ. С. 65, 270.

К главе 14

1 ПСРЛ. СПб., 1856. Т. VIII. С. 160;
см. также: ПСРЛ. М., 1969. Т. XII. С. 126.

2 *Розен В.Р.* Указ. соч. С. 23–24.

3 *Юшков С.В.* Исследования по истории русского права. Новоузенск, 1925. С. 134–135.

4 См.: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. // Издание подготовил Я.Н.Щапов. М., 1976. С. 110, 116, 121, 128, 133.

5 См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. 1. С. 119.

6 См. там же. С. 177–178.

7 *Щапов Я.Н.* Государство и церковь в древней Руси (конец X–первая половина XIII в.) // Gesellschaft und kultur Rufilands im fruhen mittelalter. Halle (Saale), 1981. S. 62.

8 *Булкин В.А., Дубов И.В., Лебедев Г.С.* Археологические па-

мятники древней Руси IX–XI веков. Л., 1978. С. 124. См. также: *Фехнер М.В.* Тимиревский могильник // Ярославское Поволжье X–XI вв. М., 1963. С. 8, 14–15;
её же. Петровский могильник // Там же. С. 20–23.

9 ПСРЛ. Т. IX. С. 64.

10 См.: ПСРЛ. СПб., 1908. Т. XXI. Ч. I. С. III;
М., 1968. Т. XXXI. С. 47.

11 См.: *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. X–XII. СПб., 1913. С. 38.

12 Там же. С. 39.

13 Б.М.Клосс показал, что известие о крещении Ростовской области с упоминанием епископов патриарха Фотия встречается в кратком летописном сборнике XV в. (см.: Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 182).

14 См., напр.: *Будовниц Н. У.* Указ. соч. С. 90–91.

15 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 57, 63, 65, 69.

16 См.: *Приселков М. Д.* Указ. соч. С. 40–41.

17 См.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 60;
СрезневскийИ. Сказания о св. Борисе и Глебе. СПб., 1860. С. 25–29.

18 См.: *Приселков М. Д.* Указ. соч. С. 41.

19 См.: *Срезневский И.* Указ. соч. С. 32–33.

20 См. об этом: *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X–XV вв. М., 1970. Ч. I. С. 48–52.

21 Там же. С. 49.

22 См.: *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Сер. 8 История. 1980. №3. С. 65.

23 ПСРЛ. Т. IX. С. 80.

24 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 222–223.

25 См. там же. С. 80.

26 Летописец Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII века (между 1214 и 1219 годом). М., 1851. С. 106.

27 В Иоакимовской летописи говорится, что Михаил был не сирийцем, а болгарином (см.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. С. 112).

28 ПСРЛ. Т. IX. С. 57.

29 *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 64.

30 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 83.

31 См.: *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси. С. 231.

32 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 64.

33 См. там же.

34 См.: *Колчин Б.А., Черных Н.Б.* Указ. соч. С. 45, рис. 11.

35 См.: ПСРЛ. СПб., 1907. Т. XVII. С. 1;
М., 1980. Т. XXXV. С. 36;
М., Л., 1959. Т. XXVI. С. 31;
Киевский синопсис или краткое собрание от различных летописцев Киев., 1823. С. 56.

36 См.: ПСРЛ. СПб., 1910. Т. XX. Ч. I. С. 82.

37 См.: ПСРЛ. СПб., 1889. Т. XVI. С. 39.

38 См.: ПСРЛ СПб., 1843. Т. II. С. 258;
СПб., 1856. Т. VII С. 313;
СПб., 1910. Т. XXIII. С. 15;
Пг., 1921. Т. XXIV. С. 39;
М., 1965. Т. XV. С. 113;
СПб., 1908. Т. XXI. С. 109;
СПб., 1911. Т. XXII. Ч. I. С. 367;
М., Л., 1949. Т. XXV. С. 365;
М., Л., 1963. Т. XXVIII. С. 18, 172;
М., Л., 1962. Т. XXVII. С. 215, 314;
М., 1965. Т. XXX С. 37;
М., 1968. Т. XXXI. С. 47;
М., 1978. Т. XXXIV. С. 56.

39 Отрывок из «Великих Четьей-Миней» см.: *Дмитриевский И.Ф.* О начале Владимира, что на Клязьме, о перенесении в оной из Киева российской столицы и о бывших в оном великих князьях. СПб., 1802. С. 4;
См. также: ПСРЛ. Т. IX. С. 64.

40 См.: ПСРЛ. Т. XXXIII. С. 29.

41 ПСРЛ. Т. XVI. С. 39.

42 См.: ПСРЛ. Т. XXXV. С. 36.

43 См. об этом: *Лихачёв Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., Л., 1947. С. 465–467.

44 См.: ПСРЛ. Спб., 1843. Т. II. С. 258;
Т. XXIII. С. 15;
Т. IX. С. 64;
Т. XXXIII. С. 29;
Т. XXVII. С. 215–314;
Т. XXVIII. С. 18. 172;
Т. XXI. С. 109;
Т. XXII. Ч. I. С. 367;

Дмитриевский И.Ф. Указ. соч. С. 4.

45 ПСРЛ. Т. XV. С. 113.

46 ПСРЛ. СПб., 1843. Т. II. С. 258.

47 *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. С. 188.

48 См.: ПСРЛ. Т. XXXVII. С. 64.

49 ПСРЛ. Т. XV. С. 113.

50 ПСРЛ. Т. XXVII. С. 215.

51 Киевский синопсис. С. 56.

52 *Татищев В.Н.* История Российская. М., Л., 1964. Т. III. С. 241. Прим. 458.

53 *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 235. Прим. 196.

54 См.: *Щербатов М.М.* История Российская с древнейших времён. СПб., 1774. Т. I. С. 275;
Дмитриевский И.Ф. Указ. соч. С. 4;
Доброхотов В. Общий взгляд на г. Владимир // Владимирские губернские ведомости. 1849. №20;
Тихонравов К. Меряне – первые населенцы Владимира. Б.г., б.м. С. 200;
Иосаф. Церковно-историческое описание владимирских достопримечательностей. Владимир, 1857. С. 3–7;
Косаткин В. Очерк истории города Владимира на Клязьме. Владимир, 1881. Вып. I. С.2–5;
Ильинский П. Об основании города Владимира на Клязьме // Владимирские епархиальные ведомости, 1916. №№32–35.

55 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., Л., 1950. С. 467.

56 См.:
ПСРЛ. Т. XXXV. С. 36;
Т. XVI. С. 43;
Т. XX. Ч. I С. 103.

57 См.: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. С.-Пб., 1816. Т. II. С. 436.

58 См.: *Федотов А.А.* Известия о начале Владимира Залесского с кратким описанием истории сего города // Вестник Европы. 1827. №№1–3;
*Бунин А.*О времени основания города Владимира на Клязьме // Археологические известия и заметки, издаваемые Московским археологическим обществом. М., 1898. №№5–6;
Воронин Н.Н. Владимиро-Суздальская земля X–XII веках. // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. №№5–6;

его же. Город Владимир и с. Боголюбово // Археологические исследования в РСФСР в 1934–1936 гг. М., 1941;
его же. Владимир. М., 1945. С. 5;
его же. Социальная топография Владимира XII–XIII вв. и «чертёж» 1715 г. // Советская археология. 1946. Вып. VIII;
его же. Из ранней истории Владимира и его округи // Советская археология. 1959. №4;
его же. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. М., 1961. Т. I. С. 42;
его же. К вопросу о начале ростово-суздальского летописания // Археологический ежегодник за 1964 год. М., 1965;
Насонов А.Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951. С. 182;
Тихомиров М.Н. Древнерусские города. М., 1956. С. 402.

59 См.: *Н.Д.* Взгляд на достопримечательности Владимира. М., 1838;
Георгиевский В.Т. Город Владимир на Клязьме. Владимир, 1927;
Иорданский А.М. Происхождение и история названия города Владимира // Учёные записки Владимирского пединститута. Выпуск посвящен 850-летию города Владимира. Владимир, 1958;
Город Владимир. Историко-экономический очерк. Владимир, 1958.

60 См.: *Федотов А.А.* Указ. соч. С. 42.

61 См.: *Бунин А.* Указ. соч. С. 6.

62 *Воронин Н.Н.* Владимиро-Суздальская земля в X–XII вв. С. 412.

63 Там же. С. 212.

64 См.: *Воронин Н.Н.* Социальная топография Владимира... С. 168.

65 *Воронин Н.Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. Т. I. С. 42.

66 *Воронин Н.Н.* Из ранней истории Владимира... С. 75.

67 *Насонов А.Н.* Указ. соч. С. 182–183.

68 ПСРЛ. Т. XX. Ч. I. С. 103.

69 ПСРЛ. Т. XXXV. С 36.

70 См.: ПСРЛ. Т. XVI. С. 39, 43.

71 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 169.

72 См.: *Воронин Н.Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. Т. I. С. 44.

[73] См.: *Георгиевский В.Т.* Указ. соч. С. 9.
[74] *Седов В.В.* Указ. соч. С. 190.
[75] *Воронин Н.* Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев-Польский. М., 1965. С. 15.
[76] См.: *Пашуто В. Т.* Внешняя политика древней Руси. С. 204.
[77] См.: ПВЛ: Ч. I. С. 162.
[78] ПВЛ. Ч. I. С. 83.
[79] См.: ПСРЛ. Т. XXX. С. 38.
[80] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 64.
[81] ПСРЛ. Т. XXXIII. С. 29.
[82] См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 70.
[83] См.: ПСРЛ. Т. XXI. С. 110;
Т. XXXI. С. 48.
[84] См.: ПСРЛ. Т. XV. С. 230;
Т. VII. С. 314.
[85] См: *Титов А.А.* Ростовский уезд Ярославской губернии. М., 1885. С. V–VI.
[86] См. там же.
[87] Рукопись Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Собрание А.А.Титова. №3493. С. 11.
[88] Там же.
[89] Там же.
[90] ПВЛ. Ч. I. С. 80–81.
[91] *Титов А.А.* Ростовский уезд Ярославской области. С. 81–82.
[92] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 64.
[93] См.: *Климашин И.А.* Календарь и хронология. М., 1981. С. 177.
[94] См.: Повесть о водворении христианства в Ростове // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860. С. 225;
Житие св. Леонтия, епископа Ростовского. М., 1893. С.2–3;
ПСРЛ. Т. XXI. С. 115;
Т. VII. С. 314;
Т. XXX. С. 38.
[95] См.: ПСРЛ. Т. XV. С. 115.
[96] Повесть о водворении христианства в Ростове. С. 225;
ПСРЛ, Т. XXXV. С. 29.
[97] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 65, 230.
[98] Повесть о водворении христианства в Ростове. С. 225;
ПСРЛ. Т. XXXV. С. 29.
[99] Повесть о водворении христианства в Ростове. С. 221–225.
[100] См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

[101] См.: *Корсаков Д.* Указ. соч. С. 24.
[102] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 202 (прим.).
[103] См.: *Титов А.А.* Ростовская иерархия. М., 1890. С. 9.
[104] См.: *Титов А.А.* Указ. соч. С.3.
[105] В Мазуринском летописце записано, что Авраамий умер в 6518 (1010) г. (см.: ПСРЛ. Т. XXXI. С. 50). К сожалению, дата эта не проверяется другими источниками, поэтому на неё трудно опереться.
[106] См.: *Бережков Н.Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 66.
[107] Повесть о водворении христианства в Ростове. С. 222.
[108] См.: *Тихомиров И.* О некоторых ярославских гербах // Труды III областного археологического съезда во Владимире. Владимир, 1909. С. 35–40.
[109] См.: *Воронин Н.Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки. Ярославль, 1960. Вып. 4. С. 31–38.
[110] См.: *Мейерович М.Г.* Когда был основан Ярославль. Ярославль, 1959;
его же. К вопросу о времени основания Ярославля // Краеведческие записки. Ярославль, 1960. №4;
его же. Так начинался Ярославль // Вопросы истории. 1978. №3.
[111] Цит. по: *Лебедев А.Н.* Храмы Власьевского прихода в Ярославле. Ярославль, 1877. С. 7–8.
[112] Там же.
[113] Там же.
[114] *Лебедев А.Н.* Указ. соч. С. 9.
[115] Там же. С. 10.
[116] См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 70.
[117] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 109.
[118] ПСРЛ. Т. I. С. 162.
[119] Там же. С. 142.
[120] ПСРЛ. Т. II. С. 129.
[121] См.: *Рохлин Д.Г.* Итоги анатомического и рентгенологического изучения скелета Ярослава Мудрого // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., Л., 1940. Вып. VII. С. 56.
[122] ПСРЛ. М., 1965. Т. XV. С. 112–113.

[123] *Рохлин Д.Г.* Указ. соч. С. 53.
[124] См. там же. С. 54–55.
[125] Цит. по: Хрестоматия по истории средних веков // Под ред. акад. С.Д.Сказкина. М., 1961. Т. I. С. 675.
[126] См.: *Рапов О.М.* О датировке народных восстаний на Руси XI века в «Повести временных лет» // История СССР. 1979. №2. С. 145.
[127] ПВЛ. Ч. I. С. 117.
[128] ПВЛ. Ч. I. С. 99–100.
[129] Житие св. Леонтия Ростовского // Православный собеседник. 1858. Ч. I. С. 302. Примеч.
[130] См.: Киево-Печерский патерик // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 482.
[131] *Воронин Н. Н.* «Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в. // Византийский временник. М., 1963. Вып. XXIII. С. 30.
[132] Житие св. Леонтия Ростовского. // Православный собеседник. 1858. Ч. I. С. 303–305. Примеч.
[133] См.: *Воронин Н. Н.* К вопросу о начале ростово-суздальского летописания // Археографический ежегодник за 1964 год. М., 1965. С. 22–23.
[134] См.: Византийский временник. Вып. XXIII. С. 23.
[135] См.: Житие св. Леонтия Ростовского. Православный собеседник. 1858. Ч. I. С. 306.
[136] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 117–120.
[137] Памятники литературы древней Руси. XII век. С. 482.
[138] Житие св. Леонтия Ростовского // Православный собеседник. 1858. Ч. I. С. 304–305.
[139] См.: ПСРЛ. Т. XV. С. 166.
[140] См.: Житие св. Исаи, епископа Ростовского // Православный собеседник. 1858. Ч. I. С. 436.
[141] См. там же. С. 437–445.
[142] См.: *Голубева Л.А.* Весь и славяне на Белом озере X-XIII вв. М., 1973. С. 21, 24–25, 27–29.
[143] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 117.
[144] См.: ПСРЛ. Т. XII. С. 126;
ПСРЛ. Т. VIII. С. 160.
[145] См.: *Тихомиров М.Н.* Древнерусские города. М., 1956. С. 430.
[146] См.: *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 100–104.
[147] См., напр.: *Истомин.* Данные житий для истории водворения христианства в областях Ростовской и Муромской // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. Киев, 1888. Кн. 2. С. 202–203;
Тихомиров М.Н. Указ. соч. С. 430–131.

[148] См.: *Серебрянский Н.* Указ. соч. С. 100.
[149] Там же. С. 101.
[150] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 18.
[151] *Горюнова Е. И.* Этническая история Волго-Окского междуречья // Материалы и исследования по археологии СССР. М., Л., 1961. Вып. 94. С. 162.
[152] Там же. С. 203.
[153] *Серебрянский Н.* Указ. соч. С. 100–101.
[154] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 70.
[155] *Серебрянский Н.* Указ. соч. С. 102.
[156] Там же.
[157] Там же.
[158] Там же.
[159] Там же.
[160] Там же. С. 104.
[161] Цит. по: *Лавров Н. Ф.* Религия и церковь//История культуры древней Руси. М., Л., 1951. Т. II. С. 95.
[162] См.: *Иловайский Д.* История Рязанского княжества. М., 1858. С. 33–34.
[163] См.: *Тихомиров М.Н.* Указ. соч. С. 431;
Путешествие игумена Даниила по Святой земле в начале XII в. / Под ред. А.С.Норова. СПб., 1864. С. 7.
[164] См.: *Истомин.* Указ. соч. С. 203;
Голубинский Е.Е История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 206.
[165] См.: Спутник по Владимиру и городам Владимирской губернии. Владимир, 1913. С. 322.
[166] См.: *Серебрянский Н.* Указ. соч. С. 238–239.
[167] *Тихомиров М.Н.* Указ. соч. С. 432.
[168] *Татищев В.Н.* Указ. соч. Т. II. С. 76.
[169] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 100.
[170] См. об этом: *Рапов О.М.* О датировке народных восстаний на Руси XI века в «Повести временных лет» // История СССР. 1979. №2. С. 137–140.
[171] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 101.
[172] См.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 60;
Абрамович Д.М. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 17–18;

Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и её источник. М., 1957. С. 186–187.

[173] См.: ПСРЛ. Т. VIII. С. 242.

[174] См. об этом: *Рапов О.М.* Княжеские владения на Руси в X – первой трети XIII в. М., 1977. С. 98–102.

[175] *Горюнова Е.И.* Указ. соч. С. 204.

[176] Там же. С. 206.

[177] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 109.

[178] См.: *Diugosz Jan.* Roczniki czyli kroniki slawnego królestwa Polskiego. W-wa, 1962. Ks. I. S. 71.

[179] См.: ПСРЛ. Т. VIII. С. 160;
ПСРЛ. Т. XII. С. 126.

[180] *Алексеев Л.В.* Смоленская земля в IX–XIII вв. Очерки истории Смоленщиины и Восточной Белоруссии. М., 1980. С. 240.

[181] Смоленский вестник. 1882, №96.

[182] *Виноградов И.П.* Исторический очерк города Вязьмы с древнейших времён до XVII в. (включительно). М., 1890. С. 6. Прим. 4.

[183] *Тихомиров М.Н.* Древнерусские города. М., 1956. С. 355.

[184] См.: *Колчин Б.А., Черных Н.Б.* Дендрохронология Восточной Европы. М., 1977. С. 80, 88–97.

[185] См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 159–162.

[186] См.: Памятники русского права. М., 1953. Вып. II. С. 39–43.

[187] ПВЛ. Ч. I. С. 15.

[188] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 208–209.

[189] Там же. С. 209. Прим. 1.

[190] См.: *Мавродин В.В.* Образование Древнерусского государства. С. 340.

[191] См.: *Гордиенко Н.С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. С. 87;
Емелях Л.И., Кожурин Я.Я. Советская историческая наука о крещении Руси. С. 19.

[192] *Никольская Т.Н.* Земля вятичей. К истории населения бассейна Верхней и Средней Оки в IX–XIII веках. М., 1981. С. 287.

[193] *Седов В.В.* Указ. соч. С. 146.

[194] Там же. С. 147.

[195] См.: Киево-Печерский патерик // Памятиики литературы древней Руси XII в. С. 494.

[196] См. там же. С. 518, 520.

[197] См.: *Л.И.* Церковно-историческое исследование о древней области вятичей // Чтения в Обществе любителей истории и древностей Российских. 1862. С. 9–10.

[198] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 209. Прим. 1.

[199] См.: *Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951. С. 211.

[200] *Рыбаков Б.А.* Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж // По следам древних культур. Древняя Русь. М., 1953. С. 95.

[201] См.: *Холостенко Н.В.* Архитектурно-археологическое исследование Успенского собора Елецкого монастыря в Чернигове // Памятники культуры. М., 1961. Т. 3. С. 51–67;
Воробьёва Е.В., Тиц А.А. О датировке Успенского и Борисоглебского соборов в Чернигове // Советская археология. 1974. №2. С. 98.

[202] См.: *Раппопорт П.А.* Русская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 50.

[203] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 64–65.

[204] См. об этом: *Тихомиров М.Н.* Указ. соч. С. 347.

[205] Там же.

[206] См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 139, 212.

[207] См. там же. С. 154–155, 218.

[208] См. там же. С. 155.

К главе 15

1. См. об этом: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 128.
2. См.: ПВЛ. Ч. I. С. 84.
3. См. там же. С. 23.
4. См.: *Тимощук Б.О.* Давньоруська Буковина (X – перша половина XIV ст.). Київ, 1982. С. 67.
5. По-видимому, следует читать «немцы».
6. «Турки» – венгры.
7. Цит. по: Хрестоматия по истории средних веков // Под ред. акад. С.Д.Сказкина. Т. I. С. 304.
8. См.: Киевский синопсис или краткое собрание от различных летописцев. С. 38.
9. См.: ПВЛ. Ч. I. С. 59.

[10] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 65.
[11] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 64.
[12] ПВЛ. Ч. I. С. 83.
[13] См.: *Татищев В.Н.* История Российская. Т. II. С. 70.
[14] См.: *Кучинко М.М.* Средневековые города Побужья в свете летописных и археологических источников // Советское славяноведение. 1978. №4. С. 23;
его же. Древний город Владимир на Волыни//Древнерусский город. Материалы всесоюзной археологической конференции, посвященной 1500-летию города Киева. Киев, 1984. С. 68.
[15] *Тимофеев Е.И.* Юго-западная группа восточных славян по археологическим данным X–XIII вв. // Учёные записки Хабаровского пединститута. Хабаровск, 1961. Вып. VI. С. 116–117.
[16] *Тимофеев Е.И.* Расселение юго-западной группы восточных славян по материалам могильников X–XIII вв. // Советская археология. 1961. №4. С. 65.
[17] *Седов В.В.* Указ. соч. С. 97.
[18] См. там же.
[19] См.: *Тимофеев Е.И.* Славянские языческие могильники Волыни X–XIII вв. // Учёные записки Хабаровского пединститута. 1961. Вып. VI. С. 101.
[20] См.: ПВЛ. Ч. I. С. 84–85.
[21] *Татищев В.Н.* Истории Российская. Т. II. С. 65.
[22] См.: Киевский синопсис... С. 38.
[23] См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., Л., 1950. С. 165;
ПСРЛ. М., 1962. Т. II. С. 106;
М., 1965. Т. XV. С. 117;
СПб., 1910. Т. XX. Ч. I. С. 82;
СПб. 1910. Т. XXIII. С. 16;
Пг., 1921. Т. XXIV. С. 40;
М., Л., 1959. Т. XXVI. С. 31;
Л., 1977. Т. XXXIII. С. 29;
Л., 1982. Т. XXXVII. С. 161;
СПб., 1843. Т. II. С. 259;
М., Л., 1949. Т. XXV. С. 366;
М., Л., 1962. Т. XXVII. С. 215;
М., Л., 1963. Т. XXVIII. С. 18, 173;
М., 1965. Т. XXX. С. 38.
[24] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 65.
[25] См.: ПСРЛ. Т. XXXI. С. 49.

[26] См.: ПСРЛ. Т. XXI. Ч. I. С. 116.
[27] См.: *Dlugocz Jan.* Roczniky czyli kroniki siawnego królestwa Polskiego. Ks. I. S. 292.
[28] См.: *Бугуславский С.А.* К литературной истории «Памяти и похвалы князю Владимиру» // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1924. Т. XXIX. С. 152–153.
[29] См.: *Литаврин Г.Г.* Записка греческого топарха (документ о русско-византийских отношениях в конце X в.) // Из истории средневековой Европы (X–XVII вв.). М., 1957.
[30] См.: *Литаврин Г.Г.* Указ. соч. С. 117.
[31] Там же. С. 118.
[32] Там же. С. 128.
[33] См.: БСЭ. 2-е издание. Т. 14. С. 571.
[34] См.: *Литаврин Г.Г.* Указ. соч. С. 122.
[35] См.: Записка греческого топарха // *Васильевский В.Г.* Труды. Т. II. Ч. II. С. 193.
[36] *Литаврин Г.Г.* Указ. соч. С. 119.
[37] Там же.
[38] Там же. С. 127. Ещё Б.Газе высказал предположение о том, что первый отрывок может представлять собой не начало, а конец «Записки» (см. об этом: *Литаврин Г. Г.* Указ. соч. С. 115).
[39] См.: Всеобщая история Степаноса Таронского... С. 187–188.
[40] «Пресловутая добыча мисян» — крылатое выражение, означающее полное опустошение земли.
[41] Цит. по: *Литаврин Г.Г.* Указ. соч. С. 129.
[42] См.: *Тимощук Б.О.* Давньоруська Буковина (X — перша половина XIV ст.). С. 67, 201.
[43] См.: *Литаврин Г.Г.* Указ. соч. С. 129.
[44] Цит. по: *Литаврин Г.Г.* Указ. соч.
[45] Цит. по: *Литаврин Г.Г.* Указ. соч. С. 130.
[46] Там же.
[47] См.: *Гуревич Ф.Д.* Збручский идол // Материалы и исследования по археологии СССР. М., Л., 1941. №6. В настоящее время эта статуя хранится в Краковском археологическом музее. Точная копия збручского идола имеется в Государственном Историческом музее в Москве.
[48] См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 127.
[49] Annales Hildesheimenses / Ed. Pertz G.H. // Monumenta Germaniae Historica, Scriptores. T. III. S. 69.
[50] О том, что сражение происходило зимой, свидетельствует лето-

писный рассказ о поединке русского и печенежского богатырей. Оба войска перед битвой стояли на противоположных сторонах Трубежа, а поединок происходил «межи обема полкома», т. е. на самой реке (см.: ПВЛ. Ч. I. С. 84). В тёплое время года противоборству помешала бы вода. Таким образом, летописный рассказ подтверждает датировку происходивших событий, которая устанавливается с помощью «Записки греческого топарха».

51 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 85.
52 См.: *Седов В. В.* Указ. соч. С. 126–128.
53 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 11.
54 См.: Сказание о Борисе и Глебе // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. Стб. 43 л.;
Летописец Переяславля Суздальского, составленный в нач. XIII века (между 1214 и 1219 годами). М., 1851. С. 35.
55 См.: Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В.П.Семёнова. Спб., 1905. Т. IX. С. 561.
56 *Лысенко П.Ф.* Города Туровской земли. Минск, 1974. С. 192.
57 См.: *Лысенко П.Ф.* Указ. соч. С. 71.
58 *Седов В.В.* Указ. соч. С. 118.
59 См.: Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского. Киев, 1880. С. 8–10, 47;
Лысенко П.Ф. Указ. соч. С. 192.
60 См.: *Pоpре А.* Państwo i kościói na Rusi w XI wieku.
61 См,: *Королюк В.Д.* Западные славяне и Киевская Русь. М., 1964. С. 179.
62 *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1980. №3. С. 62.
63 См.: *Голубовский П.* Хроника Дитмара как источник для русской истории // Университетские известия. Киев, 1878. №9. с. 32.
64 *Голубовский П.* Указ. соч. С. 32.
65 См. там же.
66 См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 103.
67 ПВЛ. Ч. I. С. 15.
68 См. там же. С. 43.
69 См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 104–106.
70 *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. С. 184.
71 См.: ПСРЛ. Т. II. С. 706.
72 См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. С. 184–187.

73 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 65.
74 См.: *Татищев В.Н.* Указ. соч. Т. II. С. 65.
75 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 83.
76 *Рыбаков Б.А.* Древнняя Русь. С. 186.
77 См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 66.
78 ПВЛ. Ч. I. С. 94.
79 См. там же. С. 15.
80 ПСРЛ. Т. IX. С. 68.
81 *Алексеев Л.В.* Полоцкая земля. (Очерки истории Северной Белоруссии) в IX–XIII вв. М., 1966. С. 227.
82 *Седов В.В.* Указ. соч. С. 162–163.
83 См. там же. С. 163.
84 См.: *Алексеев Л.В.* Указ. соч. С. 227;
Niesiecki. Kronika Polska. Metropolia Ruska. I. Lwow, 1728. S. 92.
85 См.: *Pоpре А.* Panstwo i kosciol na Rusi w XI wieku. S. 170–175.
86 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 185.
87 См.: Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В.П.Семёнова. Т. IX. С. 516–518.
88 См.: ПСРЛ. М., 1962. Т. I. С. 300–301.
89 См.: ПСРЛ. Т. XV. Стб. 113.
90 См.: ПВЛ. Ч. I. С. 54.
91 См.: *Алексеев Л.В.* Указ. соч. С. 136.
92 См.: Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В.П.Семёнова. Т. IX. С. 516.
93 ПВЛ. Ч. I. С. 112.
94 См.: *Раппопорт П.А.* Русская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 94.
95 *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. II. С. 424.
96 См.: *Алексеев Л.В. Указ.* соч. С. 227.
97 См. подробнее об этом: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 119.
98 См.: *Седов В.В.* Указ. соч. С. 120.
99 См.: *Damiani Petrus.* Acta s. Romualdi abbati // Acta sanctorum, collegit Joh. Bollandus. Bruxellis, 1643. T. II. Junii 19. S. 798;
Ademari Cobannensis. Historiarum, lib. III, 31 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores/Ed G. H. Pertz. IV. Hannoverae, Berolini. S. 129–130.
Перевод этих известий см.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 216–219.

[100] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 216–218.
[101] См. там же. С. 219.
[102] См. подробнее об этом:
Воронов А.Д. О латинских проповедниках на Руси Киевской в X и XI веках // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1879. Кн. I. С. 19;
Рамм Б.Я. Папство и Русь в X–XV веках. С. 51;
Каждан А.П. К характеристике русско-византийских отношений в современной буржуазной историографии (1947–1954) // Международные связи России до XVII века. М., 1961. С. 7–8.
[103] См., напр.: *Макарий.* История русской церкви. Т. I. С. 181;
Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 215–223;
Рамм Б.Я. Указ. соч. С. 51–52;
Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII–XVII вв. М., 1973. С. 78–80.
[104] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. I. С. 221.
[105] *Рапов О.М., Ткаченко Н.Г.* Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1980. №3. С. 60–61.
[106] ПВЛ. Ч. I. С. 58.
[107] См.: Очерки истории СССР IX–XIII вв. / Под ред. акад. Б.Д.Грекова. М., 1953. С. 670–671.
[108] См. об этом: *Оглоблин.* Письмо архиепископа Брунона германскому императору Генриху II // Университетские известия. Киев, 1873. №8. Отд. II. С. 3–4. С.Закшевский и В.Д. Королюк также считали, что Бонифаций погиб в Ятвяжской земле (см.: *Zakrzewski S.* Boleslaw Chrobry Wieiki. Lwow, Warszawa, Krakow, 1925. S. 225;
КоролюкВ.Д. Западные славяне и Киевская Русь. М., 1964. С. 215);
М.А.Алпатов писал о его гибели в Литве (см.: Указ. соч. С. 76, 90).
[109] См.: *Оглоблин.* Указ. соч. С. 1–3;
Свердлов М.Б. Политические отношения Руси и Германии X – первой половины XI в. // Проблемы истории международных отношений. Л., 1972. С. 288.
[110] *Оглоблин.* Указ. соч. С. 7.
[111] См. там же.

[112] См. там же.
[113] Там же. С. 9.
[114] Там же. С. 10.
[115] См.: ПСРЛ. Т. IX. С. 64.
[116] *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских. Пер. Л.М.Поповой. М., 1961. С. 34.
[117] См.: *Влодарский В.* Ятвяжская проблема в польско-русских связях X–XIII вв. // Международные связи России до XVIII в. М., 1961. С. 116.
[118] См.: Ptaśnik. Dokument Dagome iudex. Krakow, 1911. S. 21; *Влодарский В.* Указ. соч. С. 116.
[119] См.: Annales Quedlinburgeness // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores // Ed G. H. Pertz. Hannoverae, 1839. T. 30. S. 80.
[120] *Гельмольд.* Славянская хроника. Пер. Л.В.Разумовской. М., 1963. С. 34.
[121] *Оглоблин.* Указ. соч. С. 11.
[122] *Гельмольд.* Славянская хроника. С. 34.

К заключению

[1] См.: *Леонтьев А.Е., Рябинин Е.А.* Этапы и формы ассимиляции летописной мери (постановка вопроса) // Советская археология. 1980. №2. С. 69–79;
Седов В.В. Указ. соч. С. 194.
[2] Цит. по: *Щавелева Н.И.* Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому об «Обращении русских» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975. М., 1976. С. 114–115.
[3] См. об этом: *Романов Б.А.* Люди и нравы древней Руси. М., Л., 1969. С. 182–212.
[4] См. об этом: *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 6–13 и др.
[5] Цит. по: *Смирнов М.* Ягелло – Яков – Владислав и первое соединение Литвы с Польшею. Одесса, 1868. С. 161.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абрамов А.И. 21
Абрамович Д.М. 423
Авраамий Ростовский, св. 273, 289–294, 365–366, 421
Авраамка 239, 269–270, 275, 277–278, 281–282
Адальберт 156–157, 166, 168–170, 172–173, 362
Адальберт (Войцех) 349, 355
Адальдаг 166
Адам 94
Адемар 187, 348–350, 357
Аепа 279
Александр 225
Алексеев Л.В. 314, 343–344, 346, 424, 429
Алексей I Комнин 64, 84
Али 125
Аллогия (см. Олова)
Алпатов М.А. 167, 401, 430
Амин Рази 51
Анастарий (Анастхарий) 118–119
Анастас (Настас) Корсунянин 263, 267
Анастасий 100
Андрей, летописец 264
Андрей Боголюбский 266, 273–274
Андрей Первозванный 8, 11–12, 20, 59–66, 88, 359, 384
Андроник 66–67, 359
Аничков Е.В. 380
Анна, св. 249, 251, 255–256
Анна, царевна 45, 47, 208, 210, 218–221, 224–225, 228, 232, 261, 328, 364, 406, 409, 411
Ариньон Ж.П. 399
Артамонов М.И. 108–109, 139, 392, 396
Артынов А.Я. 286–289
Аскольд (Асколд, Осколд) 86, 91–92, 95, 97–98, 113–117, 132
Асох'ик (см. Степанос Таронский)
Ауфи (см. Муххамед Ауфи)
Афанасий 105–106, 110
Афанасий Александрийский 61
Афанасьев А.Н. 379–381, 383

Бандурий 391
Барац Г.М. 133, 139, 395
Бароний Ц. 93, 100, 349, 388
Барсов Т. 46, 132, 382, 395
Бартольд В.В. 393–394
Баумгартен Н. 17
Бахрушин С.В. 15–16, 47, 377, 382, 405
Бегунов Ю.К. 23
ал-Бекри 386

Белопольский Б. 47, 382
Беляев С.А. 415
Бенедикт, св. 394
Бережков Н.Г. 294, 421
Бердников В.В. 381
Бернард Клервоский 370, 431
Бернштейн С.Б. 108, 391
Берта 156, 159
Бертье-Делагард А.Л. 209, 221, 408, 410
Блуд 189, 190
Богданова Н.М. 412
Богомил (Соловей) 242
Болеслав I Храбрый 164–165, 333–334, 337–338, 342, 353–356, 368–369
Болеслав II 394
Бонифаций (Бруно) 187, 348–357, 369, 430
Борис I 81, 202
Борис II 202
Борис Владимирович 13, 62–63, 66, 207, 223, 265, 285, 289–295, 306–309, 311, 323, 336, 341, 384, 402, 416, 423, 428
Боровский Я.Е. 195, 380–381, 403, 405
Бравлин (Бранливый) 68–73, 359
Брайчевский М.Ю. (Брайчевський) 21–22, 396
Бруно (см. Бонифаций)
Бруно Бауэр 199
Брячеслав Изяславич 345
Бутуславский С.А. 427
Будовниц И.У. 18, 48, 377, 383, 416
Будмир 123, 361
Булкин В.А. 138, 396, 415
Бунин А.И. 275, 278, 418–419

Вайнштейн О.Л. 168, 401
Варда Склир 217
Варда Фока (Вардис) 45, 210, 214–220, 224, 364
Василий, паракимомен 186
Василий, архиеп. 249
Василий Васильевич (Тёмный) 318
Василий Дмитриевич 317–318
Василий II Болгаробойца 155–156, 174, 185–186, 204, 206, 209, 215–218, 220–221, 261, 265, 330, 381, 403, 409
Василий I Македонянин 77, 80, 86, 89–95, 97, 105, 111, 190, 225
Василий Новый, св. 140
Василий I Скафандрин 147
Васильевский В.Г. 59, 69–71, 206–207, 209, 212–214, 328–329, 384–385, 387, 404, 406, 408–409, 427
Велецкая Н.Н. 380
Вернадский Г.В. 398
Вестберг Ф. 394
Вилинбахов В.Б. 48
Виноградов И.П. 314, 424
Винтер Е. 20
Виперт 351
Вихрев В.Е. 387
Владимир Мономах 64, 66, 88, 173, 183–184, 275–281, 292, 312
Владимир Святославич 9–21, 23, 31, 33, 37–38, 40–43, 45–47, 57, 67, 69, 71, 104–105, 107, 111, 123, 128–131, 148, 150, 155, 162, 173, 180–181, 183–185, 187–190, 193–197, 199–211,

215–218, 220–226, 228–238, 241–244, 249, 251–253, 256–257, 260–261, 264–265, 268–279, 281–289, 291–295, 298–300, 303, 305, 307, 309, 311, 313–316, 320–338, 340–345, 347, 350, 352–354, 356–357, 359, 361, 363–370, 376, 379, 381, 384–385, 391–392, 401, 403–409, 411–413, 417, 427
Владимир Ярославич 251, 312
Власий, св. 258, 372
Влодарский В. 355, 431
Волос (Велес) 36, 38, 42–43, 114, 196, 258, 273, 290, 292, 295–297, 372
Воробей Стоянович 243, 255
Воробьёва Е.В. 319, 425
Воронин Н.Н. 275–276, 278–280, 295, 301–302, 418–422
Воронов А.Д. 167, 401, 430
Всеволод Владимирович 322–323
Всеволод Ярославич 62, 312, 345
Всеслав Брячеславич 345–346
Всехсвятский С.К. 409
Вуефаст 149, 151
Вышеватый А. 205
Вышеватый Б. 205
Вышеслав Владимирович 294, 298, 306, 323
Вячеслав Ярославич 312

Газе Б. 327, 427
Галл Аноним 355, 431
Гальковский Н.М. 380
Гардизи 53–54, 126
Гаркави А.Я. 379, 383, 392, 394
Гедеонов С.А. 401
Гельмольд 355–356, 431
Генрих 333
Генрих II 352–355, 430
Георгиевский В.Т. 279–280, 419–420
Георгий 265
Георгий Амастридский 12, 70–71
Георгий Амартол 83–84, 140, 158, 387, 396, 399
Георгий Победоносец 222
Георгий Ярославич (см. Игорь Ярославич)
Герлях Б. 22, 378
Гильфердинг А.Ф. 133, 395
Глеб (см. Улеб)
Глеб Владимирович 13, 62–63, 66, 176, 207, 223, 265, 305–309, 311, 313, 323, 336–337, 341, 384, 402, 416, 423, 428
Глеб Святославич 318
Глушак А.С. 21
Гломозда К.Е. 21
Головко А.Б. 21, 378
Голубева Л.А. 95, 303, 389, 422
Голубинский Е.Е. 12, 14, 16, 46, 63, 69, 86, 93, 106, 133–134, 138–140, 143, 148, 167, 174, 187, 206–207, 209, 256, 261–262, 292, 309, 316–318, 350, 376, 379, 381–382, 384–385, 387–388, 391, 395, 397, 399–402, 404, 406–407, 409, 415, 421–425, 429–430
Голубовский П.В. 337, 428

Гордиенко Н.С. 20, 118, 135, 146, 317, 377, 393, 396–397, 424
Горский А.В. 119–120, 256, 393, 415
Горюнова Е.И. 306, 312, 423–424
Гостомысл 147
Грегуар Х. 93
Греков Б.Д. 16, 48, 134, 377, 383, 395, 430
Григорий 144, 153–154
Гречушкин С.И. 46, 382
Грушевский М.С. 95, 209
Гуревич А.Я. 389
Гуревич Ф.Д. 427

Давыд Святославич 279, 312
Дажьбог (Дажбог) 37, 39–40, 194–195, 258
Далимил 112
Дамиани (см. Пётр Дамиани)
Даниил 309, 423
Даркевич В.П. 380
Дворниченко А.Ю. 22, 378
Дельгер Ф. 97, 386, 390
Джаст М. 349
Дир 86, 91–92, 97–98, 113, 115–117, 132
Длугош Ян 313, 327
Длуман Е.К. 21
Дмитриевский И.Ф. 417–418
Дмитрий, св. 214
Дмитрий, митр. 286
Доброхотов В. 418
Добрыня 184, 196–197, 241–248, 252–254, 263, 267–268, 284, 289, 365
Дринов М. 406
Дубов И.В. 138, 396, 415
Дуйчев И. 389

Елена (см. Ольга)
Елена, мать Константина I Великого 146, 309
Елена, жена Константина VII Багрянородного 154, 159
Емелях Л.И. 20, 22, 377, 379, 424
Еремия 228

Жданов Р.В. 406
Жьдьберн 221–222

Забелин И.Е. 47, 382
Завитневич В.О. 209, 407–408
Закшевский С. 430
Занд Х. 205
Заходер Б.Н. 393
Заяц (Заець) В. 47, 382
Зигель Ф. 394
Зонара И. 90, 218, 220, 409
Зубарь В.М. 21

Иаков Мних 12–13, 45, 143, 161, 163, 170, 185, 193–194, 198, 207–208, 210, 220, 222–224, 327, 332, 345, 379, 381, 403–405
Ибн ал-Атир (Асир) 210, 215–217
Ибн ал-Макин 211, 215, 217, 409
Ибн Мискавейх 158
Ибн Русте 53, 96, 127
Ибн Фадлан 50–51, 383
Ибн Хордадбех 73, 75, 359
Иван Грозный 97, 264
Иван, сын Ивана Грозного 97
Иван Калита 389
Иван Смирам (Иван Смер) 204–205
Иванин Г.Ю. 380

Иванов С.А. 213
Иванова О.В. 21
Ивор 151
Игнатий, патр. 76–79, 89, 92–95, 97–98, 107–108, 117, 338
Игнатий, летописец 70
Игорь, кн. (Ингорь) 152
Игорь Рюрикович 8, 12, 16, 23, 38, 55, 113, 123, 131–135, 138–140, 142–144, 147–153, 157–159, 161–162, 166, 169, 174–175, 177–179, 192, 312, 361, 398
Игорь (Георгий) Ярославич 308, 311–313, 367
Иероним 61
Изяслав Владимирович, полоц. кн. 298, 300, 323, 343–346
Изяслав Владимирович, муром. кн. 278, 312
Изяслав Мстиславич 62–63
Изяслав Ярославич 303, 312, 345
Иларион, митр. 12–13, 45, 62, 104, 370, 376, 381
Иларнон, еп. 285–286, 289–291, 293–295, 301, 366
Илдея 180, 182
Иловайский Д.И. 95, 308, 389, 423
Ильин Н.Н. 424
Ильинский П. 418
Ингигерд (см. Ирина)
Иоаким (Яким) Корсунянин 239–241, 272–273, 365
Иоаким, св. 249, 251, 255–256
Иоанн Богослов 251, 255–256, 290, 293
Иоанн Златоуст 61
Иоанн Предтеча 251, 254–256
Иоанн Цимисхий 147, 174, 185–186, 191, 202, 213
Иоанн, митр. 265, 311
Иоанн, Конст. патр. 84
Иоанн XII, рим. папа 168
Иоанн XIII, рим. папа 129–130, 394
Иорданский А.М. 419
Иосаф 274, 418
Иосиф, хазар. царь 109
Ирина, св. 115
Ирина (Ингигерд) 300
Исаев С.И. 408
Исая 273, 292, 301, 303, 317, 422
Исидор 318
Искусеви 151
Истомин К.К. 309, 422–423
Истрин В.А. 390
Истрин В.М. 387, 396, 399
ал-Истахри 58
Иштван I 342, 352

Каждан А.П. 386, 406, 430
Калокир 178
Каменцева Е.И. 410
Карамзин Н.М. 12, 46, 144, 275, 291, 382, 397, 400, 418
Карпов С.П. 23, 412
Каргалов В.В. 23
Каргер М.К. 97, 137, 165, 389, 396, 400
Карташёв А.В. 106–107, 109, 111–112, 114, 135, 146, 167, 174, 187, 391–392, 396–397, 400, 402, 404
Карышковский П.О. 223, 410
Кедрин Георгий 84–85, 87, 90, 92, 140, 158, 387
Кий 86
Кирик 286–288, 294

Кирилл (см. Константин Философ)
Кирилл, проповедник 105–107, 110, 390–392
Кирилл, Киев. митр. 265
Кирилл, философ 110–111, 391
Кирилл, туров. еп. 337, 428
Кияшко В.Я. 409
Клейн Л.С. 387
Клим (Климент) Смолятич 63
Климент, св. 108
Климент, рим. папа 226
Климент, просветитель 100
Климашин И.А. 420
Клосс Б.М. 416
Ключевский В.О. 47, 291, 420
Ковалевский А.П. 383
Кожурин Я.Я. 20, 377, 424
Козьма Пражский 173, 395, 402
Колодинский А. 205
Колотилова С. 400
Колчин Б.А. 82, 245, 247, 268, 315, 387, 414, 417, 424
Константин Философ (Кирилл) 12, 22, 73, 75, 93, 99–104, 106–112, 360, 391
Константин I Великий 146, 155, 184, 196, 309
Константин VII Багрянородный 67, 89–90, 92–94, 97–98, 106, 110, 116, 119–120, 132, 143–144, 147, 151–157, 159–162, 182, 186, 213, 322, 361, 393, 398, 403
Константин VIII 174, 185–186, 204, 206, 215–216, 220–221, 403, 409
Константин Святославич 305–311, 313, 367
Копыленко М.М. 213
Коринный Н.Н.
Корзун М.С. 20, 377
Корзухина Г.Ф. 392
Коробка Н.И. 118, 167, 170, 392, 401
Королюк В.Д. 428, 430
Корсаков Д.А. 291, 421
Косаткин В. 274, 418
Костомаров Н.И. 385–386
Котляр Н.Ф. 21, 377
Котляровский А.А. 379
Красноперов 314–315, 367
Крачковский И.Ю. 393
Круг Ф.И. 383
Кузьмин А.Г. 21–22, 112, 146, 169, 210, 378–379, 381, 392, 397, 400–401, 403–405, 407–408, 410, 416
Кукша 316–318
Куник А.А. 86, 386
Купала (Иван Купала) 35–36
Курбытов Г.Л. 21
Куря 223
Кучинко М.М. 426
Кучуг 234, 354

Лавров Н.Ф. 380, 423
Ламанский В.И. 102, 104, 106–111, 113, 390–392
Ламберт Герофельдский 169
Лебедев А.Н. 421
Лебедев Г.С. 138, 396, 415
Лебединцев П.Г. 164, 208, 400
Лев Диакон 206, 208–215, 220, 222, 224, 329, 402, 409
Лев (Леон) VI Мудрый 77, 93, 119–121, 186, 225
Левитский Н. 209, 407
Левченко М.В. 19, 48, 87, 95, 107, 109, 112, 134, 145–146,

169, 209, 211, 377, 383, 388–389, 391, 393–395, 397, 401, 406, 408
Леон (Лев) 64
Леонид 397
Леонт (Леонтий) 239, 265, 285, 290, 319, 322, 340
Леонтий 273, 289, 292–293, 301–303, 420, 422
Леонтьев А.Е. 431
Либуций 166
Линниченко И.А. 167, 209, 216, 401, 407, 409
Липшиц Е.Э. 70, 385
Литаврин Г.Г. 21–23, 74, 150, 156, 209, 327–329, 385–386, 397–399, 406, 408, 427
Лихачёв Д.С. 209, 407–408, 417
Ломоносов М.В. 12, 204–205, 406
Лосицкий М. 93
Лохвицкий К.А. 62
Лука Хрисоверг 266, 274
Львов А.С. 107, 112, 391
Лысенко П.Ф. 336, 428
Ляскоронский В.Г. 187, 404

Мавродин В.В. 19, 125–126, 134, 144–145, 154, 168, 194, 199, 209, 317, 377, 380, 392–395, 397, 401, 405–407, 424
Макарий (Булгаков М.П.) 12, 14, 16, 46, 59, 61–62, 69, 78, 93, 95, 99, 132, 138, 143, 155, 167, 174, 187, 376, 384–386, 388–390, 395, 397, 399, 401–402, 404, 430
Макарий, еп. винницк. 382
ал-Макин (см. Ибн ал-Макин)
Максимович М.А. 164, 400
Мал 161
Малуша 148
Малфрида 340
Малышевский И.И. 62–63, 133, 167, 174, 384, 395, 401–402
Манасий Константин 94, 97, 389
Мануил 316
ал-Марвази 53, 122–125
Мария, болг. царица 202
Мария, аббатиса 394
Маркс К. 380, 406
ал-Масуди 50, 116, 125
Матвей 370, 431
Мацеёвский В.А. 99, 390
Мезенцева Г.Г. 404
Мейерович М.Г. 295, 298, 421
Мелхиседек (Борщов) 129
Мелиоранский П.М. 93
Мефодий 12, 22, 93, 99–103, 106–112, 360, 391, 395
Мешко I 130, 168, 187, 189, 197, 324, 333
Мильков В.В. 21
Михаил, рус. митр. 93, 129, 131, 236, 239, 263, 265–269, 286, 288–290, 365–366
Михаил III, визант. имп. 77–80, 83–86, 93–94, 101–104, 106, 201, 360, 416
Михаил Константинович 305, 307
Михаил Пселл 217, 403, 409
Мишулин А.В. 383
Мокошь (Макошь, Мокушь) 33, 37, 41–42, 194–195, 372

Моця А.П. 22, 378
Мстислав Владимирович (Вел.) 63, 66–67, 274–275, 278, 323
Мстислав Владимирович (Храбрый) 310–311, 323
Мухаммед Ауфи 123, 125
Мухаммед Катиб 123

Наврок 100–101
Насонов А.Н. 276, 278–279, 419, 425
Наум 100
Наумов Е.П. 21
Неофит 319
Нестор 26, 62–63, 66–67, 88, 100, 116, 177, 207, 228, 231, 236, 267, 316–317, 319, 339, 342–343, 360, 384, 401, 423, 430
Неусыхин А.И. 171, 402
Нидерле Л. 380
Никита, еп. 340–341
Никита Затворник 317
Никита Пафлагонский 79–80
Никитина Ю.И. 414–415
Николаев В. 129–131, 361, 394
Николай Мирликийский 95, 115–117, 140, 176, 179, 360, 362, 371
Николай I, рим. папа 77, 79–80, 85, 98, 101, 117, 386
Николай III Хризоверг 263, 272
Никольская Т.Н. 317, 424
Никольский Н.М. 14–16, 47, 196, 376–377, 382, 405, 414
Никифор Фока 178, 191
Никон, миссионер 317–318
Никон, игумен 317
Нил Диксонатор 119
Новиков М.П. 22, 378
Новосельцев А.П. 21–22, 124, 128, 388–389, 393–394

Оболенский Д.Д. 412
Оглоблин А. 430–431
Один 114
Олав Трюггвасон 45, 148
Олав Святой 300
Олег Вещий 8, 113–114, 116–119, 121, 135, 147, 152, 312, 360
Олег, воевода 221–222
Олег Святославич, кн. черниг. и тмутар. 274–276, 278–279, 322
Олег Святославич, кн. древлян. 180, 184–185
Олма 95, 115–116
Олова (Аллогия) 45
Ольга (Елена), кн. 8, 12, 14, 17, 19, 23, 42, 45–46, 130, 134–135, 142–165, 167–174, 176, 187–188, 197, 315, 339, 361–362, 397–399, 401

Павел, ап. 66–67, 359
Павленко Ю.В. 21
Павлов А.П. 408
Папандопуло-Керамевс А.П. 386–387
Папулидис К. 90, 97
Пархоменко В.А. 12, 18, 47, 67, 86, 95, 143–144, 167, 170, 174, 187–188, 376, 382, 385, 387, 389, 397, 401–402, 404
Пашкевич Х. 17
Пашуто В.Т. 19, 168, 209, 377, 385, 394–395, 401–402,

405, 407–408, 420
Переплут 41, 380
Перун 6, 19, 21, 33, 37–39, 42, 114, 132, 135, 140, 149, 175, 194–195, 229, 231, 235, 245, 258, 372, 380, 387
Пётр, ап. 61, 64, 201, 342, 353
Пётр, болг. царь 178, 202
Пётр Дамиани 187, 348–351, 357
Петров Н.И. 164, 400
Петровский С.В. 62, 384
Пилюгина Н.Б. 21–22
Пимен Постник 317–318
Плетнёва С.А. 109, 392
Платонов С.Ф. 46, 382
Покровский М.Н. 47
Полиевкт 147
Поликарп 302
Полонская Н. 12, 69, 93, 134, 142, 174, 376, 385, 388, 392, 395, 397–398, 402
Пономарёв А.Л. 412
Попов Д. 402
Попова Л.М. 431
Поппэ А.В. 20–21, 209–210, 337, 344, 408
Параскева Пятница 41, 372
Предслава 152
Претич 287
Приселков М.Д. 12, 16, 46, 134, 140, 144, 174, 202, 207, 263–265, 376, 382, 395, 397, 400, 402, 405–407, 416
Прокопий Кесарийский 380
Пронштейн А.И. 409
Пустарников В.Ф. 21
Путята 241–244, 246–247, 252–254, 284, 365
Пушков Н.В. 408
Рабинович М.Г. 389
Разумовская Л.В. 431
Рамм Б.Я. 19, 48, 114, 118–119, 134, 138, 168, 172, 187, 189, 377–378, 383, 392–393, 395, 399, 401–402, 404, 430
Раппопорт П.А. 429
Раушенбах Б.В. 21–22, 378
Регель В.Э. 391
Резанов И.А. 408
Рейнберн 337–338, 368
Римберт 118
Ритман А. 408
Рогволод 197
Рогнеда 184, 188–189, 298–300, 344–345, 369
Рогов А.И. 21
Род 33, 35, 38, 42
Рожаницы 33, 35, 38, 42
Рожков Н.А. 382
Рожков Н.Н. 46
Розен В.Р. 207–209, 212, 216–217, 381, 386, 407–409, 415
Роман I Лакапин 157–160, 162, 186, 202, 361
Роман II 144, 146, 154–156, 159, 162, 166–167, 170, 182, 185–186, 399
Роман IV Диоген 64
Роман Красный 312
Романов Б.А. 431
Ронин В.К. 21
Россейкин Ф.М. 78, 94, 386, 388–389
Ростислав 106
Ростислав Мстиславич 316
Рохлин Д.Г. 299, 421–422
Русанова И.П. 136–137, 396
Рыбаков Б.А. 9, 19, 22–23, 30, 32, 39, 41, 46, 48, 66–67,

80, 96–98, 124, 134–135, 140–141, 146, 181, 190, 195, 227, 318, 340, 371, 377, 379–383, 385–387, 389–390, 394–397, 403–406, 410, 425, 428–429
Рыдзевская Е.А. 381, 398
Рюрик Ростиславич 340
Рябинин Е.А. 431

Самоквасов Д.Я. 383
Самуил 130
Санчук Г.Э. 395
Сахаров А.М. 48
Сахаров А.Н. 69, 79, 385–386, 402
Сварог 35, 37–39
Сварожич 19, 37–38, 42, 354
Свеналд (Свенальд) 55, 139, 183
Свердлов М.Б. 21, 378, 430
Свидерский Ю.Ю. (Свідерський) 19, 107, 135, 169, 187, 377, 391, 395–396, 401, 404
Святополк Изяславич 183–184, 281, 337
Святополк Окаянный 164–165, 177, 184, 188, 298, 300, 323, 335–338, 341–342, 368
Святослав Владимирович, древл. кн. 181, 223, 323, 340–342, 345
Святослав Игоревич 8, 23, 44, 115, 130, 140, 143, 148–153, 162–163, 168, 173–179, 182, 188, 191, 197, 202, 223, 315, 361–362, 398, 402–403, 410
Святослав Ярославич 312–313, 345
Седов В.В. 136–137, 234–235, 256, 270, 280, 315, 317, 336, 343–344, 396, 411, 415, 418, 420, 424–429, 431
Серебрянский Н. 309, 422–423
Сергий 272
Серёгии В. 381
Серёгин С. 381
Сериков Н.И. 412
Сильвестр II 352, 355
Симаргл (Семаргл) 37, 41, 194–195, 380
Симеон Великий 129–131, 202, 361
Симеон Логофет 84, 387
Симон 302–303
Сказкин С.Д. 389, 422, 425
Скилица 90, 93, 157, 218, 220, 409, 413
Смирнов А.П. 387
Смирнов М. 431
Смирнов П. 394
Соболевский А.И. 208–210, 223, 298, 407
Соловей (см. Богомил)
Соловьёв С.М. 14, 46, 143, 167, 174, 376, 382, 397, 401–402
Соловьева Г.Ф. 136–137
Софья 159, 164
Сохань П. 397
Срезневский И.И. 386, 416
Стендер-Петерсон А. 17
Степанос Таронский (Асох'ик) 186, 215, 217, 220, 330, 404, 409, 427
Степанов Н.В. 223, 410
Стефан, визант. имп. 159
Стефан, еп. 322
Стефан Сурожский 12, 68–69, 71

Стредковский 99–100
Стрибог 37, 41, 194–195
Стрыйковский М. 274
Сухов А.Д. 21–23
Сфандра 177
Сыманович Э.А. 396

Тагино 352
Тазиев Г. 408
Тайдышно А. 47, 382
Таллис Д.Л. 209, 408
Татищев В.Н. 12, 129–130, 142, 150, 153, 176–177, 183, 191–192, 197, 229, 231–233, 236–237, 240, 267, 273–275, 281, 294, 298, 306, 310, 322–323, 325–327, 332, 340, 376, 379, 384–385, 392, 393, 397–398, 400, 402–405, 409, 411–412, 414, 416, 418, 420–421, 423, 426, 429
Таубе М. 390
Творогов О.В. 21
Тертуллиан К. 61
Тимофеев Е.И. 323, 426
Тимощук Б.А. 322, 331, 425, 427
Титмар Мерзебургский 45, 150, 155, 164–165, 169, 215, 220, 235, 266, 337, 350–351, 355, 357, 381, 398, 400, 409, 411–412, 416, 428, 430
Титов А.А. 286, 288, 292, 420–421
Тихомиров И.А. 295, 421
Тихомиров М.Н. 16–17, 240, 309, 315, 319, 377, 389, 414, 419, 422–425
Тихонравов К. 274–275, 280, 418
Тиц А.А. 319, 425
Ткаченко Н.Г. 23, 381, 388, 398, 400, 409, 411–412, 416, 428, 430
Токарев С.А. 48, 380
Толочко П.П. 21–22, 117, 378, 392, 400
Толстов С.П. 150, 398
Тор 114
Трухачев Н.С. 124, 394

Угоняй 242, 246
Улеб (Глеб) 177, 179
Улита 278–288, 294
Урбан XIII 11
Успенский Б.А. 380, 431
Успенский Ф.И. 46, 382

Фаминцын А.С. 379
Фасмер М. 406
Фёдор Иванович 97
Фёдор Константинович 305, 307, 309–310
Федотов А.А. 418–419
Феодор 272, 285, 289–291, 293–294, 366
Феодора 80
Феопемпт 263–264
Феофано 156
Феофилат 147
Фехнер М.В. 416
Фив 226
Филарет, архиеп. сурож. 68
Филарет, историк 46, 382
Филлист Г.М. 21–22, 378
Флоря Б.Н. 21–22, 385
Фока Варда (см. Варда Фока)
Фома 272
Фортинский Ф.Я. 167
Фотий, Конст. патр. 17, 30, 76–80, 83–88, 93–95, 98, 101, 104, 107–109, 147, 263–264, 338, 360, 385–386, 390, 416
Фотий, Моск. митр. 317–318
Фрелаф 287
Фролов Э.Д. 21
Фроянов И.Я. 21–22, 378

Хлебников П.В. 286
Холостенко Н.В. 319, 425
Хорошев А.С. 19, 377
Хорс 40, 194–195, 259
Христофор 159

Чернецов А.В. 22, 378
Чернобог 51
Черноризец Храбр. 100, 110
Черных Н.Б. 82, 245, 268, 315, 387, 414, 417, 424
Чертков А.Д. 94, 389

Шабангарий 125–126
Шамбинаго С.К. 240, 414
Шаскольский И.П. 383, 414
Шахматов А.А. 12, 18, 63, 203, 207, 240–241, 263, 376, 385, 392, 405–406, 410, 414
Шведов Ф. 387
Шейн П.В. 346, 429
Шестаков С.П. 209, 407
Шихберн 177
Шлецер А.-Л. 401
Штернберг П.К. 327
Шукраллаг 125

Щавелева Н.И. 431
Щапов Я.Н. 21–22, 262, 399, 415
Щербатов М.М. 418

д'Эли 371
Эмин Н. 404
Энгельс Ф. 199–200, 380, 406

Юрий, св. 394
Юрий Долгорукий 274–275, 277
Юрий Ярославич 312
Юшков С.В. 261, 415

Якубовский А.Ю. 399
Янин В.Л. 239–241, 243–247, 392, 414, 416
Ярило 35–36
Ярополк Святославич 8, 12, 23, 57, 150, 177, 180–192, 194, 222, 224, 315, 362–363, 403
Ярослав Мудрый 15, 154, 164, 184, 250–251, 261, 263–266, 285, 294–301, 306, 309–313, 323, 345, 366, 421
Ярослав Святополчич 281
Ярослав Святославич 309, 312
Яхонтов К.К. 327

Олег Михайлович РАПОВ

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ
в IX – первой трети XII вв.
ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА

Историческая монография
2-е издание, исправленное и дополненное



Утверждено к печати Редколлегией серии «Страницы Российской истории»

ISBN 5-93165-004-0

9 785931 650043

Редактор И.А.Настенко
Художественное оформление, оригинал-макет SPSL.

Подписано к печати 12.07.98. Бумага офсетная. Гарнитура Академическая.
Печать офсетная. Формат 84x108 1/32. Объём 8 печ. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 171.
Отпечатано с готового оригинал-макета в ГУП «Облиздат».
248640, г. Калуга, пл. Старый Торг,5.

Издательство "Русская панорама". Лицензия ЛР №030734 от 29.04.97.
143140, Московская область, Одинцовский район, п/о Герцена, а/я №01.
Тел.: (095) 157 2283, факс: (095) 592 9740.



Издательство «Русская панорама» продолжает выпуск научно-популярных книг серии «Весь мир».

В серии «Весь мир» опубликованы в 1998 г.:

А.И.Гордеев. **«Нумизматика для всех».**

Книга является увлекательным введением в нумизматику – одном из интереснейших увлечений человека, стремящегося в коллекционировании монет найти уникальные, скрытые события нашей истории. Рассказано и о первых монетах наших предков, и о способах чеканки монет, и о том, как их очистить и сохранить.

Два своих увлечения – любовь к монетам и к животным – автор воплотил в одной книге: Во второй части книги дано описание тематических коллекций с изображением животных, птиц, рыб... Отдельная глава посвящена подборке монет, с изображением животных из Красной книги России.

А.И.Семёнов. **«Титаник». Легенды и действительность.**

Анализ обстоятельств гибели легендарного суперлайнера, проведенный капитаном дальнего плавания, неоднократно бывавшем на месте катастрофы, и посвятившему этому вопросу более 40 лет. Рассмотрены все, даже самые спорные, версии причин гибели «Титаника», особо пристальное внимание к которой привлечено в этом году после нашумевшего фильма. *(3-е издание).*