

**РУСЬ МЕЖДУ
ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ :
КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО,
X - XVII ВВ.**

(Зарубежные и советские исследования)

ЧАСТЬ III

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ**

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМИТЕТ
ИСТОРИКОВ
СОВЕТСКОГО СОЮЗА**

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ**

**ОРГКОМИТЕТ XVIII
МЕЖДУНАРОДНОГО
КОНГРЕССА
ВИЗАНТИНИСТОВ**

**РУСЬ МЕЖДУ
ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ:
КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО,
X - XVII ВВ.**

(Зарубежные и советские исследования)

ЧАСТЬ III

**К XVIII Международному конгрессу византинистов
(Москва, 8-15 августа 1991 г.)**

Москва 1991

Ответственные редакторы:
академик **В.Л.ЯНИН**;
ведущий научный сотрудник ИНИОН АН СССР,
кандидат исторических наук **А.Л.ЯСТРЕБИЦКАЯ**.

Редакционная коллегия:
член-корреспондент АН СССР **Г.Г.ЛИТАВРИН**,
член-корреспондент АН СССР **А.П.НОВОСЕЛЬЦЕВ**,
кандидат исторических наук **О.А.АКИМОВА**,
кандидат исторических наук **М.В.БИБИКОВ**,
кандидат исторических наук **В.Г.ОВЧИННИКОВ**
кандидат исторических наук **А.А.ТВЕРДОХЛЕБ**

Ответственные за выпуск и подготовку библиографических обзоров
младшие научные сотрудники **С.В.АВАКОВА**, **Е.А.КАПУСТИНА**

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (<i>А.Л. Ястребицкая</i>).....	5
Мюллер Л. Крещение Руси. Ранняя история русского христианства до 988 года (<i>О.Р. Бородин</i>)	9
Тысяча лет христианства в России: к тысячелетию крещения Киевской Руси. (По материалам Международного симпозиума в Тутцингене, 7-10 мая 1987 г.) (<i>О.А. Седакова</i>).....	24
1. Византийское наследство и Русская православная церковь	24
2. Русская православная церковь. Европа. Экумена	47
3. К истории Русской православной церкви XIX-XX веков	65
4. Церковь и светская культура	75
5. К истории церковнославянского языка и церковной музыки	83
988-1988: тысячелетие христианизации Древней Руси (<i>А.Я. Ярин</i>)	89

Доклады Международного конгресса, посвященного тысячелетию христианства на Руси-Украине (Равенна, 1988 г.) ..124	
1. Проблемы ранней истории Руси и ее христианизации (С.А.Иванов)	124
2. Проблемы языка в культурной перспективе (начальная эпоха) (О.А.Седакова)	146
Церковь на Руси X-XIII вв. Советская историография, 60-80-е годы (Научно-аналитический обзор) (Е.И.Соколова, А.Л.Ястребицкая, В.И.Исаева)	161
1. Основные этапы изучения православной церкви домонгольского периода в советской историографии	163
2. Принятие Русью христианства как официальной религии	170
3. Материальное обеспечение церкви и церковное право	177
4. Политические функции церкви и ее структура	183
5. Церковь в повседневной и духовной жизни Древней Руси	193
Русь и Византия: встреча культур (Обзор новейшей отечественной историографии) (М.В.Бибиков)	212

ПРЕДИСЛОВИЕ

Материалы третьей части сборника сконцентрированы в целом также вокруг проблем ранней истории распространения христианства у восточных славян, "Крещения" и христианизации Руси в их культурной перспективе: роль византийского наследства в формировании государственных, политических, социальных структур и институтов, древнерусской культуры; становление русской православной церкви, ее положение и роль в древнерусском обществе; экуменизм; лингвистические аспекты христианизации; соотношение церковной и светской культуры; формирование и соотношение государственного, религиозного и этнического уровней самосознания восточного славянства и т.п.

Эти и другие темы освещаются на страницах сборника в трактовках участников крупных международных форумов, состоявшихся в канун и непосредственно в год юбилейной даты 1000-летия Крещения Руси. Это - Международный симпозиум, организованный Евангелической академией в Тутцингене (Германия, 7-10 мая 1987); Международный конгресс в Равенне весной 1988 г., инициатором проведения которого выступил Украинский исследовательский институт Гарвардского университета (США).

Общая черта названных высоких собраний - совместное участие в их работе ученых, церковных деятелей и конфессиональных историков практически из всех европейских стран, США и Советского Союза. Отсюда - чрезвычайно широкий

диапазон тем и аспектов их рассмотрения, острота дискуссий и интерес к специфическим проблемам истории церкви, ее культуры (музыка, литургия, икона) и учения, к судьбам самой церкви, начиная от Средних веков, в Новое время и в XIX-XX столетиях.

Публикации этих научных форумов отражают основные вехи и общий (возросший за последнее пятилетие) уровень изучения древнерусской культуры в современной науке. Но они также намечают новые ориентиры и пути расширения исследований. В этой связи прежде всего обращает на себя внимание ясно выраженное, устойчивое стремление к изучению социокультурных процессов на фоне и в контексте современного им аналогичного развития обществ западных и южных славян и соседних народов, в том числе скандинавских, Армении (см., например, обзор материалов конгрессов в Париже и Равенне).

Традиционная тема обращения Владимира и христианизации Руси приобретает сегодня новое звучание и осмысление как часть более широкого явления, которое социальные антропологи и историки культуры определяют термином "аккультурация" и которое возникает тогда, когда, по выражению американского византиниста Игоря Шевченко, "разные культуры приходят в непосредственное и продолжительное соприкосновение". Исследователи стремятся постичь механизм, содержание, специфические для каждого общества формы "аккультурации", выражая свое понимание в разнообразной терминологии: "влияние", "воздействие", "обращение", "рецепция", "адаптация", "трансляция", "трансплантация" и др. При этом они едины в признании сложности, противоречивости и продолжительности этого процесса, в ходе которого рождается новая, своеобразная социокультурная общность. И в этом контексте Крещение Руси выступает как один из примеров (вариантов) взаимодействия культур - Византии и славянских обществ Восточной Европы (см. обзоры работ В.Водова, Р.Пиккио - РС, ч. II, доклад Л.Гейштора - РС, ч. III, и др).

Конкретно-исторические исследования этого процесса порождают больше вопросов, чем ответов, что естественно для подлинно научного подхода. А.Гейштор, выступая с заключительным словом на конгрессе в Равенне, в числе главных причин не утихающей остроты дискуссий вокруг проблем христианизации Руси и славянских народов, называет прежде всего состояние источников, противоречивость и фрагментарность их свидетельств, многозначность интерпретаций нового археологического материала, лингвистических реконструкций и т.п. Все это, в свою очередь, приводит исследователей к осознанию необходимости и важности сравнительного анализа, контрольных проверок и сопоставлений своих выводов с результатами, полученными на другом материале и посредством иных методик. Отсюда вытекает другая примечательная черта современного этапа: развитие исследований славяновизантийских культурных взаимосвязей (в том числе и христианизации славян, Крещения Руси, становления древнерусской культуры), обращение к семиотическим и системно-структурным интерпретациям, методам исторической антропологии, особенно при решении таких проблем как соотношение христианской веры и языческих верований ("двоеверие", "демонология") (см., в частности, обзор материалов конгресса в Равенне).

Это знаменательно, как свидетельство того, что новое исследовательское сознание - новое видение предмета истории, подходов и методов ее изучения, прочно утвердившее за последние три с половиной десятилетия свои позиции в области социокультурных исследований западноевропейского средневековья¹⁾ - все увереннее заявляет о себе в таких родственных медиевистических дисциплинах как византинистика, западная славистика, русистика, до последнего времени в целом незыблемо сохранявших приверженность принципам, тематике, методам традиционной историографии. Отмеченная новая тенденция постепенного отхода от стереотипов, поиск новых подходов, усвоение продуктивных методик всего

спектра наук о человеке - характерна не только для зарубежных исследователей. Развитие мировой науки - единый процесс.

И присущая его современному этапу тенденция поступательного движения, как показывают наши публикации, явственно заявляет о себе и в отечественной историографии (см., в частности, обзоры: Международный исторический семинар "От Рима к Третьему Риму", РС, ч. II; Церковь на Руси X-XIII вв.; Византия и Руси: Встреча культур - РС, ч. III).

Примечание:

1) См. обзор материалов международного коллоквиума "Школа Анналов" вчера и сегодня": Бессмертный Ю.Л. Споры о главном// Новая и новейшая история. - М., 1990. - N 6. - С.123-131; Ястребицкая А.Л. Быть историком сегодня// Там же. - С.132-140; Jastrebytskaja A.L. Alltäglichkeit, Volkskultur und materielle Kultur in der sowjetischen Mediavistik// Mensch und Objekt im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: Leben - Alltag - Kultur. - Wien, 1990. - S. 127-155.

А.Л. Ястребицкая

**МЮЛЛЕР Л.
КРЕЩЕНИЕ РУСИ.
РАННЯЯ ИСТОРИЯ РУССКОГО ХРИСТИАНСТВА
ДО 988 ГОДА.**

MÜLLER L.

Die Taufe Russlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. -München: Erich Wewel Verl. , 1987. - 132 S. - (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte; Bd. 6)

Новый труд известного немецкого слависта посвящен истории распространения христианства на Руси. Он опубликован в VI томе серии "Источники и исследования по истории русской духовной жизни", выходящей под редакцией самого Людольфа Мюллера с начала 80-х годов. Книга состоит из 16-ти очерков, характеризующих важнейшие аспекты истории христианизации Киевской Руси до конца X в. Каждый из них может рассматриваться как самостоятельная работа, и в то же время вместе они образуют обобщающую монографию, композиционно построенную по хронологическому принципу и охватывающую всю основную проблематику, связанную с утверждением христианства в качестве господствующей религии Древнерусского государства.

Во Введении автор отмечает, что 1000-летний юбилей Крещения Руси пробудил значительный интерес к этому событию в кругах немецкой читающей публики; удовлетворить его и призвана данная книга. Л.Мюллер указывает, что термин "Россия" ("Russland") в контексте древнейшей русской истории используется иначе, чем для московского и петербургского ее периодов: здесь он обозначает Древнерусское государство с центром в Киеве, населенное восточными славянами - народом, говорившим на древнерусском языке и являвшимся общим предком современных великороссов, белорусов и украинцев. Л.Мюллер характеризует во введении и нормы латинской транслитерации славянских слов, которым в дальнейшем он следует в своей монографии.

В первом разделе исследования ("Легенда об Андрее") анализируется летописное свидетельство о посещении апостолом Андреем территории будущей Киевской Руси. Л.Мюллер не признает за этим свидетельством реальной исторической основы. Он обращает внимание на то, что в "Истории" Евсевия Кесарийского, со ссылкой на Оригена, сообщается об апостольской миссии Андрея Первозванного в Скифию. К IX в. в Византии сложилась легенда, согласно которой, апостол Андрей занимался просвещением язычников по обоим берегам Черного моря, побывал в Византии (будущем Константинополе), где основал первую местную христианскую общину, а затем погиб мученической смертью в Патрах в Греции. Л.Мюллер указывает, что культ апостола Андрея на Руси, принявшей христианство из Константинополя, распространился чрезвычайно быстро. Уже к концу XI в. в Киеве и в Переяславле Южном существовали церкви, освященные в честь Андрея Первозванного. Сын Владимира Мономаха в 1102 г. первым среди русских княжичей получил при крещении имя Андрей. На рубеже XI-XII вв. складывается литургическая традиция богослужений в честь Андрея Первозванного (в день его памяти - 30 ноября). По-видимому, в это время имя апостола Андрея впервые начинает связываться с христианизацией Руси.

Очевидно, однако, что коль скоро крестителем Руси был в X в. равноапостольный князь Владимир, то Андрей Первозванный не мог выступать в той же роли. Отсюда - легендарная версия, согласно которой, Андрей лишь побывал на месте будущего Киева, предсказал, что здесь будет основан великий христианский град и утвердил на холме крест. Таким образом, он прибыл сюда не как проповедник. С какой же целью? По легенде апостол оказался в Поднепровье проездом; ехал же он в Рим, с отчетом, к своему родному брату Святому Петру - первенствующему среди апостолов. Такая последовательность событий была зафиксирована в русском варианте легенды для того, чтобы связать его с византийским вариантом. История последних лет жизни апостола Андрея представляла в следующем виде: проповедуя христианство на берегах Черного моря, Андрей добрался до Корсуни (Херсона) в Крыму; завершив проповедь в Корсуне, он отправился к брату в Рим, причем избрал северный, днепровский, путь, известный впоследствии как "Путь из варяг в греки"; двигаясь этим путем, побывал на месте Киева, а затем и Новгорода; морем через Балтику, в обход всей Западной Европы, добрался до Рима; оттуда выехал в Синоп на Южном берегу Черного моря; далее направился в Византий, отсюда в Грецию, и, наконец, умер в Патрах. С пребыванием апостола у словен ильменских связан рассказ об изумившей его русской парной бане. По мнению Л.Мюллера, этот анекдот, издавна ходивший по Руси, народное сознание соединило с именем Андрея Первозванного, так как он был первым известным русской традиции иноземным путешественником, побывавшим у восточных славян.

Итак, легенда об апостоле Андрее предстает как апокриф, основа которого самопроизвольно сложилась в ходе осмысления литургической практики, была дополнена и композиционно оформлена киевскими учеными монахами-составителями Начальной русской летописи и включила в себя также народный анекдот о банях. Процесс оформления легенды об апостоле Андрее можно датировать концом XI - началом XII в.

Второй параграф книги Л.Мюллера носит название "Русы IX-го и начала X-го столетий". Немецкий ученый производит термин "руссы" от скандинавского этнонима "Ruderic"; он однозначно утверждает, что все ранние источники (Бертинские анналы, русская Летопись, трактат "Об управлении империей" Константина Багрянородного) именуют "русами" скандинавов. Вместе с тем, Л.Мюллер считает этот термин не самоназванием пришедшей на Русь варяжской этнической группировки, а ее славянским наименованием. Так называли варягов призвавшие их славяне; лишь около середины X в. понятие "руссы" становится обозначением всего населения Древнерусского государства; но еще в 1100 г. киевский летописец хорошо помнит первоначальное значение термина.

В параграфе "Русы в Ингельгейме на Рейне" анализируется отрывок из Бертинских анналов о прибытии русов к Людовику Благочестивому вместе с византийским посольством в 839 г. Эти русы - скандинавы, государь которых именовался "каган", явились, по мнению Л.Мюллера, из Киевской Руси. Их дальнейшая судьба неизвестна, но в Константинополе они появились, рассчитывая установить дипломатические контакты между византийским двором и варяжским княжеством в Киеве. Это - первое упоминание в источниках о появлении русов в Византии. Л.Мюллер отмечает, что посещение ими Константинополя не могло пройти бесследно в плане ознакомления киевлян с христианством. Замечательные храмы Константинополя, торжественность православного богослужения, наверняка, произвели сильное впечатление на пришельцев. О том, что в подобных случаях в Византии было принято знакомить варваров с христианским культом, свидетельствует сообщение Повести временных лет от 912 г. о приеме русского посольства императором Львом VI Философом.

В разделе "Разграбление греческих городов и первые обращения" рассматриваются походы Руси на Амастриду и Сурож. Как известно, в Житии епископа Георгия Амастридского содержится рассказ о нападении русов на г.Амастриду (Амасру) на

южном берегу Черного моря, о насилиях и грабежах, которыми сопровождался их приход, и о том, как чудесное вмешательство святого предохранило от разграбления христианские реликвии. Полностью приведя в немецком переводе житийный рассказ, немецкий исследователь подчеркивает, что при всей своей легендарности он содержит рациональное историческое зерно: по всей видимости, поход русов против Амастриды, действительно, имел место; он, конечно, сопровождался грабежами, и весьма вероятно, что варвары-язычники опасались наказания от чужих богов. При этом даже в захваченном городе они могли познакомиться с элементами византийской духовной и материальной культуры, в том числе и сакральной. В согласии с большинством современных специалистов Л.Мюллер полагает, что нападение русов на Амастриду случилось незадолго до их похода на Константинополь в 860 г.

Л.Мюллер находит реальную историческую основу и в сообщении сохранившегося в русском переводе XV в. византийского Жития Стефана Сурожского о походе русов на Сурож или Сугдею (ныне Судак) в Крыму. В Житии говорится о занятии русами всего южного берега Крыма от Корсуня до Керчи. Рассказ об обращении в христианство варварского вождя, тяжело заболевшего после попытки ограбить погребение святого, носит легендарный характер. Неверно, по мнению Л.Мюллера, указание жития на то, что русская рать пришла из Новгорода: это - поздняя интерполяция, так как название "Новгород" не было известно греческим агиографам IX в. Имя же предводителя русов "Бравлин" представляется Л.Мюллеру реальным, - оно произведено от старонемецкого слова "brawa" - "бровь".

Далее ученый обращается к истории похода Руси на Константинополь в 860 г. Наиболее древние дошедшие до нас источники по проблеме - две проповеди константинопольского патриарха Фотия. Обе они были произнесены непосредственно в разгар описываемых событий: одна во время осады русами столицы империи, другая - сразу после ее снятия. Преисполненные

риторики, изобилующие цитатами из Священного Писания и благочестивыми топосами, проповеди Фотия традиционно считаются с трудом поддающимися интерпретации и, в сущности, малоинформативными источниками. Однако проведенный Л.Мюллером тщательный анализ первой проповеди позволил немецкому ученому прийти к следующим выводам:

нападение русов было совершенно неожиданным для жителей столицы. Враг прибыл на кораблях, причем двигался с такой скоростью, что вестники из занятых русами по пути поселений не успевали прийти в Константинополь раньше самих агрессоров;

варвары пришли с севера и издалека. По дороге они миновали "области других народов", плыли судоходными реками и морями, мимо лишенных пристаней берегов. Сказанное позволяет полагать, что исходным пунктом экспедиции был Константинополь;

русы рассчитывали захватить город сналету. Когда этого не удалось сделать, они осадили столицу и приступили к грабежу ее окрестностей. На привыкших к виду дисциплинированного регулярного войска константинопольцев осаждающие производили впечатление банды разбойников;

император с войском отсутствовал в столице. Известно, что он отправился в поход против арабов, и надежд на его скорое возвращение было мало. Поэтому патриарх Фотий считал возможным в принципе взятие русами Константинополя, хотя и уповал на волю Божию.

Исследования второй проповеди привело Л.Мюллера к новым заключениям:

русы ушли от стен Константинополя с большой добычей;

император так и не вернулся к этому времени в столицу. Он не участвовал в организованном патриархом Фотием крестном ходе с Покровом Богородицы. Не было василевса в Константинополе и к моменту произнесения проповеди. Следовательно, отступление русов от стен столицы было вызвано не подходом царского войска, а другими причинами. Очевидно, варвары поняли, что взять город

приступом не смогут; в то же время награбленную ими добычу необходимо было срочно доставить домой. Возможно, что и окрестности столицы не могли уже прокормить многочисленные отряды русов;

Фотий толкует отступление варваров как чудо, связывая его с крестным ходом в честь Богоматери.

Рассказ о том же походе в Повести временных лет во многом противоречит проповедям Фотия. Л.Мюллер выявляет следующие различия: в "Повести..." утверждается, что император Михаил к моменту прихода русов находился в Константинополе и принимал участие в крестном ходе; что Покров Богородицы окунался в морские волны; что в результате возник шторм, потопивший или разбросавший по морю русские корабли. Находя противоречия непримиримыми, немецкий ученый отмечает, что в подобных случаях следует принимать за основу версию одного из источников. В конкретном случае он доверяет Фотию как автору более близкому ко времени и месту событий и более информированному, чем Нестор-летописец.

В главе "Деятельность учителей славян Константина (Кирилла) и Мефодия" оценивается значение их миссии для духовного просвещения Руси. Оригинальное истолкование получает известный пассаж Жития Константина, в котором говорится о его поездке в Корсунь (Херсон), где он познакомился с Евангелием и Псалтырью, написанными русскими письменами, а затем повстречал человека, говорившего на этом языке, и благодаря ему, мгновенно выучился читать и говорить по-русски. Л.Мюллер не согласен с тем, что речь здесь идет о славянском языке, ибо "русами" в IX в. греки называли не славян, а варягов. В то же время, вряд ли упомянутые священные книги были написаны на каком-то германском языке (по-скандинавски или на языке крымских готов), так как, не будучи знаком с германскими языками, Кирилл-Константин не мог сразу заговорить на одном из них. Л.Мюллер полагает, что в текст славянской версии жития вкралось искажение: читать следует не "русскими", а "сурскими", то есть

сирийскими. Обращение к сирийским книгам было естественно для Кирилла, познакомившегося во время хазарской миссии со священными книгами иудеев и самаритян. В обоснование этой точки зрения Л.Мюллер приводит и ряд лингвистических соображений.

Особое значение для развития славянской культуры имела деятельность Кирилла в Константинополе, Риме и Великой Моравии. Он изобрел и впервые использовал славянский алфавит, а также перевел на славянский язык богослужебные книги. Отмечая общеизвестный факт, что Константин-Кирилл стал изобретателем не кириллицы, а глаголицы, Л.Мюллер объясняет большую оригинальность глаголического алфавита тем, что простое заимствование греческих литер (как в кириллице) в условиях находившейся под римским влиянием Моравии могло быть воспринято как греко-православная провокация. Хотя глаголица, в конечном счете, не прижилась в среде славян, ее значение состоит, в частности, в том, что в ней имелись отдельные буквы для специфических звуков славянских языков, то есть отсутствовала необходимость использовать диграфы. Под влиянием глаголицы и в кириллицу были введены учениками Кирилла и Мефодия необходимые знаки, неизвестные греческому алфавиту.

Исключительно высоко оценивая вклад Кирилла и Мефодия в формирование славянской литературной и богословской традиции, Л.Мюллер признает, что русская церковь имеет все основания считать апостолов славянства своими учителями, но отвергает как "невероятный" расхожий тезис православной публицистики о том, что Константин, якобы, побывал с христианизаторской миссией в Киеве.

Следующий раздел монографии Л.Мюллера называется "Первое крещение Руси". В нем исследуется Окружное послание константинопольского патриарха Фотия, из которого следует, что русы были крещены в 60-е гг. IX в. вслед за болгарами, к моменту написания послания имели своего епископа и зависимую от Византии церковную иерархию. Эта версия, в принципе,

подтверждается сведениями, включенными в X в. императором Константином Багрянородным в написанную им биографию своего деда Василия I Македонянина. Константин приписывает честь Крещения Руси Василию I и его сподвижнику патриарху Игнатию, приурочивая, следовательно, само событие ко времени чуть более позднему, чем патриарх Фотий. Л.Мюллер считает, что этого достаточно для признания факта Крещения Руси в IX в. Оно было осуществлено Фотием, а позднее приписано враждебными этому патриарху авторами его сопернику Игнатию. К сожалению, наука не располагает информацией о том, кто стоял во главе новой русской церкви, на каком языке велось богослужение, как происходило Крещение Руси и т.д. Однако можно предположить, что центром русского христианства стал Киев. Возвращение варягов-русов Киева к язычеству произошло в 882 г., когда пришедший из Новгорода языческий конунг Олег из рода Рюрика убил христианских киевских князей Аскольда и Дира. Впоследствии, в течение столетнего периода восстановленного язычества, первое Крещение Руси было предано забвению.

О состоянии христианства на Руси в этот период говорится в следующем разделе книги Л.Мюллера. Автор считает, что строгая церковная организация, существовавшая на Руси при Аскольде и Дире, была впоследствии разрушена. Он, однако, подчеркивает, сколь большую роль для ознакомления русов и славян с христианской верой должны были играть в конце IX - X вв. регулярные поездки русских купцов в Константинополь; дипломатические контакты, увенчавшиеся заключением договоров между Византией и Русью при князьях Олеге и Игоре; наконец, массовое поступление варягов на военную службу василевсов. Многие из этих варягов, конечно, принимали крещение. Л.Мюллер, вслед за Д.Оболенским, полагает, что название днепровского острова именем Св.Георгия связано с наличием на нем христианского святилища. Он напоминает, что христиане имелись в окружении князя Игоря Старого, а в Киеве, по летописному свидетельству, функционировала христианская церковь Ильи

Пророка на ручье Почайна. Таким образом, христианская традиция в языческом Киеве полностью никогда не прерывалась.

О правлении княгини Ольги идет речь в очередном параграфе монографии. Анализируя рассказ Повести временных лет о крещении княгини Ольги в Константинополе, историк определяет как легендарные известия о ее предполагавшемся браке с византийским императором. По-видимому, в основе этой информации лежит агиографическая легенда, в которой характерный фольклорный мотив о неудачном сватовстве дважды подряд применяется к одной и той же героине (первый случай - история помолвки Ольги с древлянским князем Малом). Не вызывает сомнений и тот факт, что ко времени переговоров император Константин VII был женат на царице Елене. Тщательно проанализировав данные о визите Ольги в Константинополь из трактата императора Константина VII "О церемониях византийского двора", немецкий ученый признает убедительными аргументы чл.-корр. АН СССР Г.Г.Литаврина о том, что визит состоялся в 946 г. К этому времени Ольга, вероятнее всего, уже была христианкой, так как в составе посольства вместе с нею в Византию прибыл священник Григорий. Об этом же свидетельствует и чрезвычайно важный и лестный для княгини неофициальный прием ее в кругу семьи императора. Он знаменовал признание семейных уз, связывавших Ольгу с семьей василевса, на что указывает и ее христианское имя Елена: русская княгиня была крестной дочерью императрицы. Конечно, ее крещение состоялось до этого приема и, следовательно, до приезда Ольги в столицу империи. Практически это могло произойти в краткий промежуток времени между гибелью ее мужа-язычника (весна 944 г.) и поездкой в Византию. Тогда сообщение русской Летописи о крещении Ольги в Церьграде предстанет неверным в принципе.

В чем состояла цель посольства Ольги в Константинополь? Л.Мюллер думает, что русская княгиня предполагала осуществить официальное Крещение Киевской Руси для повышения международного статуса молодого государства. Практически на

переговорах в Царьграде мог рассматриваться вопрос о будущем положении русских князей в имперской иерархии и тесно связанная с ним проблема организационного устройства русской церкви. Если бы во главе ее оказался самостоятельный патриарх (как в Болгарии) или хотя бы автокефальный архиепископ, русский властитель мог претендовать на титул, равный императорскому ("царский"). Однако переговоры, очевидно, не дали приемлемого для княгини результата; поэтому по возвращении Ольги на Русь крещение киевлян не состоялось.

В контексте этих соображений в новом свете предстает известие из хроники магдебургского епископа Адальберта о том, как Ольга просила германского императора Оттона I прислать ей епископа, а когда он приехал (это был сам Адальберт), необъяснимым образом отвергла его услуги и отправила его восвояси в Германию. Л.Мюллер указывает, что латиноязычное западное богослужение вряд ли могло показаться привлекательным киевским христианам, хорошо знакомым с восточно-православной службой на славянском языке, осуществлявшейся болгарскими священниками. Но главное - не в этом. Ольга не оставляла надежды добиться высокого статуса для вновь образующейся русской церкви и рассчитывала, что император и папа назначат на Русь архиепископа. Когда же из Германии прибыл ординарный епископ, княгиня поняла, что ее просьба проигнорирована, и выслала из Киева ненужного ей латинского священнослужителя. Эта акция Ольги знаменовала крушение ее планов Крещения Руси, так как в ближайшей перспективе княгиня должна была передать властные полномочия своему подросшему сыну - убежденному язычнику Святославу.

Его правление характеризуется в следующем разделе книги. Л.Мюллер признает историческую достоверность за известием об отказе Святослава креститься из опасения, что над ним будет смеяться дружина. Христианство не воспринималось варягами как религия воинов. Не случайно договор Святослава с империей 971 г.

был с русской стороны скреплен только лишь языческой клятвой. В окружении князя не нашлось ни одного христианина.

Обращаясь к правлению Ярополка, Л.Мюллер придает особое значение происхождению этого князя и его брата Владимира от разных матерей. Владимир был сыном княжеской ключницы Малуши, дочери любечского боярина. Поэтому молодая полоцкая княжна Рогнеда отвергла его сватовство, считая таковое мизальянсом. По-видимому, матерью Ярополка и его другого брата Олега была представительница не славянской (как Малуша), а варяжской знати. В варяжской же среде христианство было более популярно, чем у славян. Ярополк был женат на пленной гречанке, т.е. на христианке, и всю жизнь провел в Киеве. Владимир же "сидел" в Новгороде, где христианства практически не знали.

Вопрос о том, были ли христианами сами Ярополк и Олег, спорен. Однако в пользу этого мнения имеются следующие аргументы: немецкий источник сообщает, что послы русского князя в мае 973 г. приняли участие в торжественном праздновании Пасхи при дворе Оттона I в Кведлинбурге; известно, что в 976/977 гг., ввиду предстоявшего заключения союза Руси с Германской империей, Ярополк был помолвлен с внучкой Оттона Рихлинтой - несомненной христианкой; в 1044 г. при Ярославе Мудром останки Ярополка и Олега были крещены и перезахоронены по христианскому обряду в киевском соборе Богоматери, то есть потомки не воспринимали этих князей как язычников. Во всяком случае очевидны симпатии Ярополка к христианству. Первые же годы правления Владимира предстают языческой реакцией.

О ней повествуется в разделе "Владимир как борец за язычество". Автор отмечает, что победа Владимира над братом Ярополком была частично предопределена его антихристианской позицией и поддержкой, оказанной ему языческой частью киевской знати. В этих условиях целенаправленное утверждение язычества в Киеве явилось естественным следствием вокняжения Владимира. В основном заслуживают доверия сведения об убийстве двух варягов-христиан в Киеве и о полигамии великого князя, хотя летописные

рассказы об этом и несут не себе черты некоторой стилизации в традициях Священного Писания. Характеризуя всемирно-историческое значение обращения Владимира в христианство (с.94-96), Л.Мюллер указывает, что в результате этой акции крупнейший народ Европы был включен в византийско-православный культурный круг. С того времени невозможно говорить как об истории России без православия, так и об истории православия без России. Весьма важно и то, что языком богослужения на Руси стал церковнославянский, то есть (с некоторыми оговорками) родной для населения язык. Поэтому здесь, в отличие от Запада, где молились и писали по-латыни, сложились лучшие, более выгодные условия для формирования национальной книжной культуры. С другой стороны, церковнославянский язык не обеспечивал (как латинский или греческий) непосредственного доступа к достижениям античной культуры. Русь знакомилась с древней литературой в переводах; переводились же исключительно тексты христианского духовного содержания. В этом - главная причина того, что культура Руси на протяжении столетий оставалась менее светской, менее секуляризованной, чем на Западе.

Специальное эссе посвятил Л.Мюллер характеристике источников по истории крещения Владимира (с.96-107). Последовательно излагаются и комментируются известия из "Повести временных лет", "Корсунской легенды", "Слова о Законе и Благодати" митрополита Иллариона, из "Памяти и похвалы князю Владимиру" монаха Иакова и, наконец, из хроники Яхьи Антиохийского. Автором определяются (с.107-111) значение и достоверность перечисленных источников. Отмечая легендарность рассказа о выборе веры, Л.Мюллер, вместе с тем, признает за ним немалое историческое значение. Проблема выбора веры, пусть и в иной форме, действительно решалась князем Владимиром, и предпочтение, отданное им православию, было совершенно оправданно, исходя из геополитической ситуации в Восточной Европе конца X в. Несомненно, что и стремление породниться с

византийским царствующим домом оказало сильное воздействие на выбор Владимира.

Л.Мюллер невысоко оценивает информативность Корсунской легенды и "Слова..." Иллариона, но уделяет особое внимание "Памяти и похвале князю Владимиру" так как ее автору были доступны не дошедшие до нас источники. Большой интерес представляет, в частности, сообщение о том, что Владимир крестился за два года до Корсунского похода. Эта информация позволяет поставить под сомнение версию "Корсунской легенды".

Ход событий, связанных с крещением Владимира, описывается Л.Мюллером в последней главе книги (с.111-116). Излагая их, автор следует концепции польского медиевиста А.Поппэ (см РС, ч.II). В 986 г. Византию потрясли мятежи фемных стратиггов - узурпаторов Варды Склира и Варды Фоки. Молодой император Василий II, нуждаясь в поддержке извне, направил в августе 986 г. посольство к киевскому князю Владимиру для заключения договора о взаимопомощи. По этому договору Владимир обязался предоставить в распоряжение императора экспедиционный корпус, и, кроме того, самостоятельно выступить в поход на Корсунь, перешедший на сторону мятежников. За это ему предоставлялась возможность породниться с императором благодаря женитьбе на сестре Василия I Анне. Конечно, предварительно русский князь должен был принять крещение.

Владимир крестился, скорее всего, 6 января 988 г., в день Святой Епифании, в Киеве, вместе со своими приближенными. В апреле или мае того же года состоялось массовое крещение киевлян. Князь направил на помощь византийскому императору соединение в составе 6000 воинов, а сам осенью 988 г. осадил Корсунь. В феврале-апреле 989 г., при участии русских ратников, мятеж Варды Фоки был подавлен Василием II. Положение осажденных в Корсуне с этого момента стало совершенно бесперспективным, и они сдались Владимиру. Город был разграблен русами и с тех пор так никогда больше не оправился от разгрома. Выполняя условия договора, император Василий отдал сестру в

жены князю Владимиру и санкционировал создание русской митрополии, подчиненной непосредственно константинопольскому патриарху. Л.Мюллер убежден, что схема А.Поппа заслуживает полного доверия. Вместе с тем Крещение Руси объясняется не только политическими обстоятельствами. Оно стало объективным следствием длительного процесса распространения христианства на Руси и было обусловлено жизненными потребностями молодого русского государства (см также обзор монографии Г.Подскальского "Теологическая литература Киевской Руси...", РС, ч.II).

Книга Л.Мюллера снабжена картой, библиографическим указателем (с.128-131) и кратким проспектом опубликованных ранее пяти томов серии "Источники и исследования по истории русской духовной жизни"

О.Р.Бородин

**ТЫСЯЧА ЛЕТ ХРИСТИАНСТВА В РОССИИ:
К ТЫСЯЧЕЛЕТИЮ КРЕЩЕНИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ**

(По материалам Международного симпозиума
в Тутцингене, 7-10 мая 1987 г.)

Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'/ Hsrg von Felmy K.Ch. et al.; Red.: Heller W.; Übers aus dem Russ. von Kobro G., Simon N. - Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht., 1988. - 1107 S.

**1. Византийское наследие и Русская православная
церковь**

Русское православие в кругу других традиций восточного христианства (и в первую очередь, в отношении к "материнской византийской Церкви") - одна из ведущих тем Тутцингского симпозиума¹⁾. Эта тема обсуждается учеными давно, и решают ее по-разному: акцентируя отличительные свойства русской традиции или, напротив, представляя все лучшее в ней отсветом византийского источника - или же предпочитая термин наследования, включающий и продолжение, и закономерное изменение традиции. В нашем обзоре мы коснемся не только тех

сообщений, в которых выясняется степень близости и различия византийского и русского наследства, но и тех, что посвящены общим для православия элементам, особенно ярким в сравнении с традицией западного христианства (богословию иконы и храма, аскетике, особенностям службы и др.).

Выдающийся знаток восточной традиции о.Иоанн Мейендорф (Нью-Йорк) в исследовании "От Византии к России: религиозное и культурное наследство" (6) исходит из общего тезиса о характере византийской культуры, включающей три компонента, без каждого из которых византийский стиль жизни немислим. Это, во-первых, римское политическое наследство; во-вторых, греческий язык; наконец, православие. Анализируя эти компоненты, И.Мейендорф ставит вопрос о полноте наследования Русью византийской культуры. С X по XV века лояльность по отношению к Византии составляла, по Мейендорфу, "основной факт русской культуры" (6, с.85). И после учреждения автокефалии идея прямого наследования не подвергалась сомнению (в идеологии "Москва - Третий Рим" И.Мейендорф видит побочное следствие византийского воздействия). Вместе с тем, дело обстоит не так просто.

Первый из компонентов - римская политическая традиция, которая приобрела в Византии форму не столько реальной системы, прямо определяющей жизнь общества, но скорее "идеологии христианского универсализма, наложенной на местные (племенные, династические) традиции" (6, с.89). На Руси же она была воспринята исключительно в сфере церковного управления (еще в XIV в. первым поминался правящий константинопольский Император, затем Патриарх, затем Митрополит и уже после - русские князья; однако это символическое первенствование Императора не отвечало политической реальности домосковской Руси).

Второй компонент - греческий язык (и, соответственно, грекоязычная словесность) - не вошел в широкое употребление на Руси в связи с принятием богослужения на славянском языке. Следствие кирилло-мефодиевской миссии И.Мейендорф видит в

том, что Русь, в отличие от латинского Запада, не восприняла вместе с христианством классического наследства. Но это не чисто языковая проблема: "отсечение" классической древности из состава того, что передавалось Руси, отражало внутривизантийскую борьбу с "афинейством". Неприятие языческой древности выразилось, среди другого, в отказе от платонизма как системы (с такими его фундаментальными принципами, как вечность "умных" сущностей и отождествление материальности с "падшестью"). Вследствие наследования радикально монашеской византийской тенденции философия и другие секулярные науки пришли на Русь много позже, в западном просвещенческом варианте. И это стало одной из драматических составных в разломах (discontinuities), характеризующих русскую историю.

Что же до третьего начала, Православия, И.Мейендорф (при всех сведениях о "двоеверии" Древней Руси) находит его усвоение на Руси быстрым, творческим и плодотворным. Особенно он выделяет раннее развитие монашеской аскетики, храмовой архитектуры и иконописи. И.Мейендорф не соглашается с двумя противоположными представлениями о русском Православии в его отношении к византийскому. Первое из них (выраженное Г.П.Федотовым) акцентирует своеобразие местной традиции, преимущественно кенотический характер русского христианства, предпочтение в нем этического начала - в контраст эллинизированной, ориентализованной византийской версии. Противоположная концепция (о.Г.Флоровского) видит в русской традиции тень византийской, отказывая ей в богословской самостоятельности. И.Мейендорф же утверждает органическое продолжение и связь традиций.

Особый вопрос касается так называемого цезарепапизма Византии и его судьбы на Руси. Особая роль, принадлежащая византийским императорам в собственно церковной жизни, несомненно, признавалась и на Руси. Тем не менее, замечает И.Мейендорф, власть императора никогда не мыслилась в Византии как безусловная и сопоставлять ее с абсолютной доктринальной и

дисциплинарной властью римских Пап (что предполагает сам термин "цезарепапизм") неточно. Были известны (и на Руси) как благочестивые императоры, так и жертвы императорской власти - Иоанн Златоуст, Максим Исповедник, Федор Студит. Сама же Русская Церковь вплоть до установления автокефалии пользовалась значительной независимостью от мирской власти. (Противоположной точки зрения придерживается на этот счет французский историк В.Водов - см. РС, ч.II). Перемены в ее положении были связаны не с византийским влиянием, но с новой политической реальностью, характерной именно для Московской Руси и начальной русской империи.

В Московской Руси судьба византийского наследства складывается иначе. И.Мейендорф прослеживает изменения, затронувшие каждый из трех установленных им компонентов. В политической области Иоанн IV, по всей видимости, использовал теократический аргумент и византийскую идею священной империи. Но, замечает И.Мейендорф, его имперская идеология покрывала иную социальную реальность: политику не универсальную, как в Византии, а национальную, "подобную по духу тем, что преобладали в постренессансной Европе" (6, с.97). В связи с оторванностью от классического наследства (второй компонент) Русь пришла к Новому времени, минуя два этапа, пройденных Европой, - Ренессанс и Реформацию (ставившую, кстати, проблему национального языка, по-видимому, решенного для славян с самого начала. - Прим. О.С.). Что до третьего начала, Православия и Церкви, здесь важнейшая перемена состоит в том, что Церковь становится национальной Церковью, подпадая под растущее давление мирской власти. При этом Иоанн IV, замечает Мейендорф, - уже не средневековый суверен (какими оставались византийские императоры) то есть властитель, лично ответственный перед Церковью: действия Московского Царя определяются его собственными и государственными интересами. Последующие реформы Петра I сделали Церковь частью государства по протестантскому образцу XVIII в. "Таким образом

Церковь оказалась перед лицом активной, обеспеченной государством секуляризации" (6, с.99). Храня любовь и привязанность к своему греческому истоку, фактически Русская Церковь стала национальной, не имеющей ни помощи, ни поддержки в решении своих проблем извне.

И.Мейендорф спорит с распространенным среди историков представлением о незначительной или негативной роли Церкви в русской культуре Нового времени. Такие суждения связаны с определенным недоразумением, по которому роль Церкви определяется в связи с ее непосредственным воздействием на общественные институты. Однако этот критерий не совсем приложим к своеобразной ситуации Русской Церкви. Ее воздействие на общество было иным (и здесь И.Мейендорф видит важнейшее сокровище византийского наследия): литургическим и духовным. В этом - в богослужении, в монашеской традиции - видели подлинное содержание православной веры. Зависимость церковных верхов от государства не могла помешать этому воздействию. Характерно, что победившей в истории реального влияния на общество оказалась "проигравшая" в церковно-государственном плане линия "нестяжателей" и идущая от нее традиция старчества. Кроме всего прочего, с этой традицией связана и новая русская литература, самая "христианская" среди новейших европейских литератур, и поныне, по словам Мейендорфа, остающаяся чем-то вроде живой совести западной цивилизации.

Корни этой литературы в конечном счете - в Крещении Руси. "Популярность и влияние ее (литературы) показывают, что посеянное 1000 лет назад может приносить обильные плоды самым неожиданным образом и в неожиданных местах" (6, с.101). Таким образом, Тысячелетие Крещения Руси представляет собой не только водораздел в средневековой истории Восточной Европы: это важный фактор в жизни всего человеческого общества. (Нужно отметить, что тема новой русской литературы как литературы свидетельской постоянно возникает у исследователей Русской

Церкви: в литературе они видят один из важнейших ее даров миру (Прим. О.С.).

С тезисом о.И.Мейендорфа спорит С.С.Аверинцев ("Византийское наследство Руси и его влияние на русское языковое чувство"). С.С.Аверинцев не согласен с тем, что Русь не восприняла классического наследия Греции. Более того, он полагает, что балканорусское славянство глубже и интимнее восприняло дух греческого красноречия (и греческой культуры, тем самым), чем латинский Запад. Это утверждение обосновывается тем, что С.С.Аверинцев различает два уровня в традиции словесности: экзотерический (здесь: то, что переносимо из языка в язык: фигуры мысли и фигуры речи) и эзотерический, непосредственно связанный с природой языка, которая яснее всего выражается в его словообразовании. И вот эти-то словообразовательные потенции славянство восприняло в церковнославянском языке, созданном по образу и подобию греческого. Свидетельство народной любви к красоте сложносоставленного слова, копозиты (типа "благосеннолиственное"), где в одно слово связана целая гроздь, С.С.Аверинцев находит в рассказе А.П.Чехова "Святою ночью". По его мнению, стихия славянизмов так глубоко воспринята русским языковым сознанием, что утопия целиком "обмирщвленного" русского языка (опыт Велимира Хлебникова) обречена. С любовью к "протяжно сложенным словесам" С.С.Аверинцев связывает такие эллинские (и шире - левантйские) черты, как соединение торжественности и комизма (в композите, замечает он, - и Эсхил, и Аристофан), дурачества и мудрости, игры и глубины, святыни и "фокуса" (Zauberkunststück). Запад, взявший основой своей изящной словесности то же греческое красноречие, но в его экзотерическом срезе, так и не разгадал, согласно Аверинцеву, "тот греческий осадок, который не растворился в римской субстанции". (1, с.114). Вплоть до Винкельмана Греция виделась через ее римскую рецензию, в которой преобладал строй Gravitas (серьезного спокойного величия и простоты, "пафоса дистанции") и, с другой стороны, латинской сентиментальности (вергилиево Sunt lacrimae

гегум), оказавшее воздействие на бл.Августина и вообще на возникновение типично западноевропейской "субъективности" от Петрарки к сентиментализму и далее), как глубоко замечает С.С.Аверинцев, и донныне не переоцененной¹⁾. "Петрарка мог знать греческий лучше русских книжников, но чувствовал он Цицерона, а не сатирическую дурашливость Сократа и Диогена" (1, с.114). "Умная скрытая красота греческой речи" (1, с.113) досталась в наследство православным народам вместе с душевной жестикующей, которую она выражает. Но, быть может, важнее другого - само отношение к слову, которое, вслед за О.Э.Мандельштамом, С.С.Аверинцев называет "бытийственным": вера в субстанциальную реальность слова, "которое есть не просто знак, но сакральная и сакраментальная вещь, не только рема, но и логос" (2, с.109). Это отношение, выраженное в технике средневековой славянской словесности (в поэтике тавтологии, реактуализации корня, подобного в чем-то философски-этимологической работе с языком М.Хайдеггера), связывает Русь не только с Византией, но и через нее - с классической Грецией и с ветхозаветной традицией, входящей в ту же левантийскую зону.

Напоследок С.С.Аверинцев касается общих тем: отношения Руси к Византии (не отождествление, не противопоставление, но провиденциальная связь), Византии и христианства. В последнем случае С.С.Аверинцев возражает против тенденции отождествлять христианское с византийским : кериγμα - это Совершенно Иное (ganz Andere в смысле Р.Отто) для эллинов. Но, как во все ими заимствованное, греки и сюда внесли свой дар - дар довершения прекрасной формой. "Это греческое довершение - в тонкости словесного искусства Епифания Премудрого, в русской иконе и в спокойном, несколько медлительном строе послепетровских мастеров русской речи" (2, с.121).

Православному феномену старчества посвящает свое исследование Т.Шпидлик (Рим): "Русское старчество как теология сердца" (9), подыскивая для этого - как будто не известного Западу -

типа духовности параллели в мысли Мейстера Экхардта, в традиции св. Франциска Ассизского.

Истолкование таинственного дара кардиогности, сердцеведения, то есть превосходящей обыкновенную прозорливости, свойственной православным старцам, искали в психологизме (в личном опыте покаяния - Ф.М.Достоевский) или в сверхчеловеческой, почти демонической одаренности. Сами же старцы полагали, что такая прозорливость - просто восстановленное очищением предназначение человека к взаимному пониманию (стену между людьми строит грех). "Знать сердце" не значит "читать мысли". Великие старцы, как преп. Серафим, отрицали, что они "видят" внутреннюю жизнь человека и вообще смотрят туда. "Сердце знает лишь Бог". Они же, отвечая, говорят первое, что услышат в своем сердце, что от Бога, что может быть другому на пользу. За опытом сердцеведения стоит самый глубокий принцип восточной духовности, который Т.Шпидлик называет так: "любовь как гносеологический принцип" (9, с.123). Но важно выяснить, что, собственно, значит "сердце" в этом употреблении, наследующем библейскому и литургическому ("горѣ имеем сердца"). Т.Шпидлик не принимает ни интеллектуалистской, ни волюнтаристской (сердце равнозначно "воле") интерпретации, распространенных на Западе (не говоря уже о сентиментальном, эмоциональном понимании "сердца" и "сердечного"). "Понять значение сердца", полагает Т.Шпидлик, поможет обращение о опыту мистиков: это то, чем мистически постигается Бог; по Экхардту, "существо, постигающее существо (Wesen)", то есть, сосредоточенная полнота человека, центр его цельности. Т.Шпидлик обращается к статическому и динамическому аспекту представления "сердца", как оно понимается из сочинений св.Феофана Затворника. Статическое представление "сердца" выясняется из противопоставления "деяния от всего сердца" - и благого действия, совершенного в результате борьбы с собой, самопринуждения к добру (и оно, естественно, не осуждается и рекомендуется - но неожиданным образом поясняется театральной

аналогией: это как если бы кто читал пьесу, сидя за столом, - тогда как от всего сердца действуют, выйдя на сцену, в костюме и т.п.). Динамический же аспект заключен "в утверждении сердца" во благо или зло, устойчивость бытия. В таком утверждении сердца и заключено единственное "уверение в спасении".

В отличие от западных моралистов, замечает Т.Шпидлик, восточные Отцы больше, чем поступками, интересовались расположением сердца. Но моралисты настаивают на невозможности знать и судить сердце: это не дело человека. Старцы же видели человека таким, как он предстоит Богу, - и в этом их ответ "сердечному агностицизму". И тем же путем, "сердцем", верующий народ узнавал своих старцев.

Современный Запад испытывает особое влечение к "науке сердца", к какому-то принципу внутреннего единства - и к восточному христианству, развившему эту науку. "Мы устали от всего, что мы делаем, мы хотим видеть, что мы есть" (9, с.129). Тем более, что знание о ценности бытия, превышающей ценность действия, вовсе не чуждо западной традиции, Т.Шпидлик вспоминает в связи с этим знаменитое определение св. Франциска: "Он не молился, но стал самой молитвой" и мысль Экхардта: "Не основывай твою святость на поступках; ее следует строить на бытии; не дела нас делают святыми, напротив, это мы должны были бы освящать свои дела".

Глубокое исследование греческого богослова Христося Яннараса (Афины) "Вклад русского православия и прояснение православной идентичности" (10) посвящено ереси - теме, казалось бы, не слишком актуальной в современной ситуации всеобщих сближений и примирений.

Оглядываясь на первые восемь веков христианства, Х.Яннарас замечает, что все ереси, с которыми столкнулась Церковь тогда, касались познания Троичности и познания Богочеловечества. "Ни одна из них не затрагивала способа и пути к Истине и к познанию Истины" (10, с.953), то есть, учения о познании, ортодоксальной гносеологии Церкви. В силу этого

гносеологическое учение не было изложено эксплицитно. Но, по Яннарасу, уже с IX в. неписанная теория познания была отвергнута западным христианством. Последствия этого сказались на устоях и образе жизни - то есть, на том, что мы называем культурой. Это и привело в конечном счете к схизме. Историки схизмы обычно обращают внимание на отдельные и часто внешние положения, не замечая радикальной перемены культуры, то есть, образа жизни (*Lebensweise*). Х.Яннарас излагает следующие пять положений изначальной теории познания Церкви: 1) познание истины не исчерпывается ее формулировкой (определением); 2) понимание сформулированной Истины не бозоговорочно имеет своим следствием участие в церковном познании Истины; 3) цель определения Истины - стать образом сообщаемой Истины; верующий "превосходит" образ "ради Прообраза", что значит, идет от интеллектуального определения к непосредственному опыту познания; 4) поскольку Истина едина с познанием соборной Церкви, возможность подтверждения ее формулировки заключена единственно в принятии этой формулировки Церковью как целым; 5) Нет никаких других "источников" Истины, никакой высшей инстанции "свидетельства истинности" кроме общего (соборного) опыта всей Церкви.

Говоря о том, что Запад отошел от первоначальной познавательной установки к культуре индивидуалистической и рационалистической, Х.Яннарас не считает невинными в этом грехе и русскую и греческую Церкви. "Сопrotивляясь внешним проявлениям Запада, ни греки, ни русские не заметили, как он проник в другую сферу их жизни" (10, с.955). Сущность новой культурной установки Х.Яннарас видит в следующих положениях. Во-первых, дефиниция превращается в окончательное определение истины. Дело познания сводится к согласованию разума и вещи (*adaequatio rei et intellectus*), к акту, который все более и более "индивидуализируется" и "теория познания быстро суживается в монизм субъекта" (10, с.956). Далее, испытание или утверждение индивидуального познания происходит не в свете *koinos logos*

(общего разума), но в свете объективного, которое воплощается в некотором авторитете или руководстве определенным методом, или в институализированной конвенции.

Оторванная от "общего слова", Истина превращается в индивидуальное убеждение и, наконец, в идеологию. Идеология утверждается через признанные принципы, догмы, чтобы покрыть собой индивидуальную, отделенную от познания достоверность.

Авторитет институций, методов, конвенций находит выражение в своих административных носителях. Существенные функции жизни общества передаются авторитарной ответственности.

Все это, по Х.Яннарасу, и привело к новому восприятию науки, искусства, религии, воспитания, любви - культуры.

Сохраняя литургию, апостольские и святоотеческие формулы, и русские, и греки тем не менее восприняли с Запада это новое мировосприятие и идентифицировались с идеями "прогресса", "развития", "цивилизации". Попытки противостоять вестернизации предпринимались в XIX в. и в Греции (Общество друзей Православия), и в России (славянофилы). Из них и выросла "теология русской диаспоры" XX в., много сделавшая для прояснения православной идентичности. Х.Яннарас прослеживает основные направления русской православной мысли этого века.

Прежде всего, это обновленное внимание к апофатике (Вл.Лосский): подтверждение того, что изначальное познание Истины о человеке, космосе, Спасении - мистично. Это не предполагает иррациональности познания или субъективного погружения в экстаз, некое неконтролируемое состояние. Существенно другое: представление познания как опыта личной связи с познаваемым. Важно то, что этот опыт не выражается в понятийных определениях без остатка, он может принимать образную форму, использовать противоречащие друг другу понятия... Апофатическое богословие покоится на преимуществе опыта и на онтологии личности как экзистенциальной реальности или ипостаси сущности.

Далее, это евхаристическая экклесиология - область, в которой значительны труды Г.Флоровского, Н.Н.Афанасьева, А.Шмемана. Кафоличность Церкви (то, что отличает ее от ересей) - не географическая величина, но реализация и откровение "общего" спасительной Истины в каждой местной евхаристической общине. Церковь здесь - евхаристическое собрание народа с Епископом как "образом Христа". Эта экклесиология покоится на той же связанной с личностью онтологии, что и изложенные выше принципы апофатики.

Далее, богословие иконы, область, в которой потрудились П.Евдокимов, Вл.Лосский, П.Флоренский. Х.Яннарас критически отмечает некоторую импрессионистичность русской мысли об иконе (как, по его мнению, импрессионистична и сама русская икона в сравнении с реализмом греческой). Тем не менее, русские православные мыслители утвердили икону как фундаментальный элемент семантики богословской истины. Икона - всегда знак, то есть призыв к личной связи - и динамика этой связи превосходит всякое окаменение истины в понятийных определениях.

Наконец, "культурная альтернатива". Х.Яннарас напоминает, что русская диаспора оказалась в окружении "разрелигиозненного" христианства, то есть растворения Церкви в индивидуальных религиозных событиях, мнениях, морали, в индивидуальном благочестии и индивидуальном спасении. Этот индивидуализм - не какое-то теоретическое учение, но способ жизни. Русская диаспора впервые осознала то, как западная теология поляризует субъект и объект, *res cogitans* и *res extensa*, индивидуальное оправдание и коллективную условность, бунт и порабощение. На этом контрастном фоне диаспора осознала Православие как динамическое культурное контрпредложение. Предложение культуры с первенством личных отношений - против идеологий; культуры, почитающей материю как откровение личной энергии Бога - против утилитаристского господства разума над материей. Так, о.С.Булгаков (в "Философии хозяйства") впервые изложил православное понимание хозяйства, возможность иной, чем

"капиталистическая" и "социалистическая", политики и общественных институтов.

Соотечественник Х.Яннараса, Г.Мантцаридис (Фессалоники) посвятил свое выступление одной из центральных фигур Православия - св. Григорию Паламе (5). Многие своеобразные черты русской православной мысли, о которых пишет Х.Яннарас, (как и кардиогносия Т.Шпидлика) восходят к учению Паламы. И если, по распространенному среди современных богословов мнению, XX век может быть назван "веком православной диаспоры в ее экуменическом влиянии" (5, с.582), то это влияние прямо связано и с возрождением паламизма. Г.Мантцаридис сочувственно цитирует призыв о.Г.Флоровского: "Будем же больше греками, чтобы быть истинно кафоличными, чтобы быть истинно православными" (5, с.683). Он обзрывает исследования Паламы, предпринятые русскими богословами, первое из которых - труд еп. Василия Кривошеина (1939), утверждавшего: "Учение о нетварном свете и божественных энергиях - основа традиционного мистического учения православной Церкви. Только на этой основе утверждается реальность божественного начала в человеке и реальность обожения, при этом избежав пантеистического смещения твари с Божеством".

Следующий этап возрождения Паламы - книга арх. Киприана Керна (1947), в которой особое значение имеют мысли об апофатике в ее отношении к катафатике ("апофатика указывает, что катафатические атрибуты Бога истинны и праведны по отношению к Богу; но Бог обладает ими иначе, чем мы") и о прославлении плоти в главе "Антропология". Г.Мантцаридис отмечает исследования Вл.Лосского, Г.Флоровского, Мирры Лор-Бородиной и, наконец, издание "Триад", осуществленное И.Мейендорфом, и заключает: "Св.Григорий Палама... обладает величайшей актуальностью для всякого диалога между Востоком и Западом" (5, с.686).

В предшествующем изложении мы не раз упоминали об особом значении иконы, которое учитывает всякий, кто изучает

Православие. Сообщение В.В.Иванова (Берлин) "Богословие иконы и православная духовность" (4) рассматривает свой предмет с неожиданной стороны: он не касается семиотики, символики, пространственности - того, чем обыкновенно заняты современные исследователи иконы. Тема В.В.Иванова - духовное состояние, необходимое для созерцания образа, то условие, без которого нынешнее увлечение сокровищами канонического искусства грозит превратиться в духовный соблазн (подобную опасность в свое время св.Паисий Величковский видел в увлечении "Добротолюбием"). В.В.Иванов напоминает о странном феномене: верующие часто не могут описать икон в собственном храме. И этот феномен может ближе подвести к пониманию иконопочитания, чем профессиональный анализ композиции и символики. Он говорит об инстинктивном страхе верующего смотреть на икону: ее можно только чтить и видеть.

Видеть икону, настаивает В.В.Иванов, значит нечто особое: ее видение предполагает "очищение чувств" (он напоминает пасхальную стихирю: "Очистим чувства да узрим..."), что значит, прежде всего, проведение твердой границы между миром религиозного чувствования и погруженностью в обыденную жизнь. Без такого отстранения иллюзия легкой доступности духовного опыта лишь заставит мечтаемое принимать за действительное. К необходимым условиям подлинного видения иконы относится частое созерцание образов (ср.мысли св.Феофана Затворника о том, что окружение иконами - начало воцерковления души), затем - созерцание их в храмовом литургическом целом. Тема "напоминания" или "воспоминания", часто связываемая с почитанием икон ("честь образу от прообраза"), может получать слишком субъективное толкование, что ведет, по В.В.Иванову, к вырождению иконографии и бессознательной замене ее религиозной живописью. Глубже понято, воспоминание есть "воспоминание себя", воскрешение в себе ума и сердца - того ума и того сердца, которые могут видеть икону (здесь Иванов вспоминает предания о Феофане Греке, который, работая, не глядел на

образцы, но "умными очами созерцал красоту духовную"). Духовная красота - как начало совершенства - и есть то общее, что, помимо своего конкретного прообраза, "напоминает "внутреннему зрению икона. Божественная красота, чуждая всякой множественности, проста - и эту простоту должен видеть созерцающий икону.

В.В.Иванов напоминает об обычае созерцания икон в кругу Андрея Рублева. Характер этого созерцания (сидя, неподвижно) - несомненно, исихастский. Но основа исихастской молитвы - не-видение! Иконопочитание антиномично: его антиномия (по о.П.Флоренскому) - беспредметного не-видения и почитания зрительного образа - преодолевается лишь сверхразумным путем.

И, наконец, возвращаясь к современной ситуации, В.В.Иванов заключает: "Не подражание стилю минувших эпох приведет к возрождению истинно сакрального искусства, но единственно причастность духовному опыту жизни во Христе. Этот опыт гарантирует и то, что новое открытие древнерусской иконы не приведет к эстетическому самоуслаждению или к новому воспламенению псевдо-мистической "мечтательности", которая под предлогом восстановления древнего благочестия преградит развитие новых форм иератического искусства" (4, с.729).

Знатоки древнерусской культуры в ее богословском "моделировании" К.Онаш (Халле/Заале) ставит себе целью (как следует из самого названия доклада: "Мысленная модель византийско-славянской церковной архитектуры") (7) "за материальным обликом здания увидеть его идеальную модель" (7, с.539). Такой моделью для константинопольской Святой Софии - современницы ареопагетического корпуса - К.Онаш считает "умный космос" (kosmos noetos), в котором доминирует вертикаль. По вертикали иерархически располагается "любовное истощание" (erotike kinesis) божественного Света в тьму материи - и ответное восхождение от нее к созерцанию "сверхсветового мрака". Визуально-оптическому циклу отвечал акустический (пение, нисходящее как бы из ангельских сфер). Отсутствие образов

передает ту "умственную пустоту", глубины которой - в ареопагетической мысли - достигает озарение.

Модель Святой Софии не повторялась в Византии. В контраст - "открытой" Софии с ее многочисленными дверьми на юг и север, последующие храмы тяготеют к иной - замкнутой, интравертированной модели. Многочисленные образы в храмах после эпохи иконоклазма свидетельствуют о сложном развитии "интеллектуальной мистики", к исихастскому видению "лицом к лицу".

Киевская София осталась "открытым" типом, когда в самой Византии уже господствовал "овнутреневший" образец. Центральный световой столп (Lichtsäule) становится основной темой русского храмового строительства. При этом Русь еще усилила, по мнению К.Онаша, вертикальную мысль Византии. Такие местные новации, как высокий купол (на шейке), его вытянутая, в сравнении с византийской, форма и другие элементы русского зодчества, согласуют внешнее пространство с внутренним. Развившийся позднее тип "шатра" или "столпа" (Коломенское, Василий Блаженный и др.) еще усилил вертикальную организацию экстерьера, а деревянное зодчество продолжило это движение. С вертикальным прообразом связывает К.Онаш и развитие русского высокого иконостаса, который именуют *summa theologiae orientalis*. Внутреннее пространство русского храма (особенно деревянного) уподобляет "умную простоту (или пещеру)" материнскому лону. И это, замечает К.Онаш, не "впечатление" фантазирующего посетителя, а древняя матриологически-экклесиологическая символика.

Это развитие одной модели резко прерывается: в петровское время побеждает горизонтальная базилика "которая не могла - да и не хотела - выразить традиционную метафизику света аналогичным архитектурно-художественным языком" (7, с.543). При этом разрушение общего языка, "семантической скрепы между церковной и светской культурой сигнализирует глубокий кризис, охвативший церковное зодчество, живопись и музыку" (7, с.543).

Как замечает эрлангенский профессор богословия П.Пошарский (8) ("Переживание единства храмового пространства, образа и службы как путь к пониманию Православия"), для постороннего легче понять Православие "благодаря его цельности, уникальной в христианском мире" (8, с.545). И если К.Онаш идет от архитектуры, В.Иванов - от иконы, то Х.Кольц сердцевиной православной духовности видит в Акафисте ("Акафист - ядро русской православной духовности", 2).

Х.Кольц обращает внимание на то, что акафист занимает особое место в храмовой и домашней молитве в русской традиции. Он отмечает живость этого рода литургической поэзии (акафисты сочиняются поныне). Не занимаясь подробно родоначальником жанра Ur-Akathistos (литература о котором огромна). Х.Кольц описывает приуроченность акафиста к церковным праздникам, особенно останавливаясь на связи акафиста с местными (по преимуществу богородичными) иконами. Он сравнивает разветвления от образца всех акафистов на русской почве с аналогичным развитием иконного "типа" (Одигитрия и др.) в местных традициях. Центральная тема акафиста - "словесной иконы" - единство Христа (Ему посвящены аллилуйные строфы) и Богородицы (строфы с припевом "радуйся"); образ Богоявления в мире, реальность и конкретность вочеловечения Спасителя: В том, что "икосы" (строфы с "Радуйся") обширнее, чем "кондаки" (строфы с "аллилуя"), Х.Кольц видит аналог иконного образа: Богоматерь объемлет Необъемлемого; но центр иконы, и акафиста - Вседержитель. Форма акафиста отмечена числовой символикой: 24 строфы по числу букв греческого алфавита; в древних акафистах были и акростихи (что соответствовало многим древнейшим библейским молитвам). Тем самым, акафист передает символику Пантократора, А и Ѡ (Откр. 1,8).

Однако развитие акафиста на славянской почве далеко уходит от первоначального образца (акафисты святым и др.). Оригинально славянским стал жанр сборника акафистов -

акафистника, организованного тематически, в связи с чем открывает книгу не Угтех, а акафист Пресвятой Троице.

Акафист, связанный с иконой, в свою очередь вдохновляет иконопись ("Похвала Богоматери с акафистом") и фреску. Х.Кольтц называет Акафист "православным "Te Deum" (2, с.790). Это благодарение за спасение от чуждых, за помощь в обстоятельствах, молитва, в которой утверждается связь "града" и Богородицы. Акафист традиционно делится на "историческую часть" - до седьмого кондака и "догматико-мистическую" далее. Однако сквозной догматический характер акафиста делает это членение довольно поверхностным.

Описывая характер исполнения акафиста (напоминающий древнейшую традицию первых веков), Х.Кольтц замечает, что в нем нет содержания, абстрагированного от общины молящихся: поющие переживают его так, как если бы оно складывалось здесь, в общем исполнении. В смене перспектив акафиста "аллилуйя" поется "от лица" Архангела Гавриила, Предтечи и т.п. и моление переживается как таинство творящейся истории.

Сложный вопрос связан с последним, тринадцатым кондаком, в котором "аллилуйя" (слово, которое может быть обращено лишь к Богу) несомненно относится к Богородице. Не означает ли это обожествления Пречистой Девы? (Опасность этого чувствовали древнерусские книжники, порой вместо "Тебе" давая вариант "В Тебе"; в русском переводе митр. Филарет Дроздов вообще опустил "Тебе"). По мысли Кольтца, это обращение может быть понято: Богородица становится для православных глубочайшим Символом Богочеловечения. Имена Ее содержат в себе любовь Бога к людям. Это-то спасительной благодати, избравшей себе земной сосуд в Деве Марии и поет акафист свое "Аллилуйя". В этом вера в полноту Воплощения и надежда на спасение, равно связанная с именами Христа и Матери Божией. Именно поэтому в акафисте заключена "не только сердцевина православной духовности; он может стать источником лучшего взаимного понимания современных Церквей, зерном экуменической духовности" (2, с.800). На этом же пути -

через общее почитание Theothokos Папа Иоанн Павел II ищет возможности сближения католичества и православия (Энциклика *Redemptoris Mater* 25.3.1987).

Интересное сопоставление исихазма и западного Ренессанса принадлежит И.Н.Икономцеву (Загорск, 3). Основание для такого сопоставления - некоторая общность задач (прежде всего, проблема личности, существенная и для западного, и для восточного духовного движения, и уже - проблема творческой личности), получивших далеко расходящиеся решения.

И.Икономцев напоминает о позднем "открытии" исихазма самой русской Церковью (еще в 1849 г. он именуется "сектой паламитов") и о постепенном раскрытии его содержания в XX в. Одно из первых сопоставлений исихазма и гуманизма принадлежит советскому исследователю Г.М.Прохорову, определившему их как два индивидуализирующих направления, одно из которых представляет собой внесцерковно направленный гуманизм, другое - церковный персонализм. Западный гуманизм И.Н.Икономцев связывает с учением византийского противника Паламы, Валаама. Принципиальная точка их расхождения - возможность для человека познания непознаваемого Бога. Из отрицания Варлаамом такой возможности следует раскол веры и разума, "предопределивший все противоречия и разломы западного Ренессанса" (3, с.732). Палама же развил патристическое учение о Боге как о Творце. Тема Творца - зерно его антропологии: "здесь соприкасаются учения о человеке и о Боге" (3, с.732). По довольно рискованному определению И.Н.Икономцева, богоподобие человека состоит в его творческой способности. Именно творческой он видит ту глубину личности ("сердце сердца" у Паламы), в которой происходит соединение Творца с человеком. Трагедия личности заключена в ее одиночестве. Выход из собственных пределов и есть творчество (И.Н.Икономцев подчеркивает, что он имеет в виду творение нового качества, а не количественное умножение уже существующего, по сути бесплодное).

Однако для человека творчество не спонтанно : это самоотречение, крест. Поэтому так велик соблазн отказаться от него, найти иллюзорный выход из одиночества - забыть нирваны, наркотики, индустриальные и биоэлектрические средства. Но такой выход есть путь деградации личности.

Другая фундаментальная черта подлинного человеческого творчества в том, что оно не самодостаточно: без помощи Бога человек не может выполнить космического задания творчества.

Варлаама с его идеологией рационализма (парадоксально совпадающего с агностицизмом) И.Н.Икономцев называет еретиком-консерватором. "Он еретик не в силу стремления к новому, но просто потому, что ему был чужд животворящий и свежий дух Церкви" (3, с.745). Под воздействием античной формальной логики Варлаам скептивен по отношению к человеческим способностям, выступая с консервативной позиции и против Фомы Аквинского ("Фома полагает, что недоступное уму не существует: это состояние души одержимой демоном, ибо божественное по большей части недоступно человеческому разуму"). Чем скептичнее Варлаам, тем он "традиционнее" (охранительнее). В результате же абсолютно разделенные "ум" и "вера" каким-то образом соединяются. В этом сомнительном соединении И.Н.Икономцев видит исток антиномий Ренессанса, которые сосуществуют без напряжения, как "персоны" в театре: здесь Сутана, там Тога. К такому роду мысли И.Н.Икономцев причисляет и антиномии Канта. Но Россия, восприняв послеренессансную западную культуру, "оказалась неспособной перенять это интеллектуальное балансирование. Привычка принимать антиномии всерьез привела к смертной борьбе Тезы и Антитезы, Pro и Contra у Достоевского (смертной в буквальном смысле: в четырех романах - двадцать трупов!)" (3, с.747). Так, по Икономцеву, Россия стала сценой противостояния идей, которые касаются судеб Европы и всего человечества.

"Мост" к абсолютной трансцендентности Бога - паламитское учение об "энергиях", воле ad extra в соединении нетварных идеи,

logoi (почерпнутых из Арсопагита) и энергий - тайна божественной экономии. Это не только *modus ad extra*, но атрибут Божественной сути. "Не-открывающийся Бог - это "черная дыра", антитеза христианскому Богу" (3, с.749).

Говоря об образе Творца в целовске, И.Н.Икономцев рассуждает о творчестве как "синэргии", способной принимать очень сложные формы - и это должно заставить чрезвычайно осторожно судить о творчестве. Тем не менее, различие божественных даров и демонической одержимости может быть понято благодаря нетворческому, имитаторскому характеру демонического ("плоские глубины", по Флоренскому).

И.Н.Икономцев спорит с противопоставлением "святости" и "гениальности" (Н.Бердяев) как послушания - и дерзости. Аскеза - творчество, и высший вид творчества: она творит "новую тварь", обоженую, и материал ее - сам творящий человек. В этом особенность мистико-аскетического творчества: субъект его неразделен с объектом. Задача творческого преображения имеет перед собой антиномию того, что мы суть - и чем мы должны или способны быть.

Решая проблему личности, западный Ренессанс создал модель человека-артиста, меняющего "образы" (маски) в эстетическом "вживании". Главное действующее лицо православного Возрождения - человек-творец, у которого лишь одно лицо, а именно, то, с каким он предстоит Богу.

"Акцент западного Ренессанса на автономной творчески-артистической личности сыграл весьма негативную роль, поставив перед творчеством нереалистические задачи, что и привело одних художников к трагическому раздвоению, других - к игре Тезами и Антитезами" (3, с.763).

Напротив, на христианском Востоке творчество было крайне серьезным. Русское православное Возрождение XIV-XV вв. совершенно ошибочно называть "предренессансом", то есть первой ступенью секуляризованного Ренессанса западного типа. Это - антитеза ему. Считая ренессансом или возрождением всякое

духовное движение, несущее в себе обостренный интерес к личности, И.Н.Икономцев сохраняет термин "ренессанс" по отношению к русской культуре XIV-XV вв., связанной с исихазмом, и к трем другим русским "ренессансам" с параллельным расцветом в них собственно духовного и культурного творчества.

Первый "ренессанс" ("Слово о Законе и Благодати") Икономцев называет "протоисихастским", видя в нем отсвет византийского ренессанса и учения Симеона Нового Богослова. О втором, "классическом", речь шла на всем протяжении исследования. Третий, подготовленный старцем Паисием и св. Тихоном, воплощают образы преп.Серафима - и Пушкина. И.Н.Икономцев защищает творчество Пушкина от религиозной критики в духе Вл. Соловьева: "Творчество Пушкина не только потому религиозно, что он создал глубоко религиозные сочинения, но постольку, поскольку оно было истинным творчеством... тем самым, по природе своей не могло быть чуждо религии" (3, с.769). И, наконец, четвертый православный ренессанс представлен Оптинским старцем Амвросием - и Достоевским.

Свое сопоставление-противопоставление двух возрождений И.Н.Икономцев заканчивает неожиданно примиряющей наивной параллелью. Запад и Восток уподобляются двум полушариям головного мозга, соответственно, рациональному и иррациональному: "Их взаимодополнительность и взаимодействие необходимы для будущего Земли" (3, с. 769).

Примечания:

1) Симпозиум, посвященный 1000-летию Крещения Руси, был организован по инициативе Евангелической Академии Тутцинга. В нем участвовали 140 ученых и церковных деятелей из 18 стран мира. Сообщения Симпозиума распределяются по трем тематическим кругам истории Русской Церкви: культурно-научному, духовно-церковному и политическому. В данном обзоре рассматриваются лишь некоторые направления и материалы, касающиеся социо-

культурных процессов Древней Руси и русской истории периода Нового времени.

2) Можно заметить, что, если эта "субъективность" и сентиментализм были освоены новой русской литературой и едва ли не овладели ей, то что-то, отвечающее *Gravitas*, мы нечасто встретим на отечественной почве: в некоторых поэтических шедеврах пушкинской эпохи, в неоклассицизме элегий А.Ахматовой и В.Ходасевича.

Список литературы

1. Averincev S.S. Das byzantinische Erbe der Rus' und seine Wirkung auf das russische Sprachgefühl// Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'/ Hrsg. von Felmy K.Ch. et al; Red.: Heller W.; Übers. aus dem Russ. von Kobro G., Simon N. - Gottingen, 1988. - S.103-122.

2. Coltz H. Der Hymnos Akathistos - eine Keimzelle russischer Spiritualität// Ibid. - S. 773-801.

3. Economcev J.N. Hesyhasmus und die Renaissance in Ost. Europa// Ibid. - S. 731-772.

4. Ivanov V. V. Theologie der Ikone und orthodoxe Spiritualität// Ibid. - 717-730.

5. Mantzardis G. Der heilige Gr. Palamas und die russische Theologie unserer Zeit// Ibid. - S.681-687.

6. Meyendorff J. From Byzantium to Russia: Religious and cultural legacy// Ibid. - S.85-102.

7. Onasch K. Das Gedankenmodell des byzantinisch - slavischen Kirchenbaus// Ibid. - S.539-545.

8. Poscharsky P. Das Erleben der Einheit von Kirchenraum, Bild und Gottesdienst als Weg zum Kennenlernen orthodoxer Kirche// Ibid. - S. 545-549.

9. Spidlik Th. Das russische Starzentum als Theologie des Herzens// Ibid. - S. 123-130.

10. Yannaras Ch. Der Beitrag der russischen Orthodoxie zur Klärung der orthodoxen Identität// Ibid. - S. 953-961.

2. Русская православная церковь. Европа. Экумена

Известная исследовательница, историк Православия и теолог Фэри фон Лилиенфельд (4) посвящает Тысячелетию Русской Православной Церкви великолепную ученую похвалу. Ее выступление - перечисление даров Русской Церкви христианскому миру, даров тем более драгоценных, что современная ситуация, которую Ф.Лилиенфельд вслед за Р.Гварини называет "концом нового времени", ставит перед всеми Церквями и христианством вообще сложнейшую задачу. "Новое время", сменившее Средние века, где взаимосвязь церкви и культуры была предельно тесна, историками религии определяется как эпоха, в которой церковь живет внутри национальных культур и в некоторых случаях "национализируется". Нация, как известно, - политическое и культурное понятие Нового времени, чрезвычайно важный компонент того, что называют "гражданской религией" (civil religion) государства. Средневековые мыслило иначе: "язык" становился "народом" в результате религиозного просвещения и приобщения к высокой ближневосточно-греко-римской культуре: первичная, лингвистическая по преимуществу характеристика дополнялась культурно-религиозной. В этом смысле Крещение Руси было, по Лилиенфельд, "истинно христианским", "пра-христианским" актом" (4, с.220): оно ввело "язык" (языческие восточно-славянские племена) в мир христианской культуры, сделало его "русским народом" (в историческом смысле; "русский", как, к сожалению, приходится напоминать, означает здесь единство русских-белорусов-малорусов - Прим. О.С.). Говоря о "Русской Православной Церкви" Ф.Лилиенфельд имеет в виду это культурное значение, а не то конкретно-историческое понятие, которое связано с Церковью, управляемое Московской Патриархией, и приобретает характерный для Нового времени оттенок.

Конец Нового времени, открытый Французской революцией, принес собой разрыв между церковью и государством, нацией и церковью. Этот процесс принял в XX веке форму атеистического

гонения церкви в СССР и секуляризации государства и общества в Европе. В современной ситуации, как и в прежние переломные времена, особенно отчетливо выявляется эсхатологический аспект неотмирного учения Христа. И в этом особый смысл даров, принесенных Русской Церковью с ее уникальным опытом, всемирному христианству. Эти дары Ф.Лилиенфельд, историк религии и теолог, понимает в перспективе будущего - как задания (Gaben - Aufgaben) "для нас" (людей Запада) и для самой Русской Церкви в ее по-новому переломное время. Это профетические дары.

Первый из них связан со страшной судьбой Русской Церкви в нашем столетии - это свидетельство, *martyria*, мученическое исповедничество перед лицом воинствующего атеизма. Документированная история мученичества еще не написана. "Мученический венец украшает Русскую Церковь к ее 1000-летнему торжеству. Он украшает и всемирную Церковь Христову" (4, с.228). Вглядываясь в этот дар, Ф.Лилиенфельд различает в нем некоторые подробности. Это те решения, которые нашли иерархи Церкви в совершенно новом для нее положении, подобие которому можно найти лишь во времена первоначальных гонений. Ф.Лилиенфельд не принимает прямолинейного осуждения "линии лояльности", проводимой после кончины Патриарха Тихона. Она сопоставляет положение Русской Церкви с предвоенной ситуацией протестантизма в Германии, где также приходилось выбирать образец между лояльностью по отношению ко всякой власти как "власти от Бога" (Рим.13,1) и отношением к безбожной власти как к "зверю из бездны" (Апок.13). Однако атеизм, подчеркивает Лилиенфельд, - не локальное явление, он поднимается во всем мире. На Западе он не имел формы агрессивного богоборчества, а выступил в форме "научно обоснованного" мировоззрения, агностицизма или секуляризма, который вытеснил религию в исключительно приватную сферу человеческого существования ("далеко идущий, не сознательный, но интерсубъективный анонимный поворот сознания", 4, с.230). "Мирный" западный атеизм, не столько борющийся с религией, сколько игнорирующий

ее, оказался, по суждению Лилиенфельд, успешнее, чем прямое гонение. И здесь Православная Церковь подает Западу пример осмысления собственного положения в нехристианском обществе. Немаловажна и победа Русской Церкви - в годы гонений! - во внутренней борьбе с "обновлением".

Ф.Лилиенфельд с восхищением говорит о победе Русской Церкви, вынудившей гонителей переменить тактику, и видит в ее стойкости чудо, исполнение пророческих стихов, написанных на абсиде Киевской Софии (пс.45), - стихов, особенно значимых для протестантов, ведь гимном Реформации стало Лютерово переложение этого псалма.

Подвиг гонимой Церкви несет в себе еще откровения: это засвидетельствованное современниками глубочайшее преклонение перед Страстями Христовыми, помогавшее перенести собственные страдания. Это роль "малых сих" - знаменитых православных "бабуль", на которых "стояла Церковь". В "бабулях" и их простой вере (которую Ф.Лилиенфельд противопоставляет западному спиритуализму, "остаточной послепросвещенческой вере") Лилиенфельд находит величайший смысл: исполнение слов о "последних, которые будут первыми" и подтверждение значения женщины в истории Спасения.

С конкретностью и воплощенностью веры связан второй дар Русской Церкви, который Ф.Лилиенфельд называет "великой любовью к богослужению" (4, с. 236), какой она не находит ни в одном другом христианском народе современности.

Третий дар - православное богословие и религиозная философия конца XIX - начала XX века. Ф.Лилиенфельд называет имена Г.Флоровского, С.Булгакова, Н.Бердяева, С.Франка, Е. и С.Трубецких; продолжателей их мысли во Франции и Северной Америке, богословов второго поколения: П.Евдокимова, И.Мейендорфа, А.Шмемана. Среди даров русской богословской мысли - новое открытие греческой патристики, новое обоснование связи литургии и богословия и, отсюда, новое понимание богословия вообще, внимание к его доксологическому характеру и

обновленное осмысление литургии - все это чрезвычайно существенно для литургического движения современности и проблемы Церкви, "которая делает XX век веком Церкви" (4, с.239). Евхаристическая экклесиология стала важнейшим даром русских богословов экуменической мысли; но этим направлением новая православная мысль не исчерпывается. Ф.Лилиенфельд упоминает другие: обновление изучения Писания, утверждение значения ветхо- и новозаветной традиции для богословия и особенно - для церковной жизни.

Следующий, не вполне еще осознанный Западом дар Русской Церкви относится к библейскому богословию : это особое прочтение Писания, которое открывает православное богослужение. В таком актуальном чтении Писания особая роль принадлежит хеортологии (учение о Праздниках церковного года) и гимнологии. Но и само православное богословие, полагает Лилиенфельд, только начинает осмысливать это свое достояние.

Близок к предыдущему пятый дар - православное богословие иконы. Ф.Лилиенфельд выделяет значение русской религиозной философии, которая - сознательно или нет - тяготеет к раннехристианской традиции в своей мысли о космосе, человеке и культуре. Ф.Лилиенфельд называет два имени: Вл.Соловьева и о.Павла Флоренского. Русская философия преодолевает традиционный с XIX в. раскол естественных и гуманитарных наук. В борьбе с неоминализмом - позитивизмом XX в., под натиском которого верующим оставалось капитулировать в иррационализм, фидеизм, в *credo quia absurdum*, Флоренский восстанавливает в силе принцип *credo ut intelligam*. Флоренский показывает, как троическая вера позволяет постигать внутреннее единство мира - и выражать его. Ф.Лилиенфельд отмечает значение мыслей П.Флоренского о семиотичности языка искусства и укорененности символа в бытии. Среди даров русской философии - персонализм Н.Бердяева и софиологическое учение С.Булгакова, в котором Ф.Лилиенфельд видит не только своеобразную теодицею, но и космодицею и гинекодицею, обоснованное божественной

необходимостью красоты оправдание искусства и творчества. Русская идея "всеединства", противопоставленного отчуждению как греху, лежит в основе "новой альтернативной этики" - новой в сравнении с этикой буржуазно-индустриальной эпохи, не укорененной в аскезе. Аскетика - тема, к которой подходит русская философская мысль, и здесь Ф.Лилиенфельд видит пророческое указание для всей современной ситуации постиндустриального общества с его лозунгами потребления и удовольствия.

Еще дар, о котором напоминает Ф.Лилиенфельд, - особая харизма русской святости, явившаяся еще в монахах Печерской Лавры (предвещавших собой позднейший расцвет старчества, соединяющего служение Богу со служением ближнему) и в первых русских святых - мучениках Борисе и Глебе, свидетельствовавших верность завету "непротивления злему".

С темой добровольного мученичества Ф.Лилиенфельд связывает особый дар русской литературы XIX-XX вв., "святой русской литературы"; литературы "последних вопросов" о Боге и человеке: литературы, в которой судьба писателя или поэта поразительно часто - мученическая судьба. Экзистенциальное значение русской литературы и ее особый вклад в мировую культуру нельзя объяснить без ее христианской, православной почвы.

В заключение Ф.фон Лилиенфельд замечает, что список даров Русской Православной Церкви, который она попыталась представить, начался и кончился темой мученичества. За пределами обзора осталось еще одно, по мнению Лилиенфельд, важное имя: Вячеслав Иванов. В его судьбе - возвращении поэта к церкви, новой встречи русской творческой и духовной культур - Лилиенфельд предвидит какой-то общий путь, перед которым стоит современная русская поэзия - и Русская Церковь.

"Пути в будущее - открытые пути, они принадлежат Господу" (4, с.248). И дары Русской Православной Церкви, заключает Лилиенфельд, мировое христианство принимает как "путевые вехи на этом пути в будущее Господа" (4, с. 248).

Одну из тем Лилиенфельд - тему русской религиозной философии на Западе - развивает В.Ульман (5). Его сообщение посвящено первому знакомству Германии с русской философией, происшедшему благодаря изданию Н.Эренбергом в 1923-1925 гг. избранного двухтомника философов XIX - XX вв. Уже первый том, включающий сочинения Чаадаева, Аксакова, Хомякова, К.Леонтьева, поразил западного читателя постановкой некоторых тем, например, учением о Церкви как о единстве верующих, непривычном на фоне организационного понимания протестантизма, или полемикой между мыслителями, которая никак не укладывалась в привычную дуалистическую схему времени: левые-правые. Но особое значение приобрел второй том, включающий новейших авторов. В.Ульман останавливается на "Столпе и утверждении истины" П.Флоренского. В этом сочинении западный читатель увидел иное, чем знакомое ему прежде, отношение теологии и философии, теологии и естественных наук.

П.Флоренский противопоставляет западному "академизму", познанию, ведущему к скепсису и агностицизму к идее принципиальной разрозненности, несоотнесенности (*Diskontinuität*) частных истин - бесконечную открытость Истины. П.Флоренский хочет объяснить историю человеческого познания исключительно из конфронтации с этой открытостью. Тринитарное богословие распространяется на познание вообще, создает особый гносеологический метод. "Истины веры обнаруживают безграничную силу обоснований и открытий" (5, с.596), доказывая действительность древнего принципа: *credo ut intelligam*. Сила мысли П.Флоренского в том, что познание каждой отдельной истины усиливается от соотношения с другими. Дисконтинуум истин принимается как самостоятельная данность, а не трактуется как иррациональность: и такая открытость дисконтинуума бытия позволяет П.Флоренскому сопоставлять частные истины между собой и с целым - и там, где дедуктивный переход от одного к другому невозможен.

В.Ульман отмечает значение космоидеи С.Булгакова, в которой он видит прежде всего запрет на сведение самостоятельного бытия мира к чему-либо пред- или внележащему, будь оно эйдетично или материально. Столь же нова и антроподица Н.Бердяева, противостоящая распространенной тенденции располагать свободу где-то во внешнем человеку пространстве. По Бердяеву же, свобода выявляется изнутри человеческой жизни: тема, напоминая образ воскрешения Лазаря и его удивительную разработку у Достоевского.

В русской философии В.Ульман видит критику "культурной ереси", примером которой считает построения А.Шпенглера с их предпосылкой об изоляции и ограниченности культур. Случаи нарушения изоляции заставляют А.Шпенглера говорить о "псевдоморфозе". Культурная ересь - это диссоциация культур, обрыв интеркультурной коммуникации. Другой метод сопоставления культурных миров демонстрирует мысль Л.П.Карсавина. Он возводит различия западной и восточной христианских культур к принятию или отвержению теологумена *Filioque*. Тезис Л.П.Карсавина оспаривал К.Барт. Однако для Л.П.Карсавина различие не означало отвержения Запада: просто мысль о соединении культур была идентична для него экуменическому церковному соединению.

Само предприятие Н.Эренберга по изданию русских философов было попыткой преодоления культурной ереси. В ситуации "вавилонского пленения Университета" (то есть, безысходной специализации познания) книга Н.Эренберга содействовала установлению религиозного сектора в культуре и обществе. Н.Эренбергу удалось устроить первую встречу Запада с носителями и выразителями раннецерковной традиции (так В.Ульман видит русских мыслителей). В ее основе лежало стремление оставить позади, в прошлом дохристианский партикуляризм культур и вступить в совершенно новый горизонт троического домостроения Спасения.

Труд Н.Эренберга, включает В.Ульман, уже в 1923-1925 годах начал ту экуменическую работу, благодаря которой и стал возможен современный диалог с православной мыслью.

Когда Ф.фон Лилиенфельд говорит о русской литературе XIX в. как об истинной наследнице православной традиции, с одной стороны, и с другой - как о словесности пророческой в своем философско-нравственно-религиозном импульсе, она выражает общее впечатление европейцев. Особенно значительна в этом контексте мировая судьба Ф.Достоевского - вероятно, самого влиятельного до последних лет русского автора. Воздействие Ф.Достоевского не ограничивается художественной литературой: он провоцирует философскую и богословскую мысль Запада. Значению Ф.Достоевского в развитии одного из ведущих направлений протестантской теологии посвящено исследование Э.Бринера (2). Речь идет о "диалектической теологии" или "теологии слова Божия" (представленной К. и Х.Бартами, Э.Бруннером, Р.Бульманом, Фр. Гогартеном, Э.Турнайсеном), складывавшейся в Германии в начале 20-х годов. Одним из первых манифестов этого движения было небольшое сочинение Э.Турнайсена "Достоевский" (1921), приобретшее большую популярность и представляющее собой одновременно и новую экзегезу творчества Ф.Достоевского, и программу диалектической теологии.

Основной мучительный парадокс новой теологии выразил К.Барт: "Мы как теологи должны говорить о Боге. Мы люди и, как люди, не можем говорить о Боге". Созвучие этому религиозному самоощущению (и пророческое опережение его) новые теологи нашли в Ф.Достоевском. Э.Бринер полагает, что возможность воздействия русского автора на них была обеспечена сходством духовно-исторического и специфического богословско-исторического опыта. "Духовно-исторический фон послевоенной Европы - кризис политических, мировоззренческих, культурных и духовных ценностей XIX - начала XX веков" (2, с.921). Под вопрос оказались поставлены традиционные формы искусства, культуры, религии; в бессознательной глубине личности открылась "некая

совершенно иная, темная природа человеческой сути" (2, с.921). Ф.Достоевский (его 22-томное собрание сочинений на немецком языке вышло в 1906-1919 гг.) был воспринят как свидетель этих новых реальностей. Не менее глубокое разочарование вызывало у молодых теологов состояние евангелической теологии и церкви: К.Барт видел в них предательство Евангелия в угоду "близоруко националистическому" направлению. Для новых же теологов между человеком и Богом (воспринимаемым как Абсолютно Иное) разверзлась пропасть: ее и описывает приведенный выше парадокс К.Барта. Эта пропасть, которую не могла преодолеть современная "диалектикам" либеральная теология, стала их главной проблемой. В религиозном опыте Ф.Достоевского К.Барту виделось нечто близкое Совершенно Иному Богу. Турнайсен увидел в Ф.Достоевском не только переживание "темной бездны" человеческой души, но и способность не останавливаться на этом и принять Совершенно Иного Бога и обновить - в таких образах, как Дмитрий Карамазов, Раскольников, Мышкин - христианскую керигму воскресения. Круг тем, привлечших "диалектических теологов" в Ф.Достоевском, составляли его антропология, учение о Боге, эсхатология и критика Церкви.

В антропологии Достоевского Турнайсен оценил глубину проблемы человека и смысла жизни у Достоевского. Его восхищал поиск "человека в человеке", реалистическое свидетельство о тоске по трансцендентному и вечному как прирожденном для человека свойстве. Жизнь человека для Достоевского немыслима без соотнесения с "потусторонней исходной точкой", - Богом.

В теологии в узком смысле самым значительным у Достоевского Турнайсен находит переживание "Бога как Бога", то есть как Абсолютно Иного по отношению к человеку. Обращенность Достоевского к Иному напоминает Турнайсену ветхозаветных пророков. Пропасть между Богом и человеком может быть преодолена лишь с одной стороны: мост перекидывает Бог, и это означает воскрешение, радикальное обновление бытия - преображение. Такой радикализм противостоит благополучной

либеральной теологии, как бы допускающей возможность иных, не эсхатологических "мостов".

С этим связана критика церкви: "Легенда о Великом Инквизиторе", направленная у Достоевского против римско-католической Церкви, для Турнайсена обличает всякую Церковь в попытке превратить Иного Бога в посястороннего и досягаемого и подменить свободу человеческим "счастьем": хлебом, чудом и авторитетом. Такую религиозность Турнайсен называет безбожной: "она кощунственно утверждает ложного Бога и отрицает истинного, суверенного и потустороннего (трансцендентного)" (2, с.927). Теологический раскол в Евангелической Церкви, начавшийся в 20-е годы после оглашения программы диалектической теологии, многим обязан Достоевскому. В комментарии К.Барта к "Посланию Римлянам", наиболее глубоко выразившем новое направление, Достоевский - самый цитируемый автор после Лютера. Бартовский трактат рассматривает тот же круг тем: глубина человеческой вины, прощение греха и воскрешение, бесконечное расстояние между Богом и человеком. Что касается критики церкви, единственную ее надежду К.Барт видит в "поцелуе Христа" Великому Инквизитору. "Единственный и полный ответ на надежду Церкви ... - единственно в Боге имеющее основание помилование, превосходящее всякую мысль" (2, с.928).

Ф.Достоевский воздействовал на истоки новой теологии сильнее, чем на любую другую богословскую школу протестантизма. Либеральное богословие эпохи тоже не оставило его без внимания, однако ценило оно в нем другое: проповедь вневременной идеи Бога и добродетелей, любви ко всем, укоры догматизму и церковным институтам. В целом эта интерпретация оставалась в рамках буржуазного благодушия. Трактовка Барта и Турнайсена глубже, но и их понимание, полагает Бриннер, ограничено. Турнайсен не смог соединить религиозные и политические взгляды Достоевского, предполагая здесь раздвоение личности и, в конце концов, после знакомства с "Дневником писателя", разочаровался в нем.

Трактовку Достоевского у диалектических теологов Бриннер считает в конечном счете переинтерпретацией, "эйзегезой, а не экзегезой" (2, с.929), вчитыванием в него пафоса собственного богословия. "В действительности Достоевский и евангелическая теология были очень разными мирами, которые встретились в определенной богословски-исторической ситуации" (2, с.930). Повлияв на начало движения, Достоевский уже после 1923 г. исчезает из поля внимания К.Барта и Э.Турнайсена; остальные представители диалектической теологии практически не обращались к нему.

Тем не менее, заключает Бриннер, даже односторонне принятый Достоевский воздействовал на создание одной из важнейших школ евангелической теологии XX в. "Пророческий голос русской литературы XIX века был услышан" (2, с.931).

Э.Бер-Сигель, французский теолог, говорит о "присутствии русского Православия на Западе". Одному из важнейших духовных событий столетия - новой, после столетий отчуждения встрече восточной православной Церкви и христианского Запада - предшествовали и благоприятствовали некоторые исторические факторы. Один из них - огромная православная диаспора, рассеянная по всей Западной Европе, обеим Америкам, Австралии и Новой Зеландии. "Это феномен, значения которого для самого исторического Православия и других христианских конфессий мы еще не оценили" (1, с.961), утверждает Бер-Сигель. Диаспора, возникшая в результате нескольких эмиграций из России (особое значение принадлежит здесь первой, послеоктябрьской эмиграции), оказалась в ситуации свидетельства о Православии перед иными конфессиями. Это положение стало существенным и для осознания Православной церковью собственной "кафоличности" в этимологическом смысле слова.

До начала XX в. Запад имел самое смутное представление о Православии и в особенности - о русском Православии. Еще для А.Гарнака современное Православие было "смесью ритуализма и греческой метафизики" (1, с.961). "Религия русского народа" не

вызывала ни интереса, ни уважения; первым свидетельством о ней для Запада стала русская литература. Ф.Достоевский (один из "отцов современности" вместе с Фрейдом, Марксом и Ницше) и Л.Толстой, который, хотя и был "отлучен собственной Церковью", "более других заставил открыть и почувствовать - почти физически - русскую народную религию" (1, с.962). Литература подготовила ту благожелательность, с которой западная элита встретила православную эмиграцию.

Э.Бер-Сигель вкратце обозревает историю сложения Русской Церкви в изгнании. Пестроту - этническую, социальную, политическую - первой эмиграции объединяла ностальгическая любовь к России и привязанность к Православной Церкви. Сама катастрофа осознавалась как "посещение Божие" (Елизавета Скобцева - Мать Мария), призыв к обращению и исповедничеству. В эмиграции многие переживали подлинное религиозное возрождение. "Соборность", одно из ключевых слов Поместного Собора 1917 г., стало основным принципом в церковной жизни эмиграции. В первоначальной организации церковной жизни Зарубежья важнейшая роль принадлежит митрополиту Евлогию, обосновавшемуся в Париже. В каждом месте своего поселения русские старались создать приход, преодолевая множество трудностей: отсутствие церковных зданий, малое число икон, необходимость создавать хоры и т.п. Одной из главных трудностей была малочисленность духовенства в эмиграции (изо всех слоев дореволюционной России в эмиграции этот был представлен менее всего). В отличие от многовековой русской традиции (наследственного духовенства), новые священники рукополагались из самых разных сословий: ими становились бывшие офицеры, дипломаты, интеллигенты и простые рабочие. В начале, замечает Э.Бер-Сигель, русские эмигранты испытывали воздействие католического прозелитизма; теперь же влияние приняло обратный вектор: множество западных людей переходит в Православие.

Далее Э.Бер-Сигель касается истории расколов Зарубежной Русской Церкви (между митрополитом Евлогием и "карловцами", обосновавшимися в Югославии и отрицавшими всякую связь с Московской Патриархией; затем в 1931 г., когда после перехода митр.Евлогия под протекцию Константинопольского Патриарха часть его диоцезы отделилась и образовала нынешний Экзархат Московской Патриархии в Западной Европе). Эти три группы существуют доныне. "Карловцы", малочисленные в Европе, весьма многочисленны в США. Кроме того, в Америке существует Православная Церковь Америки, автономия которой признана Московской Патриархией.

Несмотря на свои печальные разделения, русское Православие смогло принести западному миру огромные плоды. Это, в кратком перечислении, "наследие русского религиозного ренессанса" XX века, это иконопись и фрески, созданные эмигрантами, это церковное пение, приобретшее огромную популярность во всем мире и "более, чем богословские книги, заставившее узнать и полюбить душу русского Православия" (1, с.967). Распевы православной музыки были восприняты и исполняются в переводах на другие языки в новых западных православных общинах.

Высшим достижением митр. Евлогия Э.Бер-Сигель считает создание в 1925 г. Святосергиева Богословского Института. Жизнь этого Института определялась такой замечательной личностью, как о.С.Булгаков. Помимо богословского творчества (особенно Э.Бер-Сигель выделяет его софилогическое учение и мариологию), о.С.Булгаков значителен тем, что одним из первых стремился вступить в богословский диалог с Римско-Католической, Англиканской, Реформаторской Церквями. Среди других профессоров Института были Г.Федотов, историк русской святости, о.Г.Флоровский, вдохновитель неопатристического движения, о.В.Зеньковский, автор "Истории русской философии". Значительным было участие в экуменическом движении профессоров П.Евдокимова и о.Н.Афанасьева, содействовавшего

экклезиологической рефлексии экуменического движения. Благодаря Н.Афанасьеву "соборность", переведенная как *consocialité*, вошла в богословский язык Запада. Но Православным Богословским Институтом не исчерпывается распространение православной мысли и активности на Западе. С ним не связаны прямо такие существенные для этого процесса имена, как С.Франк и Н.Бердяев. К 50-м годам первое поколение православных мыслителей ушло. "Сыновья" их, даже расходясь в определенных моментах с "отцами", продолжают их дело. "Православное присутствие" современный Запад продолжает узнавать в трудах Вл.Лосского, П.Евдокимова.

"Призванная умереть исторически - как евангельское зерно - русская эмиграция принесла обильный плод. ... Семена западного Православия уже дают всходы в Европе и Америке" (1, с.971).

"Истинная Церковь - еще не совершенная Церковь" - эти слова православного богослова о.Г.Флоровского К.Кюнкель вынес в заглавие своего сообщения о его экуменической мысли и деятельности (3). Г.Флоровский - не только историк ортодоксальной догматики, глубоко исследовавший догматические споры IV-V вв., он радикальный ревнитель ортодоксии. Описывая историю русского богословия, Г.Флоровский критически отмечает в ней всякое отклонение от духа патристики (не останавливаясь перед самыми авторитетными для Русской Церкви именами), выявляя в этих отклонениях, как правило, западное влияние. И вместе с этим о.Г.Флоровский - самый активный участник экуменического движения (с 1936 г.), опередивший в своей деятельности и мысли общее "православное присутствие" в движении Церквей к воссоединению. Видимое противоречие между борьбой за чистоту Православия и экуменической ангажированностью Г.Флоровского (не всегда и не всеми одобрявшейся в Православной Церкви) снимает статья К.Кюнкеля, анализирующая труды Г.Флоровского на эту тему.

Основой экуменической мысли Флоровского Кюнкель считает два основных положения, которые Флоровский

сформулировал в 1933 г. и не изменял им до конца, до 1979 г. "Для воссоединения все в христианстве должно измениться, иначе говоря, преобразиться. Воссоединение нельзя представлять себе как простое объединение современных эмпирических реальностей" (3, с.584). Мысль Г.Флоровского имеет в виду следующее: изменение должно коснуться всех участников диалога, во-первых, и, во-вторых, исполнение воссоединения - не в человеческих руках; оно принадлежит Богу, как Богу принадлежит и завет единства. Ибо только Бог может преодолеть человеческие грехи разделения Тела Христова. Но, замечает Кюнкель, как объяснить это двойственное утверждение: и необходимость единства, понятого как всеобщее изменение, и признание ограниченности человеческих усилий? Не отменяет ли мысль о невозможности воссоединения Церковью внутри истории усилий каждого христианина изменить собственное сознание ради достижения этого воссоединения? На оба вопроса отвечает, по Кюнкелю, формула Г.Флоровского: "Истинная Церковь - еще не совершенная Церковь", которую он относит к Православию в экуменическом контексте.

Основа экуменической ангажированности Г.Флоровского обнаруживается в его экклесиологии. В христологическом углублении учения ап.Павла о "Теле Христовом" Церковь являет собой реальное присутствие (актуальность, Gegenwart) Иисуса Христа, Его Истины и Спасения. Имея в виду эту центральную мысль, нельзя обойти два основных для экуменического движения вопроса: вопрос о сути христианского единства - и вопрос о сути схизмы. Оба эти вопроса, как настойчиво повторяет в своих трудах Г.Флоровский, современный экуменизм оставляет без внимания. Для самого Г.Флоровского единство представляется следующим образом: как член и священник Православной Церкви он полагает, что его Церковь истинна - и, следовательно, другие Церкви несут в себе некоторые недостатки, которые он берется указать, "Потому, - прямо утверждает Флоровский в 1952 г. - христианское воссоединение означает для меня универсальное обращение к Православию". Однако это вовсе не означает простого

православного прозелитизма или воссоединения "за счет" западных Церквей (достаточно распространенная в Православии тенденция). "Восточный экуменизм - противоречие в терминах. Запад также принадлежит экумене" (1964 г.)" (3, с.590). Православие не может исполниться самодовольной гордости перед западными Церквями как "неистинными". Дело в том, что, по мысли Флоровского, Православие на экуменических встречах представляет не столько "современный христианский Восток", сколько экуменическую древность, которая - при всех расхождениях местных традиций понимала себя как единую Церковь. Собственную экуменическую вовлеченность Г.Флоровский полагает прежде всего традицией Православной Церкви: он видит в своей позиции верность решениям Поместного Собора 1917/1918 гг. Но здесь с особенной силой встает второй вопрос: если Православная Церковь - сама в себе единая, экуменическая в своих истоках Церковь, тогда как оценить другие христианские "Церкви"? Как богословски понимать суть схизмы?..

Уже с 1933 г. Г.Флоровский, ссылаясь на положение Киприана: *extra ecclesiam nulla salus*, привлекает мысль блаженного Августина (в котором он признает западного Отца Церкви) о том, что в Таинствах действие Божие не прекращается и у схизматиков. Г.Флоровский предлагает принять это августиновское положение, которое разделяет Рим: "Августин удостоверяет учение о Церкви и Таинствах в той мере, что спасающая воля Господа не ограничивается каноническими границами Церкви" (3, с.587). Тем не менее, привлечение августинова суждения не сообщает, для Флоровского, другим Церквям статуса истинности. В основе отделения от истинной Церкви лежит воля к отделению. Преодолеть ее богословскими компромиссами, переформулировками и т.п. нельзя. Воля к единству возникает в результате исторического процесса, в осознании истока схизмы и упретствования в ней, в восхождении к корням разделения.

При этом парадоксальной истиной для Г.Флоровского остается то, что разделенные Церкви на горизонте своего общего

истока видятся как фрагменты некогда целого. Это никак не совпадает с неприемлемой для Г.Флоровского идеей "разветвления" (branch theory). Единство разъединенных Церквей видится лишь на горизонте некогда общей истории, некогда общей мысли. Но провинциализм человеческой мысли заслоняет этот горизонт, ведущий к живому единству. Для Православной Церкви отказ от провинциальности означает, по Флоровскому, исполнение собственного назначения: "Наполнить абстрактные и потому безжизненные истины неортодоксальных Церквей жизнью собственной духовной широты" (3, с.588). Г.Флоровский в своей парадоксальной мысли опирается на присущее всему его богословию историческое измерение. Церковь - Тело Христово - свидетельствует во времени вплоть до конца времен; истинная Церковь может существовать лишь *in via* ; она не есть еще исполненная, совершенная Церковь.

"Историческая структура Откровения должна питать экуменическую работу" (3, с.588). Сравнительная экуменическая теология, по убеждению Флоровского, бесплодна: фиксируя наличные сходства и различия, она не может прийти к искомой общности. То, чего недостает экуменическому движению, по Флоровскому, - это общей перспективы. Недостает экуменической герменевтики, источник для которой Флоровский видит в традиции древней Церкви. Он имеет в виду при этом не столько обращение к определенному корпусу отеческих писаний или соборных постановлений; необходимо общее продолжение духовного направления Отцов. На вопросы современности следует найти ответы в духе Отцов. "Там, где это удастся, там, где мысль и опыт совпадут, там исполнится совершенная Церковь" (3, с.589). Прежде этого мысль о единении остается в эсхатологической перспективе.

Нежелание Православной Церкви участвовать в экуменическом диалоге Флоровский объяснял как то, что она не сознает (не реализует вполне) того, что она - единственная истинная хранительница истины христианского Предания и потому только возрастает и крепнет, вступая в экумену. "Православное

участие" может изменить само экуменическое движение, в котором изначально доминирует протестантизм, и даже изменить общее направление этого движения: из измерения "над временем и пространством" экуменизм стал бы "экуменизмом во времени" (1954). Этими словами Г.Флоровский называет экуменический метод обращения к святоотеческой традиции с тем, чтобы через нее обновить сознание.

Г.Флоровский резко противостоял всякой торопливости в экуменическом движении (называя терпение "высшей экуменической добродетелью") и полагал, что форсированный ход не созвучен патристическому духу, а это и значило для Флоровского в конечном счете - экуменическому.

Христианский Запад, по Флоровскому, может обогатить Православие своим развитым историческим методом (не в последнюю очередь, изданной на Западе патристикой). Православие же, приняв вопросы современности, на которые не может ответить обескровленный интеллектуализм западной теологии, найдет на них ответы в духе и опыте Отцов.

Задача взаимного понимания теологическими языками друг друга и, более того, создание подлинно экуменического и общего языка - вот к чему непосредственно должно приступить экуменическое движение. Путь к этому, заключает Кюнкель, лежит скорее через личные контакты, через общую конкретную работу понимания и интерпретации, чем через широкие официальные встречи.

Список литературы

1. Behr-Sigel E . Presence de l'Orthodoxie russe en occident// Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'/ Hsrg.von. Felmy K.Ch. et al.; Red.: Heller W.; Ubers. aus dem Russ. von Kobro G., Simon N. - Gottingen, 1988. - S. 961-972.

2. Bryner E. Der Einfluss Dostoevskijs auf die Dialektische Theologie// Ibid. - S. 923-932.

3. Kunkel Cr. "The true Church is not yet the perfect Church" - Okumenische Denken und Handeln dei Georges Florovsky// Ibid. - S. 583-591.

4. Lilienfeld F. von . Die Gabe der Russischen Orthodoxen Kirche an Europa und die Ökumene// Ibid. - S.215-249.

5.Ullmann W. Die ökumenische Bedeutung von Hans Ehrenbergs Veröffentlichung russischer Religionsphilosophie im Nachbrugsdeutschland von 1923 und 1925// Ibid. - S. 592-600.

3. К истории Русской православной церкви XIX - XX веков.

История Русской Церкви последних двух веков изучена едва ли не меньше, чем древнейший период. Ряд сообщений на Тутцингском симпозиуме касается этой драматической эпохи в жизни Церкви, эпохи испытаний: в начале - нарастающей конфронтацией власти и общества, потом - гонениями атеистического режима.

Судьбе Церкви во второй половине XIX в. посвящено исследование Фр.Йоквига (Вюрцбург; 3). Рубеж этого периода - 60-е годы, когда в демократическом движении российской общественности и Церковь "после 200 лет верной службы государству стремилась вновь стать его настоящим партнером" (3, с.401). Православная Церковь XIX в. была государственной Церковью; она стала такой с 1721 г., с петровской реформы, взявшей за образец немецкое протестантское право. С этого момента время "симфонии" духовной и светской власти кончилось (симфонии, замечает Ф.Йоквиг, не вполне совершенной, в которой государство могло, когда потребуется, возобладать над Церковью). Самодержец обретал диархию - власть и государственную, и духовную (ее проводила Духовная Коллегия). С введением должности обер-прокурора государственное влияние на Церковь

еще усиливалось. Русская православная церковь оказалась в более зависимом положении, чем любая другая на территории России, о чем много сетовали представители высшего духовенства. "То, что начал Петр, завершил Николай I" (З, с.403). Справедливо полагая, что задуманное им возрождение "Святой Руси" невозможно без опоры на Церковь, император еще теснее связал ее с внутренней государственной политикой. Была расширена и укреплена чиновническая сеть, управлявшая духовными делами; власть обер-прокурора испытывали не себе не только члены Синода, но и иерархи. Задача религиозного воспитания народа суживалась до укрепления преданности и послушания самодержцу.

Эпоха либерализации - "счастливые шестидесятые" - вызвала движение и в церковных кругах: высказываются предложения о восстановлении Патриаршества ("Памятная записка" А.Н.Муравьева обер-прокурору А.П.Толстому); современное положение Церкви характеризуется как "недолжное". Нередко раздаются обвинения в адрес епископата; за этими укорами в чрезмерном верноподданничестве со стороны "прогрессивного" лагеря угадывается желание видеть Церковь в союзе с революционными и антиавторитарными силами. Но те, кто мечтал о таком союзе с Церковью, замечает Йоквиг, так же искаженно представляли себе ее миссию, как и государство.

Освобождение прессы сделало ее центром общественной жизни, и свободная пресса впервые открыто обсуждала положение христианства, Церкви, духовенства. Вновь открытая внутрицерковная пресса ("Православное Обозрение", епархиальные ведомости и другие издания) говорила о необходимости реформ и внутреннего изменения Церкви (отказа от крайнего консерватизма, свойственного большей части епископата, склонного в любой корректировке существующего положения вещей видеть угрозу православной традиции). Но обещания и надежды, одушевлявшие шестидесятые годы, были сведены на нет в последующие десятилетия.

Символом нового этапа стал обер-прокурор Синода К.П.Победоносцев, власть которого над Церковью была несравненно сильнее, чем у любого из его предшественников. Корни государственной философии К.П.Победоносцева уходили в славянофильскую мысль. Его сближали со славянофилами представление о западной цивилизации как о великом вредоносном для России начале, привязанность к патриархальным устоям, старым обычаям и т.п. Но расходился он с ними там, где они требовали суверенитета народа, и, если для славянофилов центр составляла большая семья, община - для Победоносцева таким центром было государство. В государстве и Церкви видел он две опоры русского народа. Идеальное государство при этом он представляет как автократию, где волю монарха проводит хорошо функционирующий чиновничий аппарат; народ предан государю (причем эта преданность держится лишь пока не ослабла религиозность). "Государство, граждане которого религиозно безразличны, или вольнодумцы и атеисты, не способно существовать продолжительно", - такова мысль К.П.Победоносцева. Богословское рассмотрение Церкви оставалось для него совершенно чуждо. "Царь, народ, вера" - здесь была найдена формула" (3, с.408).

В какой мере К.П.Победоносцев знал русскую действительность и опирался на нее? Из мемуаров близких ему людей можно заключить, что он бесспорно знал и реальное качество русского чиновничьего аппарата, и положение сельского духовенства, и его способность влиять на своих прихожан. Не только "идеальный аппарат", но и вторая его опора - "вера простого народа" в ситуации 80-х выглядела произвольной конструкцией, навязываемой реальности. Но осведомленность К.П.Победоносцева в реальном положении дел не лишала его настойчивости в проведении политической линии "против течения". Фр.Йоквиг замечает, что и само представление о якобы византийском характере его государственной модели ложно. Духовная власть византийских императоров не простиралась так далеко, как у

российских самодержцев. Сам Василевс как член Церкви духовно подчинялся монашеству - но не было силы, которая могла бы коррегировать намерения и действия российских монархов.

Фр. Йоквиг обозревает конкретную обер-прокурорскую деятельность К.П. Победоносцева, в частности, его обращение с иерархией. В нарушение канонического права К.П. Победоносцев широко использовал перемещения и удаления епископов на покой (48 перемещений, 18 удалений на покой за 1880-1894!): в них он видел не более чем чиновников духовного ведомства, проводников церковной политики. В его подборе и формировании "типа" епископа меньше всего значили собственно духовные качества кандидата. Поводом для перемещения становилась слишком тесная связь епископа с клиром и верующими. В самом тяжелом положении оказывалось сельское духовенство: священник оставался в унижительной экономической зависимости от своей еще более нищей паствы. К лир оказался беспомощным перед огромными переменами XIX в. Шестидесятые годы возродили в русском духовенстве ответственность за духовное попечение о народе, но полная несвобода не давала церкви действовать, затрудняла ее миссию среди многочисленных сект и старообрядцев. В случае минимальной свободы, полагает Ф.Йоквиг, Церковь смогла бы удержать народ от надвигающейся революционной бури. Но всякие попытки идти к народу пресекались сверху (показательна судьба сельского священника Андрея Голикова, пытавшегося создать крестьянский союз ради противодействия радикальным настроениям - и отправленного за это в монастырь).

Либеральные и революционные круги не понимали молчания Церкви и считали ее политически реакционной. Вместе с тем (как следует из писем, адресованных К.П. Победоносцеву) просвещенные священники осознавали, что и роли "защитницы старого", союзницы режима Церковь исполнить не может - в силу ее зависимости и последующей из этого утраты влияния на народ. Действительным же влиянием обладали монахи и старцы. К концу

века Церкви грозил раскол на три лагеря: епископат, клир и верующие миряне были отчуждены друг от друга.

В это время клиром вырабатывается программа перемен, включающая в себя освобождение Церкви от государства, восстановление Патриаршества, оживление пастырской деятельности и связанное с этим повышение образованности самого духовенства; привлечение интеллигенции, сотрудничество с мирянами. Однако было понятно, что такая программа не может быть принята действующим Синодом, и требовалось найти иные средства: такое средство видели в созыве Поместного Собора, где Церковь была бы представлена не только епископами, но всеми слоями духовенства и заинтересованными мирянами.

События революции 1905 г. открыли путь к Собору. С отставкой К.П.Победоносцева началась подготовка - сбор "отзывов" (ответов местного духовенства на анкету, разосланную Синодом). Прежде консервативные, епископы с удивительной резкостью критиковали положение дел в Церкви. Чаще всего в "отзывах" звучали слова об оживлении "соборного начала".

Предсоборное Присутствие, открывшееся 8 марта 1906 г., обсуждало ряд вопросов, связанных с предстоящей реформой, но материалы его работы были использованы лишь одиннадцать лет спустя, на Поместном Соборе 15 августа 1917 г. Важнейшим из принятых решений было восстановление Патриаршества.

Заключая свой обзор, Фр.Йоквиг пишет, что никогда еще в России так параллельно не развивались события в государстве и Церкви, как с середины XIX в. Государство начало опасную игру уступок и запретов, которая еще подтолкнула революционное развитие. Изменения, к которым стремилась Церковь, осознавшая, что управлялась неканонически, нельзя назвать "революцией", однако они были чрезвычайно существенны и более всего касались низшего клира и мирян. Плодом этого стремления был состав Поместного Собора 1917 г., Фр.Йоквиг находит участие мирян и низшего клира в Соборе недостаточно богословски обоснованным и видит в этом уступку времени. Сохранение иерархического

устройства Церкви требовалось совместить с демократизацией. Это имело огромное значение для будущего. В годы гонений епископство (власть которого была умалена новыми законоположениями Собора) вновь встало в полный рост. Все снова увидели, в какой мере стойкость Церкви зависит от твердой иерархии. Действенность древнего закона "Церковь вокруг епископа" была вновь засвидетельствована гонимой Русской Церковью.

Сообщение М.Георге (Эрланген) "900-летний юбилей Крещения Руси" (2) дополняет картину, набросанную Фр.Йоквигом. М.Георге уточняет, что год празднования - 1888, принадлежит иной эпохе. Церковь и государство, Церковь и нация, разделенные в "современном мире" ("современным" М.Георге называет, видимо, западный демократический мир), в то время были тесно связаны. Эту общую для всей Европы связь (в качестве примера Георге ссылается на празднование 400-летия Мартина Лютера в Германии 1883 г.) автор называет "националистическим пленением Церкви и христианства" (2, с.391).

"Национализм - общеевропейское явление XIX в., коренящееся в секуляризации Европы и рождении политической эрзац-религии Народа" (2, с.391).

На киевских торжествах, впервые за 900-летнюю историю, крещение князя Владимира и его киевских подданных рассматривалось как центральное, религиозное и политическое событие, праздник Православия и Государства. Празднество стало выражением идеологии Православие - Самодержавие - Народность. Характерно, что выступавшие на нем были по большей части светские люди, а не духовенство; юбилей отмечался не столько церковными службами, сколько речами и тостами. Анализируя содержание юбилейных речей (прежде всего, К.П.Победоносцева), М.Георге отмечает в них три ведущих мотива. Во-первых, национальный русский эгоизм, интерпретирующий христианизацию в перспективе государственной мощи России (см. характеристики князя Владимира, который и под влиянием греков остался "чисто

русским человеком"). Во-вторых, вера в неограниченное самодержавие как богоугодный плод обращения России (по мысли К.П.Победоносцева, единодержавие родилось вместе с Крещением; "Бог спас нас от ужасов демократии"; заслуга Церкви в том, что она воспитала народ в преданности государю). Наконец, третий мотив - панславянский национализм, видящий в Крещении России основу для объединения славян под русским и православным предводительством.

Официальное празднование вызвало критику в кругах независимой русской интеллигенции. Иное, встречное официально-патриотическому понимание события изложил в своей серии статей, вышедших в августе 1888 г. на французском языке, Владимир Соловьев ("Святой Владимир и христианское государство"). М.Георге останавливается на одном моменте статей Вл.Соловьева - на его критике политизации образа св.Владимира в интересах современного русского национализма и панславизма. Цель этой критики позитивна: Вл.Соловьев хочет увидеть св.Владимира с исторической и христианской точки зрения. Его источник - летопись Нестора. Вл.Соловьев иронизирует: "Исторически бесспорно, что св.Владимир ко времени своего обращения не думал ни о руссификации славянских народов, ни о венчании цезарепапизма руками обер-прокурора Св.Синода в Петербурге: принимая крещение и побуждая народ следовать своему примеру, он единственно хотел стать христианином и сделать из русских христианскую нацию. Христианский идеал кн.Владимира, по Соловьеву, состоял не в аскетизме и отречении от мира, природы и общества, но в обновлении "нравственным и социальным духом Евангелия". Кн.Владимир насадил на Руси семена христианской социальности, которая заключается не в государственной мощи и национальном эгоизме, а в справедливости, милосердии и мире. Вл.Соловьев обращает внимание на отношение кн.Владимира к бедным, немощным, к своей дружине (видя в этом нечто близкое идеалам свободы, равенства и братства Французской революции!).

Но, замечает М.Георге, при всей критике официально-патриотической версии Крещения, соловьевская концепция содержит в себе своеобразный, более тонкий национализм. Он говорит о "душе русского народа" (правда, в современности считая ее носителем лишь старообрядчество), отождествляя "истинно русское" с "истинно христианским". В то же время образ св.Владимира, как его создаст "Повесть временных лет", образ идеального монарха, защитника бедных, убогих, осужденных, - идеал византийской агиографии, несомненно известный составителю летописи. Истинно русский идеал оказывается на поверку византийским, воплощающим ту "социальную совесть", в которой Вл.Соловьев отказывает Византии.

Тем не менее, в юбилейных размышлениях Соловьева М.Георге видит актуальность и для современной ситуации: это внимание к собственно христианскому в событии Крещения, к деятельному социальному благочестию первых киевских князей и юной Русской Церкви.

К теме "государственного пленения" Церкви примыкает доклад Ю.Освальд "Общинная деятельность Православной Церкви в России XIX века" (4). Впервые после петровских преобразований жизнь церковной общины привлекла к себе общее внимание в эпоху великих реформ. Церковная пресса обсуждает освобождение крестьян и новые задачи помощи "свободному земледельцу", в котором должна быть воспитана ответственность и самосознание хозяйственно и граждански независимого человека. Здесь и встает тема общины, свободного общества, подобного тем, которые создают все эмансипирующиеся слои русского общества. Представляется, что община, построенная по образцу "братства", - лучший путь к очищению и обновлению религиозной жизни. Церковная пресса сообщает о многочисленных попытках такого рода, предпринимаемых духовенством. В качестве образца филантропической активности, деятельной взаимопомощи, объединения мирян и клириков на протяжении всей жизни вспоминается опыт русских православных братств XVII в. (их

деятельности посвящено выступление К.Фельми). Публикуются сообщения из-за границы, посвященные опыту западных братств (в Швеции, Англии, Германии). Первые попытки социальной общинной деятельности предпринимаются в Москве с 1864 г., под руководством о.Амвросия Ключарева, одного из издателей "Духовной беседы". Успешной была деятельность общины о.Александра Гумилевского в Петербурге: братство Церкви Рождества на Песках, основанное в 1863 г., за короткое время учредило и держало под своим попечением больницу, приют для престарелых, два детских приюта и библиотеку. В деятельности этого братства не было ничего от "регламентированной благотворительности", в которой радикальные движения видели "попытку ослабить пролетариат", "застраховать богатых от народного гнева" и т.п. Представлялось, что церковное братство может решить и проблему социального отчуждения: именно здесь может произойти встреча образованных сословий с простонародьем.

Однако попытки такой свободной активности не вызвали одобрения в Св.Синоде. Деятельность о.Гумилевского была ограничена и в конце концов пресечена. В целом благотворительная общинная активность не смогла развиваться и принести те плоды, на которые надеялись ее зачинатели. Как показало дальнейшее развитие событий, только Собор 1917 г., возродивший Патриаршество и разработавший статут церковной общины, создал пространство для совместной деятельности мирян и клира, освобожденной от государственной регламентации и бюрократического давления. Но этим пространством уже не пришлось воспользоваться.

Впечатляющий фактический материал, завершающий печальную тему новейшей истории Русской Церкви, содержит в себе исследование К.Патока "Русские православные епископы последних 100 лет" (5). Сообщение разбито на три раздела: 1893-1918 гг.; 1918 - 1943; после 1943 г. В заключение этой страшной хроники, озаглавленной "Сотрудничество с государством?" К.Паток пытается

ответить на распространённое обвинение епископату Русской Православной Церкви. Он ссылается на секретный доклад В.Фурова ("Из отчета Совета по делам религии членам ЦК КПСС за 1974/1975 гг."), опубликованный в 1979 г. в "Вестнике русского христианского движения", где все иерархи разбиты на три группы: 1. 17 иерархов проявляют полную лояльность по отношению к политике государства, включая его нежелание видеть Церковь активной; 2. 23 иерарха, достаточно лояльных, но проявляющих активность по привлечению людей к Церкви; 3. 17 "консервативных" иерархов, пытающихся пренебрегать "Законом о культах". Паток полагает, что из доклада Фурова очевидно, что "несмотря на все ограничения, русские епископы стараются глубоко и ответственно исполнять свой долг духовного пастырства. Мы, на Западе, так мало способные противостоять не менее опасному для веры материализму, не имеем никакого права судить и, тем более, осуждать русских епископов" (с.444).

Список литературы

1. Felmy K.Chr. Die Bedeutung der orthodoxen kirchlichen Bruderschaften im russischen Westen// Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'/ Hrsg. von Felmy K.Ch. et al.; Red. Heller W.; Übers. aus dem Russ. von Kobro G., Simon N. - Göttingen, 1988. - S. 421-428.
2. George M. Die 900-Jahr - Feier der Taufe Russlands: Ein kritischer Blick auf die Äußerungen zum jubilaum im Jahr 1888// Ibid. - S. 391-401.
3. Jockwig Fr. Die Situation der russischen Orthodoxen Kirche am Ende des 19 J.// Ibid. - S. 401-420. -
4. Oswalt J. Gemeindeaktivitäten der orthodoxen Kirche in Russland im 19 J.// Ibid. - S. 429-435.
5. Patock C. Die russischen orthodoxen Bischöfe der letzten 100 Jahre// Ibid. - S.435-444.

4. Церковь и светская культура.

Мировое значение русской культуры обыкновенно связывается с ее позднейшими плодами - прежде всего, с классической литературой XIX в., с большим "русским романом", а в последние десятилетия - и с русской поэзией XX в. (О.Мандельштам, А.Ахматова, Б.Пастернак). Допетровская культура Руси известна знатокам и специалистам (за исключением иконы), тогда как Ф.Достоевский, Л.Толстой, Н.Гоголь уже столетие прямо воздействуют на европейское литературное и философское творчество. То, что изумило Запад при знакомстве со "святой русской литературой" (Т.Майн) - моральное и религиозное напряжение, эпичность и "космизм" - обыкновенно объясняют ее связью с собственной средневековой традицией ("древнерусской литературой", Д.С.Лихачев). Если такая связь существует, то существует она парадоксальным образом: все классики новой литературы имели о славянской средневековой словесности довольно смутное представление и время собственной литературной цивилизации отсчитывали от петровской эпохи. Своеобразие склада русской художественной мысли (а в XX в. - и философской, гораздо менее секуляризованной, чем у западных современников) может иметь иное объяснение. Светская история России Нового времени и история Церкви обычно рассматриваются изолированно (одна из немногих попыток свести эти две истории - книга Г.Флоровского "Пути русского богословия"). Но два эти потока не были абсолютно разъединены даже в периоды самой сильной секуляризации общества. Светская русская культура классической эпохи - плод православной цивилизации. Но каким образом осуществлялось воздействие церковной традиции на культуру, строящуюся на иных, западных, просветительских началах, - это могут выяснить конкретные исследования.

Истории возникновения русской интеллигенции посвящено сообщение Дм.М.Шаховского (Ренн) (3). Употребление термина

"интеллигенция" у Шаховского отличается от привычного. Это не та "интеллигенция" (поздно, в XIX в. образовавшийся слой преимущественно разночинного происхождения с характерным мировоззренческим и политическим складом), на которую возлагают ответственность за революционное движение. Первые "интеллигенты" Шаховского - кн.Семен Шаховской, кн.Курбский, кн.Иван Хворостинин, Иван Катырев-Ростовский, то есть интеллектуальная элита аристократии, занятая самостоятельным умственным поиском. Предшественник этой плеяды "интеллигентов" - князь Владимир Мономах с его "Словом" (как показывают приложенные к статье генеалогические таблицы, Мономах - общий предок и названных мыслителей, и Ивана Грозного, тоже "интеллигента" в понимании Дм.М.Шаховского). Уже в "Слове" Мономаха, вероятно, первом на Руси сочинении мирянина, Дм.М.Шаховской находит черты, навсегда отметившие русскую мысль. Это ведущая тема "Поучения" - спасение души как мера всех вещей, эсхатологическая направленность сознания (общая для всего средневекового христианства, эта направленность обладает необыкновенной устойчивостью в России вплоть до XXв.). Круг просвещенных мирян-аристократов, которому посвящен очерк Дм.М.Шаховского, сложился вокруг Максима Грека. Чтение, перевод, обсуждение духовной литературы составляли занятия этой "академии". В писаниях мирян-теологов, как называет их Дм.М.Шаховской, продолжается линия Мономаха: спасение души, Страшный Суд (ведущая тема эпохи). Другая важнейшая мысль, развитая кн.Семеном Ивановичем Шаховским, связь Софии Премудрости Божией со Спасением (ср. софиологию о.С.Булгакова). Итак, при самом рождении "интеллигенции" были открыты основные темы русской мысли, продолженные у протопопа Аввакума, славянофилов, Достоевского, в русской философии нашего века.

Иной эпохе - концу XVIII в. - посвящено исследование А.Рексхойзера (2) "Православное благочестие и западное образование в России конца XVIII - начала XIX вв.". А.Рексхойзер

исследует материал, мало изученный историками: переписку мирян со своими духовными отцами. В эпоху резкого культурного перелома, секуляризации и вестернизации русского общества традиционное православное благочестие и западное просвещение оказались противопоставленными. А.Рексхойзер подчеркивает, что это противопоставление целиком принадлежит русской ситуации: западная культура во многих существенных чертах была культурой христианской. То, что в России приняло форму оппозиции: Россия (христианская традиция) - Запад (критическое начало; индивидуализм; свободомыслие; автономная мораль и философия и т.п.), в действительности для самого Запада было внутренней проблемой.

Своеобразие российской ситуации А.Рексхойзер видит в двух характерных чертах. Во-первых, русская религиозность (в сравнении не только с протестантской, но и с католической) носила более созерцательный, до-индивидуальный характер. Во-вторых, она была в значительно меньшей мере, чем на Западе, связана с книгами. В центре благочестия стояла литургия; духовная же библиотека мирянина в XVIII в. - молитвослов, Псалтырь, жития.

Таким образом, общеевропейское противостояние нового образования и христианского благочестия в России было еще обострено (А.Рексхойзер имеет в виду образованные слои общества, по преимуществу дворянские). Усвоение и распространение западной культуры изменило умственные навыки образованных русских. Привычка к чтению новых и новых книг (вместо прежнего перечитывания все тех же), к свободному критическому суждению и рассуждению, к психологическому анализу индивидуальных душевных движений (воздействие романа) постепенно оторвала образованного человека от традиционных форм религиозности. Между литургией и обыденной жизнью разрушилась связь. Отчуждение быстро росло - и вызывало попытки ответной реакции. Такая реакция должна была использовать средства, заключенные в новой ситуации, - ответить на потребности критического суждения, индивидуального самоощущения и т.п. Вопрос, вставший перед

защитниками религиозного воспитания, выглядел, по А.Рексхойзеру, так: в какой степени содержание христианской веры связано с определенными формами религиозности? Или же: до какой степени можно изменить форму и стиль благочестия, не подменяя его содержания? "Останется ли благочестие самим собой, если рассуждение и просвещение заменят созерцание, культивирование индивидуального восприятия - отказ от собственного Я, потребность в обновлениях и изменениях - повтор?" (2, с.917).

Одна из попыток обновления религиозности, возвращения образованных людей к вере принадлежит франкмасонству (издательская деятельность Новикова и А.Ф.Лабзина). Однако, замечает А.Рексхойзер, это было отнюдь не обновление или укрепление православия: масонская литература распространяла надконфессиональное, мистически окрашенное, экзальтированное христианство.

Подлинное обновление, укрепление православной традиции принадлежало не видным столичным культурным деятелям, а безвестным монахам провинциальных монастырей: тем, кто жили не в противостоянии современности, но в отстранении от нее. Их аскетическая неоисихастская духовность проникала в круги западнически просвещенных мирян. У монахов были духовные дети, обращавшиеся к ним за советами. По мнению Рексхойзера, связь духовного отца с духовными детьми усилилась в это время. Эти связи были ограничены определенным кругом и возникали (как видно из мемуаров и переписки) чаще всего в связи с жизненными (а не мировоззренческими) кризисами: болезнью, потерей близких (Гельвеций или Вольтер в таких беседах не обсуждались). "Задолго до того, как русское богословие смогло выразить суть православия на современном языке и дать образованному обществу ответ на его вопросы, все это практически сообщал монах отдельному члену этого общества, в письмах или устных советах" (2, с.919). Наука, преподаваемая духовными отцами, была насквозь аскетична. Последним выводом из нее было отречение от мира.

По наблюдению А.Рексхойзера, среди корреспондентов преобладали женщины: таким образом, с обеих сторон в духовном общении участвовали маргиналы, люди, менее связанные с внешней жизнью своего круга и, следовательно, более углубленные во внутреннюю.

А.Рексхойзер замечает, что, если представить русскую Церковь как организм, огромным значением обладает то, что, пока богословская мысль под давлением западного влияния мучительно искала себя, "сердце Церкви втайне продолжало биться с прежней и новой силой" (2, с.919). Чрезвычайно значащей была эта связь для русской истории в целом: пока секуляризованная аналитическая мысль об автономном человеке двигалась дальше и дальше к нигилизму, в тайном кругу православия подыскивалось лекарство - возможность соединить в нетеоретической практике новейший индивидуальный психологизм и строгое следование аскетическим нормам. Более того, этот опыт дал понять, что изменение духовно-умственного *habitus'a* - не абсолютное зло: именно оно помогло утвердить и актуализировать традиционное благочестие, которому до того, казалось, грозит опасность закоснеть. В этих связях мирян и монахов можно усмотреть истоки последующего расцвета старчества, не говоря уже о своеобразной духовности новой русской литературы.

Столкновение нового образования и традиционной религиозности, общее для всей Европы и особенно трудное для России с ее созерцательной и неиндивидуалистской духовностью, вызвало в русском Православии рефлексивный процесс артикуляции собственного наследства. В результате этого русская Церковь оказалась способной сообщить свое духовное достояние и тем, кто его утратили или вообще не имели. И это - заключает Рексхойзер - значимо для Запада и всей экумены и в нынешнее время.

Ту же тему - встречи и столкновения западной и восточной традиции - рассматривает Л.Мюллер (1). Три русских мыслителя - Л.Толстой, Ф.Достоевский и Вл.Соловьев - представляют для

автора три разных синтеза западной и православной традиций. Все три принадлежат "русской религиозной философии", что, по Мюллеру, точнее было бы назвать "сильно ангажированными размышлениями о конкретных религиозных вопросах, которые захватили русское общество с эпохи Просвещения" (1, с.201) "Движение мирян-богословов" не может быть целиком выведено из отечественной православной традиции: оно возникло в результате усвоения западной культуры и во многом питается западной мыслью. В XVIII в. к этому движению Л.Мюллер относит Кантемира, Ломоносова, Державина, масонов 80-х годов, "Библийское общество" - далее, Чаадаева, Пушкина, Гоголя, славянофилов, Достоевского, Толстого, даже Чехова, Соловьева и его последователей-символистов, философов XX в. - вплоть до Б.Пастернака и М.Булгакова. Своеобразие этого движения - в его "не чисто церковном", синтезирующем характере.

Достоевский может показаться иностранцу самым православным и традиционным. Но при близком рассмотрении в нем обнаруживаются элементы совсем иной природы. Среди западных мыслителей, повлиявших на Достоевского, Л.Мюллер называет Канта с его "Критикой чистого разума", Гегеля ("Философия истории"), Вольтера ("Кандид"), Шиллера. Важнейшим для Достоевского в этих жизненно значащих для него сочинениях было опровержение возможности рациональных доказательств бытия Божия. Л.Мюллер считает, что строки Шиллера:

Glaube der Stimme deines Herzens

Denn der Himmel leiht kein Pfand

(в переводе Жуковского:

Верь тому, что сердце скажет,

Нет залогов от небес) -

могут быть поставлены эпиграфом к религиозной философии Ф.Достоевского. Обоснование веры "голосом сердца", замечает Мюллер, весьма сомнительно для Православия: богословие такого рода ревнитель традиции К.Леонтьев назвал бы "христианством розовой воды". Присоединяясь к мысли, протестантской по

происхождению, к конфессиональному протестантизму Достоевский относился весьма холодно.

Не западными, а традиционно православными чертами в Достоевском Мюллер находит его любовь к монашеству, почитание Богородицы, идею "всеединства", ценности покаяния и соборности, теократический политический идеал. Синтез западной и восточной христианской мысли у Достоевского Мюллер считает одним из великих религиозных созданий XIX в., "обладающим и сейчас широким и глубоким воздействием на весь мир" (1, с.206).

Другие западные и восточные элементы вошли в синтез Л.Толстого (замыслившего еще в 1855 г. на Крымской войне "основать новую религию"). "Естественная религия" Ж.-Ж.Руссо была ранним и на всю жизнь сохранявшимся впечатлением Л.Толстого. В раннем религиозном переживании его (наподобие гетевского пантеизма) отождествляется Бог и Жизнь. Такая пантеистическая вера (с 1856 по 1876 гг.) сменяется кризисом и поиском смысла бытия (божественная полнота Жизни мыслилась как превышающая всякий смысл). Религия позднего Толстого, по определению Мюллера, была мистически окрашенной "разумной религией" (Vernunftreligion), соединившей в себе элементы религиозной философии Руссо, Канта и Фихте. Для этой религии Христос не необходим, но евангельские заповеди Толстой считает лучшим изложением того, что хорошо (непротивление, например) и что плохо.

Но целиком ли ушел Толстой из Православия? Мюллер полагает, что "Русская Церковь должна бы горевать о Льве Толстом, как римско-католическая - о Лютере" (1, с.209) и надеется, что примирение с ними произойдет "хотя бы уже на Суде Христовом" (1, с.210). Л.Толстой, как никто описавший духовную и церковную жизнь (в "Отце Сергии", в рассказах о праведниках, странниках, подвижниках) передает западному читателю "не только обаяние русской культуры, но сообщает ему и то, что составляет сердце этой культуры, - Православие" (1, с.210).

Если в истории русской духовности Л.Толстой - радикальный представитель протестантского принципа, то Вл.Соловьев - носитель и пропагандист римской идеи по преимуществу. Философские построения Вл.Соловьева характеризуются двумя принципами: Всеединства и Богочеловечества. В космическом и историческом процессе осуществляется ре-интеграция распавшегося вследствие грехопадения всеединства. Призвание человека - участвовать в новом синтезе.

Это привело Вл.Соловьева к конфессиональной проблеме. Окончательный синтез Л.Мюллер характеризует так: "К концу жизни Вл.Соловьев был православно-католическим в своем учении, протестантом в своем понимании Церкви и римско-католическим в признании Рима как традиционного центра христианского мира" (1, с.213). Вл.Соловьев пытался решить проблему разделения Церквей для себя лично, практически сделавшись членом двух церквей. Л.Мюллер называет эту попытку, имевшую трагические последствия для Вл.Соловьева, "эсхатологической узурпацией". "Несмотря на то или благодаря тому, это был акт высокого экуменического, церковно-исторического, эсхатологического значения" (1, с.213). Вл.Соловьев помог католикам, протестантам и православным проникнуть в дух других традиций; открыл христианам - иудаизм, христианам и иудеям - ислам, буддизм и языческие культуры. Надеждой на будущее, уже не узурпированное духовное единство и свободу в любви к истине, к чему так стремилась в лице своих мыслителей Россия, кончает свое рассмотрение Л.Мюллер.

Список литературы.

1. Müller L. Die Begegnung und Auseinandersetzung von östlichem und westlichem Christentum im Leben und im Werk Dostoevskijs, Tolstojs und Solov'evs// Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'/ Hrsg. von Felmy K. Ch. et al.; Red.: Heller W.; Übers. aus dem Russ. von Kobro G., Simon N. -Göttingen, 1988. - S. 201-214.

2. Rexheuser A. Orthodoxe Frömmigkeit und Westliche Bildung in Russland Ende des 18./Anfang des 19 J.// Ibid. - S. 915-922.

3. Schachovskoj Dm. M. Zur Entstehungsgeschichte der russischen Intelligenzija. (Ende 16-Anf.17)// Ibid. - S.377-391.

5.К истории церковнославянского языка и церковной музыки.

Среди других даров, принесенных на Русь Крещением, одним из самых значимых был староцерковнославянский язык (в советской терминологии - старославянский, в старой русской традиции - славянский). Язык богослужения и Писания на протяжении десяти веков существовал параллельно с разговорными идиомами православного славянства. Отношения двух языков менялись в разные эпохи, эволюционировали и сакральный, и бытовой (устный, ненормированный) языки. Эволюция славянского языка (к XVIII в. принявшего форму современного церковнославянского) фактически не описана. Известный немецкий славист Х.Кайперт (2) полагает, что не создано и удовлетворительной истории русского литературного языка. Единственная концептуальная история его принадлежит Б.А.Успенскому ("История русского литературного языка") и издана в Мюнхене в 1987 г. С его концепцией диглоссии (то есть взаимодополняющего сосуществования двух языков, которые воспринимаются как один и жестко прикреплены к разным сферам употребления) полемизирует Х.Кайперт, присоединяясь к другой модели, предложенной Н.И.Толстым и американским славистом Д.Вортом (D.S.Worth).

Уже в Киевскую эпоху, замечает Х.Кайперт, языковая ситуация была сложнее, чем простой дуализм народного и церковного языков. Церковнославянский не был единственным языком религии: эту функцию исполнял греческий (статус которого

в Киеве еще недостаточно выяснен), латынь (в Новгороде), польский (в западных землях в XVII в.), наконец, немецкий и французский в XVIII-XIX вв. (на французском читали Библию просвещенные люди пушкинского времени).

Следующее усложнение состоит в том, что между церковнославянским и русским располагается целый спектр разных языковых стратов, которые различаются функционально. Ошибки историков языка во многом связаны с тем, что в корпус исследуемых текстов обычно включаются лишь оригинальные, а они для XI-XIV вв. составляют меньше 1% письменных источников. Признание лингвистической ценности за переводной литературой существенно изменит представление об истории языка. Х.Кайперт приводит предложенную Н.И.Толстым схему, распределяющую средневековые сербские тексты по 14 группам с убывающей "чистотой славянского": от "конфессионально-литургической литературы" до "бытовой письменности". Для России, полагает Х.Кайперт, стратификация должна быть еще сложнее.

Но общая идея Х.Кайперта состоит в том, что церковнославянский и русский представляют собой не столько два языка, сколько два семантических мира, христианский и языческий, между которыми мало общего. Словарь - важнейший носитель новой христианской культуры, и Х.Кайперт приводит интересные примеры ассиметричных отношений русского и славянского словарей (где одно слово, напр., животь, принимает разные значения: "жизнь" в славянском и "достаток" в русском). Непонятность славянского языка для носителей русского (причем непонятность разных степеней: язык патристики более непонятен, чем евангельский, и т.п.) - не столько лингвистическая, сколько семантическая проблема.

Важнейшая связь между христианизацией Руси и ее лингвистической историей заключается и в том, что развитие языкового сознания русских оказалось в теснейших отношениях с религиозными и богословскими проблемами. Х.Кайперт приводит многочисленные примеры языковых изменений, "справ" и

лингвистических размышлений, обусловленных внешними по отношению к языку религиозными мотивами (так, первая грамматика, переработка Элия Доната, была создана в Новгороде в 1522 г. в связи с необходимостью борьбы с ересью). Последним из таких "идеологических" языковых преобразований было введение гражданского шрифта при Петре I.

Христианская письменность, продолжает Х.Кайперт, сыграла важнейшую роль в истории грамматической мысли и лексикографии в России. Принципом лексикографа всегда оставалось: *Philologia sub specie theologiae*.

Почти нетронутым русистикой остается "систематическая руссификация церковнославянской письменности, проводимая с конца XVII в." (2, с.338). Этот процесс начался с Библии (попытки перевода, приближенного к "простой мове" на западе в конце XVIIв.). Следующим жанром, который перерабатывался для русского читателя, стали святоотеческие сочинения. С русским переводом Библии и Отцов были связаны две проблемы: создание богословской терминологии на русском языке и создание особого языка духовенства ("духовный язык"). Эти проблемы разрешались долго и трудно: еще в XIX в. в духовных семинариях догматика излагалась при помощи латыни.

"Духовный язык" складывался в XIX в. по принципу религиозно обоснованного пуризма (т.е. исключения некоторой "обмирщенной" лексики).

Х.Кайперт напоминает о разных отношениях церковнославянского и местного языков в лингвистических ситуациях русского, украинского, белорусского, болгарского народов, еще недостаточно описанных славистикой.

Во всех намеченных Х.Кайпертом задачах, стоящих перед лингвистикой, вряд ли возможно ожидать успешного исследования, если не будет учтена христианизация и ее многовековые последствия в истории языка.

Тему Х.Кайперта на более позднем материале поэзии XVIII в. развивает Д.Фрайданк (1). "Языковая ситуация конца XVIII в. с

ее противопоставлением церковнославянского и русского разговорного в своей сложности не имеет параллелей в Европе" (1, с.345). Большая словарная близость двух языков делает проблемным само определение "славянизма". Приходится довольствоваться тавтологическим определением: славянизм в XVIII в. - это слово, выступающее в церковно-славянских контекстах, еще уже - в богослужебном употреблении. Так, "истинный" в соединении со "свет" или "вера" - славянизм, в сочетаниях "истинный друг", "истинное намерение" - уже секуляризованное слово. Д.Фрайданк занимается семантическими сдвигами, секуляризацией религиозной лексики в поэзии конца XVIII в. Это круг слов, связанных с аскетикой, таких, как "уединение", "пустыня", "страсти", "просвещение". Из языка мистики поэзия карамзинского круга перенимает "восторг", "восхищение", "воображение". В предромантической лирике эта лексика принимает тот смысл, который знаком носителю современного русского языка, - и окончательно оторван от исходной семантики. Однако, замечает Фрайданк, этот процесс семантических сдвигов может быть характеризован не только в перспективе секуляризации, но и сакрализации: сакрализуется здесь, прежде всего, искусство ("святая поэзия") и индивидуальная душевная жизнь ("святая любовь"). Подобный процесс Д.Фрайданк находит в немецкой предромантической поэзии: "язык чувств", разработанный ею, исторически связан с языком немецкого пиетизма, который в свою очередь восходит к языку немецкой мистики" (1, с.355).

Другим аналогичным в немецкой и русской культуре процессам - эволюции духовной музыки - посвящено исследование П.Полякова (3). У русского знаменного перия и невменного григорианского был общий прототип в Византии. Более того, согласно П.Полякову, обе эти традиции сходным образом отклонялись от византийского распева - избегая скачков, тяготея к большей текучести мелодии, исключая драматичность и эмфазу греческого церковного пения.

До XVII в. пути русской и немецкой музыки шли врозь; дальнейшие аналогии в их развитии достаточно изучены.

Знаменная система - центр истории русской духовной музыки, включает П.Поляков. Воздействие ее он различает в духовных сочинениях Архангельского, Чеснокова, Гречанинова, Чайковского, Рахманинова.

Мысль П.Полякова о том, что русская духовная музыка не просто заимствовала элементы западной культуры, но соучаствовала в общеевропейском творчестве (с.1031), иллюстрирует работа И.Тоцке (4). "Введение многоголосия стимулировало собственные силы русской духовной музыки, так что русская традиция смогла оказывать возвратное влияние на западную музыку - процесс, еще недостаточно изученный" (с.1011).

Прежде чем описывать это возвратное воздействие, Тоцке говорит о трех волнах влияния на русскую музыку в эпоху введения многоголосия. Первая волна - воздействие польского многоголосия (которое само находилось под сильным итальянским, венецианско-римским влиянием) на украинскую певческую школу. После присоединения Украины (1654) произошла поразительно быстрая украинизация великорусского пения. Вторая волна - 30-е годы XVIII в. - непосредственно итальянское влияние, связанное с приглашением в Россию итальянской капеллы. Наконец, третья волна - немецкое влияние, начавшееся с 10-х годов XIX в. Ход воздействия, по Тоцке, был каждый раз тем же: новый стиль прививался прежде всего в "самогласнах", не входящих в систему осьмогласия. Следующая новая манера вытесняла предыдущую из "самогласных" в "подобны". В конце концов три эти волны смешались в общий польско-итальянско-немецкий синтез.

Самым ранним возвратным действием русской музыки было влияние Д.Бортнянского при дворе Фридриха - Вильгельма II (старорусская литургия на основе "Коль славен наш Господь в Сионе"). Вторая волна мирового воздействия русской музыки начинается в эпоху романтизма. Важнейший момент в этом - воздействие М.П.Мусоргского на К.Дебюсси. С русским влиянием в

европейскую музыку впервые вводится архаичный принцип безмелодийной чистой звучности и композиционный принцип вариационности вместо сквозного проведения.

Третья волна - мировое влияние И.Стравинского, особенно его "русского периода". К настоящему времени, считает Тоцке, прямое влияние И.Стравинского кончилось. Самым влиятельным, по его мнению, остается принцип К.Дебюсси (краски вместо структур): но за К.Дебюсси, как мы помним, стоит М.П.Мусоргский.

И, наконец, последняя по времени волна "русского влияния" - церковная музыка. Интерес к ней на Западе И.Тоцке вписывает в широкий контекст ожидания "помощи с Востока": "Европа, бесспорно, стоит у критической точки своего развития. Запад все более утрачивает свою идентичность, а новой не создает. Наша надежда в том, что в поиске новой идентичности Восток протянет нам руку помощи" (с.1021).

Список литературы

1. Freydank D. Die kulturhistorische Bedeutung des Kirchenslawischen beim Aufbau des Russischen// Tausend Jahre Christentum in Russland{ Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'/ Hrsg.von Felmy K.Ch. et al; Red.: Heller W.; Übers. aus dem Russ. von Kobro G., Simon N. - Gottingen, 1988. - S.347-355.

2. Keipert H. Die Christianisierung Russlands als Gegenstand der russischer Sprachgeschichte// Ibid. - S. 313-346.

3. Poljakov P. Wechselseitige Einflüsse in der russischen und deutschen geistlichen Musik// Ibid. - S.1023-1039.

4. Totzke I. Die Rückwirkungen der im 17. J. in die russische Kirchenmusik eingefuhrten westlichen Mehrstimmigkeit// Ibid. - S. 1013-1021.

О.А.Седакова

988-1988: ТЫСЯЧЕЛЕНИЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

988-1988: Un millénaire la christianisation de la Russie ancienne/ Textes révisés par Hamant G. - P.: Unesco, 1989. - 354 p.

Известен широкий резонанс, вызванный во всем мире тысячелетней датой (пусть достаточно условной) введения христианства на Руси. Осознанию этого юбилея, в свою очередь, как значительного общественного и культурного события способствовала, в частности, деятельность организации ЮНЕСКО, под эгидой которой была проведена серия мероприятий, среди них - художественная выставка "Образ Христа и Богородицы в искусстве", книжная - "Русские книги, рукописи и печатные материалы XVI, XVII и XVIII веков", а также международный научный коллоквиум "Значение введения христианства на Руси для развития европейской и мировой цивилизации", собравший около тридцати участников - церковных иерархов, представителей науки, богословия, университетского образования, в том числе из русской эмиграции. Доклады, оформленные в виде статей, с опущением дискуссионной части коллоквиума, собраны в книгу и изданы одним из его участников, французским ученым Ивом Аманом. С неизбежной в таких случаях долей приблизительности все выступления сгруппированы по пяти разделам: "Введение

христианства в Киевской Руси и его истоки", "Христианство, искусство и культура", "Тема "Святой Руси", "Христианство и общество", "Межцерковные отношения: вчера и сегодня".

Авторы докладов первого раздела в основном сосредоточивают свое внимание на двух определяющих для облика средневековой Руси событиях-процессах: восприятию духовно-культурного наследия славянских первоучителей Кирилла и Мефодия и христианизации русского государства. Большинство докладчиков оба эти момента рассматривают в их внутренней связи на фоне более или менее далекой временной культурной и политической перспективы.

Выступления первой части носят в основном обзорный характер и не имеют целью ввести в научный оборот новые факты или подходы, отсюда множество тематических пересечений и "общих мест". Содержательная сторона таких докладов, скорее, в расстановке акцентов, том или ином угле зрения, методологической ориентации автора. И здесь обращает на себя внимание предпосылка, общая некоторым работам советских историков и их болгарских коллег: религиозное содержание эпохи как важнейший компонент широко понятой культуры мыслится в односторонней зависимости от формационной ступени развития общества (в качестве опосредующего звена может выступать культурно-политическая конъюнктура момента). При таком подходе переломы в религиозной судьбе народа (каким является смена религии) как бы покрываются широкой магистральной полосой общественной эволюции и теряют интуитивно очевидные качества ключевых моментов истории. Какой бы убедительной и стройной ни была или представлялась подчас научная аргументация такого рода построений, часто содержащих богатый и хорошо продуманный исторический материал, важно сознавать, что методологический выбор в них уже сделан заранее и как таковой сам мог бы стать предметом дискуссии.

В докладе акад. Б.Раушенбаха "Развитие Киевской Руси как результат ее христианизации" названная тенденция, как кажется,

доведена до крайности. Ответственное решение кн.Владимира, направившее Русь на христианский путь развития, предстает как результат точного учета политической ситуации и, главное, глубоко осознанной (прочувствованной?) неизбежности государственной феодальной реформы. Вся государственная деятельность князя Владимира наделяется чертами высшей целесообразности, а сам князь выступает либо как искусленный прагматик, руководствующийся четким понятием о стадильной смене общественных формаций, либо в лучшем случае как бессознательный медиатор универсального исторического закона. Так, например, попустительство Владимира в отношении к подпольным формам язычества' (в отличие от открытых выступлений жрецов) объясняется тем, что они объективно не шли вразрез с процессом феодализации. Сама история в изображении Б.Раушенбах прагматична. Сравнительно быстрое и безболезненное, по мнению автора, распространение христианства на Руси (Б.Раушенбах, кажется, упускает из виду полуторавековос знакомство Руси с христианством прежде его официального принятия) объясняется "беспронгршыностью" его для всех слоев населения (кроме языческих жрецов): князь только "вмигрывал" благодаря повышению авторитета его власти, отныне освященной Богом, рядовые члены общины "ничего не теряли", купцы получали возможность более широких торговых связей, рабы - надежду на освобождение и т.д. - словно религиозное мировоззрение народа управляется одними соображениями выгоды и может быть легко изменено по разумным соображениям. Обратной стороной подобного детерминизма выглядит фраза: "Трудно сказать, что бы произошло, если бы византийский император Василий II... не потерпел сокрушительного поражения в 986 г. и всерьез не рисковал потерять трон в 987 г. из-за восстания... Варды Фоки"¹⁾ (с.250). Противоречие с остальным текстом здесь внешнее - налицо все та же абсолютизация исторических фактов.

Характерно, что при таком чисто детерминистском подходе мотив выбора веры, столь тщательно подчеркнутый в летописи,

никак не интерпретируется, а христианство средневекового общества превращается в историческое "иносказание" социально-экономического процесса, в некую "форму феодализации".

С аналогичными мерками подходит Б.Раушенбах и к деятельности кн.Ярослава, для которого, скажем, монастыри, согласно авторской концепции, были ценны в первую очередь как очаги образования и т.д.

Я.Н.Щапов ("Христианизация и ее роль в усвоении Русью античного и византийского наследия") рассматривает религиозную эволюцию Киевской Руси также в прямой зависимости от социально-политических условий ее развития. Все увеличивающаяся стратификация русского общества в X в. должна была, по мнению ученого, повлечь за собой стратификацию языческого пантеона (чем и была вызвана попытка реформы 980 г.), однако освятить систему нарождающихся классов и унифицировать государственное устройство на огромной территории с пестрым этническим составом было в состоянии лишь христианство. Средневековый мир, отмечает Я.Н.Щапов, при всей замкнутости, присущей отдельным административно-политическим единицам (феодалная сеньория, община, город), характеризуется высоким уровнем международных связей, принимавших формы торгового обмена, политических и брачных союзов, использования иностранных ремесленников и наемной военной силы, культурных заимствований и т.д. Основу и условия для этих связей составляла единая религия, к которой стремились приобщить свои страны все европейские правители. Принимая во внимание всю систему международных связей русского народа, пишет Я.Н.Щапов по поводу летописной легенды о выборе веры, можно с уверенностью утверждать, что несмотря на развитые отношения с волжскими болгарами, Хазарским каганатом, странами Закавказья и Центральной Азии, иудаизм и ислам не могли составить реального противовеса христианству. Что касается выбора между восточной и западной версиями христианского вероисповедания, то и здесь исконные связи восточных славян с регионами Северного

Причерноморья, Балкан, Малой Азии оказались предпочтительнее русско-немецких, русско-скандинавских, русско-польских и русско-чешских контактов. Общеизвестна также притягательная роль Византии как крупнейшего средневекового государства, аккумулировавшего мощную традицию античной и ближневосточной культуры. Важнейшим фактором, повлиявшим на выбор Владимира, явилось допущение в византийской церковной практике местных национальных языков как священных и канонических. В стране, находившейся вне территории бывшей Римской империи, латинское богослужение поставило бы перед христианством непреодолимую преграду. Напротив, наличие в христианских странах Востока славянских переводов, необходимых стране-неофиту для первоначального культурного толчка, естественно, склоняло Владимира в сторону *raх slavіа orthodoxa*.

Еще один распространенный среди специалистов довод в пользу выбора восточного обряда, состоящий в том, что в Византии, сравнительно с Западом, церковь играла более подчиненную роль при государстве, Я.Н.Щапов не считает убедительным, так как подлинное возвышение папства в латинском мире произошло лишь в конце X-XI вв., после Ключийской реформы. Помимо названных "объективных" факторов, Я.Н.Щапов напоминает "субъективные", т.е. конкретные ситуативные условия, способствующие сближению Руси с Византией (Брак Владимира и Анны со всеми сопутствующими обстоятельствами).

Я.Н.Щапов подчеркивает определяющую роль христианства в дальнейшем развитии русского государства, тем более значительную, что предыдущий, автохтонный этап ее истории исчерпал себя, закончившись распадением патриархального племенного строя и формированием в бассейнах Днепра, Волхова и Верхней Волги ряда межплеменных союзов с зачатками классовой структуры и государственной организации - все это в изоляции от социальных и политических институтов античности. В этих условиях лишь доступ к источникам античной цивилизации и государственной культуры в форме сближения с Византией,

Великой Моравией, Болгарией открывал перед Русским государством широкие перспективы развития. Существенное наблюдение, однако, состоит в том, что античное наследие усваивалось на Руси неравномерно: выработанные веками национальные образы культурной деятельности блокировали усвоение чужих моделей. Это касается таких областей, как сельское хозяйство и ремесло, строительство жилых домов, государственно-административные структуры, фискальная система и т.д. В то же время навыки и искусства, не имевшие национальных корней, активно перенимались (церковная каменная архитектура, письменность, стеклоделание, искусство мозаики и т.д.) с последующей постепенной трансформацией на местной почве.

Вместе с тем, констатирует автор, на выбранном пути культура Руси понесла и ощутимые потери, связанные с утратой языческих форм мировоззрения и искусства (древние музыкальные инструменты, хореография, мифология и т.д.). Кроме того, полагает исследователь, государственный курс "на Византию" ограничил возможности непосредственных связей с другими европейскими странами. В социально-политической области церковь стремилась приспособиться к дохристианской традиции, так, был сохранен институт десятинного сбора в пользу культа, являвшийся тормозом для развития феодальных форм собственности. Роль греческих епископов в развитии переводческого дела, пишет Я.Н.Шапов, весьма мала и несравнима с вкладом князей. В то же время развитие сети епископий укрепило государственные основы Киевской Руси: благодаря епископским судам в стране был утвержден институт моногамии, запрещено кровосмешение, регламентированы разводы. Наряду с этим церковь ассимилировала некоторые черты общинного права в области семейных отношений²⁾.

Как смысловой камертон всей конференции воспринимается начало доклада, сделанного священником Николаем Шиваровым (Болгария), "Дело Кирилла и Мефодия и его проникновение в Киевскую Русь", где автор, расширяя известное положение А.Моля,

определяет культуру нации как функцию отношения к иным культурам и к своему наследию. Именно этим релятивным представлением о культуре было проникнуто большинство выступлений, авторы которых сосредоточили внимание на процессах взаимных влияний, стимуляций, восприятий культур народов средневековой Европы и Руси.

Доклад Н.Шиварова не затрагивает спорные и вызывающие сомнение вопросы кирилло-мефодиевской проблематики, в основу его положена система взглядов, получивших стройное выражение в трудах Д.С.Лихачева, на которого автор неоднократно ссылается. Солунские братья предстают как деятели "экуменического" масштаба, просветительский подвиг которых дал толчок созданию общеславянской литературы-посредницы, приобщившей славян - через первичное посредство византийской литературы - к раннехристианской классике. Н.Шиваров подчеркивает православный характер творчество братьев и вместе с тем их стремление стать вне политической борьбы между Римом и Константинополем.

Обобщая данные, накопленные наукой, Н.Шиваров представляет суммарную картину поэтапной трансплантации в Киевскую Русь древнеболгарской (церковнославянской) письменности: 1) начало процессу было положено смешанным контингентом русских купцов, путешествовавших в Константинополь, переводчиков-болгар, определенной части духовенства; 2) важное значение имели болгарские походы Святослава, во время которых князь и его дружина приходили в соприкосновение с духовной и "материальной" культурой христианства, возможен вывоз в эту эпоху части болгарских книг в Киев; 3) имеется предположение, что известное число рукописей на древнеболгарском языке, захваченных византийским императором Иоанном Цимисхием при взятии Преслава в 971 г., были отправлены на Русь после ее крещения; 4) большое число книг попало на Киевскую Русь вместе с потоком эмиграции, вызванной византийскими завоеваниями X - нач. XI вв.

Выдающаяся роль Болгарии как проводника христианства на Русь подчеркнута также в докладе болгарского академика Н.Тодорова "Обращение Руси в христианство". Рассматривая проблему крещения, автор выделяет три расширяющихся контекста этого ключевого события русской истории: 1) вызванные крещением конкретные преобразования в русском обществе в их "историческом измерении", 2) место и роль Болгарии в этом процессе, 3) исторические последствия для стран Юго-Восточной Европы, вытекающие из факта интеграции русского государства в христианский мир.

Н.Тодоров подчеркивает исчерпанность патриархальных языческих представлений для государственного строительства славян и бесплодность попыток гальванизировать мифологический пантеон, имевших место в восточных и некоторых западных славянских областях. Крещение славян Н.Тодоров представляет как итог последовательной и целенаправленной византийской программы христианского экспансионизма - устойчивая точка зрения, как известно оспоренная А.Поппэ (см. РС, ч.II). Результатом введения христианства на Руси явилась институционализация русского общества, изоморфная византийской (общеевропейской) модели ("от государства до епископата, от школы до суда" - с.42). Здесь, однако, возможны иные и более дифференцированные подходы. Так, И.Караяннопулос (Греция; "Христианизация, поворотный момент в истории Руси") констатирует влияние Византии в области церковного строительства, в литературе и искусстве. В то же время, пишет он, в отличие от балканских славян³⁾, византийское влияние не затронуло социальную структуру, государственное устройство и, в особенности, национальную сущность русской культуры.

Деятельность Кирилла и Мефодия, полагает Н.Тодоров, протекала в русле демократических тенденций, возобладавших в Византии после победы иконопочитания в 842 г. Инспирированная новыми общественными силами и поощряемая императором и патриархом, она была направлена на создание славяно-

византийского сообщества и отличалась бережным отношением к славянскому языку и к славянской этнической специфике⁴⁾.

Переходя к вопросу о болгарском посредничестве в отношениях Руси и Византии, Н.Тодоров называет пять параметров в корне новой культурно-исторической ситуации, сложившейся в Болгарии во второй пол. IX - X вв. Это, во-первых, создание законченной системы доказательств (теологического культурного и этнологического характера) правомерности славянского языка как богослужебного, опорой для которых послужила аргументация Константина Философа, выработанная им на многочисленных диспутах с "триязычниками". Во-вторых, проникновение в Болгарию кирилло-мефодиевских переводов, литургических текстов и пополнение их корпуса вкпе с усовершенствованием языка, осуществленной участниками Преславского кружка царя Симеона. В-третьих, составление тем же коллективом ученых сборника законов на славянском языке по образцу византийского "Номоканона", синтезировавшего церковные законы и римское право, получившее тем самым распространение в славянском мире. В-четвертых, составление в Болгарии богатой библиотеки славянских книг, как переводных, так и оригинальных, содержащих весь жанрово-тематический универсум средневековья. Наконец, в-пятых, создание в Болгарии, предположительно Климентом Охридским, второй славянской азбуки, кириллической, принятой затем на Руси.

Весь этот комплекс религиозных и культурных завоеваний вошел в фонд кирилло-мефодиевского наследия, усвоенного Русью, причем речь, как подчеркивает Н.Тодоров, надо вести не о использовании отдельных книг или идей, а о подключении к широкой цивилизаторской программе, о восприятии принципов культурного сотрудничества с Византией, уже широко практиковавшихся к тому времени (конец X в.) во всем греко-славянском мире.

Н.Тодоров ставит вопрос о специфике славянской языковой ситуации, как она сложилась в результате трудов Кирилла и

Мефодия, на фоне остальной средневековой Европы. Указав на то, что двуязычие является общей особенностью христианского средневековья, определяемой универсализмом средневековой культуры и нашедшей выражение в теории "священных языков", он далее пишет: "Кирилл и Мефодий создали новую модель двуязычия, славянскую: отныне универсальное знание покинуло почву трех священных языков ради языка материнского и разговорного" (с.44). Будучи истолкована буквально, эта метафора не может не вызвать серьезных возражений: старославянский язык, (условно реконструируемый как язык кирилло-мефодиевских переводов) был продуктом в значительной мере искусственным. Он безусловно требовал для своего освоения особого "научения книжного" и мыслился языковым сознанием эпохи в отчетливом противопоставлении с "материнским наречием", усваиваемым всегда естественным путем. При этом указанное качество старославянского языка, скажем, на восточнославянской почве даже не обусловлено его древнеболгарским (т.е.инославянским) происхождением и объясняется специфической для раннего средневековья отъединенностью (функциональной и "внутриязыковой") книжного (церковного) языка от разговорного⁵⁾ - черта, которую славянские первоучители не могли и не имели в виду нарушить. Иное дело, что преемственный по отношению к старославянскому церковнославянский язык того или иного извода воспринимался в различных ареалах *raja slavija orthodoxa* как "кодифицированная разновидность родного языка"⁶⁾, что дало, например, русским книжникам известную свободу в отношении к источникам и позволило создавать "смешанные по лексико-морфологическим признакам тексты (яркий пример - летописи), в которых упомянутая противопоставленность двух языковых систем оказывалась нейтрализованной"⁷⁾. Этот феномен и сопутствующую ему демократическую тенденцию в русской письменности Н.Тодоров отмечает в качестве своеобразной черты славяно-русской диглоссии.

Н.Тодоров указывает на ранние проявления русского религиозного мессианизма, сказавшегося своеобразным "присвоением" плодов деятельности славянских первоучителей: существовала легенда о крещении кн. Владимира самим Константином. Перечень фактов подобной "русификации" приведен в докладе акад. Д.Ангелова (Болгария) "Введение христианства на Руси и деятельность Кирилла и Мефодия". Составители проложных и иных житий солунских братьев воспринимали их как "учителей русских", Кирилл именуется "первым наставником роду русскому и всему языку словенскому" и т.д. Было распространено мнение о том, что Кирилл "преложи руськую грамоту с греческое" (т.е. переводил на русский язык), выраженное, в частности, Епифанием Премудрым в Житии Стефана Пермского. Как яркое проявление этой тенденции Н.Тодоров упоминает концепцию "Москва - Третий Рим". И.Караянопулос усматривает источники этой концепции в теократической теории, созданной на Руси с учетом государственно-юридических представлений Византии и под непосредственным воздействием аналогичных представлений болгарских книжников: после завоевания Болгарии турками в 1393 г. и падения "Тырнова, назначавшегося составителем болгарской версии хроники Константина Манассии на роль нового Царьграда", болгары-эмигранты перенесли эту идею на Русь, где она, с заменой Тырнова на Москву, была сформулирована собором 1504 г. и обоснована в знаменитом письме старца Филофея (Заметим, впрочем, что у Филофея речь идет о государственной преемственности, а не о Москве конкретно - А.Я.).

Наконец, общеполитическое значение христианизации Руси Н.Тодоров видит в образовании у древней христианской цивилизации Причерноморья обширного hinterland'a, стабилизировавшего этнокультурную обстановку в этом районе и не давшего ему погрузиться в миграционный хаос перед лицом различных захватнических вторжений.

Ж.-П.Ариньон (Франция, "Религиозная деятельность Ярослава Мудрого") сосредоточивает внимание на некоторых

конкретных вопросах практики первого русского "самодержца", которую он сводит к трем главным моментам, это - основание митрополичьего собора Святой Софии в Киеве, инициация славянской письменной культуры, создание начальных форм организации русской церкви.

Анализ структуры и взаимной соотнесенности изображений внутри Софийского храма (с учетом реконструкции С.А.Высоцкого) приводит исследователя к предположению, что их цельный программный замысел мог зародиться в компактной группе эрудитов-книжников, окружавшей Ярослава. Ж.-П.Ариньон разделяет мнение В.Н.Лазарева о том, что инициаторами этого замысла были, скорее всего, митрополит Феопемпт и Иларион. Развернутое изображение правящей княжеской семьи на стенах храма служило, по мнению ученого, субститутотом отсутствующей в то время процедуры коронования и помазания на царство.

Оценивая деятельность Ярослава как покровителя письменности, Ж.-П.Ариньон рассматривает гипотезу Х.Г.Ланта, подрывающую один из опорных тезисов советской науки, согласно которому "под смотрением Ярослава", среди прочего, велась интенсивная работа по переводу книг с греческого на славянский. Х.Г.Лант интерпретирует слово "прекладати" Лаврентьевского списка ПВЛ как "переносить", "перевозить" и утверждает, что речь идет лишь об импорте книг из Греции ("от грек"). Однако французский ученый призывает отнестись к этой конъектуре с осторожностью: приставка "пре-" свидетельствует об "элитарном" происхождении слова, между тем XI в. отмечен активным общением околокняжеских кругов Киевской Руси с западным славянством, которым указанное слово понималось именно в смысле перевода. Кроме того, в Радзивилловском и Академическом списках летописи употреблен однозначный вариант "прелгати" - возможно, для пояснения менее образованным читателям. Таким образом, Ж.-П.Ариньон все же склоняется к традиционному чтению данного места.

Третий аспект деятельности Ярослава - создание первых русских диоцезов, именно: новгородского (1036), черниговского (предположительно, между 1036 и 1050) и каневского (после 1036). Существенным мотивом этого предприятия, пишет Ариньон, было стремление установить церковный контроль над путем "из варяг в греки" на всей его протяженности. Медлительный ход дел автор объясняет языческим сопротивлением, а также слабостью средств и ресурсов Киевской митрополии. Как бы то ни было, одним из важных последствий распространения в Киевской Руси сети епархий было расширение сферы византийского церковного правопорядка (воплощенного в юридическом сборнике "Синтагма четырнадцати символов"), одним из руководящих принципов которого было установление "симфоний" государственной и церковной властей, гарантировавшей мир и порядок - "taxis".

Чрезвычайно высоко оценивая религиозную и культурно-идеологическую политику Ярослава и его приближения, Ж.-П. Ариньон подчеркивает, что вся она разворачивалась в кругу византийских ценностей и традиций и несет на себе явный отпечаток "Ренессанса", наступившего в Византии в правление Константина IX Мономаха (1042-1055).

Детальный и обстоятельно документированный "хронометраж" некоторых возможных модификаций крестильного обряда, которому, по реконструкции автора, должен был подвергнуться кн. Владимир и часть его дружины, приведен в статье М.Арранза (Италия). "По поводу крещения князя Владимира". Византийский обряд крещения восстанавливается в том виде, как он существовал в период между иконоборческим кризисом (VIII в.) и латинским завоеванием Константинополя в 1204 г. Неизменность его в указанный промежуток времени, покрывающий, кстати, крещение кн. Ольги и первых русских христиан, обоснована автором в предыдущих работах. Сам выбор византийского обряда как священниками-греками, специально прибывшими из Константинополя для его совершения, так и князем, приобщающимся новой вере на глазах своих соотечественников,

христианской знати, главное, багрянородной невесты, не вызывает у автора никакого сомнения.

В качестве основной опоры для своих разысканий автор использует известный в различных рукописных вариантах константинопольский Евхологий и московский Потребник 1623 г., сохранивший практически дословный перевод нужных частей греческой литургии, что свидетельствует о следовании на Руси византийской церковной практике на протяжении многих веков. Целью ставится восстановить древний "чин оглашения и крещения", исходя из данных Евхология, увиденных "сквозь призму" Потребника XVII в.

Все это небольшое по объему, но ценное исследование не дает окончательных решений и предпринято, чтобы еще раз, в новом ракурсе сопоставить относительную достоверность и содержательное наполнение двух существующих версий крещения кн.Владимира: "корсуньской", засвидетельствованной ПВЛ, и "киевской", менее распространенной, но лучше аргументированной в научном отношении - она восходит к современной ПВЛ "Памяти и похвале Иакова Мниха".

В основном соглашаясь с реконструкцией А.Поппэ, предложившего "на выбор" две даты крещения кн.Владимира (с предпочтением первой): 6 янв. 988 г. - на Богоявление и 7-8 апр. 988 г. - под Пасху, М.Арранз также поддерживает гипотезу Ж.-П.Ариньона о "растянутой" версии крещения ("Киев - Корсунь"), т.к. она вполне согласуется с каноном греческого Евхология, требующим прежде окончательного крещения длительной фазы оглашения. С подобной трактовкой согласуются лингвистические выкладки, приводимые автором. - Термин *baptisma* передается на славянских языках как "крещение" (см., напр., Матф. 28, 19), между тем как этимологически точное его соответствие - "погружение". (Собственно окончательный акт крещения обозначен в византийских литургических текстах как *photisma*, что по-славянски - "просвещение". Тем самым слова о крещении кн. Владимира в Киеве могут означать в точном смысле "возложение креста",

ритуальное действие (*prima signatio*), вводящее новокрещаемого в категорию "некрещеных христиан" (*chretiens non baptise*).

Итак, византийский обряд крещения складывается из пяти ступеней (мы ограничимся краткой схемой):

1) Первое оглашение. Священник трижды осеняет крестом новообращаемых, стоящих на коленях у церковного порога, и читает над ними молитву о благословении, о просвещении их духа и зрения и о принятии их в число оглашенных. Обращаемым вменялось в обязанность учить Евангелие, Псалтырь, основные молитвы (включая даже Иисусову молитву), постоянно присутствовать на церковной службе, регулярно беседовать со священником или епископом. Делается, таким образом, упор на сознательном и активном участии верующего в совершаемом над ним обряде. Нормальная продолжительность первого оглашения, согласно Требнику, - сорок дней. Прошедший первую ступень навсегда причисляется к некрещеным христианам.

2) Второе оглашение. Во второе и третье воскресенье Великого поста во время литургии торжественно возглашался призыв к верным приводить в церковь тех, кто готов принять крещение на Пасху, что и делалось, начиная с четвертого понедельника поста. Священник с молитвой снова трижды осеняет крестом неопита, на этот раз обнаженного и стоящего у церковных дверей лицом к востоку. Симеон Фессалоникийский (ум. 1430) сравнивает эту духовную ситуацию со стыдом, который испытывал изгнанный Адам у дверей рая. Кульминацией второго оглашения является изгнание бесов, причем, как считает Симеон, вина за многие духовные и физические муки христиан ложится на священников, без должной самоотдачи произносящих необходимую при этом молитву. Для разных категорий обращаемых назначены разные сроки второго оглашения. Применительно ко Владимиру речь идет, вероятнее, всего, о четырех неделях, если крещение произошло на Пасху, и о восьми днях - если оно совершалось вне пасхального круга.

3) Отречение от сатаны. В страстную пятницу, перед литургией преждеосвященных даров патриарх совершал торжественный обряд катехезы над всеми оглашенными. Во время его проповеди они отречаются от сатаны, затем, повернувшись лицом к востоку, читают "Верую". После этого им разрешается принять участие в общей молитве возгласами - Kyrie eleison. Потребник допускает совершение этой части обряда в любой день, а не только в пятницу.

4) Крещение. Требник снимает старинное ограничение, согласно которому крещение допускалось только в канун Светлого воскресенья. Обряд крещения совершался по полной, торжественной форме в ночь на Пасху и несколько упрощенно - в остальные праздники: на Богоявление, на Пятидесятницу, в субботу перед Вербным воскресением, утром в Великую субботу. В Евхологии и Требнике нет указаний на возможность совершать крещение в другие, менее торжественные дни.

5) Омовение. На восьмой день после крещения совершалось ритуально оформленное смывание злея с тела новообращенного.

В итоге упомянутые выше гипотезы получают у М.Арранза следующее оформление: 1) Если ки.Владимир был окрещен в Корсуни (пусть получив предварительное крещение в Киеве), то дальнейшее исследование упирается в вопрос о точной дате взятия им этого города, отнесенной А.Поппэ к весне-лету 989 г. 2) Если, согласно "Памяти и похвале", Владимир крестился в Кисеве, то выстраиваются три равновозможные цепочки: а) крещение - Богоявление 6 янв. 988 г., отречение от сатаны - 5 янв., начало второго оглашения (не менее десяти дней) - около Рождества, начало первого оглашения (не менее сорока дней) - около 15 ноября 987 г.; б) крещение - перед Пасхой 7-8 апр. 988 г., отречение от сатаны - в Страстную пятницу 6 апр., начало второго оглашения - четвертый понедельник поста, т.е. 12 марта, либо на Неделе о Блудном сыне, 5 февр. 988 г. в) крещение - на Пятидесятницу 27 мая 988 г., отречение от сатаны - суббота 26 мая, начало второго

оглашения - около Вознесения 17 мая, начало первого оглашения - в неделю после Пасхи, т.е. около 15 апр. 988 г.

Первый раздел книги завершается сжатым очерком В.Водова (Франция) "Обращение Руси, тема международного исторического исследования", в котором намечена общая историографическая канва вопроса. Здесь, как известно, сложился ряд довольно четко очерченных "темных" мест, неизбежных, по замечанию автора, уже вследствие того, что русская средневековая историография как таковая возникла в результате (т.е. после) крещения, являющегося в данном случае ее предметом. Среди непроясненных вопросов, связанных с этой темой, В.Водов называет главные: "первое обращение русов", засвидетельствованное патриархом Фотием в середине IX в. обстоятельства и точная дата крещения княгини Ольги, та же проблематика в отношении князя Владимира, всего населения Руси, первоначальная организация русской церкви. Далее В.Водов схематически прослеживает "библиографическую судьбу" двух последних сюжетов из этого списка.

В начале Нового времени пространство мнений по поводу Крещения Руси было задано двумя противонаправленными сочинениями, возникшими в русле Контрреформации на польско-литовской почве: "Оборона унии" ("Obrońca iedności cerkiewney") Льва Кревзы (Вильна, 1617 г.) и "Палонодия" Захарии Копыстенского (1621 г.) делали упор соответственно на роли папского и патриаршего престола в деле крещения Руси. Одна из первых попыток синтезировать оба взгляда принадлежит кардиналу Цезарю Баронию, который в своих *Annales ecclesiastici*, с опорой на греческие источники, отнес крещение Руси к середине IX в., т.е. ко времени достаточно удаленному от формально раскола церквей (1054). Как решался вопрос о начале христианства на Руси в петровскую эпоху, В.Водов не рассматривает, ссылаясь на коллективный труд "Очерки истории исторической науки в СССР"⁸).

В начале XIX в. выдвинулась группа историков, в большинстве своем церковных иерархов (Евгений Болховитинов, Амвросий Орнатский, Филарет Гумилевский, Макарий Булгаков),

опирающихся в основном на русские источники (Повесть временных лет, Память и похвала Иакова Мниха, борисо-глебский агиографический цикл) и подключившихся по существу к киевской средневековой традиции. Своей вершины эта линия достигла в лице Е.Голубинского, аналитически обобщившего достижения предшественников в своем капитальном труде по истории русской церкви, не уступающим, по мнению В.Водова, аналогичным сочинениям английских и французских авторов. К числу научных заслуг Е.Голубинского автор относит критический вывод о сомнительности свидетельства ПВЛ о крещении кн.Владимира в Херсонесе, установление в общих чертах современной хронологии событий: крещение кн.Владимира в 987 г., взятием им Херсонеса в 989 г. В вопросе о статусе русской церкви Е.Голубинский, подобно своим предшественникам, склоняется к мнению о ее зависимости от константинопольской, хотя делал предположительное исключение для начального периода.

В дальнейшем русская историко-филологическая наука испытала влияние тезиса М.Д.Приселкова о зависимости ранней русской церкви от охридской архиепископии.

Сильной стороной советской науки продолжает оставаться изучение источников: В.Водов упоминает гипотезу Д.С.Лихачева о существовании древнейшего свода статей о распространении христианства на Руси, научно-текстологические труды А.А.Зиминой о "Памяти и похвале Иакова Мниха", А.М.Молдована о "Слове" Илариона, Я.Н.Щапова о юридических и канонических памятниках домонгольской поры.

Советским ученым, пишет В.Водов, наука безусловно обязана многими важными выводами в области археологии (М.К.Каргер, П.А.Раппопорт), эпиграфики (С.А.Высоцкий) раннего периода. Вместе с тем свести в единой концепции данные этих наук и противоречивые свидетельства русских и иностранных письменных источников впервые удалось лишь польскому ученому А.Поппэ. Высоко оценивает В.Водов вклад советских и зарубежных ученых в

сфрагистику. Называются имена В.Л.Янина, В.Лорана, А.Соловьева.

И все же подлинной областью международной полемики и сотрудничества является, по мысли Водова, не фактографическая работа с документами и источниками, а интерпретация полученных в ее результате данных. К сожалению, отмечает он, выводы относительно административной принадлежности русской церкви нередко бывали продиктованы посторонними науке соображениями. Так, Н.Зернов, М.Чубатый настаивали на ее автокефальности, Н.Баумгартен, М.Жюжи пытались обосновать римское происхождение русской церкви. Недостаточность собственно русских источников давала повод для малообоснованных гипотез о крымской церковной юрисдикции: Тмутаракани (Г.Вернадский), Корсуни (Ф.Дворник), домыслов о существовании Переяславской митрополии до 1037 г. Введение зарубежными исследователями (В.Лоран, Э.Хонигманн и др.) в научную дискуссию новых источников: свидетельств арабского историка Яхьи Антиохийского, епископа Титмара Мерзебургского, греческих *Notitiae episcopatum* (XI - XII вв.), а также византийского церковного историка XIV в. Никифора Каллиста Ксанфопула дало возможность немецкому ученому Л.Мюллеру подвергнуть эти предположения обоснованной критике. В настоящее время византийские истоки русского христианства не вызывают сомнения даже у тех ученых, которые считают русскую церковь независимой до 1037 г. Резиденцией первых русских митрополитов служил, как практически установлено, Киев. Что касается Переяславля, то в нем (как и в Чернигове) в течение ряда лет (1060-1078) была лишь титулярная митрополия. Весь указанный круг вопросов (разумеется, с известными разногласиями) детально освещен в трудах А.Поппэ и Д.Оболенского, крупнейших авторитетов в данной области. А.Поппэ также впервые удалось убедительно и связно реконструировать цикл событий, в комплексе образующих "крещение Руси"⁹⁾. Чтобы "спасти" Корсунскую легенду, трактуемую А.Поппэ как ложное свидетельство, Д.Оболенский выдвигает идею

о прохождении Владимиром в Киеве (987 г.) лишь первой фазы обряда крещения (*prima signatio*), завершившегося в Корсуни. Но В.Водов полагает, что этот обряд не засвидетельствован в Византии (ср., однако, доклад М.Арранза!) и является чисто скандинавским по происхождению, поэтому концепция А.Поплэ представляется ему более правдоподобной.

Во втором разделе тома, "Христианство, искусство и культура", привлекают внимание доклады, в которых тщательное наблюдение собственно "искусствоведческого" материала подводит к заключениям общекультурного порядка. Среди таких работ - доклад С.С.Аверинцева "Крещение Руси и путь русской культуры". Глубокое различие романо-германского и русского типов книжно-письменной культуры находит у С.С. Аверинцева объяснение в двухуровневом рассмотрении целого греческой риторики, на почве которой (если вспомнить, например, классический труд Э.Курциуса) выросло само европейское представление о "художественной литературе". "Внешний", "экзотерический" уровень, образованный инвариантными относительно межкультурных и межъязыковых переносов "формулами речи" или "формулами мысли", был воспринят и обогащен культурой Запада. Русская же письменность, которая обратилась к греческому наследию напрямую, минуя латинское посредничество, смогла усвоить ценности "эзотерического" уровня, связанные с особым отношением к слову как к обладающему самостоятельной реальностью ("бытийственностью" - О.Мандельштам), помимо внешней способности означать. Ощущение сакральной субстанциальности слова, перенятое у греческих учителей, обусловило целомудренно-серьезное отношение к нему, удерживало от "цивилизованной" словесной игры и, в конечном итоге, создало ту тонкую смысловую разницу, которая существует между европейской риторикой или элоквенцией, с одной стороны, и "витийством" как понятием церковнославянской (греко-византийской) стилистики, с другой.

Тяготение к выразительным средствам эллинистического (по типу) красноречия - среди которых важнейшее место принадлежит

многосоставным, сложноустроенным образованиям, ориентированным на греческие модели ("цело-мудрие", "благообразие", "благо-сенно-лиственный" и т.п.) - С.С.Аверинцев прослеживает в русской литературе вплоть до такого ниспровергателя традиций, каким мыслил себя В.Маяковский (ср. его "двухметроворостый" и др.).

Той же меры "нравственной серьезности" и благочестия требует от художника и от созерцателя русская икона. Сравнение главных черт двух культур: "готической" и средневековой русской подводит исследователя к заключению о принципиальном несовпадении ролей, принадлежащих там и здесь изображению и словесно оформленной философской мысли. Если в западном искусстве они функционируют и развиваются параллельно, апеллируя - схоластика - к разуму, живопись и скульптура - к эмоционально-чувственной факультации, то на Руси функцию умозрения взяла на себя икона. Порывистая эмоциональность готического произведения искусства ("раптус"), не связанного задачей познания, резко контрастирует с безмолвной сдержанностью русского иконописного образа ("исихия"). Искусство готики "иллюстративно" по отношению к философской мысли эпохи (ср. напр. "популяризацию" Данте в "Аде" космологии Аристотеля - Боэция). В древнерусском искусстве появление иллюстративности в XVI-XVII вв., напротив, связано с распадом стиля.

Благоговение перед красотой как непреложным свидетельством истины было религиозно-психологической константой русской культуры, и по этой причине глубоко закономерен выбор кн. Владимира, отдавшего предпочтение православной вере под впечатлением красоты греческого церковного обряда. (Дело здесь, как подчеркивается, не в фактической достоверности летописного рассказа, а в воплотившемся в нем смысле, который, не меньше, чем факты, является достоянием истории). Специфически "русский" ход мысли:

от красоты - к истине был повторен спустя века в умозаключении П.Флоренского: "Есть "Троица" Рублева, следовательно, есть Бог".

Благоговейное отношение к иконе принадлежит византийской традиции, но на Руси она была обогащена высокими нравственными критериями по отношению к иконописцу. Праведность русского иконописца (Алипхий Печерский, Андрей Рублев - лишь хрестоматийные примеры) "неотделима от сверхличной святости иконописи как таковой" (с.151). Красота, культивируемая русской традицией, исключает самодовлеющий артистизм, но тесно связана с нравственностью, с самоотречением. Помимо этой, С.С.Аверинцев называет еще две специфически русские черты традиционной народной этики. Понятие любви концентрируется здесь вокруг любви материнской, сострадательной, "жалостливой" (воплощенной в образе Богородицы, но и - Ярославны из "Слова о полку Игореве"). Наконец, русское юродство, при своей преемственности по отношению к соответствующему социальному институту Византии, никак не связано с греческим кинизмом, безразличным к социальной этике. Русский юродивый не только добровольно исключает себя из всех общественных отношений, но и делает следующий шаг: бесстрашно говоря правду перед лицом властителя.

В кратком докладе И.Амана (Франция) "Развитие русской церковной архитектуры в XVII веке" указывается ряд новых черт в русской церковной архитектуре XVII в., знаменовавших собой глубокий сдвиг в религиозном и эстетическом сознании эпохи. Речь идет о постепенной утрате внутренним пространством храма древнего символического значения единства двух миров: сотворенного и нетварного, нарушении органического соответствия между внутренним и внешним членением стен, введением во все большем масштабе неконструктивных украшающих элементов. По интересному наблюдению автора, одна из сторон этого всеобъемлющего процесса, именно, постепенный отказ от столпов, организующих внутри храма дробное аксонометрическое пространство, и переход к цельному, светлому,

"самораскрывающемуся" объему составляет прямую аналогию одновременной эволюции в древнерусской иконописи от обратной перспективы к прямой. Таким образом, замечает автор, церковная архитектура разделила судьбу всей русской культуры, двигавшейся в направлении к упадку религиозного мировоззрения¹⁰.

Аристид Вирста (Франция) в своем конспективном сообщении "Византийские истоки средневековой церковной музыки в Киевской Руси" указывает на византийское происхождение некоторых канонических музыкальных форм и так называемой невменной нотации (безлинейной системы обозначения, координирующей лишь примерное соотношение последовательных звуков мелодии), получивших распространение в Киевской Руси начиная с XI в., времени правления Ярослава. Под Киевской Русью понимается территория, носившая название Руси до XII-XIII вв. (т.е. центральная и северная часть нынешней Украины). Подчеркивается происхождение важнейшего литургического жанра, тропаря, от греческого кондака. Наряду с этим отмечается существование местных напевов ("киевский напев"), имеющих скорее болгарские, чем греческие корни и входящих в симбиоз с мелодиями греческого ирмология на украинской почве. На православных территориях "Киевской Руси" происходило жесткое вытеснение западными полифоническими формами - монодического пения, до конца, однако, не истребленного.

Краткость доклада А.Вирсты отчасти соответствует состоянию данной области исторического музыковедения. Среди не разрешенных до сих пор вопросов автор упоминает следующие: формы языческих песнопений восточных славян, оставивших след в церковном пении; способ бытования и передачи мелодий до XII в., к которому восходят древнейшие из дошедших до нас музыкальных записей - природа "трисоставного сладкогласования", упомянутого в Степенной книге, дешифровка так называемой палеовизантийской системы нотации (X-XIII в.) и т.д.¹¹

Известный югославский ученый Цв.Грозданов ("Македония, Сербия и средневековое искусство Руси") обращается к проблеме

взаимоотношения и взаимовлияния русской и южнославянской школ книжной графики, а также монументального искусства в период с конца X по XIV вв., подчеркивая, что от решения этого специфического вопроса зависят общие выводы относительно внешних отношений Древней Руси и наоборот, знание путей распространения христианства, церковной организации и ранга русской церкви в иерархии средневековой христианской экумены помогают точнее выявить направления художественно-стилевых воздействий. Скудость данных о жизни русской митрополии до 1037 г. затрудняют исследования в этой области.

Цв.Грозданов сосредотачивает внимание на двух древнерусских памятниках, Остромировом евангелии (1056-1057) и Мстиславовом евангелии (1113-1117), иллюминация которых обнаруживает явную стилистическую общность. В заставках обоих кодексов сказывается знаменитый константинопольский стиль, "цветнолистный", который, судя по всему, складывался под западным влиянием. Цв.Грозданов считает анахронистическим утверждение крупнейшего знатока средневековой миниатюристики Л.Грабара о том, что орнаментика названных кириллических книг восходит к константинопольскому скрипторию через посредство преславской школы царя Симеона и охридской - Климента, мотивируя свое несогласие тем, что цветнолистный стиль появился в Византии лишь на рубеже X - XI вв. и тем самым названные южнославянские школы, как более ранние, не могли способствовать его развитию и распространению в Киевской Руси.

Цв.Грозданов считает, что проникновение цветнолистного стиля в русское искусство (в частности, монументальное) сер. XI - нач. XII вв. объясняется непосредственным его изучением русскими художниками в Константинополе.

Следующий вопрос, подлежащий выяснению, касается генезиса, эволюции и географического распространения нового, тератологического стиля орнаментики, который пришел на смену цветнолистному стилю в XII в. и различными модификациями сохранился в кириллических книгах восточных и южных славян

вплоть до XIV в. Существует целый спектр мнений по этому вопросу, различающихся по предполагаемому месту возникновения "технической тератологии" (термин В.Щепкина) и, соответственно, по направлению стилевой индукции между южным славянством и Русью. Решающих доводов в пользу какой-либо одной точки зрения пока не найдено, но, предваряя окончательные выводы, можно с уверенностью констатировать лишь тесное родство и стилистическую связь между рукописями восточно- и южнославянского происхождения, осуществлявшуюся, в частности, через славянские монастыри Афона.

Общностью "литургических задач", возникающих между церквями Киева и Охрида в XI в, (но не взаимным влиянием) Цв.Грозданов объясняет одинаковую их восприимчивость к утяжеленной и суровой "классической" эстетике монументального оформления храмов, ведущих происхождение из византийской теологической среды. Как убедительный пример Цв.Грозданов рассматривает близкое сходство тематики и стилистических приемов в мозаическом декоре Киевской Софии и фресках одноименного собора в Охриде. Установление прямой преемственности между художниками Македонии и Сербии и художниками Руси исследователь, вслед за В.Н.Лазаревым, относит к XIV в., основывая свои соображения на анализе распространенного мотива, общего южнославянской и новгородской фресковой живописи XIV в., - изображения Христа и Богородицы в императорских одеждах с последующим постепенным введением в одежду Христа элементов иерейского облачения. Цв.Грозданов дает этой теме естественное евхаристическое толкование, основанное на текстах литургии оглашенных и великого входа: Христос предстает в амбивалентном образе Царя славы и жертвенного Агнца.

К данному разделу отнесены еще два доклада советских ученых: Ст.Марцелева "Христианство, искусство и архитектура западной части Руси" и Е.Сморгуновой "Роль книги в христианизации Руси". Первое выступление носит обзорно-

ознакомительный характер, второе же представляет собой очень краткие заметки о книжной выставке, упомянутой в начале нашего реферата.

Три выступления на коллоквиуме были посвящены теме русской святости, когда-то поставленной и начавшей разрабатываться Г.Федотовым. Доклад В.Зелинского (Москва) "Дар и загадка "Святой Руси" - это попытка обрисовать контуры этого трудноуловимого понятия. Поскольку сам предмет размышления В.Зелинского выступает из области положительных исторических фактов и принадлежит мистическому плану реальности ("сакральному времени" - М.Элиаде), то докладчик неизбежно трактует его с привлечением частиц своего собственного и чужого религиозного опыта, что естественным образом выводит данную работу из строго научных рамок.

Ограничимся краткими тезисами. Автор исходит из христианской доктрины о равном достоинстве всех народов перед лицом Бога и вместе с тем о несводимости друг к другу их религиозных призваний и духовных даров ("Дары различны, но Дух один и тот же" - 1 Коринф.). Отсюда - путь "Святой Руси" нельзя мыслить изолированно, но лишь в концерте всех христианских наций. Исток и начало этого пути лежат вне историко-государственных очертаний Древней Руси. Их можно разглядеть в летописном рассказе о посещении Киевских гор патроном Руси св.Андреем, бывшем среди апостолов на Пятидесятницу, в день сошествия на них Святого Духа. Рассказом этим (историческая достоверность которого не занимает автора) символически констатируется непосредственная причастность Руси к церкви, учрежденной лично Христом. -

Дух, однако, продолжает автор, обращается лишь к личностям, будь то один человек или целый народ ("соборная личность" - Достоевский и славянофилы, но и Герцен, и немецкие романтики, и Мишле), но никак не к толпе. Личность же понимается В.Зелинским в духе христианской антропологии - как нечто такое, что не дано, но лишь задано божественным

промыслом, то, к чему лишь предстоит (всегда, в любой конкретный момент исторического времени) найти дорогу, т.е. понимается в прямой противоположности к фольклорной экзотике, почвенничеству и т.п.

Время, в котором открывает себя дар святости, отменяет и расторгает обычное историческое время, идет с ним вразрез. Это евангельская "полнота времен", литургическое время единения с Господом, особость его в том, что оно не течет само собой, но зиждется непрерывным раскаянием. Безропотное отречение от земного времени (смерть), уход из житейского пространства (отшельничество), отказ вступать в конфликт с их законом - все это характернейшие черты русского образа святости. Доклад содержит ряд этюдов, посвященных отдельным приметам русской святости. Некоторые из них - отшельничество, молчаливость, аскеза и молитвенный труд, "худые порты" (Феодосия Печерского), сострадание, слезный дар, самозабвенная верность Христу до - и в самой смерти, страстотерпие, непротивление злу и обличение лжи, социальное подвижничество, смирение и кротость, "бесстрастие", чувство красоты и музыкальной гармонии тварного мира, наконец, особый дар откровения ангелов и Богородицы.

Святость есть изливание Святого Духа, но и обратно: она предполагает подвиг и дар Богу со стороны человека - но лишь предполагает: принять ли его целиком зависит от Бога. "Святая Русь", пишет Зелинский, есть воистину святая, ибо мы верим и уверены в том, что дар принят, что он угоден Богу и благословлен им, то есть отмечен печатью Святого Духа.

В познании сущности "Святой Руси" следует придерживаться строго апофатического принципа: "Святая Русь" есть лишь одна из проекций Царства Божия, о котором "не скажут: вот оно здесь, ни вот, там" (Лук. 17,20). То или иное конкретное место, эпоха, учение, система и т.д. заведомо не являются вместилищем "Святой Руси". Так, претензии иосифлянства путем материальной регламентации церковной и монастырской жизни очистить мир от греха,

принуждением сакрализовать дольний мир лишь породили новые волны греха, запятнали и ослабили русскую церковь.

"Святая Русь" есть символ в старинном смысле этого слова, первоначально означавшего, как известно, разломанное надвое кольцо, половины которого, вновь сложенные, удостоверили истинность назначенной встречи двух друзей. Чаемая встреча с другой, "небесной" половиной - событие эсхатологическое, и весь путь "Святой Руси" есть подготовка к этой встрече.

В докладе Д.Шаховского (Франция) "Генезис и постоянство "Святой Руси" во главу угла ставится не вопрос имманентного описаний качеств, присущих "Святой Руси", а определение факторов, конституирующих ее единство в пространстве и истории.

Главным фактором этой хорошо ощутимой целостности, которая на протяжении веков то отходя в план мыслимого, идеального (как например после смерти Ярослава, при татаро-монгольском иге, в условиях польско-литовского экспансионизма), то получала реально-политическое воплощение (при Ярославе, Мономахе, Иване III и т.д.), - таким цементирующим началом была, по Д.Шаховскому, принадлежность единой церкви, причастность единым ценностям православия. Именно это духовное начало, считает автор, - а не этническая, культурная и языковая общность, которая, однако, нисколько не сбрасывается со счетов, - определило победу "русского" сознания и над центробежными силами смутного XIII столетия, и над опасностью "латино-славянского мессианизма" XVII в.

Все сказанное относится к ядру определения "Святая Русь" - к "Руси", "русскому". Святость же, по мысли Д.Шаховского, была заслужена Русью преодолением великих испытаний, выпавших на ее долю. Эпитет "Святая" стал прилагаться к слову "Русь" с XV в., когда, по мнению Д.Шаховского, окончательно сформировался православно-русский менталитет, существенной чертой которого был и эсхатологизм, нашедший выражение в идеологии "Москва - Третий Рим". Другой важнейшей чертой русского сознания является отношение к царю как к главному покровителю

православия и образу православного благочестия. На одном полюсе русской истории эта идея прозвучала в "Слове" Илариона, на другом - в раннем сочинении будущего революционного демократа В.Белинского ("Богородинская годовщина" В.Жуковского; "Письмо от безрукого к безногую инвалида" И.Н.Скобелева").

С появлением новой номинации "Великая Русь", идеал "Святой Руси" не канул в небытие, но продолжал культивироваться в монастырских центрах России, как, скажем, в Оптиной пустыни.

Название доклада Ф.Кэмпфера "Святая Русь" в восприятии Западной Европы: образ русского христианства на Западе и концепция "Святой Руси" говорит само за себя. Автор предлагает сжатый очерк эволюции образа (России) и русского православия (что в данном случае равнозначно), каким он сложился в европейском сознании нового времени: Древняя Русь эпохи татаро-монгольского нашествия практически отсутствовала в сознании западного человека. Выразительным свидетельством этого является, например, тот факт, что пребывание русской делегации на Флорентийском соборе (1438-1443) осталось почти незамеченным.

В дальнейшем, вплоть до начала XVI в., европейский образ Руси создавался под определяющим влиянием римских церковных деятелей-поляков и папских легатов в Польше, склонных возводить борьбу за обладание западнорусскими областями в ранг войны между Европой и Азией. Свою страну польские дипломаты представляли как оплот христианства ("Antemurale christianitatis") перед лицом темной массы дикарей "москвитов".

Гораздо более благосклонное и внимательное отношение, при основательном знании предмета, выражено в ставшей знаменитой книге дипломата германской Империи Сигизмунда фон Герберштейна, работавшего в России в 1526 г., "Записки о московских делах". Здесь отразился общий настрой Реформации, когда обе конфликтующие стороны, религиозные консерваторы и преобразователи пытались обрести в православии союзную силу.

Новый канал информации о России открылся для Запада после установления дипломатических отношений между двором Василия III и Европой в 1520 г. Так, значительные сведения были сообщены русским послом в Риме Д.Герасимовым для сочинения итальянского гуманиста Паоло Джовио (Павел Иовий) "Книга о посольстве Василия, великого князя московского, к папе Клименту VII". Доктор Иоанн Фабри, советник Фердинанда Австрийского, ученый поборник католицизма, выпустил в 1526 г. книгу "Религия московитов, живущих вблизи ледовитого океана" на основе бесед с переводчиком русской миссии Власом Игнатьевым. Догматика и обряд Русской церкви интересовали Фабри как возможное средство борьбы с врагами католической веры (в том числе с Лютером). Фабри первым на Западе с уважением заговорил о русском иконопочитании, описал виденные им русские иконы. Обе книги, Герберштейна и Фабри, неоднократно переиздавались (первая - в переводах на несколько языков) и в немалой степени способствовали распространению в Европе более благожелательного взгляда на русское православие.

Перелом наступил в царствование Ивана IV, когда в результате Ливонской войны в Европе поднялась волна "русофобии". Иностранные путешественники и дипломаты в своих оценках восточного православия руководствовались критериями наступавшего в Европе "века разума". В сочинениях итальянца А.Поссевино, француза Ж.Маржере, немца А.Олеария сквозит презрение к православному идеалу смиренного благочестия, отождествлявшемуся ими с обычной темнотой и невежеством. Даже у благожелательного наблюдателя иезуита Павла Кампаны (сотрудника Поссевино) вызывают неприятие крайние формы аскетизма и глубокая необразованность "бессловесных" русских монахов. Между тем здесь налицо лишь расхождение религиозно-философских начал: на одной стороне требования разума, утонченной культуры, внятного доказательства и убедительной речи, на другой - идеал мудрости, молчания и умения слушать, смирение и простота. В общем, по истечении века более или менее

близкого знакомства Европы с Россией, пишет Ф.Кэмпфер, она так и осталась в глазах Запада замкнутой "вселенной", недоступной пониманию разума. С противоположной стороны приверженность концепциям "Третьего Рима" и "Святой Руси" лишь усугубляла изоляцию.

Положение в целом мало изменилось на протяжении XVIII - пер. пол. XIX вв. Европейские мыслители видели в русской церкви, лишенной первосвященника, аналог западной церкви эпохи абсолютизма и усилия русских церковных реформаторов рассматривал лишь как дополнительное свидетельство общей отсталости православия. Книги Де Кюстина, Ж.-Ф.Жоржеля, Ж.-Ф.Гамба, М.Нилон-Жильбера рисуют совокупный образ русских как невежественных фанатиков, идолопоклонников, сектантов-схизматиков и т.п. Сходные антирусские настроения бытовали в Англии и Германии. Во многом это было связано с политическими претензиями русского государства, мыслившимися на Западе как естественное продолжение традиционного русского мессианизма (в более современной форме панславизма).

Новый поворот данного сюжета связан с эпохой романтизма, выдвинувшей в лице своих идеологов, как Шеллинг, Шлейермахер и др., на смену общезначимым рационалистическим ценностям - ценности, связанные с индивидуальной религиозностью. С романтизмом ассоциируется не только возрождение малых славянских народов, но и усиление внимания к русскому христианству. Новый взгляд на русскую церковь как на духовное средоточие русской нации и источник ее будущего развития выражен в книге польского славянофила князя А.Куровского, ученика немецкой романтической философии, "Цивилизация и Россия" (1840). Известен интерес, проявленный Гете к русскому религиозному искусству.

В 1843 г. Россию, по приглашению Николая I, посетил немецкий ученый-католик, специалист по сельскому хозяйству Август фон Гакстгаузен. Целью приглашения было сбалансировать европейское общественное мнение о России, сформированное под

влиянием отрицательных оценок английских и французских авторов. Внимательное ознакомление с делом и многочисленные беседы с крестьянами южных областей России легли в основу книги, переведенной впоследствии на французский, английский, русский ("Исследования внутренних отношений, народной жизни и в особенности сельских учреждений России Барона Гакстгаузена", 1870) языки. Гакстгаузен чрезвычайно высоко оценил цельность и чистоту русского религиозного сознания, уделив особое внимание важной роли крестьянской общины (мира).

Политические события XIX в., считает Ф.Кэмпфер, при всей их значимости, меньше повлияли на мнение Запада о России, чем русская классическая литература, открывшая миру такие качества русского характера, как универсализм, любовь к страданию, сострадательность.

В четвертой части книги, "Христианство и общество", представлены доклады: митрополита Филарета "Влияние христианства на культурное и духовное развитие общества", митрополита Ювеналия "Русская церковь: прошлое и настоящее", С.Колтунюка (УССР), Н.Струве "Атеизм и религия в Советском Союзе", Ф.Конта (Франция) "Язычество и христианство в России: "двоеверие" или "тросверие"? Автор последнего исследовательского материала придерживается чисто рационалистического толкования мифа как способа объяснения непознанных (еще) участков реальности. При этом он справедливо отмечает, что в том сложном конгломерате, каким является архаическое народное сознание, гетерогенные религиозные представления могут легко уживаться, не вытесняя друг друга и размежевываясь лишь функционально, причем нижний, языческий слой представлений включается в тех случаях, когда христианское понятие по каким-либо причинам не срабатывает. Применительно к такой "двуслойной" системе верований автор считает возможным говорить "тросверии". "Третья вера" здесь - это синтез христианства и язычества, осуществляемый православием. Иные общественные условия восточных славян по сравнению с Западной Европой, где языческий субстрат был быстро

вытеснен, коренятся в большей, чем в католицизме, терпимости православной веры к иноверию в долгой сохранности крепостного права, в оторванности России от секуляризирующих умственных течений Запада.

Ф.Конт берется проследить судьбу лишь одного языческого мотива, рожденного на славянской почве и сохранившего "пунктирное" существование в русской литературе вплоть до XX в. Речь идет о мифологеме воды, бывшей в славянском язычестве упорядочивающим началом, субстанцией, равно причастной "небу" и "земле" и приводящей их в жизненно необходимое равновесие (в противоположность "хаосу" - засухе или наводнению). Точнее - о "слезной" ипостаси воды: известно, что в древних обрядах плодородия слезы могут символизировать дождь.

Автор сопоставляет известные строки из "Евгения Онегина": "В день Троицын, когда народ, / Зевая, слушает молебен, / Умильно на пучок зари / Они роняли слезки три" (гл., XXXV строфа) с двумя документами: дневниковой записью этнографа и цензора И.М.Снегирева от 26 сент. 1826 г. о засвидетельствованном А.С.Пушкиным крестьянском обычае подметать пучком сорванных на Троицу цветов могилы предков с целью прочистить им глаза и сообщением современного этнографа Л.А.Тулъцевой о сохранившемся в рязанской области обряде, выполняя который, женщины, отстояв троицкий молебен, отправлялись на кладбище, где наряжали березу в женское платье, после чего, провозглашая наступление лета, несли ее к церкви. Данные Л.А.Тулъцевой и Л.Б.Зерновой (20-е гг.) об обычае крестьян тульской и московской области орошать слезами пучок березовых веточек во время троицкой церковной службы позволяют вести речь о единой обрядовой парадигме. В данном случае имеет место обряд симпатической магии, слезы прихожанок должны провоцировать дождь (но также - в церковном плане - ассоциируются со слезами Богородицы или других святых), прочищение глаз умершим предкам имеет целью вызвать у них слезы - опять-таки для приближения дождя. Пучок травы, цветов, березовых веток, чучело

из березы ("покойник") - все это проявления одного и того же вегетативного мотива, связанного с культом предков. Отголосок народных верований слышен в строке С.Есенина: "Я пойду к обедне плакать на цветы" ("Троицыно утро, утренний канон..." (Материалы, приведенные в докладе, в основном имеются в известном "Комментарии" Ю.М.Лотмана к роману А.С.Пушкина "Евгений Онегин", на который автор, однако, не ссылается, - А.Я.).

От изложения пятого раздела тома "Межцерковные отношения: вчера и сегодня", нам придется отказаться по соображениям объема обзора. Все три доклада, помещенные в нем - "Православная русская церковь на Украине и ее отношения с христианским Востоком" (Ю.Кочубей), "Румыно-русские межцерковные и культурные отношения" (свящ.М.Пакурариу) и "Русская православная церковь и экуменическое движение" (Т.Сабев, Швейцария) - содержат интересный материал справочно-энциклопедического характера. В книге имеется также шестой раздел, содержащий хронологические таблицы (И.Аман) основных событий истории русской церкви.

Примечания:

1) Здесь, как и в других местах, мы не ручаемся за буквальность обратного перевода с французского языка. Это относится и к названиям докладов, сделанных на русском языке.

2) См. подробнее: Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. - М., 1989. - 231 с.

3) О концепциях советских историков, касающихся христианизации славян, в том числе и балканских, см.: Назаренко А.В. Христианство в политической жизни и идеологии древнерусского государства: Княжеская власть и церковь в Древней Руси: (Обзор работ А.Поппэ) (РС, Ч.II).

4) Согласно более трезвой, как представляется, оценке Б.Н.Флори, отношение церковно-интеллектуалистских верхов византийского общества к энтузиазму братьев было достаточно осторожным и политически расчетливым. См. Флоря Б.Н. Сказания

о начале славянской письменности и современная им эпоха// Сказания о начале славянской письменности. - М., 1981. - С.24.

5) Хабургаев Г.А. Старославянский - церковнославянский - русский литературный// История русского языка в древнейший период. - М., 1984. - С.11.

6) Там же. - С.12; Аванесов Р.И. К вопросам происхождения и развития русского литературного языка// Проблемы общего и германского языкознания. - М., 1978. - С.25.

7) Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. - М., 1988. - С.132.

8) Очерки истории исторической науки в СССР/ Под ред. Тихомирова М.Н. (гл.ред.) и др. - Т.1. - 692 с.

9) См.: Седакова О.А. "Поппэ А. Зарождение культа Бориса и Глеба" (РС. ч.II).

10) О проблеме культурных влияний на развитие различных аспектов древнерусской культуры см.: Раппопорт П.А. Внешние влияния и их роль в истории древнерусской архитектуры// Византия и Русь. - М., 1989. - С.139-144; Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении// Там же. - С.227-235; Лихачева В.Д. Роль византийских традиций в художественном оформлении греческих рукописей второй половины XV-XVI вв// Там же. - С. 251-254.

11) По этой теме см.: Владышевская Т.Ф. К вопросу о роли византийских и национальных русских элементов в процессе возникновения древнерусского церковного пения. - М., 1983. - 49 с.

А.Я.Ярин

**ДОКЛАДЫ МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА,
ПОСВЯЩЕННОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЮ ХРИСТИАНСТВА
НА РУСИ-УКРАИНЕ (Равенна, 1988 г.)**

Harvard Ukrainian studies. - Cambridge (Mass.): Harvard univ.: Ukr. research inst., 1990. - Vol.12/13: 1988/1989: Proceedings of the International congress commemorating the Millenium Christianity in Rus'-Ukraine/ Gen. ed.: Pritsak O., Sevchenko I. with the assist. of Labunka M. - 894 p.

1. Проблемы ранней истории Руси и ее христианизации

Из всех конференций, проведенных в ознаменование Тысячелетия крещения Руси, едва ли не самой представительной была та, что собралась в Равенне весной 1988 г. под эгидой кардинала Иосифа Слипого на средства украинской общины США. Материалы конгресса опубликованы единым томом в качестве специального сдвоенного выпуска "Harvard Ukrainian Studies" (к слову сказать, это лишь малая часть грандиозного проекта по изданию корпуса "Древнеукраинской литературы", который осуществляют гарвардские украинисты).

Работа конференции шла по нескольким направлениям: "Миссионерский период"; "Христианство на Руси до 988 г.";

"Трансляция литературного языка и культуры"; "Византия и Древняя Русь"; "Владимир Святой"; "Организация церкви"; "Отголоски и последствия обращения"; "Лингвистические аспекты христианизации"; "Идеологические аспекты"; "Юридические аспекты"; "Проблемы киевского наследия"; "Культурные аспекты христианизации". С вводным докладом выступил И.Шевченко, с заключительным - А.Гейштор. Итоговые замечания были высказаны Д.Оболенским и О.Прицаком. Не имея возможности остановиться на каждом из опубликованных в томе докладов, мы рассмотрим лишь немногим более половины из них, концентрируясь в основном на исторических аспектах и главным образом на византийско-славянской проблематике.

Открывается издание статей И.Шевченко "Византийский взгляд на религиозные миссии" (22). По его мнению, Византия весьма поздно начала проявлять миссионерскую активность. Он подразделяет миссии на три категории: те, что навязывались военной силой; те, в которых инициатива исходила от самих "варваров" (по убеждению И.Шевченко, мы и здесь имеем дело с закамуфлированной дипломатической активностью самой империи); и, наконец, третий случай - это индивидуальные усилия отдельных энтузиастов. Их поле деятельности и было самым обширным. Главным объектом пропаганды были языческие властители; как крестили их, известно довольно хорошо. Но у нас почти нет сведений о том, как осуществлялась христианизация чужих территорий. Мало данных и о языке проповеди. Обычно считается, что Византия благосклонно относилась к национальным языкам, но Шевченко не разделяет этого мнения. Он приводит характерный пример из жития Панкратия, когда в момент крещения авары чудом заговорили по-гречески.

Из скудных, отрывочных показаний источников автор составляет картину того, как же выглядел сам процесс катехизации. Используются материалы: диспута Григения с иудеем; житий Феодора Эдесского, Панкратия Таорминского и краткого жития апостола Андрея. Судя по ним, катехизационная проповедь

представляла собою тяжеловесное дидактическое построение на мотивы Ветхого Завета с экскурсом в историю Вселенских Соборов. Тот же вывод делается автором и на основании анализа жития Мефодия, ПВЛ, письма Фотия к Борису. Сравнивая то, что нам известно о крещении Руси, с перечисленными источниками, И.Шевченко отыскивает в картине христианизации Киева черты, характерные для византийского миссионерства вообще. Требование к Ольге посылать военную помощь империи оказывается аналогичным претензиям Николая Мистика к авасгскому князю. Демонстрация картины с изображением Страшного Суда, устроенная греческим "философом" киевскому князю, разителью напоминает не только историю обращения Бориса, но и пользование "наглядными материалами" в агитационных целях, встречающиеся в житии Панкратия. Отбор детей для "учения книжного" также имеет параллель, на этот раз сирийскую. Вывод И.Шевченко: Крещение Руси как оно предстает в русских источниках есть локальный вариант общевизантийского крещального сценария.

Доклад Р.Томсона назывался "Миссия, обращение и христианизация на примере Армении" (26). Хотя сам Григорий Просветитель был пленником из Кесарии, но основная миссионерская деятельность в Армении осуществлялась сирийцами. Вся базовая богословская лексика раннеармянских текстов - сирийского происхождения, а в Восточной Армении еще и в конце V в. этот язык использовался в литургии. Важной особенностью армянской церковной структуры было то, что епископские кафедры основывались не в городах, как в империи, а в поместьях знати. О том, насколько новая религия была распространена в народе, данных нет. Любопытны наблюдения Томсона над эволюцией в соотношении этнического, религиозного и государственного уровней самосознания. Согласно житию Маштоца, он ездил в Константинополь, дабы испросить разрешение для себя как подданного Ирана вести проповеди среди армян в Византии. Последним армянским епископом, помазанным в

Кесарии, был Нерсес, после которого армянская церковь стала независима от империи. Но это привело к превращению религии в атрибут государства: например, в армянской историографии затушевывалась помощь армянских подданных византийского императора, оказанная армянам, восставшим против персидской власти. Этнизация христианства привела к свертыванию миссионерской деятельности. Обращение к христианство стало синонимом превращению в армянина и, наоборот, армянином считался лишь тот, кто "правильно" исповедовал христианство (ср.: В.Водов - РС, ч.II).

Биргит Савиер - "История обращения Скандинавии" (20) - предлагает отказать в доверии миссионерским легендам, неизменно сочинявшимся задним числом. Докладчик опирается на другой вид источников - рунические надписи, коих найдено уже около двух тысяч, и которые дают немало сведений о христианизации. Наибольшее число надписей посвящено возведению мостов, что, наряду со строительством дорог, считалось божьим делом и прямой обязанностью миссионирующей церкви. Эпиграфика часто дает возможность поправить хронистов: как и следовало ожидать, христианизация всегда на поверку оказывается долгим и подспудным процессом, а не одномоментным результатом подвига того или иного проповедника. Так, вопреки Адаму Бременскому, выясняется, что Скандинавия XI в. уже была далеко не той языческой страной, какой он пытался ее изобразить.

По наблюдению исследовательницы, в ранней церкви весьма велика была роль женщин. Это соответствует общему выводу религиоведения, согласно которому женщины всегда легче откликаются на миссионерскую проповедь.

Статья О.Прицака "На заре христианства на Руси: встреча Востока и Запада" (19) состоит из нескольких этюдов. В первом анализируются сведения арабских авторов Ибн-Хурдабеха и Масуди о "Руси". По мнению исследователя, мы имеем дело не с этнонимом и даже не с политонимом: "русскими" называли гигантскую ассоциацию торговцев, осуществлявших свои операции

в Европе. О.Прицак предлагает пользоваться термином *colluvies negociatorum*. Во втором этюде рассмотрен русский перевод жития Стефана Сурожского, сделанный, по мнению автора, Пахомием Сербским в Новгороде в 1440-х гг. В житии много исторических несообразностей, но одну из них О.Прицак берется объяснить как сильно искаженную передачу реальных фактов: в тексте упомянута некая "Феодора, дочь царя Керченского". Автор видит здесь не названную по имени "дочь Феодора, царя Керченского" - между тем, писатель аль-Куфи называет одного хазарского кагана именем, которое в принципе можно прочесть как "Феодор". О.Прицак убежден, что кагана логично было титуловать "царем Боспора", то есть Керчи. В третьем этюде анализируется имя "Бравелин", встречающееся в рассказе о чудесах Стефана Сурожского, и делается вывод, что это - герой битвы при Бравалле, известной из скандинавских саг. Его крещение в житии О.Прицак склонен связывать со скорым появлением варяжских наемников в Константинополе.

Статья Д.Оболенского "Еще раз о свидетельствах, касающихся крещения Ольги" (15) является очередной его репликой в споре о дате обращения киевской княгини. На сей раз предметом исследования оказывается не время визита Ольги в Константинополь, описанного в "Книге церемоний" (тут Оболенский склоняется к тому, чтобы принять предлагаемую Г.Литавриным дату - 946 г.), а время самого акта крещения. Он считает, что Ольга и после визита осталась язычницей: согласно протоколу, ее принимали совершенно так же, как арабских послов, и именуется она языческим именем; размеры ее свиты свидетельствуют о государственной характере поездки, а явная неудача переговоров - лучшее доказательство невозможности принять после них крещение. И однако Скилица утверждает, что Ольга все-таки была крещена в Константинополе. Как же так? Оболенский выдвигает свою версию: Ольга ездила в Византию дважды, но второй раз не в 957 г., как иногда считают, а весной-летом 960 г., уже при Романе II. Новый император обратился к ней

за военной помощью для экспедиции против Крита. Именно это повернуло в новое русло отношения Киева с Константинополем, замершие при Константине Багрянородном. Ольга, посланная было за миссионерами к Оттону, вновь обратила взоры к Византии и поехала туда креститься. Крещальное имя Елена было ей присвоено в честь вдовствующей императрицы, умершей 20 сентября 960 г. Главное доказательство своей правоты Оболенский видит в словах Адальберта о том, что Ольга приняла христианство при Романе II. Правда, русская летопись утверждает, будто она прожила христианкой 15 лет, но в оригинале вполне могло стоять θ , т.е. 9, принятое впоследствии переписчиками за EI, т.е. 15.

Интересные наблюдения содержатся в статье Р.Пиккио "От Бориса к Владимиру: несколько замечаний к возникновению православного славянского единства" (16). Крещение Владимира само по себе не имело, по мнению ученого, значения какого-то поворотного пункта, но христианская община была заинтересована в возвеличении князя как зиждателя христианства, дабы обеспечить себе независимость от константинопольской церкви. На самом деле православие на Руси существовало задолго до этого в его южнославянском изводе. Создатели русской христианской традиции очень хорошо знали традицию болгарскую; тем самым, Slavia Orthodoxa (термин, напомним, был введен в науку самим Пиккио) стала складываться достаточно рано. (Подробнее см. в обзоре работ Р.Пиккио - РС, ч.I). Статья Ф.Томсона "Болгарский вклад в восприятие византийской культуры Киевской Русью: мифы и загадки" (25 - филологический анализ работы см. в обзоре О.Седаковой) отличается, как всегда у этого автора, невероятной эрудицией и язвительной полемичностью. В науке широко распространено убеждение, будто в христианизации Руси огромную роль сыграли болгары. Одни считают, что священников слал в Киев Самуил, другие - что клирики сами бежали на Русь от византийского нашествия. Во всяком случае, большинство ученых уверено в болгарском происхождении первых русских попов. Между тем, если судить по источникам, болгары появились в Киеве не

раньше 1062 г. Что касается данных Иоакимовской летописи, то они не имеют ни малейшей ценности, и бессмысленно верифицировать их на основании археологических свидетельств, ибо весь этот памятник является компиляцией 40-х гг. XVIII в. Ничем нельзя серьезно обосновать и идею о союзе князя Владимира с болгарами. Гипотеза о массовой эмиграции образованных людей из завоеванной византийцами Болгарии также представляется Ф.Томсону невероятной, поскольку империя не проводила - вопреки укорененному заблуждению - ассимиляторской политики и не искореняла славянской письменности. Следовательно, не с этим надо связывать появление болгарских книг в Киеве.

С другой стороны, в давнем научном споре о происхождении славянских переводов византийской литературы Ф.Томсон давно и горячо отстаивает именно болгарскую теорию, по его мнению, на Руси не переводили вовсе ничего или очень мало. Как же тогда многочисленные болгарские переводы попали в Киев? Это и составляет "загадку", вынесенную в заглавие статьи. Пути ее решения предложены Томсоном лишь вскользь: русские могли знакомиться с византийской культурой на Афоне и Синае, в Константинополе и Иерусалиме.

В статье де Винсенца "Западнославянские элементы в литературном языке Киевской Руси" (28) предложена интересная гипотеза о происхождении этих элементов. Их невозможно объяснить, считает автор, деятельностью Сазавского монастыря. Надо отказаться от идеи "первородства" кирилло-мефодиевского литургического языка в Моравии. Христианизация славян началась с Запада и задолго до солунских братьев. Еще в 757 г. были посланы миссионеры к карантанским славянам; Чехия же была обращена каролингскими проповедниками в начале IX в. - тогда и был создан базовый слой религиозной лексики. Совпадения, прослеживаемые в церковной терминологии старополабского, моравского и древнерусского языков, доказывают существование общего западного источника, созданного в Каролингской империи специально для миссионерской работы среди славян.

Яростно полемический характер носит статья Г.Ланта "Язык Руси в XI в.: несколько замечаний о фактах и теориях" (12 - см. также обзор О.Седаковой). В лингвистических баталиях, касательно хронологии славянского языка, Г.Лант занимает крайние позиции: по его мнению, общеславянский язык сложился лишь к VI в.н.э., какие-то диалектные черты древнерусского языка обозначились лишь в XII в., а разделение трех восточнославянских языков началось после 1500 г. Соответственно автор омолаживает и письменность на Руси. Ее широкое использование начинается не ранее 1037 г. Все гипотезы о письме IX- пер.пол.X в. строятся на шатких основаниях: среди новгородских грамот не более двух относятся к языческому периоду. В административной сфере славянский язык стал применяться с 1100 г., а о широкой образованности можно говорить лишь с 1120 г. После этих констатаций Г.Лант переходит к широко дискутируемой в последнее время проблеме диглоссии. По мнению автора, обе стороны этого спора погрязли в схоластике. Ведь славяне только в сер. X в. стали субъектом культурной деятельности, им еще предстояло воспитать в себе навык и потребность что-то писать! Бессмысленно при таком уровне культуры вообще разговаривать о диглоссии. В своих общесторических выводах Г.Лант следует за теорией О.Прицака об этногенезе тюрков: зарождение и стремительное развитие славянства во 2-й пол, I тыс. н.э. не должно вызвать подозрений, считает он, ибо тюрки тоже появились в истории взрывообразно.

Обратимся далее к работе К.Манго "Традиция византийской хронографии" (13), отличающейся, как обычно у этого ученого, свежестью подхода. Он начинает с парадоксального утверждения о том, что мы в сущности не знаем, кто и когда фиксировал в Византии происходящие события. Никакой непрерывной хроникальной традиции там не существовало: между 628 и 811 гг. зияет провал. Кроме того, ни в Эдесской, ни в Кратких хрониках не прослеживается годовых записей, т.е. того принципа, который господствовал в монастырских хрониках на Руси, на Западе, в

Сирии. Не знала Византия и жанра придворной хроники до Скилицы. Традиция же Феофана - более сирийская, нежели греческая. Хроника Георгия Монаха излагает более поучения, чем факты. Симеон Логофет концентрирует внимание на событиях в столице и пренебрегает датами от сотворения мира. Тем самым, уже в IX в. в Византии заметен отход от принципов построения всемирной хроники. Манго склонен объяснить это отпадением от империи восточных областей. Что касается русской летописи, то, хотя славяне и переводили некоторые византийские хроники, специального влияния на Повесть временных лет не видно. Русская летопись строится совсем в ином масштабе, чем хроника Георгия Монаха.

Г.Бакалов ("Культурная и религиозная политика Византии по отношению к балканским славянам" - 3), считает, что с начала IX в. Византия вела целенаправленную политику христианизации всего славянского ареала по миссионерским предначертаниям, сформулированным еще в V-VI вв. (3, с.392). Моравская миссия также рассматривается им как часть общеимперского плана, ибо Моравия была важным стратегическим пунктом на Среднем Дунае. Византийская церковь могла действовать только при помощи государства, которое, в свою очередь, считало своим долгом распространять христианство, и это придавало имперскому суверенитету мистический ореол. Именно этот "византийский дух православия", а не оно само, стал причиной гонений на христианство в Болгарии в 1 пол. IX в. Причем Г.Бакалов предостерегает и от преувеличения роли империи в деле христианизации болгар - те сами проявили инициативу, поскольку византийская модель хорошо подходила для проводившейся князьями политики централизации.

А.Кариле в статье "Византийская политическая идеология и Русь в X-XII вв." (5) задается вопросом, когда и почему к русским был приложен этноним "скифы". Византийцы называли так кочевые племена, от гуннов до османов, но Русь была народом оседлым и мореходным, так что это определение к ним не очень

подходило. В частности, не именует их так и Фотий. По мнению А.Кариле, ярлык "скифов" появился на русских при Константине Багрянородном (5, с.407). Дело в том, что в античной этнографической традиции часто идеализировали свободолюбие скифов, особенно в противовес раболепию греков перед Александром Македонским. Но ранневизантийская эпоха произвела переоценку ценностей: монархия была объявлена идеальным государственным порядком, и тем самым скиф оказался символом эгалитаризма и своеволия, т.е. прямой противоположностью идеального ромея. Эта концепция скифства проследивается в византийской литературе от Созомена до Никифора Урана. Константин VII позаимствовал термин у Льва VI, а тот, в свою очередь, у Маврикия. Называя русских скифами, византийцы тем самым исключали их из цивилизованной ойкумены. Но крестившись, Русь была принята в сонм "нормальных" народов, и бранное определение "скифы" перестало к ним применяться.

К неожиданным выводам приходит А.Каждан в своей работе "Русско-византийские княжеские браки в XI-XII вв." (11). Считалось и считается, будто политические и, в частности, династические связи Руси с империей были очень тесными. Между тем, автор, исследовав двенадцать случаев предполагаемых семейных союзов между византийскими правящими семействами и Русью, утверждает, что доказанным можно считать только один брак - Анны с Владимиром. После него никакой другой не упоминается в греческих источниках (11, с.425); иные случаи женитьбы или вовсе не имели места, или не относились к правящим фамилиям. Если вспомнить, сколь разносторонни были у правящих домов каждого из двух государств династические узы в остальной Европе, такая скудность взаимных связей не может не бросаться в глаза. А с учетом малочисленных русских эмигрантов в Константинополе можно задаться и более глобальным вопросом: велика ли вообще была степень "византизации" светской жизни Руси?

В статье А.-Э.Тахиаоса "Греческие митрополиты в Киевской Руси: оценка их духовной и культурной деятельности" (24) автор сосредотачивается не на традиционном вопросе о характере зависимости русской митрополии от Константинополя, а на том, как выглядела русская политика греческой церкви. По мнению автора, в Византии существовал - и не мог не существовать при унитарном характере государства - единый "славянский проект", в рамках которого осуществлялось крещение как Болгарии, так и Руси, хотя Тахиаос и признает, что конкретные особенности церковной политики в этих странах сильно различались (24, с.436). Среди сфер деятельности греческих митрополитов на Руси ученый отмечает введение монашества по студийскому образцу, церковное строительство, иконопись; кроме того, они много сочиняли для своей паствы, и труды их написаны упрощенным языком, приуроченным к уровню аудитории. Осуществляя духовную цензуру, греки, по мнению Тахиаоса, одновременно поощряли местное творчество на славянском языке; в результате оригинальная русская литература в большей степени проникнута национальным колоритом, чем болгарская, скованная догматическими обязательствами. В целом роль византийских митрополитов в культурной истории Руси чрезвычайно велика, хотя известно о ней весьма мало.

В.Водов задается вопросом: "Почему Князь Владимир Святославович не был канонизирован?" (29). В самом деле, до XIII в. само имя князя продолжало считаться языческим; даже позднее культ Владимира сложился лишь в Северо-Западной Руси. Между тем, почитание Владимира началось сразу после его смерти. Почему же он не стал святым? В.Водов считает, что по религиозным причинам власть князя была языческой по происхождению. Этот первородный грех был препятствием для канонизации королей по всей Европе. В Польше не стали считать святым ни Мешко, ни Болеслав; у франков - Хлодвиг. Практически, единственное, что могло смыть пятно - это мученическая кончина (29, 457). Одновременно подобная жертва как бы гарантировала (вполне в

языческом духе) права династии. На Руси такая роль выпала Борису и Глебу. С другой стороны, по политическим причинам зачинателем христианства был объявлен апостол Андрей. Таким образом, Владимир оказался "без места". За него по-настоящему взялись лишь в Московском царстве, когда понадобилось присвоить наследие Киевской Руси. В противовес этому на Украине в XVII в. возник культ "национального" Владимира. И совсем особой жизнью жил в фольклоре образ Красного Солнышка (см. обзор монографии В.Водова - РС, ч.II).

В статье П.Савиера "Организация церкви в Скандинавии в послемиссионерскую эпоху" (21) хорошо продемонстрировала условность самого понятия "обращения". С одной стороны, жители полуострова были знакомы с христианством задолго до его введения в качестве официальной религии. С другой, христианизация стала сказываться в реальной жизни гораздо позже этого акта. Оказывается, что на ранней стадии церкви возводились не христианскими общинами, а частными лицами, десятина выплачивалась весьма нерегулярно, церковные округа, в которых многие склонны видеть преемников языческих структур, в реальности не древнее XIII в. К этому же столетию относится и возникновение института церковных старост. Бытовое поведение не только мирян, но и клириков еще очень долго оставалось далеким от самых базовых христианских норм. Достаточно сказать, что целибат не был устоявшимся правилом даже среди архиепископов.

А.Поппэ ("Две концепции обращения Руси в сочинения киевского периода" - 18) отвергает идею о том, что инициатива крещения исходила из Константинополя. Впрочем, статья посвящена не реальным предпосылкам христианизации, а тому, как они виделись самим русским. Существовало две концепции. Иларион рассматривал церковь как единый апостольский институт, Нестор же базировался на концепции изначального противостояния Рима и Константинополя (18, с.494). Иларион выдвигает на первый план фигуру Владимира. В крещении как оно представлено в ПВЛ - множество действующих лиц, но главная

роль принадлежит апостолу Андрею. Эта теория появилась в XII в., имело отчетливую антилатинскую направленность, характерную для летописи в целом. Любопытно, что ни Фотий, ни Игнатий в своей полемике с Западом не опирались на легенду об Андрее, а ссылались лишь на авторитет Иоанна Евангелиста. Так же поступает и Иларион, который, пересказывая Евсея, специально умалчивает о миссии Андрея к скифам. Для Нестора же апостольское преопределение оказывается важнее воли Владимира (18, с.500), да и вообще христианизация по-настоящему завершается лишь после "благословения кровью" Бориса и Глеба.

Статья Х.Бирнбаума "Когда и как был обращен в христианство Новгород?" (4) посвящена опровержению теории А.Исаченко, будто Новгород был крещен западными славянами. Главным фундаментом этой гипотезы было обилие глаголических рукописей и несколько граффити. Бирнбаум, со своей стороны, указывает, что глаголица не встречается ни в берестяных грамотах, ни на монетах. По мнению автора, эту азбуку знали лишь немногие клирики и художники (4, с.518). Второй аргумент А.Исаченко, по мнению Бирнбаума, вообще строится на недоразумении: культ св. Вацлава был в действительности известен по всей Руси, а не только в северных землях.

Статья М.Колуччи называется "Образ западного христианства в культуре Киевской Руси" (6). Хотя Русь и усвоила византийский взгляд на "латинян", отношение к ним у русских обладало рядом самостоятельных черт. Даже в догматических сочинениях антилатинского характера наряду с обвинениями, почерпнутыми от греков, встречаются и совершенно необычные, явно фольклорные по происхождению. Если же взглянуть на древнерусскую литературу в целом, то окажется, что враждебность к Западу была в ней отнюдь не всеобщей. К антизападным можно, по мнению автора, причислить ПВЛ, Печерский Патерик, житие Александра Невского, житие Антония Римлянина. Но уже в Хождении Даниила, Слове о перенесении мощей святителя Николая, Галицко-Волынской летописи никакой ненависти к латинянам не

прослеживается. Вывод М.Калуччи состоит в том, что вплоть до монгольского нашествия Русь имела обширные контакты с Европой и потому смотрела на нее собственными, а не греческими глазами.

Г.Шевелев опубликовал в реферируемом труде статью под названием "Простая чадь и простая мова" (23) (см. также обзор О.Седаковой "Проблемы языка...", РС, ч.III). По мнению автора, Кириллу и Мефодию претила византийская "сверхусложненность". Они хотели раствориться в народной стихии и вырваться из пут ригоризма. Их языковой демократизм - редкость для IX в. На греческой почве тенденции к опрощению языка никогда не касались сферы литургии, а победа иконопочитания принесла с собой новую волну лингвистического консерватизма (23, с.598). Г.Шевелев усматривает демократизм солунских братьев и в том, что они перешли с македонского диалекта, известного им сызмальства, на моравский. А ведь образованнейший патриарх Фотий не снизошел выучить даже латынь. Все это позволяет докладчику предположить, что никакой близости у него с братьями быть не могло. Единственное греческое свидетельство об их дружбе восходит к латинскому источнику - Анастасию, который и сам писал об этом уже после смещения Фотия и только с целью устами Кирилла осудить патриарха. Между тем, у самого Фотия о братьях - ни слова. По мнению, автора, "хождение в народ" вырыло пропасть между братьями и византийским миром (23, с.608).

Г.Шевелев задается вопросом, почему Кирилл и Мефодий, зачинатели славянского стихосложения, не воспользовались наличием долгот и краткостей в языке славян для воссоздания классических греческих размеров. Почему они пошли по новаторскому пути сочинения "политических стихов" - византийской новинки, которую не могла оценить их паства? Опять-таки от исторического одиночества (23, с.612). Но дух демократизма, насаждавшийся братьями, пришелся в буквальном смысле не ко двору в Преславе, стремившемся во всем подражать Константинополю. Церковнославянский язык быстро начал застывать и окончательно заостенел ко времени Евфимия.

"Простая чадь" опять оказалась в небрежении. Попытки оживить литургический язык предпринимались впоследствии несколько раз: по мнению Г.Шевелева, это происходило ок. 1600, ок. 1800 и в 1875 гг.

"Интеграция славянского мира в православное сообщества" - таково название статьи А.Джуровой (7). Проблема "трансплантации" византийской культуры рассмотрена в нем с точки зрения симеотики, когда всякий заимствованный текст получает в новом окружении новый "сигнификат". Далее (7, с. 658 и сл.) взаимоотношения славянской литературы с ее византийским прототипом исследуются на примере агиографии. В Болгарии по сравнению с современной ей Византией большей популярностью пользовались жития мучеников. Очень распространено было почитание Кирилла и Мефодия, неизвестное в империи. И все же иерархия значимости разных видов житий в болгарской и византийской агиографии одна и та же: так и здесь больше всего житий пустынников, затем идут мученики (7, с.668). В русской агиографии анахореты также занимают первое место, их удельный вес в целом гораздо выше, чем в Византии. Наконец, сербская агиография на первое место выдвигает святых правителей, тогда как в Болгарии, хотя Борис и Петр были там канонизированы, ни житий, ни реликвий от них не осталось. Таким образом, каждый народ приспособлял византийскую модель к своим культурно-историческим особенностям.

А.Авенариус в статье "Митрополит Иларион о начале христианства на Руси" (2) отказывается участвовать в давнем споре об отношении Илариона к Византии; для него важнее проследить конкретные пути преобразования византийских идеологических клише на русской почве. По мнению автора, даже заимствованные элементы перегруппировывались так, что создавали особый, ни на что не похожий рисунок (2, с.696). Если Византия уделяла Руси второстепенный статус в рамках православной ойкумены, то Иларион, не отвергая этой системы в целом, смещает многие важные акценты. Софию Киевскую он уподобляет не ее

царьградской тезке, но храму Соломона; Владимира и Ярослава именуется "хаганами" и т.д. Так греческой традиции противопоставляется собственная, как бы полунезависимая. К XII в. эта фронда перерастает в прямую конфронтацию. Например, в зверином стиле Покрова на Нерли А. Авенариус склонен усматривать развитие идеи о скифском наследии Руси.

Ж.-П. Ариньон ("Русь между Болгарией и Византийской империей с конца X до начала XII вв." - 1) отстаивает тезис о том, что болгары не принимали участия в Крещении Руси: во-первых, из-за византийско-болгарских войн, а во-вторых, из-за опасности богомилства; тот факт, что эта ересь не была известна домонгольской Руси, доказывает, по мнению автора (с.708), что Константинополь надежно охранял молодую церковь от зловердных влияний.

Работа Г.Подскальского носит название "Св. Феодосий Печерский с исторической и литературной точек зрения" (17). В первой ее части дается оценка источникам о жизни "русского Бенедикта", излагаются главные вехи его биографии; во второй части содержится филологический анализ сочинений Феодосия. Говоря о византийских образцах его творчества, Г.Подскальский отмечает, что пять речей Феодосия к монахам стилем и содержанием напоминают *Paraineseis* Феодора Студита, а его поучения написаны по образцу Апофтегмат.

Статья Дж. Джираудо "Вопрошание Кириково: замечания о жизни приходской общины в Киевской Руси XII в." (10) посвящена исследованию древнерусских пенитенциариев. Автор приходит к выводу, что в самых ранних из дошедших до нас русских документов подобного рода вопросы сексуального поведения занимают гораздо меньшее место, чем, во-первых, в византийских прототипах (например, у Иоанна Постника), и, во-вторых, в позднейших русских пенитенциариях. Особо остановившись на сочинении новгородца Нифонта, Джираудо отмечает как разговорный стиль автора, так и, особенно, его терпимость (10, с.750): тот не стремится добиться от прихожан идеального поведения, не вникает в интимную жизнь

мирян - гораздо большая опасность видится ему во внутриобщинных раздорах.

В статье П.Толочко "Выбор веры Владимиром Святославовичем: факт или фикция?" (27) делается попытка обосновать реальность акта выбора. Не следует ссылаться на его наивность, пишет автор - ведь для Владимира ритуал и в самом деле был важнее сути. Между разными верами колебались и хазары, и болгары; почему же надо сомневаться относительно Руси? Обмен посольствами с окрестными народами тоже был делом заурядным, и нет причин оспаривать осведомленность Нестора в подобных делах. Давность связей Киева с булгарами и немцами обусловила обращение к ним за миссионерами. Некоторый анахронизм получается с рассказом о миссии хазар - на самом деле, полагает П.Толочко, имел место диспут с киевскими иудеями. Хотя главный пафос докладчика состоит в том, что летописный рассказ о выборе веры не является позднейшей фикцией, иногда ему все же приходится согласиться с наличием в нем вставок: так, признание евреев, что Иерусалим находится в руках христиан, не могло появиться до крестовых походов (27, с.825). Что касается греческого "философа", то совпадения рассказа о нем с известием об обращении болгарского князя Бориса свидетельствует, по мнению автора, не о заимствовании сюжета, а о единообразии миссионерских приемов.

С.Франклин ("Книжность и книжники в Киевской Руси: история одной идеи" - 8) задается вопросом: каковы были истинные масштабы того "учения книжного", о котором сообщает летопись. С одной стороны, круг чтения даже самых образованных киевлян ограничивался Новым Заветом, книгами пророков, псалмами и житиями. Изредка читали отцов церкви. С другой стороны, по всей русской литературе рассеяны похвалы книжности, которая воспринималась как символ принадлежности к христианству. Но целая пропасть пролегает между отношением к светской литературе у греков и у славянина: византийский святой мог быть обучен светским наукам, а мог и остаться неучем, но ему в любом

случае было от чего отказываться; русский же святой лишь понаслышке знал о языческой премудрости. Григорий Монах клянет ее именно оттого, что она - рядом, Кирил Туровский хвалит как раз потому, что ее нет в повседневной жизни (8, с.834). В XI в. круг грамотных был еще слишком узок, но уже в XII в., когда письменность вошла в сферу управления и многие начали писать для широкой аудитории, открылись и те "опасности", которые несло с собой просвещение. Так возникают упреки в адрес Никиты Новгородца, Клима Смолятича, Авраама Смоленского, которые якобы "злоупотребляли" ученостью. Сами обвинения заимствованы у византийцев, на самом деле ни один из трех не пытался расширить круг обычной христианской учености - истинной же причиной преследований было то, что эти клирики демонстрировали свою образованность мирянам. Так через полтора века христианизации на Руси стал зарождаться собственный христианский консерватизм (8, с.846).

Е.Морини ("Восток и Русь: паломничества и благочестивые путешествия от IX. до XI в." - 14) отмечает, что отношение византийской церкви к паломникам не было однозначным. Вечное странничество осуждалось, но с другой стороны, благочестивые путешествия приветствовались, а отличить одно от другого было сложно. В любом случае, внутри христианского мира поддерживались весьма интенсивные связи, несмотря на споры церквей. Рим сохранял среди греков репутацию центра монашества. До конца XI в. византийцев допускали к гробнице апостола Петра, тогда как еретикам это было запрещено. Схизма дала себя знать далеко не сразу.

Заключительное выступление А.Гейштора называлось "Вместо послесловия : традиционная религия славян и христианизация Руси, перемены и преемственность" (9). Начав с призыва к интердисциплинарности исследования, он предложил изучать славянское язычество в контексте индоевропейской мифологии, хотя отметил и влияние на славян других народов - иранцев, алтайцев. А.Гейштор убежден, что, хотя о конкретных

славянских божествах известно очень мало, праславянский лексический фонд в целом свидетельствует о чрезвычайно развитом религиозном сознании древнейших славян. Географическое расширение славян по Европе привело к иерархизации верований, созданию официальных языческих пантеонов. Тем самым, христианизация была не первой религиозной революцией у славян. Переходя к проблемам крещения, автор отмечает, что народ был не пассивным объектом евангелизации, но сразу включился в процесс переосмысления, приспособления новых воззрений к существующим верованиям и условиям жизни. А.Гейштор предлагает сосредоточиться на проблеме распространения и поддержания христианства в огромных сельских районах Киевской Руси, в частности, на роли православной литургии. Хотя, по мнению автора, христианство уже в XII в. подчинило себе всю жизнь древнерусского горожанина, тем не менее интересы стабильности требовали длительного сосуществования старых и новых верований. Язычество продолжало жить на более глубинных уровнях сознания, и церковь, зная об этом, имела достаточно мудрости не форсировать его искоренения. В целом можно констатировать, что сосуществование религий было гармонично, как гармонично вплелись языческие обряды в христианские праздники.

Все доклады конференции¹⁾ были интересны сами по себе, но кроме того, "искры" нового знания высекаются от соударения различных на первый взгляд тем. Приведем пример. Анджей Поппэ оказался в явном меньшинстве в Равенне со своим мнением о том, что Византия не была особенно заинтересована в Крещении Руси. Однако, как нам представляется, мощная поддержка этому тезису пришла с совершенно неожиданной стороны: от Роберта Томсона, который специально не интересовался ни Русью, ни (в данном докладе) Византией, но зато блестяще продемонстрировал на примере Армении, что миссионерский жар пылает лишь на стадии неофитства; как только православие становится государственным атрибутом или предметом национальной гордости, вопрос

обращения язычников решается исключительно в духе политического подчинения или этнической ассимиляции.

В целом, в Равенне доминировали, на наш взгляд, две основные тенденции: освободиться от стереотипного представления, будто культуру вообще и православие в частности можно перенести, как переносят с места на место вещь; Русь во многих отношениях была гораздо свободнее от византийского образца, чем это кажется при поверхностном взгляде. Второй тенденцией было стремление поставить христианизацию Киева в широкий временной и географический контекст. Взаимоупор этих тенденций и позволяет, как нам кажется, решить сложные проблемы культурной "трансляции", не впадая при этом ни в обезличивающий парадигматизм, ни в дурно понятую "самостийность". Эпиграфом к тому могли бы послужить известные слова Спинозы о сложном характере отношений между тем, кто влияет, и тем, кто становится объектом влияния.

Примечание:

1) За пределами нашего обзора остались следующие статьи тома: Дь. Дьерффи. "Христианизация Венгрии", Е.Клочовский. "Христианизация Польши", В.Пери. "Пыл и страсть народа, рекомого Русь", У.Тредголд. "Три византийские провинции и первые византийские конаткты с Русью", М.Лабунка. "Религиозные центры и их миссии в Киевскую Русь от Ольги до Владимира", М.Альтбауэр. "Контакты христиан с иудеями на почве библейских переводов" (см. в обзоре О.А.Седаковой), У.Федер. "Тексты закрытой традиции: ключ к рукописному наследию Древней Руси" (см. в обзоре О.А.Седаковой), Л.Мюллер. "Иларион и Хр.оника Нестора", М.Таубе. "Киевский фрагмент "Беседы трех святителей" начала XII в.", А.Дюселье. "Византия перед лицом мусульманского мира в эпоху обращения славян: пример фатимидского халифата", Дж. Делль'Агата. "Крещение св.Владимира" Карела Гавличека Боровского", Т.Дунин-Венсович. "Миссионерские приемы цистерцианцев в Юго-Западной Руси XII-XIII вв.", Дж.Броги-

Беркофф. "История христианизации Руси в "Церковных Анналах" Цезаря Барония", Н. Минисси. "Что означает "индоевропейцы" применительно к славянским языкам?" (см. в обзоре О.А.Седаковой), О. Горбач. "Ближневосточная ботаническая и зоологическая терминология в новейших украинских переводах Библии", Дж. Манискалько-Базиле. "Христианский князь в зеркале русских летописей" (см. в обзоре О.А.Седаковой), Х. Ханник. "Церковноисторические аспекты и отношения между митрополитами и князьями в Киевской Руси", Я. Пеленски. "Борьба за киевское правопреемство (1155-1175): церковно-религиозное измерение", Дж. Грабович. "Вопрос авторитета у Ивана Вышенского: диалектика отсутствия", Э. Киан. "Семен Шаховской и условие православности".

Список литературы

1. Arrignon J.-P. La Rus' entre la Bulgarie et l'Empire byzantin: de la fin du Xe au début du XIIe siècle// Harvard Ukrainian studies. - Cambridge (Mass.), 1990. - Vol.12/13: 1988/1989: Proceedings of the International Congress commemorating the Millennium Christianity in Rus'-Ukraine. - P.702-713.
2. Avenarius A. Metropolitan Ilarion on the Origin of Christianity in Rus': The problem of the transformation of Byzantine influence// Ibid. - P.689-701.
3. Bakalov G. La politique culturelle et religieuse de Byzance à l'égard des Slaves balkaniques// Ibid. - P.387-399.
4. Birnbaum H. When and how was Novgorod converted to Christianity?// Ibid. - P.505-530.
5. Carile A. Byzantine political ideology and the Rus' in the tenth - twelfth centuries// Ibid. - P.400-413.
6. Colucci M. The image of western Christianity in the culture of Kievan Rus'// Ibid. - P.576-586.
7. Djurova A. L'intégration du monde slave dans le cadre de la communauté orthodoxe (IX - XII siècles): Notes préliminaires// Ibid. - P.643-671.

8. Franklin S. Booklearning and bookmen in Kievan Rus': A survey of an idea// Ibid. - P.830-848.

9. Gieysztor A. En guise de conclusion: la religion traditionnelle slave et la christianisation de la Rus', changement et continuité// Ibid. - P.870-877.

10. Giraud G. Voprosanie Kirikovo{ Remarques sur la vie d'une communauté paroissiale dans la Rus' kievienne du XII siècle// Ibid. - P.743-760.

11. Kažhdan A. Rus'-Byzantine princely marriages in the eleventh and twelfth centuries// Ibid. - P.414-429.

12. Lunt H. The language of Rus' in the eleventh century: Some observations about facts and theories// Ibid. - P.276-313.

13. Mango C. The tradition of Byzantine chronography// Ibid. - P.360-372.

14. Morini E. The Orient and Rome: Pilgrimages and Pious visits between the ninth and eleventh century// Ibid. - P.849-869.

15. Obolensky D. Ol'ga's conversion: The evidence reconsidered// Ibid. - P.145-158.

16. Picchio R. From Boris to Volodimer: Some remarks on the emergence of Proto-Orthodox Slavdom// Ibid. - P.200-213.

17. Podskalsky G. Der hl. Feodosij Pecerskij: historisch und literarisch betrachtet// Ibid. - P.714-726.

18. Poppe A. Two concepts of the conversion of Rus' in Kievan writings// Ibid. - P.488-504.

19. Pritsak O. At the dawn of Christianity in Rus': East meets West// Ibid. - P. 87-113.

20. Sawyer B. Scandinavian conversion histories// Ibid. - P.46-60.

21. Sawyer P. The organisation of the Church in Scandinavia after the missionary phase// Ibid. - P.480-487.

22. Ševčenko I. Religious missions seen from Byzantium// Ibid. - P.7-27.

23. Ševelev G. Prosta Čadъ and Prostaja Mova// Ibid. - P.593-624.

24. Tachiaos A.-E.N. The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An evaluation of their spiritual and cultural activity// Ibid. - P.430-445.

25. Thomson F.J. The Bulgarian contribution to the reception of Byzantine culture in Kievan Rus': The myths and the enigma// Ibid. - P.261-214.

26. Thomson R.W. Missions, conversion and christianization: The Armenian example// Ibid. - P.28-45.

27. Tolochko P. Volodimer Svjatoslavič's choice of religion: Fact or fiction?// Ibid. - P.816-829.

28. Vincenz A. de. West Slavic elements in the literary language of Kievan Rus'// Ibid. - P.262-275.

29. Vodoff V. Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été canonisé?// Ibid. - P.446-466.

С.А.Иванов

2. Проблемы языка в культурной перспективе (начальная эпоха).

Значение языка в становлении христианской цивилизации Руси общеизвестно; но этой констатацией и ограничивается то общее, что можно обнаружить у историков славянского языка и культуры. Природа литургического языка, его отношения с живыми славянскими идиомами эпохи, наконец, самая оценка факта лингвистического обособления славянского православия - все это темы дискуссий лингвистов, культурологов и богословов. Эти споры продолжались и на Равеннском Конгрессе, посвященном 1000-летию Крещения Руси.

Исследование итальянского лингвиста Н. Минисси "Что значит "индоевропейский" в отношении славянских языков?" (4), хотя и не связано непосредственно с проблематикой крещения, но в силу своей теоретичности может иметь серьезное значение для развития славистики. Сама постановка проблемы у Минисси кажется парадоксальной: индоевропейская природа славянских языков - аксиома всех компаративистских исследований.

Н. Минисси не опровергает этого положения. Он лишь напоминает, что традиционное объединение языков в "семьи", поиски "материнских" праязыков и их "родственных" потомков (сама терминология открывает органистическое мышление романтической эпохи, лежащее в основе этой теории), объединение, основанное прежде всего на фонетических законах, - не единственный способ сопоставления языков. Неоисторический метод современной лингвистики стремится объединить два подхода к языку: традиционный компаративистский, рассматривающий фонетические группы морфем и лексем в их внутренней эволюции, - и функционально-типологический, нелинейный, видящий язык в его связи с культурными сдвигами. В отношении к славянскому языку как функциональной системе и ставит свой вопрос Минисси.

Для этого необходимо некоторое представление о типе индоевропейских языков. Основу этого типа составляет особая знаковая структура - полисинтагматическая; характерный признак этого строя - разделение на имя и глагол, подобного которому не имеют неиндоевропейские языки. Далее, индоевропейский, уже в своей древнейшей стадии, не знает фонетической гармонии, артикуляторного употребления последующих звуков (что характерно для иранских языков). В славянских же языках закон гармонии действует в разных фонетических секторах. Для славянского, уже в его староцерковнославянской форме, характерно ослабление глагола (позднее давшее, в частности, категорию вида, неизвестную индоевропейским языкам, утрату вербальных функций в некоторых типах предложений и т.п.). Неиндоевропейскими по типу являются и некоторые изменения в категориях числа в системе славянского имени. Все глубокие системные смещения индоевропейского типа в славянских языках Минисси связывает с тем, что он называет "историческим парадоксом" славянства: с глубокими контактами славян с неиндоевропейскими (финскими, центрально-азиатскими) народами и восприятием их культурного воздействия. Результатом этого стала утрата многих звеньев индоевропейской знаковой системы - не только в языке, но и в

общей "модели мира" (мифологической, социальной структурах). Исключительность славянской мифологии и социальности в кругу индоевропейской архаики описал соотечественник Минисси, Э.Гаспарини в своей фундаментальной монографии "Славянский матриархат"¹). Началом новой эпохи для всего славянства и для Киевской Руси стало, как известно, создание литургического языка свв. Кириллом и Мефодием: кирилло-мефодиевское наследство включило славян в историю мирового христианства, но, вместе с тем, лингвистически обособило их от двух его потоков: греческого и латинского. Язык богослужения с самого начала стал языком надплеменным и надгосударственным - и, в силу этого, противопоставленным в определенном отношении устным диалектам. Ретроспективно славянский (староцерковнославянский, новоцерковнославянский) стал восприниматься как аналог других сакральных языков, а его отношения с "профаническими" народными наречиями (древнерусским, позднее, русским, белорусским, украинским) стали описываться по модели билингвизма. Но как иератическое достоинство славянского языка относится к замыслу его создателей? С интересной постановкой этой темы выступил Г.Ю.Шевелев ("Простая чадь" и "простая мова" - б). По его мнению, общая установка Славянских Учителей представляла собой нечто крайне нетипичное для современной им Византии: эту установку с известным анахронизмом - Шевелев называет демократической и даже популистской (подчеркивая при этом, что речь идет исключительно о языковом, а не о сословном демократизме). Более исторично ее можно назвать возвращением к ранней апостольской проповеди. Язык, создаваемый Солунскими братьями, был изначально задуман для "простой чади" (как называл славян моравский князь Мстислав в своем прошении о посылке миссионеров). Семантический объем обеих составных - и "простой", и "чади" - не включает никакого уничижительного компонента: "простая чадь" противопоставлена "умной", "книжной" - но не равнозначна "грубой". "Феномен иностранцев, изучающих какой-либо народ и его язык и в конце концов отождествляющих себя с

этой нацией и языком, вопреки поверхностному суждению, достаточно распространен"(6,с.595). С таким феноменом связывает Г.Шевелев служение Славянских Учителей. Их деятельность была плодом расхождения с господствующей византийской тенденцией усложненной, рафинированной культуры, своего рода опрощением или хождением в народ. "Язык перестал быть для них средством; он стал программой. Это было беспрецедентно"(6, с.595). Г.Шевелев уточняет: прецеденты - армянская, коптская, грузинская, готская литургии - не были актуальными для Византии IX в; их учреждение относилось к иной эпохе христианства; иные из этих прецедентов трудно было приводить в оправдание нового языка в силу их догматической недоброкачественности. Ярчайшим доказательством демократических намерений Славянских Учителей Г.Шевелев считает тот факт, что они не перенесли в Моравию известное им с детства македонское наречие: такой язык, полагает Г.Шевелев, при всей тогдашней близости славянских наречий, все же воспринимался бы как "не свой" и специфически сакральный (доказательством моравской диалектной основы кирилло-мефодиевского языка Шевелев считает многочисленные германизмы древнейших рукописей в области церковной терминологии). Уже само изучение других (тем более , "простых") языков изолировало свв. Кирилла и Мефодия в современной им Византии, где даже Патриарх не затруднялся изучением латыни, а двуязычные подданные стремились забыть родной язык ради абсорбции в грекоязычной культуре Империи. Существенно и то, что никаких греческих текстов, принадлежавших братьям, не сохранилось; даже стихи (похвалу св. Григорию Назианзину) они писали по-славянски. Для кого предназначались эти стихи в новейшей и редкой версификационной системе "политических стихов"? Шевелев предполагает: свв. Кирилл и Мефодий создавали круг славянских интеллектуалов, возмещая ими свою изолированность с византийской среде.

Отстраняя позднейшую "патриотическую" интерпретацию, воздающую хвалу Константинополю за допущение славянской

литургии, Шевелев пытается понять этот акт в реальной византийской политике эпохи, видя в нем изошренный расчет: в соперничестве с Римской Империей и опасаясь возникновения новой политической силы в лице славянства, "Византия, вводя в Моравии славянский язык для церковного и государственного употребления, могла иметь намерение изолировать славян от всякой высокой культуры и искоренить политические амбиции прежде их зарождения" (6, с. 611). Однако Шевелев целиком исключает соучастие братьев в таких политических планах. Они мыслили свою миссию в исключительно религиозных терминах "учительства". (И само слово, и стоящая за ним практика связывают моравские события с апостольской эпохой, прежде всего, с ап. Павлом, "Учителем языков").

Дальнейшая судьба кирилло-мефодиевского наследства привела к противоречию с первоначальными замыслами братьев. Де-моравизация, болгаризация церковнославянского языка в Македонии и Болгарии вполне согласовывалась с языковой программой св. Кирилла: приближением языка христианства к "простой чади". Однако уже в царствование Симеона, имитировавшего византийский придворный образец, стремление к рафинированной эзотерической культуре отразилось и в "аристократизации" славянского языка, возможном дистанцировании его от обыденной местной речи. "Маньеризм Иоанна Экзарха или царя Симеона - проявление нормального и постоянно повторяющегося исторического процесса. Продолжение "простого" сакрального языка - утопия. Формы такого развития меняются, но сущность их вечна" (6, с.614-615). Предельного развития эта тенденция достигла в эпоху Патриарха Евфимия (1327-1401). Мотивацией евфимиевской языковой политики была попытка установить внутреннюю и обязательную связь между означающим и означаемым: "церковнославянский становится не одним из литургических языков, но своего рода "иконой" православного богословия; с этого момента можно говорить об иконизме славянского языкового мышления. Появился в этой

ситуации тщательного отчуждения от "народного языка" новый Константин-Кирилл, - замечает Шевелев, - он был бы осужден как еретик или безумец. Круг замкнулся" (6, с.615). В каком-то смысле идейно обоснованный билингвизм был "победой идеологии Рима внутри византийского православия" (6, с.615).

С середины XVI в. на Украине возникает противонаправленное языковому иконизму течение - и вновь появляется термин кирилло-мефодиевской эпохи "простой язык" или "простая мова" и первые попытки изложить на ней маргинальные по отношению к литургии тексты. При всем том, языковая ситуация была уже совсем другой: кроме "простой мовы" существовал сильно славянизированный книжный язык и тяжелый полонизированный светский; все три слоя, кроме того, эклектически смешивались в текстах. "Простое наречие" Моравии, еще социально нерасчлененное, было "давно утраченным раем для XVI века".

Итак, к XVI в. церковнославянский превратился в полную противоположность, тому, каким он был задуман. Попытки возвратного движения, особенно на Украине, успеха не принесли. В дальнейшем при создании национальных литературных языков у славян реформаторы "чем больше включали внешних компонентов кирилло-мефодиевского наследства, тем больше удалялись от его духа" (6, с.622).

Суммируя свои расхождения с современной кирилло-мефодианой, Г.Шевелев пишет: "Современные исследования стали еще более агиографичны, чем первоначальные жития Кирилла и Мефодия. Только стержень их иной, не столько религиозный, сколько националистический вариант панславизма" (6, с.622).

Близкой Шевелеву проблематике посвящена статья Г.Ланта "Язык Руси в XI веке: некоторые замечания о фактах и теориях" (2). Общая концепция Ланта заключается в признании принципиальной близости церковнославянского языка XI века русскому (Лант отрицает раннее распространение славянской письменности). "Староцерковнославянский и древнерусский были

вариантами единого языка" (2, с.285). Существовавшие различия (преимущественно фонетические; Лант полагает, что глагольные системы оставались чрезвычайно близкими; он не согласен с теми, кто предполагает раннее упрощение глагола в древнерусском языке) носили системный характер и легко усваивались. Тем самым, вопрос о диглоссии (оспариваемая с ультрапатриотической точки зрения концепция Б.А.Успенского) относительно ранней эпохи представляется Ланту несущественным (по его мнению, о русско-славянской диглоссии можно говорить начиная с XIV, а еще вероятнее, с XV в. - 2; с. 287). Идее диглоссии противоречит неунифицированность самого книжного языка, ранние памятники которого дают многочисленные варианты, как фонетические, так и морфологические, лексические, синтаксические. Это значит, что церковнославянской ранней эпохи не отвечал требованиям "ученого", "книжного", "кодифицированного" высокого языка в классической ситуации диглоссии (по Фергюссону).

Другим возражением теории диглоссии (взаимоисключающей дистрибуции "священного" и "профанного" языков в сознании общества) является замечание Ланта об анахроничности самого разделения религиозного / светского для русского общества начальной эпохи. В этом мире "религия объемлет все; каждая вещь мыслится в отношении к Богу (или богам, и/или демонам и т.п.), хотя определенные события и темы несомненно удалены от церкви" (2, с.286). Вычленив религиозно безразличную, профаническую область жизни и связать с ней определенный язык - такая операция, по Ланту, немыслима в раннехристианской Руси.

Концепции же "патриотических" противников Б.А.Успенского, предполагающие существование "русского литературного языка" в древнейшую эпоху, Лант считает просто научно недобросовестными; впрочем, в них можно видеть результат "плохой подготовки советских руссистов в других славянских языках и традициях, включая грамматику и тексты церковнославянского" (2, с.290). К Б.А.Успенскому же и его последователям у Ланта другая претензия: "незнакомство с реальной коммуникацией в дву-

и многоязычном обществе, многодиалектном или диглоссийном" (2, с.289): многие сложности в интерпретации ранней восточнославянской языковой ситуации были бы устранены при сопоставлении с реальным речевым поведением говорящего в сложной языковой ситуации нынешнего мира. Статьи Г.Шевелева и Г.Ланта - попытки снять иконический облик с церковнославянского языка в его раннюю эпоху, сблизить кирилло-мефодиевску, словесность с живыми диалектами. За пределами внимания наших авторов остается, однако, изначальное глубокое расхождение любой славянской *epgacula* с семантической системой староцерковнославянского: с тем, что, по неоспоримому тезису А.Исаченко, с самого начала в славянские морфемы был вложен другой дух (читай, семантика) - дух греческого языка.

Проблеме славянской общности, созданной единым языком, посвящена статья Р.Пиккио: "От Бориса к Владимиру к возникновению протославянской общности" (5). Полемика Р.Пиккио также направлена в сторону Б.А.Успенского, предположившего несущественность так называемого "первого южнославянского влияния", которое было лишь проводником собственно византийской культуры на Русь. "Византоцентризм" Б.А.Успенского в свою очередь полемичен: он возник как реакция на все ту же ультрапатриотическую установку советской филологии и истории, для которых всякое заимствование и ученичество означало национальное унижение; славяне в качестве учителей казались все же меньшим злом, чем Константинополь. С другой стороны, несомненно, что подавляющая часть словесности, пришедшей на Русь с крещением, была создана в Византии, а не в славянских землях, и в этом отношении позиция Б.А.Успенского неоспорима. Но селекция материала и акценты, расставленные в нем, - вся работа, проделанная южнославянскими книжниками, не может быть не принята во внимание. К тому же, справедливая поправка Б.А.Успенского не учитывает рано возникшего пафоса национальной самостоятельности в древнерусской письменности. Так, замечает Пиккио, и Первоначальная Летопись, и "Слово"

митрополита Илариона изображают крещение Руси как самостоятельный апостольский акт кн. Владимира, "даже если при этом они лишают собственное христианское общество более чем столетия своей истории" (5, с.201). То, что самостоятельность русского христианства, его своеобразие на византийской фоне связаны - едва ли не в первую очередь - с выдвижением на первый план образа православного князя, замечают многие историки. О "княжеском христианстве" на Руси пишут В.Водов, А.Поппэ (см. наш обзор); в настоящем издании этой теме посвящена статья Дж. Манискалько-Базиле (3).

Манискалько-Базиле следует культурно-типологическим построениям Ю.М.Лотмана и А.Я.Гуревича, то есть анализирует материал в совершенно иной перспективе, чем историк-позитивист В.Водов, но выводы их чрезвычайно близки. Князь (и у Водова, и у Базиле) соединяет в себе две традиции: жреческую, языческую - и христианскую. Анализируя летописную легенду о "выборе веры", Базиле замечает, что мотивы выбора Владимира, как их передает хронист, говорят о явном поиске религии магического, а не религиозного типа (различие двух этих типов описано в исследованиях Ю.М.Лотмана). Так, "римская вера" отвергается как противоречащая обычаям отцов; ислам - из-за того, что он лишит Русь "веселия пити"; иудаизм - за то, что Бог этой религии лишил исповедующий Его народ благополучия. Естественно, магический архетип не исчерпывает всего содержания летописного рассказа: другой прообраз, стоящий за ним, - библейский Моисей. Крещение Руси изображается как Исход под предводительством Князя, ведущего свой народ к Богу. "Рассказ "Повести временных лет" не оставляет сомнений: Владимир не только новый Константин, он - новый Моисей. Образ Исхода становится для митрополита Илариона, как и для летописца, основанием теории об избранном народе" (3, с.688).

Итак, Князь, перекидывающий мост из языческого прошлого в христианское настоящее, Князь как центральная фигура раннего

русского Православия составляет, по мнению многих историков, отличительную черту русской христианской традиции.

Но вернемся к статье Пиккио. Откуда же происходила эта уверенность Киевской Руси в своей способности к самостоятельному, не следующему ни греческому, ни латинскому образцам, христианскому пути? Основание Пиккио находит в собственно славянской инспирации начального русского христианства, в балканском воздействии на Русь еще в довлдимирскую эпоху. Созданную им прежде - и принятую всей современной славистикой - концепцию *Slavia Orthodoxa* Пиккио дополняет новой идеей *Proto-Slavia Orthodoxa* (5, с.203), т.е. зачаточного славянского единства, возникшего уже до крещения Руси и тогда выработавшего многие свои характерные черты. Реальность этого единства с опаской ощущали в Риме (Пиккио приводит послание Папы Иоанна XIII князю Болеславу, писаное после крещения кн.Ольги и до обращения кн.Владимира, где Папа предостерегает Болеслава от *ritus aut sectam Bulgariae gentis nel Rusiae aut slavonicae gentis*, т.е. от обряда или секты болгар или русских или славянского языка, противопоставленного *instituta et decreta apostolica*. Если принять предположение о самостоятельном славянском потоке христианства, складывающемся так рано, то начальный русский период от Владимира до Ярослава, предстанет иначе: "не как начало новой христианской эры под греческой протекцией, но как победу в Киевской Руси той же славянской традиции, которую византийский император Василий Болгаробойца едва не уничтожил на Балканах" (5, с. 205). Приняв такую предпосылку, полагает Пиккио, легче понять символический смысл истории кн. Владимира в рассказе хрониста: этот рассказ следует уже установившейся традиции, историографической и агиографической, православного славянства. Основные элементы ее таковы: наследие моравских Учителей (равноапостольского достоинства) переносится в благословенную державу божественно вдохновленных Князей (также равноапостольных), от болгарских Бориса и Симеона к Владимиру, от Стефана Немании к Стефану

Лазаревичу в Сербии XV века; спасение славянского народа - следствие прямого вмешательства благодати. Пиккио сопоставляет одну и ту же библейскую цитату, открывающую и житие Константина-Кирилла, и рассказ об обращении кн.Владимира в "Первоначальной летописи". Назначение этого "библейского ключа" (термин Пиккио, см. наш обзор) - создание образа "апостола славян", причем "апостолоцентрическая" концепция быстро переходит в "цезароцентрическое" видение Провидения.

Стремление к надплеменной славянской интеграции Пиккио находит в эпизоде, не имеющем отношения к христианизации, - в летописном рассказе о намерении язычника кн. Святослава править не в Киеве, а в болгарском Преславе. Главы славянских народов в глазах их потомков все более становились вождями наднационального религиозного движения, мыслящего себя самостоятельным и иным, чем "латинское" и "греческое".

Гипотеза о Proto-Slavia Orthodoxa, замечает Пиккио, базируется не на конкретных фактах, а, скорее, на других гипотезах и косвенных намеках. Однако устойчивость этой культурно-духовной тенденции в веках что-то значит. В позднейших славянских сочинениях (напр., "О письменех" Черноризца Храбра) кирилловская миссия, события в Болгарии и на Руси уже прямо связываются в единый исторический поток. В русскоцентрических памятниках ("Сказание о грамоте Русьей") дело доходит уже до отрицания кирилло-мефодиевской миссии: русская грамота никем не создана, а "явилася, Богом дана, во Корсуни русину. От неяже научился философ Константин". Пиккио не хочет видеть в построениях этого рода отказ от кирилло-мефодиевского наследства. Точной интерпретацией, по его мнению, будет следующая: "После того, как боговдохновенное решение кн.Владимира обратиться сообщило ему равноапостольское достоинство, провиденциальная миссия Кирилла-Константина может рассматриваться как находящаяся в зависимости от боговдохновенной мудрости христианского народа Руси" (5, с.211).

Летописный рассказ об обращении кн.Владимира выражает историософский мотив, в основе которого лежит идея о том, что князь, хотя и принимает крещение от Византии, но не следует греческому образцу, а дает развиваться "местным традициям". Источник же их - в надплеменном единстве славян, пользующихся единым священным языком, чье воздействие на Русь началось задолго до крещения. Образ Руси - "Нового Израиля" - восходит к Первому Болгарскому царству.

Интересное дополнение к размышлениям Р.Пиккио дает статья Ф.Дж.Томсона "Болгарский вклад в восприятие византийской культуры в Киевской Руси. Мифы и загадки" (7). Томсон сопоставляет полярные взгляды на роль Болгарии в культурном процессе первых веков христианства на Руси: тот, что основную роль отдает собственно греческому влиянию (кроме Б.А.Успенского, среди сторонников этого взгляда можно назвать американского слависта И.Шевченко) - и противоположный ему взгляд о первенстве Болгарии в "трансляции культуры", причем духовный контакт с Византией и греческим элементом оставался косвенным и вторичным (кроме многочисленных болгарских ученых, эту точку зрения разделяет русский богослов Г.Флоровский). Сам Томсон, как и Пиккио, полагает, что Русь получила христианскую литературу "готовой", отобранной и переведенной на Балканах. При этом все сведения о путях передачи Томсон считает мифическими. Он опровергает распространенное, но в сущности ничем не обоснованное представление о значительной роли болгарского духовенства: анализ памятников говорит, что роль эта для начального этапа была близка к нулю. Нигде не отмечены и пути миграции переводной литературы, привоз или приобретение рукописей. Возможно, молчание об этом объясняется как раз "нормальностью" процесса. Во всяком случае, проникновение болгарского влияния на Русь в домонгольский период остается загадкой, решения которой не предлагает и Томсон.

Любопытный эпизод использования двуязычной ситуации в переводческой работе исследует М.Альтбауэр ("Контакты христиан и евреев в области библейских переводов", 1). Речь идет о двуязычном переводе книги пророка Даниила, выполненном в начале XVI в. в Великом Литовском княжестве в еврейской среде. Часть книги передается церковнославянским языком, часть - разговорным белорусским. Предшественник Альтбауэра в изучении рукописи И.Е.Евсеев предположил следующую интерпретацию двуязычия в переводе: белорусской "мовой" переводчик пользовался там, где существовавший славянский перевод удалялся от масоретской редакции оригинала; в случае же совпадения старый текст перевода оставался нетронутым.

Альтбауэр показывает, что дело обстоит иначе: и те части славянского перевода, что совпадают с масоретской редакцией, переработаны переводчиком. Но главное - смысл двуязычия перевода может уяснить лишь тот, кто знаком с этой библейской книгой в оригинале. Дело в том, что книга пророка Даниила двуязычна: часть ее написана на древнееврейском, часть (гл.2.4 - 7.28) на арамейском языке. Работавший в Белоруссии переводчик последовательно передавал древнееврейский - белорусской мовой, арамейскую же часть - церковнославянским языком. Такая техника перевода на языки диаспоры известна в еврейской традиции: столетием раньше ученый малоазийского происхождения, известный под именем Грекус Венетус, перевел пять библейских книг, среди которых и книга Даниила, следующим образом: еврейские части передавались аттическим диалектом, арамейские - дорическим.

Двуязычный славяно-белорусский перевод интересен тем, что говорит о ясном различении языков (аргумент в пользу диглоссии). Требуется интерпретация "обратная перспектива" языков, о чем Альтбауэр не говорит: почему "высокий" язык передается "простым", а "низкий" - высоким славянским.

Важную тему типологического различения ранних славянских рукописей поднимает В.Р.Ведер ("Тексты закрытой традиции : ключ

к рукописному наследству Древней Руси", 8). Проблема статьи - техника вычленения "закрытых текстов", то есть текстов, не допускающих переработок при переписке. Эти тексты должны стать ключевыми для установления раннего канона древнерусской книжности (до 1237 г.). Для этой цели Ведер предлагает отказаться от некоторых молчаливых предпосылок текстологии, содержащих в себе ошибки (методологическое отождествление писца и автора, книги и манускрипта, ранних и поздних рукописей, открытой, закрытой и контаминированной традиций). Как и другие области древнерусистики, текстология (а значит, и реальная история создания, распространения и бытования памятников) еще не выяснила собственных методологических оснований.

Примечание:

1) Gasparini E. Il matriarcato Slavo: Antropologia culturale dei Protoslavi. - Firenze, 1973. - VIII, 761 p.

Список литературы

1. Altbauer M. Contacts between Christian and Jews in the Field of Bible Translations// Harvard Ukrainian studies. - Cambridge (Mass.), 1990. - Vol.12/13. 1988/1989: Proceedings of the International congress commemorating the Millennium Christianity in Rus'-Ukraine. - P.194-199.

2. Lunt H.G. The language of Rus' in the eleventh century: Some observations about facts and theories// Ibid. - P.276-313.

3. Maniscalco-Basile G. The christian prince through the mirror of the Rus' chronicles// Ibid.- P.672-688.

4. Minissi N. What does Indo-European mean in reference to the Slavic languages// Ibid. - P.578-592.

5. Picchio R. From Boris to Volodimer: Some remarks on the emergence of Proto-Orthodox Slavdom// Ibid. - P.200-213.

6. Shevelev G.Y. Prosta čad and prostaja mova// Ibid. - P.593-625.

7. Thomson F.J. The Bulgarian contributions to the reception of Byzantine culture in Kievan Rus': The myths and enigma// Ibid. - P.214-261.

8. Veder W.R. Texts of closed tradition{ The key to the manuscript heritage of Old Rus'// Ibid. - P.314-323.

O.A.Седякова

ЦЕРКОВЬ НА РУСИ X-XIII ВВ.

Советская историография, 60-80-е годы.

(Научно-аналитический обзор)

При изучении истории Древней Руси исследователь неизбежно сталкивается с проблемами ее христианизации и становления православной церкви, которая с первых своих шагов выступает как неотъемлемый компонент древнерусской государственности. Учрежденная на Руси "сверху", по инициативе великокняжеской власти, церковь чутко реагировала на политические потребности господствующего класса, составной частью которого она была, на экономические процессы и социальные тенденции, идеологически их оформляя.

Эти свойства религии вообще и православно-христианской в особенности превращают изучение истории русской церкви в своего рода индикатор, важный для выявления и анализа многих кардинальных проблем прошлого. Поэтому представляется важным представить в целом основные линии того пути, который прошла советская историческая наука в изучении начальной фазы христианизации Руси и становления русской православной церкви, охарактеризовать ракурс ее восприятия и подходы к ее изучению; факторы, определившие постановку тех или иных проблем и их освещение; дискуссионные вопросы. В обзоре представлены работы, разные по направленности и характеру: теоретические,

обобщающие, посвященные конкретным вопросам. Такой принцип отбора позволяет не только показать тематику в ее многообразии, но и дает возможность ознакомиться с различными вариантами исследовательского подхода к проблемам и существующим спектрам их оценок и трактовок. Древнерусская церковь изучается советскими историками и с точки зрения ее становления и развития как общественного института, и ее функционирования как элемента государственной системы, идеологического фактора, мировоззренческой системы, определявшей общественные установки.

Включение в обзор отдельных научно-популярных работ позволяет отразить характер и методы популяризации исторической науки в общественно-политическом плане.

Развитие изучения истории русской церкви прошло все фазы становления марксистской историографии в целом - от начальных, довольно "жестких" и однозначно идеологизированных социологических конструкций до исследований последних десятилетий, сочетающих высокий теоретический уровень с глубиной и разносторонностью источниковедческого анализа, взвешенностью оценок и интерпретацией конкретно исторического материала.

В первой, вводной, части обзора характеризуются основные этапы изучения древнерусской церкви в советской историографии; выявлена специфика каждого из этапов. Далее следует раздел, анализирующий работы, посвященные распространению христианства на Руси, центральной при этом является важная методологическая проблема стадийной подготовленности общества к контакту с новой для него религией, к ее восприятию.

Третий раздел обзора посвящен вопросам, связанным с материальным обеспечением церкви, и церковному праву. Вопрос о роли религиозного фактора в историческом процессе, о взаимодействии церкви с государством рассматривается в четвертом разделе обзора - о политических функциях церкви и ее структуре.

Завершается обзор разделом о месте христианской религии в повседневной жизни, ее влиянии на формирование духовной культуры.

1. Основные этапы изучения православной церкви домонгольского периода в советской историографии

В историографии, посвященной древнерусской церкви, довольно четко выделяются две хронологические вехи: 30-е годы и 60-е. Первая из них приходится на время формирования советской марксистской исторической науки - время, когда ставилась задача о всемерном распространении атеистических знаний в массах и остро не хватало именно научной литературы об истоках формирования христианской религии и ее распространении на Руси, условиях, определивших специфику русского православия и особенности его дальнейшего развития. Исследователи и пропагандисты одинаково нуждались в работах, в которых вопрос о начальных этапах развития православия решался в контексте общих исторических связей.

Основные положения такого подхода были сформулированы Н.М.Никольским и вошли в книгу М.Н.Покровского "Русская история с древнейших времен"¹). В 1930 г. труд Н.М.Никольского "История русской церкви" вышел отдельным изданием (32).

Книга эта еще не содержит последовательного изложения истории русской церкви домонгольского времени и полного очерка ее экономической основы, однако многие развитые в ней положения и выводы не утратили значения до сегодняшнего дня. Таковы, например, положения о существовании христианства на Руси задолго до официального его признания в качестве государственной религии; о насильственной христианизации большинства древнерусского населения; "смычке новой веры и княжеской власти" и первенствующей роли княжеской власти в этом союзе благодаря ее большей экономической силе; трансформации христианского учения под влиянием устойчиво сохраняющегося языческого мировоззрения. При обосновании

причин принятия Русью христианства Н.М.Никольский, однако, обратил внимание лишь на субъективные аспекты этого процесса - давление, якобы, на Владимира его дружины и, самое главное, - Византийской империи, которой христианизация Руси была, безусловно, выгодна. Показав, что христианство на Руси и сама церковная организация претерпели большие изменения в процессе их адаптации к местным условиям, Н.М.Никольский все же был склонен связывать сам процесс христианизации Руси с ее внутренним, социально-экономическим, политическим развитием. Раз "Приднепровье жило совсем в других хозяйственных и социальных условиях, чем Византия" (33, с.23), считал исследователь, значит христианизацию следует объяснять причинами исключительно внешними. Это, однако, вовсе не означает, что Н.М.Никольский не видел заинтересованности в христианстве господствующего класса Древней Руси. Напротив, эту мысль он настойчиво и неоднократно подчеркивал; церковь в его концепции предстает как организация феодального общества, достаточно тесно с ним связанная.

Книга Н.М.Никольского в целом носила научно-пропагандистский характер, а объектом ее исследования был сам институт церкви. Исследование истории раннего православия было продолжено С.В.Бахрушиным, Б.Д.Грековым, С.В.Юшковым. Эти ученые, переосмыслив с позиций исторического материализма многие факты русской истории, показали, что введение христианства было следствием сложных процессов возникновения и становления на Руси раннефеодальных отношений.

В статье "К вопросу о крещении Киевской Руси" (43, с.16-36), впервые опубликованной в 1937 г., С.В.Бахрушин проследил теснейшую связь христианской религии и церкви с сформировавшимися феодальными отношениями, выявив закономерность принятия Русью христианства именно на этом этапе ее развития; важен также сделанный исследователем вывод о прогрессивности христианства в первые века его существования на Руси (43, с.19).

За два года до выхода в свет работы С.В.Бахрушина была опубликована монография Б.Д.Грекова "Феодалные отношения в Киевском государстве", с 1939 г. (третье ее издание) известная под названием "Киевская Русь" (12). Основные причины, побудившие Русь принять христианство в качестве официальной религии, говорилось в книге, вытекают в первую очередь из внутреннего развития раннефеодального государства: "Языческая религия, созданная в родовом строе, 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 иной характер... Принять какую-нибудь из них (религий классового общества. - Е.С.) было для классового общества Руси делом неизбежным..." (12, с.47).

Продолжая начатое еще Н.М.Никольским изучение процесса адаптации христианства к местным русским условиям, формы его слияния с языческими верованиями и представлениями, Б.Д.Греков обратил внимание на два направления, существовавшие в древнерусской общественной мысли той эпохи: официальное, борющееся за национальную церковную организацию, и народное, отстаивавшее прежние языческие традиции и обычаи. Конечным итогом их противоборства, как подчеркивает исследователь, явилось "обрусение" христианства, принявшего вполне соответствующую местным историческим условиям своеобразную форму (12, с.386-390). Б.Д.Грековым была по существу поставлена также и другая важнейшая проблема - проблема церковной земельной собственности. Рассматривая церковное землевладение как частный случай феодального землевладения в целом, историк отказался от прежнего своего мнения (13) о, якобы, позднем возникновении земельной собственности русской церкви: "Церковь на Руси уже с момента своей организации начинает владеть недвижимым имуществом", а к XII в. церковное землевладение становится явлением повсеместным (12, с.135-137).

К такому же выводу пришел и С.В.Юшков (66, с.54), исследовавший пути формирования церковных богатств и имуществ (их источники, по С.В.Юшкову, - десятина, судебные пошлины, пошлины с мер и весов, доходы от ростовщичества, пожертвования - позднее земельные операции самой церкви), церковной юрисдикции, которую исследователь, в соответствии со своей концепцией в целом, рассматривал в общем русле развития русского феодализма.

Итак, специфика подхода к теме на раннем этапе ее изучения состояла в том, что концепции ранней истории церкви строились не столько на введении в оборот новых фактов, сколько на переосмыслении уже известных данных, включавшихся в иную систему исторических и общественных взаимосвязей. Такой подход, характерный для всех областей советской исторической науки того времени, заложил методологическую основу для дальнейшего развития марксистского религиоведения в целом и изучения русского православия в частности.

О продуктивности проблем, поднятых в исследованиях 30-х годов, их важности и актуальности свидетельствует переиздание в последние годы этих трудов первых советских историков. Настольной книгой для историков, религиоведов и пропагандистов стало третье (1983 г.) издание "Истории русской церкви" Н.М.Никольского с предисловием и комментариями Н. С.Гордиенко (33). Несколько раньше вышел в свет сборник "Религия и церковь в истории России", включивший статьи и фрагменты работ видных исследователей 30-50-х годов, подобранные таким образом, что вместе они составляют последовательное изложение истории русской церкви начиная со времени принятия Русью христианства (редактор - А.М.Сахаров) (43). История церкви домонгольского периода представлена в книге названной выше работой С.В.Бахрушина и фрагментом монографии Б.Д.Грекова "Киевская Русь" (в обеих работах речь идет о принятии христианства), несколькими фрагментами работ М.Н.Тихомирова "Философия Древней Руси", т.е. исследованиями в области духовной

культуры, а также истории белого духовенства и монашества на Руси. Таким образом, при всей разновременности работ, составивших сборник, они отразили общие принципы подхода их авторов к анализу проблем истории русской церкви.

На 60-е годы приходится начало нового этапа в изучении советскими историками проблем христианизации и ранней истории церкви на Руси. К этому времени в марксистской медиевистике были достигнуты определенные успехи как в разработке методологических проблем и исследовательских методик, так и в изучении конкретной истории. Новые факты позволяли заполнить некоторые лакуны и внести коррективы в изучение русской церкви домонгольского периода. Это нашло отражение в коллективном труде Института истории АН СССР "Церковь в истории России" (57). Главы по домонгольскому периоду были написаны А.М.Сахаровым и С.А.Токаревым, последующие - В.И.Корецким, А.А.Зиминим, Е.Ф.Грекуловым и др. Так же, как и названный выше сборник, книга охватывает всю историю русской церкви вплоть до начала Октябрьской социалистической революции. Имея подзаголовок "критические очерки", она, однако, ставит целью не столько постановку ранее неисследованных вопросов или пересмотр уже существующих концепций, сколько систематизацию в едином контексте общественно-политического развития Древней Руси, основных данных и выводов отечественной науки по истории церкви.

Представляя собой изложение уже современной марксистской концепции истории русской церкви, как она формулировалась в советской историографии в 60-е годы, эта книга вместе с тем дает представление и о круге вопросов, интересовавших исследователей истории церкви предшествующих лет.

Дохристианским верованиям восточных славян посвящена глава, написанная С.А.Токаревым. Здесь дается характеристика некоторых, в том числе и погребальных, обрядов древних славян, их представлений о загробной жизни, магии; приводятся отдельные

сведения из славянской мифологии, до наших дней в виде связанных повествований, к сожалёнию, не дошедшей (57, с.30-37). История собственно церкви на Руси в X-XIII вв. написана А.М.Сахаровым. Автор рассматривает внутренние причины и предпосылки официального принятия Русью христианства: процесс классовообразования, развитие государственности и необходимость единой классовой религии, "которая обожествляла бы... новый общественный строй" (57, с.38); насильственное крещение древнерусского населения и его борьбу против новой религии (57, с.43-46). А.М.Сахаровым охарактеризовано также землевладение древнерусской церкви, освещены вопросы церковной структуры, прослеживаются ее изменения. Автор поднимает важный вопрос об отношениях между княжеской властью и церковью. Светская власть, пишет он, использовала церковных деятелей, "поскольку это соответствовало ее интересам" (57, с.54), а в Новгородской феодальной республике "архиепископ находился в сильной зависимости от местной знати" (не совсем понятно, правда, приводимое здесь же авторское утверждение, что архиепископ вместе с тем "возглавлял новгородское правительство" Е.С.) (57, с.55).

На дальнейшее развитие изучения православной церкви домонгольского периода большое влияние оказали, начиная с 60-х годов, успехи археографии, источниковедения, сфрагистики, археологии. В научный оборот были введены новые типы источников, позволившие углубить и детализировать ранее начатые исследования, поставить новые проблемы. Это относится в первую очередь к княжеским церковным уставам и грамотам. Известные в науке в конце XVIII в., они долгое время не использовались учеными из-за отсутствия специального источниковедческого анализа²⁾. Работа, начатая сначала А.А.Зиминым (50-е гг.) по 22 спискам, а затем и полное издание Устава Ярослава (70-е гг.), как и публикация А.Я.Щаповым Устава Владимира (включавшая в себя его новые изводы и редакции) (63), дали в руки исследователям ценный и надежный материал, позволивший проследить этапы

становления церковного права и развитие древнерусской церковной организации (Устав Ярослава, по мнению А.Я.Щапова, не является единым, однородным памятником XV в., как думал А.А.Зимин, он возник в XI в., а затем подвергся значительной трансформации).

Интенсивные археологические раскопки способствовали расширению сфрагистического материала - митрополичьих и епископских печатей, важного вида источника по истории древнерусской церкви.

В предпринятом В.Л.Яниным новом издании древнерусских печатей (67) 3) содержатся как уже опубликованные раньше, так и вновь открытые буллы X-XVI вв. Автор публикации расположил их в хронологическом порядке по принадлежности тем или иным официальным лицам (начало такой классификации было положено Н.П.Лихачевым в его "Материалах для истории византийской и русской сфрагистики") (27). Среди опубликованных печатей - 18 митрополичьих булл домонгольского времени, 13 разновидностей булл епископских, обнаруженных в разное время и на разных территориях, включая Киев, Новгород и Смоленск.

Изучение печатей церковных иерархов домонгольского времени позволило В.Л.Янину внести уточнения в решение таких политически важных вопросов, как положение древнерусской церкви в системе константинопольской церковной организации (буллы Киевских митрополитов), как статус новгородской титулярной архиепископии в системе древнерусской церкви (буллы новгородских иерархов) (67). Причем, как всякий археологический источник, находки такого рода оставляют постоянную надежду на пополнение их коллекции.

Для изучения церковно-политических связей Руси с Западной Европой важны русские известия Титмара Мерзебургского, публикация которых полностью была предпринята впервые О.М.Раповым и Н.Г.Ткаченко (42). Этот перевод латинского источника, известного уже в XVIII в., был подвергнут критике А.В.Назаренко, указавшим на некоторые неточности (30).

Завершая краткую характеристику основных этапов изучения советской историографией проблем истории древнерусской церкви XI-XIII столетий, необходимо отметить следующее. Общим итогом этого изучения явилась постановка практически всего круга принципиальных вопросов и проблем ее истории в домонгольскую эпоху. Расширение источниковедческой базы, новое методическое оснащение привели к усилению в последние годы интереса к таким ключевым проблемам, как принятие Русью христианства в качестве официальной религии; материальное обеспечение русской церкви; ее политические функции, организационная структура и ее изменение; отношения с константинопольской метрополией; степень проникновения христианской религии в народную среду, ее роль в формировании идеологии, духовной культуры, социально-психологических представлений и т.п. Перейдем к рассмотрению этих вопросов.

2. Принятие Русью христианства как официальной религии.

Тема эта в последние годы все больше привлекает внимание советских историков-медиевистов. Изучаются предпосылки, условия, время принятия Русью христианства (40), идеологическая сторона Крещения Руси (41), вносятся хронологические уточнения отдельных фактов, связанных с этим событием (25).

Существование христианства на Руси задолго до официального утверждения признано в науке давно. Можно ли, однако, говорить о том, что попытка принять христианство как государственную религию была предпринята впервые Владимиром? Отрицательно ответил на этот вопрос В.Т.Пашуто, считая, что такую цель ставила перед собой еще княгиня Ольга, совершившая свое знаменитое путешествие в Константинополь (35, с.66). После неудачи в Византии она отправила с той же целью посольство к германскому императору Оттону I, однако Крещение "с Запада" тогда же не состоялось, отклоненное русскими князьями (35, с.119-120). В свое время Б.Я.Рамм высказал предположение, что главной

причиной неудачи немецкой христианской миссии Адальберта в Киеве было "возмущение в народе" (38, с.33). В то же время он не исключал, что рассказ немецких хроник о посольстве княгини Ольги мог быть ложным, составленным самим Адальбертом для оправдания своего бестактного поведения, в результате чего он и должен был покинуть Киев (38, с.35). (См. трактовку этих событий Л.Мюллером, РС. ч.III).

Впоследствии, однако, в советской историографии появился еще один взгляд на цели русских княжеских посольств в годы, предшествующие официальному принятию Русью христианства. О том, что поездка Ольги в Константинополь не может быть истолкована как попытка официального принятия христианства, пишет А.Н.Сахаров. По его мнению, речь могла идти лишь о личном крещении. Тем не менее, полагает исследователь, летописный рассказ о спорах Ольги и Святослава относительно принятия новой веры киевским князем следует понимать как упоминание о противоречиях в верхах древнерусского общества X в. - спорах между христианами и язычниками, составлявшими эту верхушку (50, с.39-40). Не было и речи о Крещении Руси и во время посольства русских в Германию, считает А.Н.Сахаров. Последующее же изгнание Адальберта из Киева было, по мысли историка, делом именно правящей знати (50, с.48, 50-51).

В последнее время было высказано мнение о том, что поездка Ольги в Константинополь имела место не в 957 г., когда княгине было 63 года, а в 946 г. Считая, что решать вопрос о месте и времени крещения Ольги до установления точной датировки времени пребывания ее посольства в Византии преждевременно, Г.Г.Литаврин высказывает пока свое мнение лишь по вопросу о цели путешествия Ольги в Константинополь. Если предполагаемая им дата посольства (946 г., т.е. вскоре после смерти князя Игоря и низложения византийского императора Романа I, заключивших в 944 г. договор между двумя государствами) верна, то естественно предположить, в свою очередь, главной задачей, стоявшей в тех условиях перед обоими государствами, подтверждение, в

соответствии с существующими дипломатическими обычаями, договора предшествующих лет (22, с.68). О Крещении Руси, таким образом, здесь нет речи, и в этом Г.Г.Литаврин солидарен с А.Н.Сахаровым.

Официальное принятие христианства на Руси связано с именем князя Владимира. По подсчетам О.М.Рапова, привлечшего для этой цели известия арабских источников, "Жития Владимира" особого состава, а также ряд астрономических наблюдений, крещение самого киевского князя произошло между мартом 988 г. и январем - февралем 989 г., а в конце июля - начале августа 990 г. состоялось крещение всех киевлян (40, с.45). Исследователь признает высказывавшееся ранее мнение о том, что крещение состоялось 1 августа, в пятницу, так как пятница - торговый день, действительно удобный для крещения всех людей, собравшихся на подольском рынке (40, с.46). (О критике концепций О.М.Рапова см. обзор "История Византии в Московском государственном университете...", РС "Византиноведение в СССР...").

С этого времени начинается длительный процесс утверждения христианства на Руси, протекавший в противоборстве с языческими верованиями. В советской историографии на этот аспект проблемы христианизации, как упоминалось выше, обратил внимание еще Н.М.Никольский, об этом писали С.В.Бахрушин, Б.Д.Греков, М.Н.Тихомиров и другие исследователи, подчеркивавшие устойчивость традиций и обычаев языческой славянской религии. Данное положение находит подтверждение (в частности, для Новгорода) в археологических находках, свидетельствующих о том, что в 989 г. - время крещения Новгорода - в Неревском и, может быть, Людином концах имел место большой пожар, видимо, сопровождавшийся какими-то насильственными действиями: на двух усадьбах этого времени, изученных археологами, были обнаружены клады дирхемов, представлявшие собой домашнюю казну хозяев усадеб, не использованную ее владельцами, возможно, погибшими во время этих событий. В.Л.Янин рассматривает эти данные как

подтверждение сообщения Иоакимовской летописи о насильственном крещении новгородцев, их сопротивлении и поджоге по распоряжению Добрыни домов у берегов Софийской стороны (69, с.56).

Иначе представляет смену язычества христианством А.С.Хорошев, который пишет о первоначальном "мирном шествии" его по Киевской Руси. Языческая реформа Владимира, считает исследователь, подорвала (по крайней мере в Новгороде) местные языческие верования, хотя и не уничтожила их. Взамен был предложен культ "дружинного бога" Перуна, крестьянско-ремесленной массе совершенно чуждого. Его свержение поэтому могло быть принято новгородцами с чувством удовлетворения, а Крещение расценено как следующее, столь же недолговечное мероприятие. Истинный смысл новой религии открылся лишь в XI-XII вв. Именно тогда, как считает А.С.Хорошев, и началось усиленное сопротивление христианству (56, с.11-13).

Осмысление христианизации как длительного и сложного по своему социокультурному содержанию процесса имело следствием усиление интереса к дохристианским славянским культам и их взаимодействию с новой религией. В 70-80-е годы изучение проблем, связанных с этой тематикой, вышло на принципиально новый уровень, обусловленный накоплением конкретного материала и междисциплинарным характером его анализа. Изыскания в этой области археологов, историков, этнографов, литературоведов показали, что православие так и не смогло утвердиться на Руси в своем "ортодоксальном" - византийском варианте, поскольку не сумело вытеснить и искоренить древнеславянские культы. Они просуществовали, трансформируясь и видоизменяясь, влившись в христианство, вплоть до XX в. (интересный материал в этом отношении содержит, в частности, книга Г.А.Носовой "Язычество в православии") (34).

Как доказывает фундаментальное исследование Б.А.Рыбакова "Язычество древних славян", современная наука располагает уже довольно обширными сведениями о пантеоне

славянских языческих божеств (48). На основании многолетнего комплексного изучения источников разного типа Б.А.Рыбаков приходит к выводу о наличии высоко развитой системы славянских языческих верований и о существовании сложной их семантики, которая пережила века и сохранилась в народном творчестве. Исследование дохристианской религии восточных славян проводится Б.А.Рыбаковым на фоне широких исторических аналогий, путем сравнительного анализа славянских языческих культов с явлениями того же порядка у других народов, что позволяет выделить в них общие и специфические черты. Автор прослеживает сложную динамику развития, изменений и "наслоений" друг на друга славянских дохристианских верований (48, с. 597) и на этой основе намечает общую периодизацию славянского язычества. Он выделяет этапы поклонения: 1) упырям и берегиням; 2) роду и рожаницам; 3) Перуну. В отличие от первой стадии, "длившейся, вероятно, десятки тысячелетий", длительность последней "исчислялась всего лишь десятилетиями или одним - двумя столетиями" (48, с. 19). Культ Перуна, связанный с возникновением государственности на Руси, был учрежден княжеской властью в 980 г. "Культ молодой, недавний" и, видимо, достаточно чуждый массам, он, в отличие от первых двух, проявивших большую жизнестойкость, недолго оставался в памяти народной. Вполне закономерно, что он был сменен относительно легко следующей ступенью в развитии верований - христианством. Как учение синкретическое, оно вобрало в себя многое из общей системы древних верований, и было бы неверным считать его, пишет Б.А.Рыбаков, антитезой язычеству в его широком понимании как первобытной религии. Христианство является таким же искаженным отражением действительности, как и религия доклассовых обществ и в этом смысле вряд ли может быть противопоставлено язычеству (48, с. 3-4)⁴). Иной ракурс сопоставления языческих и христианских представлений избран О.М.Раповым, исследующим классово-идеологические предпосылки введения христианства как официальной религии. В отличие от

С.А.Токарева, считающего, что "древних славян, видимо, интересовал не сам по себе вопрос о судьбе душ в загробном мире", а их отношение к живым (57, с. 31), О.М.Рапов акцентирует важность именно этого аспекта языческих верований для объяснения причин принятия христианства. Анимистические представления язычников и христиан, пишет он, не только были очень различны, но и обуславливали прямо противоположный тип поведения. Так, если дохристианские славянские верования для достижения благополучия в загробном мире предписывали большую личную инициативу на "этом" свете, в частности, стремление к личной свободе и накоплению богатства, то христианство требовало обратного: покорности своему господину, нищенского существования в надежде на загробное воздаяние. Накопление богатств, стремление к свободному состоянию явно не соответствовало условиям развивающегося феодализма, которому требовался зависимый от своего господина производитель материальных благ, отдающий ему часть полученного продукта. Институтом, который мог "воспитать" такого индивида, обладающего необходимой для феодального способа производства психологией, и затем всесторонне контролировать его жизнь, стала древнерусская православная церковь (41, с. 58-67).

Научно-пропагандистскую линию Н.М.Никольского в освещении проблематики, связанной с христианизацией Руси, продолжила книга Н.С.Гордиенко "Крещение Руси: Факты против легенд и мифов" (11). Основываясь на источниках и трудах предшественников, ее автор дает подробную информацию по всем перечисленным выше проблемам: о дохристианских верованиях, крещении Руси, утверждении православия, Н.С.Гордиенко подчеркивает, что вопрос о крещении - вопрос не только "чисто" академический, но и политико-идеологический (11, с. 274), что его решение с позиций марксистской методологии - важный вклад в развитие научного атеизма. Автор стремится показать, как клерикальные историки, оперируя научными фактами, смещают акценты, выстраивая принципиально иную концептуальную

систему. Так, например, признается существование язычества после "крещения", но характеризуется оно "как нечто принципиально отличное от православия, никак не повлиявшее на православное вероучение и обрядность, существовавшее в качестве "суверия", которое со временем было полностью вытеснено "истинной верой" (11, с. 95).

Пропагандистский характер носит и книга М.С.Корзуна, охватывающая историю русской православной церкви до 1917 г. (17).

Острая идейно-политическая направленность, к сожалению, не сочетается в книге с научной обоснованностью. Так, например, большая часть современных ученых не разделяет принимаемый М.С.Корзуном взгляд М.Д.Приселкова о позднем появлении митрополии на Руси (17, с. 28). Автору книги свойственна непоследовательность и при обосновании политической деятельности русской церкви. Так, он пишет: "Утверждение современных церковных историков о том, что русская церковь целиком зависела от воли князей и вмешивалась в политические дела тогда, когда ее приглашали это сделать, неверно" (17, с. 30). М.С.Корзун не говорит о том, что зависимость древнерусской церковной организации от светской власти в настоящее время обосновывается и признается многими советскими историками, доказывающими, что в домонгольское время церковь не представляла собой самостоятельную политическую силу (17, с. 26). Отстаивая противоположную точку зрения, автор книги приводит ряд летописных статей, но все они свидетельствуют против положения М.С.Корзуна, демонстрируя как раз те случаи, когда церковные иерархи действовали по настоянию великого князя (17, с. 30).

Крещение Руси, с точки зрения истории религии, являет собой по существу один из вариантов смены политеизма монотеизмом, язычества христианством, что и определило круг нуждающихся в изучении вопросов: как проходило взаимодействие прежних верований с новыми, в какой форме - конфронтации или

ассимиляции; возник ли синтез; какие слои населения оказались более открытыми для восприятия христианства, а какие более закрытыми; продолжительность процесса и т.п. Работы, рассмотренные в данном разделе, показывают, что на сегодняшний день можно с уверенностью говорить о воссоздании в общих чертах пантеона языческих славянских божеств. Таким образом, наука располагает данными (хотя и не равными по объему) о каждой из двух контактирующих религиозных структур и может наметить точки их взаимодействия и отталкивания.

В разных областях славянского мира языческая религия находилась на неодинаковом уровне развития, что и определило неоднозначное отношение населения к христианству. Правящие слои показали себя не только прямо заинтересованными в новой религии, но и психологически наиболее подготовленными к ней. В неродной среде, как и следовало ожидать, более податливой, экстравертной группой выступили горожане, консервативной, интровертной - крестьяне.

В отличие от западноевропейского варианта распространение христианства путем его постепенного проникновения в общество, христианизация Руси была сочетанием одновременного акта "официального крещения" (т.е. даты формального принятия новой веры) с фактическим, довольно медленным, порой попятным движением, встречающим сопротивление процессом ее действительного утверждения. (Ср. обзоры работ Г.Подскальского, В.Водова, РС, ч. II; материалы конгресса в Равенне, РС, ч. III).

3. Материальное обеспечение церкви и церковное право

Христианская церковь появилась на Руси по инициативе светской власти и для выполнения совершенно определенных функций: поддержки этой власти. Церковь могла успешно справиться с поставленными перед ней задачами лишь в том случае, если создавала свою организационную систему и имела средства для поддержания ее существования. Поэтому вопрос о материальном

обеспечении церкви должен был возникнуть и решаться одновременно с началом ее формирования как института. Для понимания эволюции положения православной церкви как общественного института, ее взаимоотношений с другими государственными институтами чрезвычайно важно освещение проблемы материальной основы церкви и ее положения в системе отношений феодальной собственности.

Проблема эта, несмотря на скудность источников, была поставлена в советской историографии, как отмечалось, еще в 30-е годы (Б.Д.Греков, С.В.Юшков), но интерпретация ее в последнее время подверглась пересмотру. Ранее предполагалось, что церковь - местные кафедры, монастыри, храмы - обеспечивалась земельными владениями, жалованными ей князьями. Большинство современных исследователей считает, что о земельных владениях можно говорить лишь, примерно, столетие спустя после принятия христианства, на рубеже XI-XII вв. Таким образом, наука вернулась к гипотезе, высказанной в прошлом веке В.А.Милютиным, но обоснованной теперь новыми материалами.

Анализ княжеских церковных уставов и изменений в экономическом обеспечении церкви привел Я.Н.Щапова к убеждению, что существовало два этапа в развитии церковной организации на Руси : конец X - вторая половина XI в. (так называемый "десятинный") и с рубежа XI-XII вв., когда появляется и начинает играть важную роль церковная земельная собственность (65, с.348-352).

В первый период основным источником существования церкви была десятина как отчисление от княжеских доходов: даней, суда, торго (этой же точки зрения придерживался Б.Д.Греков, а еще раньше - историк церкви Е.Е.Голубинский) (65, с.302). Я.Н.Щапов вслед за А.С.Павловым полагает, что десятина по своему происхождению - не западное заимствование, но очень древний институт местного происхождения; таким образом могли обеспечивать еще языческие святилища. Десятина соответствовала тому периоду в истории русского государства (X - первая половина

XI в.), когда, как отметил Л.В.Черепнин, преобладают централизованные формы сбора ренты и имеет место верховная собственность государства на землю (58, с.149-155). С появлением на Руси христианства десятина была поставлена на службу церковной организации.

Дальнейшую линию развития десятины от даней, которую Я.Н.Щапов определил как форму "распределения раннефеодальной ренты между светской... и церковной... властью", исследователь проследил, основываясь на изучении актового, летописного, отчасти нарративного (Кисво-Печерский Патерик) материала. По его мнению, десятина от даней начала сходить на нет уже во второй половине XII в., вытесняемая другими формами ренты, в первую очередь церковной земельной собственностью (65, с.307). Судебная десятина также заменялась другими формами материального обеспечения, что хорошо видно из княжеских грамот Ростислава Мстиславича 1136 г. и Святослава Ольговича 1137 г. Ростислав отменил десятину от судов, а Святослав заменил ее ежегодной гвердой суммой (65, с.308). Иной оказалась судьба торговой десятины, которая в связи с развитием городов и торговли в этот период была широко распространена на Руси в XII в. (65, с.311).

Со второй половины XII в. важнейшим источником материального обеспечения церковной организации становится земельная собственность. Став землевладельцем позже некоторых других феодальных слоев русского общества, церковь, однако, по мнению Я.Н.Щапова, сразу же начала интенсивно "развиваться в том же направлении, как и все феодализирующееся общество"; очень скоро наверстала упущенное и заняла важное место и в этой сфере феодальной жизни (65, с.336-337).

И.Я.Фроянов, исходя из своей общей концепции позднего развития феодализма на Руси и отсутствия крупного землевладения в домонгольский период, сделал заключение, что для церкви, как и для светских властей, "в XII в. земля не стала еще основным богатством" (54, с.85). Исследователь признает мнение Я.Н.Щапова относительно первоначального десятинного обеспечения церкви

князьями, однако не рассматривает "выделение княжеских доходов в пользу церкви ... как раздел феодальной ренты между церковью и светской властью" (54, с.81-83). Дань, по И.Я.Фроянову, накладывалась на побежденные народы и к феодализму отношения не имела (54, с.117). Десятину от судов и торго И.Я.Фроянов также не считает формами феодальной ренты (54, с.82-83). И.Я.Фроянов подробно анализирует немногочисленные сведения о церковном землевладении. Среди них он выделяет группу свидетельств, где, по его мнению, речь идет о собственно феодальных владениях, и сообщения об "уступке права сбора доходов", т.е. (как считает И.Я.Фроянов) лишь о предпосылке феодализации этих земель. К первой группе им отнесены летописные статьи о Суздальском дворе Киево-Печерского монастыря, обеспечении Андреем Боголюбским Владимирской кафедры в 1167 г. и о селах Владимирского епископа Кирилла, о которых Лаврентьевская летопись сообщает под 1229 г. (54, с.86); ко второй - сообщения Печерского Патерика о хозяйстве этого старейшего киевского монастыря, летописные данные о вкладах в него четырех волостей Ярополком Изяславичем (сообщение Ипатьевского свода под 1158 г.), некоторые актовые указания и летописные сведения о владении церкви городами (54, с.75-81, 86).

Предложенная интерпретация сведений о церковных землях домонгольского времени все же не кажется обоснованной. Остается непонятным, почему пожалования Андреем Боголюбским Владимирской церкви св.Богородицы купленными "свободами" "с даньми" и селами "лепшими" признаются исследователем как "совершенно отчетливые указания источников о церковном землевладении" (54, с.86), а сообщения Киево-Печерского Патерика о монастырских селых он расценивает лишь как передачу "сбора доходов" с них монастырю.

Доходы церкви, как показывают, в частности, исследования Я.Н.Щапова, складывались и за счет ряда "оплачиваемых" функций, служащих к тому же прекрасным показателем ее положения в

системе государства - судов по ряду вопросов и хранения эталонов гирь и мер объема (служба мер и весов).

Время возникновения (или передачи церкви) службы мер и весов И.Я.Фроянов на основании актового материала отнес ко второй половине XII - началу XIII вв. Однако, как предполагает Я.Н.Щапов, не исключена возможность, что надзор за мерилami появился значительно раньше, но в какой-то иной форме. Может быть, он принадлежал светской власти и лишь потом перешел в ведение церкви, как это было, например, в Западной Европе (60, с.100). Но как в том, так и в другом случае получение церковью службы мер и весов можно рассматривать как большой успех церкви-феодала в ее соперничестве со светской властью, когда она стала феодальным земельным собственником.

Как крупное завоевание древнерусской церкви предстает в исследованиях Я.Н.Щапова и ее судебная деятельность (юрисдикция). В церковном ведении находились тогда три больших круга вопросов. Это, во-первых, позднее всего возникший суд над подвластным церкви-феодалу населением - крестьянами церковных вотчин; во-вторых, суд над определенными категориями людей, к которым причислялись так называемые "церковные люди", т.е. и само духовенство, и люди, утратившие трудоспособность в результате физического увечья, и такие группы людей, в контроле за которыми церковь была заинтересована - "лечцы", "паломники" и т.п.; и, в-третьих, суд над всем населением по определенным (брачным, семейным) делам. Эту последнюю группу, по наблюдению Я.Н.Щапова, составляли "внутриклассовые" конфликты, не опасные для существующего феодального строя (65, с.339; 63, с.283-284, 291). В предшествующую эпоху, как считает исследователь, ими занимались семейные и общинные суды (63, с.309-310).

Утвердив свою судебную власть в "некняжеской сфере", церковь повела борьбу за дальнейшее расширение своей юрисдикции. Об этом говорит и включение в число "церковных людей" производительного населения (прощенники и др.), и

пополнение ряда дел, отнесенных средневековыми юристами к компетенции как церкви, так и светского суда (65, с.340).

Важно то, как показывает Я.Н.Щапов, что круг переданных в ведение церковного суда дел заметно отличался от тех, что подлежали церковной юрисдикции в Византии. Это, считает автор, - естественное следствие особенностей процесса формирования древнерусского церковного права, которое осуществлялось тогда по двум направлениям: использование церковного права Византии с последующей его адаптацией к местным условиям и христианизация восточнославянских норм и обычаев (59, с.87). Занимаясь изучением кормчих книг, бытовавших на Руси, Я.Н.Щапов пришел к выводу, что первоначально, до XII в., они отражали только византийскую систему права, на Руси применимую очень мало (59, с.238). Именно эти переработки и выборочное использование византийских норм, соответствующих условиям Руси, с одной стороны, и христианизация местных обычаев - с другой, и получили отражение в номоканонах Древней Руси (59, с.78).

Видимо, в связи с успехами в расширении юрисдикции древнерусской церкви, как считает Я.Н.Щапов, в XII в. появился местный институт владычных наместников, осуществлявших суд и управление как при самом епископе, так и в тех городах, где кафедры отсутствовали (63, с.43). Согласно другой точке зрения, предложенной В.Л.Яниным, возникновение владычных наместников нужно отнести к концу XIII в., когда этот институт получил отражение в появлении особых печатей.

Таким образом, приспособленная к иной политической структуре христианская церковь, сама имевшая за плечами столетия истории в качестве официальной религии, в новом историко-культурном ареале и в условиях формирующейся феодальной государственности неизбежно должна была претерпеть известную трансформацию с тем, чтобы соответствовать особенностям и темпам развития своего нового базиса. X-XIII вв. были временем сложения организационных основ русского

православия, его своеобразной "доводки". По выражению Ф.Энгельса, церковь "свою собственную иерархию...! установила по феодальному образцу..." (2, с.306).

В этом отношении западнокатолическая и восточноправославная ветви христианской церкви продемонстрировали единство, но пути развития феодализма на Западе и Востоке Европы были различны, что и отразилось на положении обеих церквей вообще и прежде всего - в их материальном обеспечении.

4. Политические функции церкви и ее структура

Вопрос о взаимоотношениях православной церкви и государственной власти - один из кардинальных и наиболее сложных вопросов в ее истории. С самого начала церковь была призвана идеологически обосновывать и поддерживать раннефеодальное государства. На практике такая прямая взаимозависимость осуществлялась далеко не всегда: и церковь, и государство были еще неустоявшимися структурами. Очевидно, именно поэтому контакты светской и церковной высшей власти дают при внимательном рассмотрении много вариантов и большую амплитуду колебаний. Этим определяется и неоднозначность освещения и оценок этой проблемы в историографии.

Не существует единства мнений среди историков по вопросу о том, когда и в какой форме началось сотрудничество государственной власти и церкви. В.Т.Пашуто, занимаясь изучением структуры государственной власти в Древней Руси, пришел к выводу о том, что в X-XII вв. деятели церкви привлекались княжеской властью к участию в соборах (в качестве примеров исследователь использует сходные летописные сообщения 1187-1211 гг. о попытке Всеволода Большое Гнездо и Ярослава Осмомысла передать княжеский стол по своему усмотрению, в обход законного наследника. В том и другом случаях упоминаются представители церкви).

Совет - "верховный орган власти раннефеодального государства" - также, по мнению В.Т.Пашуто, в мирное время не обходился без участия высшего духовенства. В ведении этого органа находились "вопросы законодательства, управления, отношений с церковью, внешней политики..." (36, с.19).

В.Т.Пашуто пишет также об участии духовенства в княжеских снечах, в первую очередь, в вышгородском 1072 г., где, по мысли исследователя, одновременно с церковным торжеством - перенесением мощей Бориса и Глеба - была проведена и законодательная работа по составлению "Правды Ярославичей" (36, с.21).

Против утверждения об участии церковных иерархов в светском законодательстве 1072 г. в последнее время выступил Я.Н.Щапов, по мнению которого церковные деятели принимали участие в кодификации лишь церковного права (61, с.258). Исследователь указывает также на отсутствие имен представителей церкви в заглавии "Правды Ярославичей", как на еще одно доказательство их неучастия в составлении этого светского кодекса.

Однако независимо от того, началось ли внедрение церкви в государственную структуру раньше или позже и в какой именно форме оно выражалось, стать самостоятельной политической силой, по мнению многих исследователей, в домонгольское время церковь так и не смогла. Наиболее веским аргументом в пользу этой гипотезы служит вся политическая история самой церкви, отдельные эпизоды которой рассматривались советскими историками в общем контексте развития феодализма и феодального русского государства. Политические действия церкви и изменения ее внутренней структуры при этом обнаруживали связь либо с борьбой княжеских группировок, либо с интересами Византийской империи. Отправной момент церковно-политической истории Древней Руси - становление церковной иерархии. Хотя некоторые строки сохраняют приверженность традиционному мнению, высказанному М.Д.Приселковым, о позднем появлении митрополии на Руси (так, А.Г.Кузьмин считает, что до 1037 г.

"княжеская власть... безраздельно удерживала в своих руках управление не только светскими, но и духовными делами" - (19, с.27), большинство советских исследователей (в том числе М.В.Левченко, Я.Н.Щапов, С.А.Высоцкий и др.) придерживаются иной точки зрения. Опираясь на свидетельства как русских, так и византийских источников, они полагают, что утверждение митрополии на Руси произошло задолго до 1037 г., под которым она впервые упоминается в Повести временных лет. В последнее время правильность этой точки зрения еще раз была подтверждена граффити Киевской Софии, исследованными С.А.Высоцким (10).

С вопросом о времени возникновения в Киеве митрополии связана проблема организации самостоятельного церковного центра в Переяславле. В свое время Е.Е.Голубинский, основываясь на летописных упоминаниях митрополита Переяславского и сообщения о закладке в 1037 г. церкви Софии Киевской, высказал предположение о возможном ее перенесении сюда в это время из Переяславля. Польский исследователь А.Поппэ обосновал, опираясь на свидетельства русских и византийских источников, существование во второй половине XI в. параллельно с киевской еще двух титулярных митрополий в Переяславле Южном и Чернигове. Одновременное размещение на Руси трех церковно-политических центров связывается им с образованием в эти годы известного княжеского триумвирата сыновей Ярослава Мудрого. После смерти Изяслава и Святослава и сосредоточении власти в руках Всеволода в Киеве в 1078 г., необходимость в Черниговской и Переяславской митрополиях отпала, и они вновь стали епископиями (37, с.97-108).

Во второй трети XII в. Русь вступила в стадию феодальной раздробленности. Новой стадией в развитии феодальных отношений объясняются в советской историографии дальнейшие изменения в структуре церковной организации. "Дело" Климента Смолятича, русского кандидата на киевскую митрополию, поставленного в 1147 г. Изяславом Мстиславичем без согласия патриарха, вызвало интерес в связи с исследованием

международных отношений и внешней политики в эти столетия (М.В.Левченко, В.Т.Пашуто). Старый вопрос о роли киевского митрополита на Руси М.В.Левченко решал, рассматривая главу русской церкви как выразителя непосредственных интересов константинопольского патриарха (20, с.544) (этой же точки зрения придерживались Н.Н.Воронин и А.М.Сахаров). Поставление Климента М.В.Левченко рассматривал как продолжение политической линии Изяслава Мстиславича (20, с.479-481).

В.Т.Пашуто также подчеркивал связи русских церковных иерархов, в данном случае епископов, с Империей (35, с.188-189). Вместе с тем он обращал внимание и на внутривосточную подоплеку "дела" Климента. Исследователь в данном случае полагал, что Климент был ставленником смоленско-волинской княжеской группировки, враждебной Византии. Суздальско-Галицкая группировка, напротив, придерживалась союза с Империей, и потому выступала против избрания Климента, Смоленская и Новгородская кафедры, возглавляемые греческими архиереями, также отказались его признать по тем же причинам (35, с.188-189).

Изучение событий 1147 г. было продолжено Г.Г.Литавриным и В.Л.Яниным (24). Эти исследователи, не отрицая наличия в деятельности митрополитов-греков "достаточно заметных элементов дипломатической службы в пользу Византии", подчеркивали и их заинтересованность в известной независимости от Империи (24, с.44-45), что и отразилось, по наблюдениям В.Л.Янина, в митрополичьих буллах: знаки принадлежности к константинопольской церкви быстро сменяются личными патрональными изображениями митрополитов, а затем и общецерковными символами - изображением Богородицы (67, с.53). Г.Г.Литаврин и В.Л.Янин также обратили внимание, что в оппозиции русскому ставленнику киевского князя оказались представители городов "с наиболее развитыми вечерними порядками". Благодаря их стремлению к независимости от Киева, считают оба исследователя, в их выступлении против Климента прозвучали прежде всего "антикиевские... местные интересы" (24,

с.46). Эту точку зрения разделяет и А.С.Хорошев (56), показавший, что тенденция к независимости от Киева проявлялась в Новгороде уже в 20-30-е гг. XII в. А.С.Хорошев неоднократно подчеркивает "автокефальные устремления" новгородской церкви (56, с.15,27,195), употребляя термин "автокефальный" в двух значениях: общепринятом (полная церковная самостоятельность, в данном случае от Константинополя) и для обозначения независимости от Киевской митрополии при непосредственном подчинении патриарху. Нужно, однако, отметить, что во всех случаях, кроме того, где речь идет о деятельности Иоанна Попьяна, исследователь имеет в виду именно независимость Новгородской церковной организации от Киевской митрополии, а не автокефальную как таковую, к которой Новгород (как следует и из самой монографии А.С.Хорошева) отнюдь не стремился.

Опираясь на результаты источниковедческих исследований советских ученых (В.Л.Янина, Я.Н.Щапова и др.), А.С.Хорошев освещает в своей монографии социально-политическую историю Новгородской архиепископии от ее возникновения до присоединения Новгородской республики к Москве в 1478 г. Его работа убедительно свидетельствует, что Новгород был не теократической, а боярской республикой, в которой церковь была поставлена на службу господствующему классу и самостоятельной политической силой не обладала (56, с.196-197). История новгородских владык XII в., прослеживаемая в книге, - установление титулярной архиепископии, избрание архиепископа на вече, расширение круга возможных претендентов на кафедру за счет белого духовенства, тесно связанного с Новгородом, - это история успехов новгородской церкви, но вместе с тем это успехи и боярской феодальной республики. История Новгородской кафедры XIII в., как представлена она в книге А.С.Хорошева, - свидетельство той роли, которую она стала играть в это время в политико-идеологической сфере: претендующие на новгородский стол князья стремятся теперь к выдвижению на кафедру своих ставленников,

рассчитывая в своем стремлении закрепиться в Новгороде также и на их поддержку и помощь (56, с.47-48).

Изучение истории Владимирской кафедры связано с именем Н.Н.Воронина. Продолжая вслед за дореволюционным исследователем П.П.Соколовым изучение неудачной попытки Андрея Боголюбского добиться церковно-политической независимости от Киева, Н.Н.Воронин поставил целью рассмотреть уже исследованную его предшественником фактическую сторону дела в ином ракурсе - в связи с дальнейшим развитием феодализма на Руси. Исходная точка его концепции - признание второй половины XII в. временем начала преодоления феодальной раздробленности на Руси (9, с.29,47). В свете этого положения действия Андрея Боголюбского, стремившегося к созданию во Владимире самостоятельной митрополии во главе с его ставленником Федором, предстают как попытка "порвать нити зависимости местной церкви от ее зарубежного центра и взять в свои руки замещение высших церковных постов..." - процесс, по мнению Н.Н.Воронина, аналогичный тому, какой в это время наблюдался также и в Западной Европе, где интересы папского престола представляла "теократическая партия" с Бернаром Клервосским во главе (9, с.50). Установленный Федором "террор" Н.Н.Воронин трактует не просто как борьбу внутри церкви, но и как борьбу сторонника централизованной деятельности князя Андрея с ее противниками (9, с.47).

Аналогии Н.Н.Воронина с процессами в Западной Европе вызвали критику французского историка В.Водова, отметившего, что, если "теократическая партия" Бернара Клервосского отстаивала идею политического превосходства духовной власти над светской, то противникам Андрея Боголюбского, включая самого митрополита Киевского, этот тезис был совершенно чужд (70, с.213).

Отнесение второй половины XII в. к "начальному" периоду "собирания русских земель" не вызвало поддержки у Г.Г.Литаврина и В.Л.Янина, которые настаивают на том, что описываемое время -

это период углубления феодальной раздробленности и что мероприятия Андрея Боголюбского по отделению от Киева лучше всего характеризуют именно этот процесс (24, с.47).

Не менее ярко отношения высшей светской и церковной властей проявляются и на уровне самых низших ступеней церковной иерархии, изученных пока, правда, далеко недостаточно и в основном лишь для Новгорода. О роли белого духовенства в системе этой феодальной республики домонгольского времени можно только строить предположения на основании, в первую очередь, косвенных данных. Семисоборное деление Новгорода объясняется как стремление боярства противопоставить авторитету новгородского владыки организацию белого духовенства, тесно связанную с боярством своих приходов, улиц, концов" (56, с.117). Значительно лучше поддается изучению аналогичная организация черного духовенства Новгорода - архимандрития, заслуга исследования которой принадлежит В.Л.Янину. На основании списков "новгородских архимандритов" и летописных источников им были реконструированы основные аспекты статуса новгородского архимандрита - главы Юрьева монастыря. Исследователь пришел к выводу о том, что в отличие от других русских городов, архимандрит в Новгороде избирался на вече на ограниченный срок и совмещал игуменство в Юрьевом с игуменством в том монастыре, откуда был избран на пост архимандрита. Таким образом, "не игуменство в Юрьевом монастыре давало право на обладание титулом "новгородский архимандрит", а избрание в архимандриты доставляло избранному своеобразный приз в виде юрьевского игуменства" (68, с.145). Юрьев монастырь, как известно, после событий 1136 г. перешел под юрисдикцию самого города; архимандрит и подчинявшиеся ему монастыри, таким образом, оказывались независимыми от новгородского архиерея. По предположению В.Л.Янина, при архимандрите действовал особый совет из пяти игуменов, возглавлявших важнейшие монастыри городских концов, подлежащих, соответственно, его юрисдикции (68, с.146).

Один из вариантов и форм идеологической взаимосвязи феодального государства и церкви рассмотрен А.С.Хорошевым в его книге "Политическая история русской канонизации XI-XV в.)" (55). Исследователь предпринял попытку изучения этого явления в динамике и в широком хронологическом диапазоне, стремясь показать адаптацию института канонизации к изменяющимся политическим условиям, различное его использование княжеской властью в своих интересах.

Отметив, что "сформулированная Н.М.Никольским зависимость истории канонизации от хода исторического развития России и должна определять периодизацию истории церковной канонизации" (55, с.8), А.С.Хорошев построил свое исследование в соответствии с этапами генезиса феодализма в средневековой Руси: ранняя канонизация XI - начала XII вв., т.е. канонизация периода Киевской Руси; канонизация периода феодальной раздробленности (30-е годы XII - начало XIV в.) и выходящий за хронологические рамки данного обзора период объединения русских земель (XIV - середина XV в.). Главным принципом древнерусской канонизации автор считает "политическую актуальность культа" (55, с.50).

Характер политической акции в конечном счете носила история канонизации первых русских святых Бориса и Глеба, отразившая практически все этапы борьбы за власть между князьями. Сам факт сначала раздельного почитания святых, затем их объединения при явном приоритете культа Глеба и, наконец, окончательное сложение культа двух братьев может быть объяснен лишь исходя из анализа политических событий того времени, считает автор (55, с.24-33). То же самое обнаруживает и установление культа двух печерских "политиков", Феодосия и Антония. На примере их канонизации А.С.Хорошев показывает, что духовенство X-XI вв. представляло собой достаточно сложный, раздираемый внутренними противоречиями конгломерат с различными политическими симпатиями и антипатиями, социальным и этническим происхождением, идеологической ориентацией, что "Киево-Печерский монастырь не был бастионом

русофилов в море грекофильских настроений на Руси X-XI вв., как это нередко пытаются изобразить в исторической литературе" (55, с.41).

В качестве "контрпропаганды" языческому культу предков складываются культы Ольги и Владимира, впоследствии "переведенных" в категорию "равноапостольных" (55, с.47-48). Канонизация отца и сына варягов (Феодор и Иоанн), убитых язычниками-киевлянами, также должна была служить укреплению христианства, изобличая языческие верования русичей (55, с.49-50).

При переходе к новой стадии феодальной формации, полагает А.С.Хорошев, канонизация претерпевает существенные изменения. Если ранее пантеон святых присутствовал лишь в Киеве, распространяясь и на другие русские земли, то с наступлением периода развитого феодализма ему на смену приходит раздробленная система местных культов (55, с.57-58).

Характерные особенности канонизации выделяет исследователь для пантеона Новгородской феодальной республики. Опираясь на собственное источниковедческое исследование "списка владык", А.С.Хорошев приходит к выводу о раннем - XII в. - начале складывания местного пантеона (55, с.66-67). В силу специфического положения новгородского иерарха, считает исследователь, именно он был инициатором канонизационных актов Новгорода (не следует забывать при этом, что сам архиерей находился, в конечном счете, в зависимости от бояр (55, с.65). Важнейшей особенностью новгородского пантеона домонгольского времени стал "социальный состав" лиц, причисленных к лику святых. Естественно, что в период борьбы за республиканские вольности среди канонизированных вряд ли мог оказаться представитель княжеской власти. Но, как отмечает А.С.Хорошев, канонизировать непосредственно того же посадника церковь также не имела права: "на посаднике не лежала "печать" "божественной власти", подобной княжеской (55, с.70). Выход был найден в канонизации тех новгородских святителей, чья деятельность, государственная в первую очередь, протекала в русле новгородской

боярской политики, как например, это было с Аркадием, первым в новгородской практике выборным владыкой, канонизированным в XII в., или со сменившим его на архиепископском посту Ильей-Иоанном. "Новгородский владыка являлся защитником города от врагов, великого князя владимирского и московского... оказывал своей родине не только дипломатическую, но... и "военную" поддержку", как тот же Илья-Иоанн, считавшийся одним из "охранителей" города (55, с.68, 69).

Еще одна группа новгородских святых - монастырские деятели города. Для домонгольского времени, по А.С.Хорошеву, это Валаам Хутынский и Антоний Римлянин. Первый - в миру боярин, Алексей Михайлович - основатель знаменитого Спасо-Преображенского монастыря, в дальнейшем тесно связанного с боярской аристократией (55, с.70-71). Антония исследователь отнес к "чужеземным ревнителям православия", с помощью которых "новгородская церковь подчеркивала "преимущества" православия над католичеством", что было ей необходимо ввиду постоянного общения "пасомых" с исповедующими католицизм западноевропейскими купцами" (55, с.72). Эта линия канонизации, таким образом, также имела четкие практические цели.

Изучение начала сложения союза церкви и государства показало, что в домонгольский период религия как идеологическая надстройка не в полной мере выполняла свои функции поддержки и обоснования существующего строя в силу двух основных причин. Первая из них заключалась в том, что данный строй находился на путях становления, рождался в ожесточенной борьбе княжеских группировок. Аналогичная картина острых столкновений, как показывают исследования советских ученых, наблюдалась и в самой церковной организации, высшие иерархии которой имели различную политическую ориентацию. Подобная их позиция, поддержка враждующих князей отнюдь не способствовала монолитности и единству церкви как института. Церковь, вопреки утверждениям конфессиональных историков, в том числе и некоторых западных исследователей Древней Руси, не являлась

самостоятельной политической силой, ею манипулировали как сторонники централизации власти, так и децентрализации, идеологически обосновывая как стремление к объединению, так и к сепаратизму.

История древнерусской церкви показывает наличие в ней самой в этот период различных политических и социальных течений, неустоявшуюся структуру, сложность взаимоотношений с Византией как метрополией. Стремление к автокефалии, борьба вокруг нее и за нее свидетельствуют о сложной адаптации к местным условиям первоначальных, привнесенных из Византии, порядков и установлений. X-XIII вв. предстают как время поисков контактов, выработки форм взаимодействия древнерусской государственной и церковной структуры, недолговременных и непрочных союзов между отдельными группировками светской и духовной власти. Помимо общей тенденции для отдельных регионов удалось выявить закономерности в стратификации духовенства (деление его на черное и белое) и в политической основе происходящего расслоения.

5. Церковь в повседневной и духовной жизни Древней Руси

До сих пор речь шла об идейно-политических функциях церкви, ее участии в междоусобных распрях князей, о ее иерархии, праве, земельных владениях. Между тем в структуре государства есть две сферы, которые служат четким показателем уровня христианизации и адаптации религиозной догмы к нуждам и запросам конкретного общества - это сферы повседневной и духовной жизни.

Первая и единственная до сих пор монография, показывающая проникновение православия в повседневную жизнь, "Люди и нравы Древней Руси", принадлежит перу Б.А.Романова; первым изданием она вышла в 1947 г. и была переиздана в 1966 г. (44) 5). Сам автор сформулировал цель книги как попытку "дать

живое и конкретное представление о процессе классового образования в древнерусском феодальном обществе, сделав предметом наблюдения многообразные отражения этого процесса в будничной жизни людей" (44, с.8). Такой подход позволил Б.А.Романову показать в этой повседневной жизни реальную роль церкви, отражение ее учения и догматики в сознании различных общественных слоев.

Проведенное исследование, базирующееся на изучении нарративного и актового материала (летописи, Киево-Печерский патерик, "Русская Правда"), а также церковных "Вопрошаний" и "Поучений", показало, что элементы языческого мировосприятия в X-XIII вв. были еще весьма прочно укоренены даже в среде господствующего класса. Некоторые стороны их взаимоотношений с представителями церкви, отношение к самой христианской религии рассматривается на примере "Поучения" Владимира Мономаха, правда, очень кратко, насколько это позволяет сам источник (44, с.169-170, 175-177). Значительно подробнее удалось выявить аналогичные явления в среде самого духовенства. Б.А.Романов показал, что низшие слои духовенства тех лет были не на много более христианизированы, чем их паства (44, с.165-181). На определенном этапе это составило для церкви настоящую угрозу: "...попа засасывало в быт, полный вековой языческой традиции, а это перерезало для церкви пути к подлинному овладению влиянием на общество, к каналам личной и интимной жизни людей..." (44, с.171).

Программа действия церкви в повседневной жизни общества - одна из центральных в книге Б.А.Романова; ей отводится специальная глава "Жизнь человека". Источником для ее написания не случайно послужили памятники церковной учительной литературы : "Вопрошание" новгородского духовника Кирика, "Поучение епископа Ильи" и т.д. Действительно, проникновение в семейные отношения, повседневную жизнь человека и постоянный контроль над ней был для средневековой церкви жизненно необходим: "Семья... должна была стать

предметом специального внимания церковников - в поисках действительного торжества христианской церкви в ее борьбе за существование и господство" (44, с.174-175). Как видим из монографии Б.А.Романова, церкви это удалось, хотя для этого ей зачастую приходилось отказываться от традиционных "идеальных" требований к семье, слабо воспринимавшихся древнерусским "новообращенным" обществом (44, с.192). Адаптацию "идеальных", "византийских" церковных установлений к реальным жизненным условиям исследователь прослеживает в ходе анализа "Заповедей" митрополита Георгия, требовавших, "чтобы налицо оказалось сразу все", с последующей церковной литературой, имевшей хождение на Руси, - произведения епископа Иоанна, Нифонта и других. Изменения эти были весьма значительны в первую очередь в тех случаях, когда речь шла о венчальных браках, многоженстве и т.п. (44, с.192-197).

Встретив упорное сопротивление со стороны языческих обычаев в повседневной жизни, церковь сумела добиться успеха в интеллектуальной сфере; христианская догматика придала соответствующее направление общественно-философской мысли XI-XIII вв. При исследовании этой проблемы историки привлекают весь имеющийся в наличии комплекс нарративных источников (а не только собственно философских, как например, "Слово о Законе и Благодати" митрополита Илариона б)), изобразительный материал, памятники зодчества. Специальная разработка связанного с этой темой комплекса проблем в советской историографии нашла отражение в работах И.У.Будовница, в форме очерков представившего историю общественной мысли Древней Руси, начиная с принятия Русью христианства и до конца XIV в. (6), и М.Н.Тихомирова, работа которого предназначалась для многотомного издания по истории философии народов нашей страны и должна была охватить не только домонгольское время, но и последующий период (51). Оставшись незаконченным, труд М.Н.Тихомирова, тем не менее, включил в себя подробное описание социально-политических и культурных условий развития

философской мысли в домонгольское время и исследование некоторых ее направлений в XII-XIII вв.

Отметив в качестве общих условий для развития философской мысли в Древней Руси образование феодального государства; принятие христианства и продолжительность его борьбы с язычеством, вследствие которой образовался их своеобразный синкретизм; высокий уровень письменности, наличие переводной (в том числе, античной) философской литературы, М.Н.Тихомиров подробно остановился на этом последнем аспекте. Особенность распространения на Руси античной философской мысли, считает исследователь, была обусловлена, в частности, тем обстоятельством, что "Русь получила начатки своей образованности ... в условиях всеобщего расцвета средневековой схоластики" и, следовательно, многие произведения древнегреческих философов оказались скрыты от нее (51, с.100-101). Тем не менее, сборники изречений античных философов на Руси, как и в Византии, были достаточно хорошо известны (51, с.116-117), так же, как и отдельные их положения, вошедшие в византийскую философию, "иногда в христианской окраске". Таким философским трактатом, переведенным на славянский язык, является "Источник знания" Иоанна Дамаскина, который во многом следует Аристотелю, а также содержит ссылки на Демокрита, Сократа, Платона. В значительно более резкой форме полемизирует с "эллинскими философами" Иоани Экзарх Болгарский, автор "Шестиднева"⁷⁾, ставшего известным на Руси не позднее XI в. Происхождение мира, место в нем человека, возможность познания окружающей действительности решаются у этого автора "с сугубо официально-церковной позиции" (51, с.111-113).

М.Н.Тихомирову принадлежит попытка изучения философских споров и диспутов, пользовавшихся на Руси не меньшей популярностью, чем в Византии, а также попытка выделить "безбожные" и еретические учения, имевшие место в то время, используя те немногочисленные свидетельства о них, что нашли отражение на страницах ортодоксальных церковных

сочинений. И то, и другое также составило, по мысли автора, тот "естественный фон", на котором формировалась древнерусская философия.

Большое внимание М.Н.Тихомиров уделил философии истории в древнерусских сочинениях. Он отмечал их провиденциальный характер, связь событий всемирной истории с историей церковной, в той или иной мере присущую всем русским средневековым сочинениям этого времени (51, с.139-140). Важно наблюдение исследователя о том, что, попав на Русь, переводные сочинения, в том числе многие исторические труды, начинали пополняться здесь вставками, окончаниями, выполненными уже русскими переводчиками (51, с.140-141).

Среди философских произведений Древней Руси М.Н.Тихомиров выделяет два направления: отражающее "особую струю древнерусского христианского мировоззрения, непосредственно связанного с действительной жизнью", к которому, он отнес "Слово о Законе и Благодати" митрополита Илариона и проповеди Кирилла Туровского (51, с.135); и аскетическое, "человеконенавистническое", примером которого "служит "Печерский Патерик"⁸). Если Иларион в своем произведении "под видом церковной проповеди... поднял крупнейшие политические вопросы своего времени, связанные со сношениями Киевской Руси с остатками Хазарского каганата и с Византийской империей" (51, с.133), а сочинения Кирилла Туровского отражают современную ему "внутрицерковную" философскую мысль (полемика с арианством, рассуждение о том, каким должен быть настоящий монах и т.п.) (51, с.134-135), то "Патерик", по мнению М.Н.Тихомирова, содержит в себе лишь рассказ о "мракобесной обстановке монашеских подвигов", их "нередко постыдных стремлениях" (51, с.136).

"Слово о Законе и Благодати" изучалось М.Н.Тихомировым достаточно подробно. Противопоставление "Словом" Ветхого и Нового Заветов исследователь объяснил как выступление "против иудейской религии и доказательство истинности христианства", а значит, и против исповедовавших иудейство хазар, чье владычество

в Причерноморье было окончательно ликвидировано Ярославом Мудрым в 1036 г. (51, с.131). Другое важное назначение "Слова", по М.Н.Тихомирову, - поставить вопрос о канонизации Владимира Святославича (51, с.132).

По-иному трактуется идейное содержание произведения митрополита Илариона И.У.Будовниц. По его мнению, автор здесь "как бы противопоставляет обанкротившемуся античному миру новый мир, представленный народами, которых греки высокомерно третировали как "варваров" (6, с.71), а "Слово" является составной частью идеологической пропаганды, начатой киевскими князьями перед походом на Византию" (6, с.72).

Несколько в ином аспекте, чем М.Н.Тихомиров, рассматривает И.У.Будовниц и "аскетическое" направление древнерусской философии. В соответствии с его периодизацией духовной жизни общества, это направление приходит на смену "жизнерадостной философии" начала XI - 70-х годов XI в.; когда было, в частности, написано "Слово о Законе и Благодати" (6, с.20). Вслед за дореволюционными исследователями Н.К.Никольским, М.Д.Приселковым, В.М.Истриным И.У.Будовниц характеризует вторую половину XI-XII в. как время, когда в древнерусском обществе усиливается тревога за судьбы страны. "Причину этого перелома следует искать в общественных отношениях и острых социальных столкновениях, потрясших Киевское государство во второй половине XI в." (6, с.109). Эти социальные столкновения и обусловили необходимость "теории общественного примирения", выработанной церковными и светскими идеологами тех лет (6, с.110). Этой теории И.У.Будовниц посвящает в своей книге специальный очерк. Требования к богатым: не доводить обездоленных до отчаяния, а "накормить голодных, напоить жаждущих... хорошо... обращаться со своими рабами и челядью"; требования к бедным: не стремиться к богатству, не озлобляться и не осуждать других, быть послушным и хорошо работать - вот суть этого учения (6, с.117), лучше всего изложенного, по мнению

И.У.Будовница, в "Изборнике Святослава" 1076 г. 9). На эту сторону указанного источника обращал внимание и М.Н.Тихомиров.

Непосредственно философии Древней Руси XI-XIII вв. посвящена и работа А.Ф.Замалеева и В.А.Зоца (14). Авторы подчеркивают, что в результате контакта с христианской идеологией, языческая культура не только не обнаружила тенденции к растворению в ней или исчезновению, но вышла на принципиально новый виток развития. Этому способствовала и политика великих князей, которые, приняв христианство, одновременно поддерживали бытовые и мировоззренческие формы национального язычества, что привело, с одной стороны, к упрочению преемственности в развитии культуры, с другой - придало ей антивизантийский, антицерковный характер.

О том, что изменения коснулись каждой из двух контактирующих структур, по мнению авторов, свидетельствует попытка христианства приспособиться к особенностям языческого восприятия путем отхода от традиционных форм и акцентирования библейского, а не евангелического варината, как более близкого системе славяно-русского язычества (14, с.39-40). А.Ф.Замалеев и В.А.Зоц рассматривают общественную мысль Древней Руси также в связи с развитием феодального общества той эпохи. По мнению исследователей, однако, время XI-XIII вв. лишь предшествует будущей феодализации Руси (14), хотя уже и в этот период страна была разделена на уделы, которые А.Ф.Замалеев называет "феодальными" (14, с. 23, 48, 53 и др.). Так же, как и его предшественники, исследователь отметил наличие в древнерусской философии двух течений, но в основу этого деления положена уже не хронология, как у И.У.Будовница, и не жизненная позиция авторов философских произведений ("жизнерадостная" - "человеконенавистническая"), а отношение древнерусских мыслителей к великому и удельным князьям. Сторонники "единодержавства" составили направление, названное А.Ф.Замалеевым "мирским", несмотря на то, что представлено оно трудами высших церковных иерархов - в первую очередь,

митрополита Илариона и Луки Жидяты, а впоследствии Климента Смолятича и Кирилла Туровского. Другое, "аскетическое" направление составляют монашеские сочинения Киево-Печерского монастыря, причем важное место среди них А.Ф.Замалеев отводит Повести Временных лет Нестора. Печерские церковные деятели, говорится в книге, принесли на Русь идеологию византийского "монастыря-пустынника", выступившего против подчинения церкви государству (14, с.60). Естественно, что на Руси они оказали активную поддержку сепаратизму, а в дальнейшем даже возглавили удельно-княжескую оппозицию.

Вопрос о соотношении официальной религиозной идеологии и народных верований и представлений, оказавшийся с 70-х годов в центре внимания историков-медиевистов, изучающих Западную Европу, является не менее актуальным и для культуры Древней Руси. Сфера повседневной жизни и здесь выступает как наиболее консервативная, оказывающая упорное сопротивление внедрению церковных ритуалов и установлений. примечательно, что социально-сословная стратификация и уровень образованности в данном случае почти не вносили корректив в общую языческую ориентацию массового сознания. Она была более или менее одинаково выражена на всех общественных уровнях и зачастую оказывалась господствующей даже в низших слоях духовенства.

Между тем, именно степень проникновения в повседневность, воздействие на установки, формирующие социальное поведение индивида, служат показателем реального, а не официального укоренения православия как мировоззренческой системы. Анализ источников, отражающих правила и нормы поведения, формы социального общения на Руси, еще раз убеждает в том, что вопреки распространенным утверждениям, христианизация растянулась на очень длительное время¹⁰). Ощутимых успехов ей удалось достигнуть только тогда, когда церковь значительно снизила уровень "идеальных" требований, особенно в сфере семейной жизни, и сама пошла на ассимиляцию укоренившихся традиций.

Вместе с тем, исследования советских историков свидетельствуют об интенсивности духовной жизни на Руси домонгольской эпохи (философские диспуты, полемика об отношении к античному наследию, споры о "вере" и "безбожии", о том, что считать ересью и т.п.), устойчивой традиции письменности и широком распространении грамотности, начального школьного обучения (особенно в городах), высоком уровне книжной культуры, центрами которой, как и на Западе, в эту эпоху были монастыри и прежде всего один из крупнейших - Киево-Печерский, основанный в середине XI в., являвшийся, по выражению академика Б.А.Рыбакова, "своего рода духовной академией".

Круг проблем, разрабатываемых советскими историками в связи с ранней фазой христианизации Руси и становления церкви, естественно, не оставался стабильным. На актуальность постановки тех или иных вопросов существенно влияло развитие самой исторической науки - совершенствование методологии и методики исследований, а также идеологические задачи. Изветная "повторяемость" ряда сюжетов в содержании данного обзора обусловлена их кардинальным, основополагающим значением для осмысления начальных этапов истории древнерусской церкви.

Формальное единство советских историков во взглядах на предпосылки и цели христианизации Руси, на роль церковного аппарата как средства социального подчинения и угнетения народных масс не исключает различий в трактовках тех или иных исторических документов, в оценке церковных деятелей и акций, полемики о хронологии событий, их социально-политической подоплеке и идеологической направленности и т.п. Однако реконструирование советской историографией основных этапов христианизации Руси и становления православной церкви как института делают очевидным главное: принятие православия в качестве официальной религии было обусловлено ходом общественно-исторического развития Руси, социальными, идеологическими, политическими потребностями формирующегося и уже достаточно сильного феодального государства и

господствующего класса¹¹). О том, что православная церковь на Руси первоначально не располагала адекватными средствами для обеспечения потребностей, свидетельствует довольно долгий процесс ее приспособления к местным политическим и социокультурным условиям и связанная с этим трансформация ее некоторых догматических установок, отдельных традиционных организационных форм. Отсутствие в раннем православии единой и самостоятельной политико-идеологической программы и вытекающие из этого возможности использования его различными группировками внутри господствующего феодального класса для обоснования каждой из противоборствующих тенденций в развитии страны ставят под вопрос состоятельность трактовки деятельности церкви в эту эпоху как "предопределенной свыше системы", осознанной ее иерархами, продуманно и планомерно воплощаемой ими на практике.

* * *

Изучение начальных этапов истории христианизации Древней Руси и русской православной церкви обнаруживает ситуацию, весьма далекую от подобной монокартины.

Перенесенное официально на русскую почву, в иную социокультурную и историческую среду православие сразу же вступило на "тернистый" путь, имеющий мало общего с идиллической картиной "восторга и ликования". Становление церкви как общественного института и христианства как мировоззренческой системы с первых же шагов оказалось на Руси (может быть, даже в большей степени, чем в других христианизировавшихся странах Центральной или Восточной Европы) в центре острой конфронтации вполне "земных сил" - устремлений и интересов, обусловленных действием объективно-исторических факторов: социально-экономического развития древнерусского общества, идеологических и политических потребностей его формирующегося господствующего феодального

класса, социально-психологических и мировоззренческих установок, возвращенных языческой средой.

Этот аспект в последние годы особенно привлекает внимание исследователей. Подчеркивается сложный характер противостояния политеизма (язычества) и монотеизма (христианства). Речь шла не просто о борьбе новой религии со старой, как это нередко упрощенно представляют, а о борьбе, проходящей через период "двоеверия" и завершающейся ассимиляцией христианством прежних религиозных представлений. Став официальной религией на Руси, христианство далеко не сразу проникло в сознание даже самой правящей верхушки. Б.А.Рыбаков отмечает интенсификацию в самом язычестве (под влиянием христианства, стадийно стоящим на более высоком уровне) тенденции к монотеизму и вместе с тем своеобразный "ренессанс" язычества во второй половине XII в. в городах и княжеско-боярских кругах (47, с.774). Но дело не только в устойчивости языческих представлений, а в трансформации в этих условиях также традиционного фонда самих христианских представлений (выраженных в образах христианского мифа и формулах Священного Писания и сочинений отцов церкви) о государстве, соотношении духовной и светской властей, формах социального поведения, семейных отношениях, окружающем мире и т.п.

В настоящее время на передний план советской медиевистики все больше выдвигается изучение христианизации Древней Руси как явления общественного сознания конкретной исторической эпохи, как аспекта ее социокультурного развития. В этом направлении уже немало сделано литературоведами и лингвистами; важное методологическое значение для изучения древнерусской духовной культуры имеют работы Д.С.Лихачева и его школы.

Осознание значимости междисциплинарного подхода к изучению этой комплексной темы, как и необходимость сравнительно-исторических исследований, выразительно продемонстрировала, в частности, проведенная весной 1987 г. по

инициативе Института славяноведения и балканистики АН СССР конференция на тему "Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси" (7). Одним из важных методологических итогов этой конференции, на наш взгляд, является постановка вопроса о христианизации Руси не только как о феномене истории древнерусской культуры, но и стадиальном явлении, типологически близком аналогичным процессам у других народов Европы и вместе с тем имеющем свою специфику.

"Крещение той или иной страны, - говорится во введении к публикации материалов этой конференции, - означало важные перемены во многих сферах общественной жизни ее населения: международной (принявшее крещение государство занимало определенное место в системе государств христианской Европы),ю идейно-политический (сложение системы идеологических представлений, освящавших и закреплявших господство правящего класса с позиций христианского вероучения) и культурной (творческое усвоение норм и традиций культурной жизни, выработанных в христианском мире). Эти перемены на раннефеодальном этапе носили прогрессивный характер, способствуя укреплению новых социальных отношений формировавшегося феодального общества. Все сказанное в полной мере относится и к принятию христианства господствующим классом Древней Руси" (7, с.3) и 1000-летняя годовщина этого события широко отмечалась учеными и советской общественностью в 1988 г.

Примечания:

1) Покровский М.Н. Русская история с древнейших времен/ При участии Никольского Н.М. и Сторожева В.Н. - М., 1911 - 1914. - Т.1-4.

2) Первая полная публикация Устава Владимира была осуществлена В.Н.Бенешевичем еще в 1915 г. (Устав святого великого князя Владимира о церковных судах и десятинах. - Пг.,

1915. - 72 с.) В те же годы им была начата подготовка к изданию и Устава Ярослава, но эта вторая работа осталась незавершенной и опубликована не была, а публикация Устава Владимира, бесспорно, важная и нужная, сыгравшая свою роль в дальнейшем изучении памятника, все же еще не ставила целью выделить редакции Устава (впоследствии, на основании издания В.Н.Бенешевича, эта работа была проделана С.В.Юшковым).

3) Работа по систематизации таких печатей началась еще до революции, в 1904-1907 гг. Н.П.Лихачевым был подготовлен "Сфрагистический альбом", включавший около 700 булл, в том числе митрополичьи и епископские. Работа эта не может считаться полной даже для того времени, так как автор включил в нее лишь вновь обнаруженные, ранее нигде не публиковавшиеся печати.

4) Обзор трудов Б.А.Рыбакова см.: Капустина Е.А. Православие и древнерусское общество: Обзор по трудам академика Б.А.Рыбакова// Исторические и философские проблемы православия на Руси в работах советских ученых: Реф. сб. - М., 1987. - С.21-35.

5) Об этой книге см.: Лихачев Д.С. Прошлое - Будущему. - Л., 1985. - С.469-485.

6) Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати// Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. - СПб., 1894. - Вып.1. - С.59-85; Молдован А.М. "Слово о Законе и Благодати" Илариона/ АН СССР. Ин-т рус. яз. АН УССР. Ин-т языковедения им. А.А.Потебни. - Киев, 1984. - 240 с.

7) Иоани, экзарх болгарский. Шестоднев. - М., 1879. - XXVI, 536 с.

8) Патерик Киевского Печерского монастыря. - СПб., 1911. - II, 175 с.

9) Изборник 1076 года: Тексты и исслед./ Изд. подгот. Голощенко В.С. и др.; Под ред. Коткова С.И. - М., 1965. - 1091 с.

10) Древняя Русь - зона встречи цивилизаций/ Удальцова З.В., Шапов Я.Н., Гутнова Е.В., Новосельцев А.П.// Вопр. истории. - М., 1980. - N 7. - С.46-48.

11) Древняя Русь - зона встречи цивилизаций/ Удальцова З.В., Щапов Я.Н., Гутнова Е.В., Новосельцев А.П.// Вопр. истории. - М., 1980. - N 7. - С. 44.

Список литературы

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т.1. - С.414-429.

2. Энгельс Ф. Введение к английскому изданию "развития социализма от утопии к науке"// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т.22. - С.294-320.

3. Энгельс Ф. Юридический социализм// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т.21. - С.495-516.

4. Алешковский М.Х. Русские глебо-борисовские энколпионы 1072-1150 годов// Древнерусское искусство: Худож. культура домонг. Руси/ Редкол.: Лазарев В.Н. и др. - М., 1972. - С.104-125.

5. Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII-XVII вв. - М., 1973. - 476 с.

6. Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIV вв.). - М., 1960. - 488 с.

7. Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Крещение Руси: (Сб.тез.)// АН СССР. Ин-т славяноведения и балканистики; Редкол.: Толстой Н.И. (отв.ред.). - М.: Наука, 1987. - 63 с.

8. Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура: Сб.ст. в честь В.Н.Лазарева/ Редкол.: Гращенков В.И. и др. - М., 1973. - 591 с.

9. Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризовберг: (Из истории рус.-визант. отношений XII в.)// Византийский временник. - М., 1962. - Т.21. - С.29-50.

10. Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской:(По материалам граффити XI-XVII вв.)/ АН УССР. Ин-т археологии. Ин-т языковедения им. А.А.Потебни. - Киев, 1976. - 455 с. - Рез. англ., фр.

11. Гордиенко Н.С. "Крещение Руси": факты против легенд и мифов: Полев. заметки. - Л., 1984. - 287 с.
12. Греков Б.Д. Киевская Русь. - [М.], 1953. - 568 с.
13. Греков Б.Д. Новгородский дом святой Софии: (Опыт изуч. орг. и внутр. отношений круп. церков. вотчины). - СПб., 1914. - Ч.1. - 129 с.
14. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Древней Руси. - Киев, 1981. - 159 с.
15. Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источник: (Опыт анализа). - М., 1957. - 210 с.
16. История культуры Древней Руси/ Под общ. ред. Грекова Б.Д., Артамонова М.И. - М.; Л., 1951. - Т.1. - 484 с.
17. Корзун М.С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов, X в. - 1917 г. - Минск, 1984. - 255 с.
18. Котляр Н.Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. - Киев, 1986. - 159 с.
19. Кузьмин А.Г. Принятие христианства на Руси// Вопр. науч. атеизма. - м., 1980. - Вып.25: Атеизм, религия, церковь в истории СССР. - С.7-35.
20. Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений/ Под ред. Тихомирова М.Н.; АН СССР. Ин-т истории. - М., 195. - 554 с.
21. Липшиц Е.Э. Русь и Византия// Советская историография Киевской Руси/ АН СССР. Ин-т истории СССР. Ленингр. отд-ние, ЛГУ ; Редкол.: Мавродин В.В. (отв.ред.) и др. - Л., 1978. - С.200-209.
22. Литаврин Г.Г. Древняя Русь, Болгария и Византия в IX-X вв.// История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов, Киев, сент. 1983: Докл. сов. делегации/ АН СССР. Отд-ние истории, Сов. ком. славистов; Редкол.: Астафьева Л.А. и др. - М., 1983. - С.62-76.
23. Литаврин Г.Г. Культурные связи Древней Руси и Византии в X-XII вв.: Опыт ист. характеристики. - М., 1974. - 21 с.

24. Литаврин Г.Г., Янин В.Л. Некоторые проблемы русско-византийских отношений в XI-XV вв.// История СССР. - М., 1970. - С.32-53.

25. Литаврин Г.Г. О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь// История СССР. - М., 1981. - N 5. - С.173-183.

26. Литаврин Г.Г. Русь и Византия в XII веке// Вопр. истории. - М., 1972. - N 7. - С.36-52.

27. Лихачев Н.П. Материалы для истории византийской и русской сфрагистики. - Л., 1928. - (Тр. Музея палеографии/ АН СССР; 1). - Вып.1. - [5], 175 с.

28. Лихачева В.Д., Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. - Л., 1971. - 120 с.

29. Мельникова Е.А. "Сага об Эймунде" о службе скандинавов в дружине Ярослава Мудрого// Восточная Европа в древности и средневековье: Сб. ст./ АН СССР. Ин-т истории СССР; Редкол.: ... Черепнин Л.В. (отв. ред.) и др. - М., 1978. - С.289-296.

30. Назаренко А.В. События 1017 года в немецкой хронике начала XI века и в русской летописи// Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исслед. - М., 1981. - 1980. - С.175-184.

31. Назаров В.Д., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В. Новое в исследовании истории нашей Родины. - М., 1978. - 64 с.

32. Никольский Н.М. История русской церкви. - М., 1930. - 248 с.

33. Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. - М., 1983. - 447 с.

34. Носова Г.А. Язычество в православии. - М., 1975. - 152 с.

35. Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси / АН СССР. Ин-т истории. - М., 1968. - 472 с. - Рез.фр.

36. Пашуто В.Т. Общественно-политический строй древнерусского государства// Древнерусское государство и его международное значение/ АН СССР. Ин-т истории. - М., 1965. - С.11-76.

37. Поппэ А. Русские митрополии константинопольской патриархии// Византийский временник. - М., 1968. - Т.28. - С.85-108.

38. Рамм Б.Я. Папство и Русь в X-XV веках/ АН СССР. Музей истории религии и атеизма. - М.; Л., 1959. - 283 с.

39. Рапов О.М., Ткаченко Н.Г. Документы о взаимоотношениях папской курии с великим киевским князем Изяславом Ярополковичем и польским королем Болеславом II Смелым в 1075 г.// Вестн. Моск. ун-та. Сер.8, История. - М., 1975. - N 5. - С.83-91.

40. Рапов О.М. О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами// Вопр. истории. - М., 1984. - N 6. - С.32-47.

41. Рапов О.М. О некоторых причинах крещения Руси // Вестн. Моск. ун-та. - Сер.8, История. - М., 1976. - N 4. - С.55-70.

42. Рапов О.М., Ткаченко Н.Г. Русские известия Титмара Мерзенбургского X-XI вв.// Вестн. Моск. ун-та. - Сер.8, История. - М., 1980. - N 3. - С.57-67.

43. Религия и церковь в истории России: (Сов. историки о православной церкви в России)// Акад. обществ. наук при ЦК КПСС; Общ. ред. и предисл. Сахарова А.М.; Сост. и авт. примеч. Грекулов Е.Ф. - М., 1975. - 225 с.

44. Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси: (Ист.-быт. очерки XI-XIII вв.). - Л., 1966. - 240 с.

45. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси: Исслед. и заметки. - М., 1984. - 240 с.

46. Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. - М., 1982. - 589 с.

47. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси/ АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т археологии. - М., 1987.- 783 с.

48. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян/ АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т археологии. - м., 1981. - 607 с.

49. Рыздзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX-XIV вв. - М., 1978. - 240 с.

50. Сахаров А.Н. Дипломатия княгини Ольги// Вопр. истории. - м., 1979. - N 10. - С.25-51.

51. Тихомиров М.Н. Философия в Древней Руси// Тихомиров М.Н. Русская культура X-XVII вв. - м., 1968. - С.90-184.
52. Удальцова З.В. Культурные связи Древней Руси и Византии // Византийский временник. - М., 1981. - Т.42. - С.25-34.
53. Удальцова З.В. Русско-византийские культурные связи// Proceedings of the X-th International congress of Byzantine studies. - L. etc., 1967. - P.81-91.
54. Фроянов И.Я. Киевская Русь: Очерки соц.-экон. истории/ Отв. ред. Мавродин В.В.; ЛГУ. - Л., 1974. - 159 с.
55. Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.) - М., 1986. - 206 с.
56. Хорошев А.С. Церковь в социально-политической истории Новгородской феодальной республики. - М., 1980. - 223 с.
57. Церковь в истории России (IX - 1917 г.): Крит. очерки/ АН СССР. Ин-т истории; Отв. ред. Смирнов Д.А. - М., 1967. - 336 с.
58. Черепнин Л.В. Русь: Спорные вопр. феод. земел. собственности в IX-XV вв.// Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В. Пути развития феодализма: (Закавказье, Сред. Азия, Русь, Прибалтика)/ АН СССР. Ин-т истории СССР. - М., 1972. - С.126-251.
59. Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. - М., 1978. - 291 с.
60. Щапов Я.Н. Из истории городского управления в Древней Руси : (Служба мер и весов)// Города феодальной России: Сб. ст. памяти Н.В.Устюгова/ АН СССР. Ин-т истории; Редкол.: ...Шунков В.И. (отв. ред.) и др. - М., 1966. - С.99-104.
61. Щапов Я.Н. К истории Правды Ярославичей// Проблемы социально-экономической истории феодальной России: Сборник: К 100-летию со дня рождения С.В.Бахрушина/ АН СССР. Ин-т истории СССР; Отв. ред. Преображенский А.А. - М., 1984. - С.256-261.
62. Щапов Я.Н. К истории соотношения светской и церковной юрисдикции на Руси в XIII-XIV вв.// Польша и Русь: Черты общности и своеобразия в ист. развитии Руси и Польши в

XII-XIV вв.: Сб.ст./ АН СССР. Комис. историков СССР и ПНР. Ин-т славяноведения и балканистики. Ин-т истории СССР; Под ред. Рыбакова Б.А. - М., 1974. - С.172-187.

63. Шапов Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв./ АН СССР. Ин-т истории СССР. - М., 1972. - 340 с.

64. Шапов Я.Н. Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в.// Византийский временник. - М., 1971. - Т.31. - С.71-78.

65. Шапов Я.Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси// Древнерусское государство и его международное значение/ АН СССР. Ин-т истории. - М., 1965. - С.279-352.

66. Юшков С.В. Очерки по истории феодализма в Киевской Руси/ АН СССР. Ин-т истории. - М., 1939. - 256 с.

67. Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси, X-XV вв.: В 2-х т./ АН СССР. Отд-ние истории. - М., 1970. - Т.1: Печати X - начала XIII в. - 326 с.

68. Янин В.Л. Из истории высших городских должностей в Новгороде// Янин В.Л. Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород: Учеб. пособие для студентов ист. фак. ин-тов. - М., 1977. - С.136-149.

69. Янин В.Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев: (О возможном источнике Иоакимовской летописи)// Русский город: (Исслед. и материалы)/ Под ред. Янина В.Л. - М., 1984. - Вып.7. - С.40-56.

70. Vodoff W. Un "parti theocratique" dans la Russie du XII-e siecle: Remarques sur la politique ecclesiastique d'Andre de Bogoljubouo// Cahiers de civilisation medievale. - Poitiers, 1974. - A.17, N 3. - P,193-215.

*Е.И.Соколова
А.Л.Ястребицкая
В.И.Исаева*

РУСЬ И ВИЗАНТИЯ: ВСТРЕЧА КУЛЬТУР (Обзор новейшей отечественной историографии)

Усилившийся в последние годы интерес к прошлому нашей страны не мог не отразиться и на изучении русско-византийских связей. С одной стороны, обострились дискуссии по издревле спорным проблемам, таким как, например, происхождение названия Русь, толкование термина "рос" византийских источников; с другой - такие события, как тысячелетний юбилей "Крещения Руси", или 300-летие учреждения Русского патриаршества, получившие широкий общественный резонанс, оживили интерес к тем сюжетам, так или иначе сопряженным с русско-византийскими отношениями, которые в течение длительного времени оставались вне сферы изучения наших историков. Возросшее внимание к этническим проблемам настоящего и прошлого и в этой связи - исторического прошлого, а также к различным формам государственности, восходящим к средневековью, обусловило появление работ по истории стран и народов, находящихся в тесном контакте как с Русью, так и с Византией.

Актуализация данной проблематики нашла отражение в резком увеличении в последние пять лет прежде всего числа специальных публикаций: о Руси, о византийском фоне ее культуры, ее политических взаимоотношениях с Византией пишут не только профессиональные историки-византинисты или русисты, но и

писатели, духовные лица, публицисты, журналисты. Спектр подходов к русско-византийской проблематике весьма широк, картина предлагаемых решений - пестра. Но такая ситуация - тоже знамение нашего времени.

Новым шагом в развитии изучения специфики средневековой культуры и общества и, в частности проблемы формирования "образа чужого мира", на страницах летописей и хроник стала попытка реконструировать представления о Византии у контактировавших с ней народов, в том числе русских. При этом Г.Г.Литаврин (86) обращает внимание на особенность подобного анализа: свидетельства "варваров" восстанавливаются часто по косвенным данным самих же византийских источников, но при реконструкции идеологического содержания "образа других" важно выявить реальный исторический фон его формирования. Славянская знать, замечает исследователь, организовывала походы против империи, она должна была воодушевлять их участников, внушать им надежду на победу, обосновывать необходимость стойкой обороны захваченных земель от византийских войск и в связи с этим неизбежно создавать и всячески пропагандировать отрицательный, сознательно приниженный образ противостоящего врага. В представлениях славян укоренилось представление о присутствии у греков коварства, неискренности и малодушии, а также об их, якобы, неспособности к ратному труду.

С.С.Аверинцев сопоставляет Русь и Византию как два типа духовности (1). Христианская Византия получила свой политический строй от языческого Рима, что "не дало возможности христианскому сознанию ромеев пережить самодержавие как проблему": оно было данностью. На Руси же монархия выросла из патриархальных отношений. Поэтому русские великие князья представляли собой единый род, а константинопольский престол был открыт любому авантюристу, стремившемуся к узурпации власти. Различными оказались и типы религиозного отношения к власти в Византии и на Руси.

М.В.Бибиков подчеркивает необходимость сравнительного "встречного" анализа в контексте проблемы изучения "встречи цивилизаций" и взаимовлияния культур различных народов (10, 167-172). Автор обращает внимание на различие культурно-исторического фона формирования представлений Византии и Руси друг о друге. "Полицентризму" образа Руси в византийских памятниках противостоит образ "Царьграда", олицетворяющий для Руси Византийскую империю в целом.

Ю.М.Лотман (91) определяет в категориях диалога характер воздействия византийской и древнерусской культур. В течение тысячелетия между X и XX столетиями русская культура, пишет он, дважды пережила состояние "исторической коллизии диалога культур: это русско-византийский диалог, начатый "Крещением" Руси, и диалог "Россия-Запад", начатый Петром I. Только диалогическая ситуация в условиях контактов в военной, политической или других сферах может привести к культурному воздействию. Русско-византийский (как и русско-балканский вообще) диалог, стоящий у истоков русской культуры, оцениваются Ю.М.Лотманом как долгодействующий структурный фактор истории русской культуры, а не просто как эпизод, существенный для изучения давно прошедших эпох.

Обсуждая проблему "Византизм, славяне и Россия" (66), иеромонах Иоанн (Икономцев) пишет, что в переломные века русской истории в центре внимания политиков и историков (вплоть до XIX в.) оказывалось отношение к Византии. Неправоммерно, считает автор, рассматривать "византизм" лишь как греческую средневековую культуру: "византизм" - вселенский феномен, подразумевающий "литургизм, примат духовности, мистицизм", обусловленный особенностями восточного христианства, иррациональное восприятие мира, своеобразный "космизм", синтез личностного начала и соборности, теоцентризм в противоположность антропоцентризму западной возрожденческой культуры, и "синергизм". Византийское влияние на Русь автор возводит к первым контактам Византии с антами.

А.Полонский (120) выделяет две противоборствующие тенденции в истории русской общественной мысли: а) признание всемирно-исторического значения православного христианства и, следовательно, русской духовной традиции и б) отрицание православных ценностей и понимание русской и предшествующей ей византийской культуры как провинциальной по отношению к культуре западноевропейской. Общие направления культурных связей столиц Византийской империи и Древнерусского государства были охарактеризованы З.В.Удальцовой (163): обращаясь к византийской культуре, господствующий класс Руси соединял свою страну с наиболее развитым в культурном отношении государством Европы.

Юбилейная дата 1000-летия принятия христианства на Руси породила поток научной и общественно-популярной литературы, стимулировала проведение научных симпозиумов и конференций. Журнал "Советское славяноведение" организовал "Круглый стол" "Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси" (76), в котором приняли участие ведущие историки страны. В центре внимания собравшихся находились такие проблемы, как историко-культурный и языковой контекст принятия и распространения христианства у восточных славян, изучение памятников славянской письменности и культуры и межславянских культурных связей, эстетические и нравственные начала христианского мировосприятия и современная культура. С Крещением Русь вступила, как отметил А.И.Рогов, в семью народов европейской культуры, смогла познакомиться - через византийское посредничество - с античным наследием. Это, в свою очередь, открыло перед культурой Древней Руси новые перспективы самостоятельного творческого развития.

В.В.Иванов, обращаясь к проблеме древнерусской языческой культуры накануне христианизации, отмечает достаточно высокий уровень развития форм языческой религии: древнерусский языческий пантеон поздней поры имел общеславянские истоки. Высокий уровень религиозного сознания, культуры языка

благоприятствовали усвоению христианства. В этой связи встает и проблема языческо-христианского синкретизма, иллюстрируемая, в частности, примером совмещения культа Велеса-Волоса и византийского Власия, Перуна и св.Ильи.

По мнению П.П.Толочко, нет оснований говорить о том, что с утверждением христианства оказались подрубленными корни славяно-русской самобытности. Наоборот, сближение Киевской Руси с Византией, являвшейся наследницей цивилизации Востока и Античности, открыло перед древнерусской культурой новые возможности развития. Славянорусская самобытность проявилась в творческой переработке византийской культуры и мировоззрения. Христианство, считает Б.Н.Флоря, внесло в культуру Древней Руси "импульс оригинальной творческой активности". Важную роль христианства в развитии самосознания Древней Руси отмечает и Б.А.Успенский: "Русская княжеская власть осознает себя через ориентацию на византийский культурный эталон".

На связи специфики византийско-православной культурной традиции с ходом христианизации и с особенностями восточно-славянской культуры акцентировал внимание М.В.Дмитриев. В.М.Живов оттенил гетерогенность самой византийской культуры: на Руси получила распространение прежде всего аскетическая традиция, в то время как византийский экуменизм оказал меньшее влияние.

Обзор памятников христианской литературы, получивших распространение на Руси, представили А.М.Пентковский, игумен Иннокентий (Павлов), священник Борис Даниленко. Особенности переводов с греческого были посвящены выступления Р.М.Цейтлин, Г.А.Хабургаева, Е.М.Верещагина, Л.П.Жуковской.

Круглый стол по проблеме "Тысячелетие Крещения Руси и проблема диалога Запад-Восток" был проведен и востоковедами (162). Участники дискуссии констатировали своеобразие исторического положения Древней Руси, служившей мостом между Западом и Востоком, историческое развитие Руси шло в контексте диалога культур христианской и нехристианской религий.

Среди юбилейных изданий к Тысячелетию Крещения Руси заметным явлением стали сборники статей "Христианство и Русь" и "Принятие Христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и Крещение Руси", а также "Церковь, общество, государство в феодальной России" (под ред. А.И.Клибанова. М., 1990).

Первый из них (180), выпущенный в серии "Советское религиоведение", включал в себя как новые работы, так и перепечатку старых. Предыстории христианизации славян и Руси специально посвящена статья Б.А.Рыбакова (142). Утверждение христианства в государственной системе Руси, как отмечает автор, ощущается уже в середине X в. Проникновение христианства на Русь облегчало наличие в Болгарии к середине X в. значительной церковной литературы. Возможно, по Рыбакову, одним из связующих звеньев между Болгарией и Киевской Русью был "остров русов" в Добрудже - земля "дунайцев". Древнейшая русская кириллическая надпись 943 г. обнаружена именно там.

С.В.Бахрушин (5) обращал внимание на то, утверждалось, что при Владимире крестились лишь княжеская семья и княжеская дружина, то есть те круги киевского общества, в которых уже за полвека до реформы христианство имело много адептов. Масса же населения оставалась языческой еще и в XI в. Только ко времени Ярослава Мудрого относится окончательное оформление Церкви как организации и утверждение христианства как идеологии.

А.Н.Сахаров (147) утверждал, что деление русской митрополии на епископии находилось в соответствии с административно-территориальной структурой светской власти. С ростом материального благосостояния церкви усиливается идеологическое и политическое влияние духовенства в общественной жизни Руси.

Материалы коллективной монографии Института Славяноведения и балканистики "Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и Крещение Руси" являются оригинальными научными исследованиями (124). Здесь, как и в юбилейной статье Г.Г.Литаврина и Б.Н.Флори (87),

Крещение Руси анализируется на фоне процесса распространения христианства в средневековой Европе: Киевскую Русь, пишут авторы, есть все основания отнести к числу тех стран, где к моменту смены веры полностью созрели социальные предпосылки для принятия новой религии. Именно поэтому оказалось достаточным авторитетного решения правящей верхушки и само это событие произошло в целом без значительных внутренних конфликтов.

Рассмотрению истории русско-византийских связей в период христианизации предшествует анализ процесса распространения христианства у славян в Византии в VII-X вв. (О.В.Иванова), введения христианства в Болгарии (Г.Г.Литаврин), истории христианской миссии в Сербских и Хорватский землях (Е.П.Наумов), принятия христианства в Карантанском княжестве и у полабских славян (В.К.Ронин), в Великой Моравии, Чехии, Польше (Б.Н.Флоря) и Венгрии (В.П.Шушарин). А.И.Рогов анализирует культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации, показывает, что историко-культурное развитие Древней Руси в эпоху, последовавшую за принятием христианства, и ее приобщение к византийским культурным ценностям "шло рука об руку" с освоением южнославянской книжности.

Как отмечают Г.Г.Литаврин и Б.Н.Флоря ("Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древней Руси"), Крещение Руси в середине 60-х гг. IX в. было лишь эпизодом: социальные условия для введения христианства в Древней Руси еще не созрели. Осознание необходимости в новой религии - при всей нерасчлененности гражданских и военных функций в раннефеодальных государствах - было свойственно, в первую очередь, тем членам правящей верхушки, которые в большей мере были причастны к делам именно внутреннего управления, а не к организации военных внешнеполитических акций, нередко направленных против богатых христианских государств. На Руси это была княгиня Ольга, первая из тех, кто принял крещение. В целом же, в распространении христианства на Русь, основную роль

сыграли именно государственные, политические структуры. Однако, несмотря на зависимость от государства, церковь уже на ранних этапах своей истории стремилась к самостоятельной роли в обществе, преследуя свои цели, подчас не совпадавшие с устремлениями светской власти. Восточнохристианские церкви, в том числе и русская, были активнее вовлечены в общественную жизнь и теснее связаны с паствой.

Иные концепции развивают авторы статей научно-атеистического сборника "Православие в истории России" (123). Так, М.П.Новиков считает, что будучи составным элементом надстройки складывающегося феодального общества, православие стало его идеологическим обоснованием, закрепляя и увековечивая социальные иллюзии. М.Б.Свердлов принятие христианства Русью в качестве официальной религии оценивает как идеологическое выражение становления феодальной общественно-экономической формации, утверждения ее начальной формы. Г.М.Филист, обращаясь к вопросу о путях проникновения христианства на Русь (167), полагает, что "первый вклад в фальсификацию проблемы внесли церковные летописцы, которые в период зависимости от Византии изъяли из всех источников сведения о действительных событиях, явно не укладывавшихся в рамки их версий. Автор подчеркивает насильственный характер процесса христианизации народных масс во всех славянских странах и одновременно отмечает независимость их от Рима и Византии в области религиозной идеологии и почти полную свободу в распространении христианства. В.Г.Власов (39) констатирует продолжительность процесса христианизации на Руси и выявляет различия в сроках христианизации разных социальных слоев. Амулеты-змеевики и проблема "двоеверия" - тема исследований А.В.Чернецова (182). Распространение амулетов-змеевиков, восходящих к византийским прототипам, по мнению автора, свидетельствует о творческой переработке на Руси наследия языческого прошлого и "инокультурных влияний".

Сопоставляя политику церкви и светской власти в эпоху Куликовской битвы, А.Г.Кузьмин (78) приходит к выводу, что православная церковь во второй половине XIУ в. в целом "оказалась неспособной встать выше своих кастовых интересов" ни в Византии, ни на Руси. "Она ускорила окончательную гибель Византии и задержала возрождение Руси".

Исследования историков, как нашей страны (Б.В.Раушенбаха, Ю.В.Крянева, Т.П.Павловой), так и зарубежных (А.Поппэ, Й.Херрман) легли в основу популярно-публицистического издания книги "Как была крещена Русь" (70), Г.Прошин ("Второе крещение", с. 9-186) сосредоточивается на вопросе о причинах решительной смены на Руси мировоззренческих основ бытия, идейных ориентиров, ее истории, самого образа жизни.

В центре внимания А.П.Новосельцева - проблема принятия христианства Древнерусским государством. Автор оценивает этот шаг, как "закономерное явление эпохи" (108): в условиях складывания феодальных отношений и раннефеодальных государств Западной Евразии в I тысячелетии н.э. на вооружении господствующих классов этих государств оказались две монотеистические религии - христианство и ислам. Невозможно механически сводить, отмечает А.П.Новосельцев (110), распространение христианства, как и ислама, к смене общественно-экономических формаций. Е.А.Мельникова отмечает черты синхронно-стадиальной близости процессов христианизации "древнерусского и скандинавского регионов" (96). В свете процесса христианизации, полагает автор, получают объяснение и интенсивные русско-скандинавские связи этого времени.

Ряд монографических исследований касается предыстории распространения христианства на Руси. Специально язычеству Древней Руси посвящена монография Б.А.Рыбакова (143). Автор подчеркивает прочность языческих представлений в русских феодальных городах, проявлявшихся в полной мере еще и во второй половине XII в. К рубежу XII и XIII вв. автор относит установление "двоеверия", которое он определяет как "известное компромиссное

равновесие языческих и православных элементов". Языческие традиции продолжили свою жизнь, прежде всего, в крестьянской культуре, сохранившись вплоть до XIX-XX вв.

Нетрадиционную оценку исторического значения Крещения Руси дает И.Я.Фроянов (174). Применительно к Руси X-XII вв., пишет он, речь может идти лишь об особом варианте "оязыченного" христианства. Неприятие народом христианства, привязанность знати к языческим традициям и привычкам, узость социальной базы христианства на Руси доказывает, по мысли автора, что "с точки зрения поступательного развития Руси введение христианства в конце X столетия являлось в известном смысле опережением событий, так сказать, забеганием вперед. Не имея под собой твердой социальной основы и ближайшей политической перспективы, оно скользило по поверхности древнерусского общества"... В момент Крещения христианство играло консервативную социально-политическую роль. Вместе с тем, оно содействовало налаживанию русско-византийских отношений, связей со странами Центральной и Западной Европы". Однако значение христианства для истории Руси X-XII вв. автор считает весьма скромным. В другой монографии, изданной И.Я.Фрояновым в соавторстве с Г.Л.Курбатовым и Э.Д.Фроловым, - "Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь" (170) утверждается, что родившаяся в недрах античного мира, христианская религия с самого начала несла на себе печать упадка, будучи порождением мистицизма. Отмечается политический консерватизм христианства. Вместе с тем демократизм, веротерпимость византийского христианства, как считают авторы, были наиболее близки древнерусскому мировосприятию.

Исследованию языческих традиций в условиях христианизации Руси посвящена также коллективная работа И.Я.Фроянова, А.Ю.Дворниченко и Ю.В.Кривошеева (172). Авторы утверждают, что христианизация Руси прошла через восемь лет после языческой реформы 980 г. Владимира, имевшей целью сохранить восточноевропейскую племенную конфедерацию,

возглавляемую киевскими князьями. Христианизация, по мнению авторов, - лишь смена богов в рамках внутри все тех же языческих религиозных концепций.

В этом отношении интересны данные археологических наблюдений Е.А.Шмидта (186), прослеживающего динамику вытеснения христианским погребальным обрядом языческого у смоленских кривичей в XI-XIII вв.: элементы христианского обряда выступают более явно лишь со второй половины XII в.

С точки зрения взаимодействия национальных традиций с инновациями, в том числе привнесенными извне, рассматривает утверждение христианства на Руси В.П.Оргиш (111). "Древнерусское общество, - пишет автор, - очутившись в принципиально новых условиях, потребовавших пересмотра социально-значимых культурных стереотипов, вполне последовательно взяло курс на смену язычества христианством", которое в большей степени соответствовало потребностям ее "социально-политической и культурно-нравственной жизни".

В.В.Иванов (63) реконструирует с семиотической точки зрения сложную этническую и религиозную ситуацию в Восточной Европе перед Крещением Руси. Особое внимание при этом он уделяет иранским влияниям в восточно-славянском язычестве, обосновывая одновременно реальность иудаизма, ислама и католичества в качестве альтернатив православия.

Взаимодействие в древнерусской культуре родоплеменного, дохристианского начала ("прошлое") и христианского ("вечность") - в центре внимания Г.М.Прохорова (125). Церковь, по мнению автора, прилагала усилия, чтобы оградить правящий род от эрозии родовых устоев.

Н.А.Чмыхов полагает (184), что с целью наложения христианского календаря на языческий и вытеснения последнего, крещение киевлян было приурочено к языческому Новому году, т.е. к 1 марта 990 г. Автор видит в этом проявление компромисса язычества с христианством. В Повести временных лет, по наблюдению С.А.Пшеничного (130), получила отражение борьба

христианства с язычеством. Выделяются два периода идеологической борьбы с язычеством: первый, примерно 988-1024 гг., характеризовавшийся "неупоминанием имен" языческих богов и изображением их в виде бесов, и второй - когда эти боги стали рассматриваться как более серьезные соперники христианства. Эволюцию же богословской интерпретации введения христианства на Руси пытается проследить Н.С.Гордиенко (47).

До сих пор дискуссионными остаются обстоятельства Крещения Руси. Касаясь вопроса о "выборе веры" князем Владимиром, Д.Е.Фурман (175) пишет, что, хотя принятие христианства в его развитой византийской форме на Руси было исторической необходимостью, общественно-политическая ситуация при Владимире характеризовалась значительной мерой свободы и возможностью альтернативного выбора. А.М.Панченко, оттеняющий эстетические аспекты христианизации Руси, подчеркивает "эмоциональный драматизм" обстоятельств проникновения христианства в древнерусскую народную среду (113). Время и обстоятельства крещения населения Новгорода Великого специально исследовал О.М.Рапов (133), датирующий это событие концом лета - началом осени 990 г. Обстоятельства христианизации Руси и первые этапы истории древнерусской церкви рассмотрены О.М.Раповым в монографии "Русская церковь в IX - первой трети XII в. Принятие Христианства" (134). Первыми христианами, еще в первой половине IX века, считает автор, могли быть русские купцы, о чем сообщает и Ибн Хордадбех. Первое массовое крещение русов произошло в 866 г. (что отмечено патриархом Фотием), второе - между 874 и 877 гг. Автор не исключает и существование во второй половине X в. русской митрополии с центром в Северном Причерноморье. По мнению историка, христианство пришло на Русь "уже очищенным от узконационалистических черт, которые были присущи ему в период зарождения". Переход Руси от язычества к христианству соответствовал общему переходу восточного славянства от строя военной демократии к феодализму. 990 годом О.М.Рапов датирует и массовое крещение киевлян, в то

время как в 988 г., по его мнению, крестился лишь сам князь, заключив при этом договор о браке с принцессой Анной (132).

По мнению Н.М.Богдановой, известия как восточных писателей, так и византийских (Льва Диакона), не только не противоречат, но даже подтверждают "Корсунское сказание" повести временных лет (12) (ср.: обзоры работ А.Поппэ, РС, ч.II). В связи с изучением обстоятельств Крещения Руси О.М.Рапов (131) и Н.М.Богданова (13) продолжили дискуссию о датировке взятия Корсуна Владимиром (см. обзор "История Византии в Московском государственном университете..." в РС "Византиноведение в СССР...").

А.Б.Головко рассматривает социально-политические предпосылки и внешнеполитические аспекты христианизации Руси (42, 43). Знакомство славян Восточной Европы с христианством автор относит ко времени походов антских дружин на Византию (V-VI вв.), к контактам славян с населением Крыма. Ко 2-й половине XI в. А.Б.Головко относит "усиление различий между ортодоксальным византийским христианством и русским православием".

Свою концепцию утверждения христианства на Руси развивает М.Ю.Брайчевский (23). "Предыстория" христианизации восточных славян возводится им ко временам "миссии апостола Андрея". В контексте основной темы автор рассматривает "готское обращение" как фактор распространения христианства в Скифии. История нашествия гуннов, антов, венедов, крещение Бравлина - вплоть до "первого" (Аскольдова) Крещения Руси - все это находит место в авторской концепции, направленной на доказательство наличия уходящих в древность корней христианства в изучаемом регионе.

С.А.Беляев рассматривает крещение в Корсуне как предполагаемое место крещения самого князя Владимира (7). По утверждению автора (6), Херсонес - самый близкий к Руси византийский центр с богатыми традициями и интересными

памятниками, важными для изучения культовой архитектуры и городской жизни в Киевской Руси.

Анализ слоев разрушений X в. в Херсонесе позволил А.И.Романчук сопоставить их с последствиями Корсунского похода князя Владимира (138). Возражая против непосредственной привязки археологической ситуации к известным политическим событиям, автор обращает внимание на выяснение сложных причин, вызвавших обнаруженные археологами разрушения на территории Херсонесского городища в конце XI-XII вв. (не исключено, что это могло быть связано с природными явлениями).

Специфику христианизации крестьянских слоев населения исследует В.Г.Власов (38). Важным показателем изменения народных религиозных верований он считает замену древнего языческого календаря введенным церковью юлианским, осуществлявшееся на протяжении длительного времени - XVI-XVII вв.

Е.М.Верещагин отвергает идею об арианском характере символа исповедания веры, воспринятого Владимиром при крещении.

Иеромонах Никон (67) относит предысторию возникновения русской православной церкви к апостольской миссии Андрея, историчность которой не вызывает у автора сомнений. Основанная не позже 867 г. епархия России (Русии) просуществовала, по меньшей мере, до конца IX века.

В полемической книге Н.С.Гордиенко (46) христианизация Руси представлена как длительный процесс, обусловленный развитием социально-культурных отношений самой Руси, растянувшийся на века и протекавший в условиях жесткой социальной борьбы. Христианство на Руси, заключает автор, освящало феодальные отношения.

Место русской церкви в политической борьбе XIV-XV вв. рассматривает Н.С.Борисов (17), изучающий церковь в системе междукняжеских отношений в нач. XIV в. Эти отношения рассматриваются в тесной связи с ходом процесса объединения

русских земель вокруг Москвы. А.С.Хорошев, анализируя политическую канонизацию в истории древнерусской агиографии, рассматривает связь религиозной жизни с политическими событиями на Руси (179). В специальном исследовании (178), анализируя историю канонизации русских святых, автор прослеживает путь "обрусения" христианства на Руси, выявляет черты языческой мифологии в культах русских святых. Книги как Н.С.Борисова, так и А.С.Хорошева вызвали серьезную критику со стороны В.А.Кучкина и Б.Н.Флори (81).

"Введение христианства на Руси - правда и вымыслы" - сюжет публицистического выступления П.В.Голубовского (44). Пути распространения христианства на Руси, значение Крещения Руси для ее истории и культуры рассматривает в книге "Падение Перуна" А.Г.Кузьмин (77) (ср. выше). Автор подчеркивает значение язычества в русской истории, главное достоинство которого заключалось, по его мнению, в сохранении в рамках его хозяйственного опыта: "в быту и производстве крестьянин оставался язычником".

Монография Я.Н.Щапова "Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв." обобщает исследование начальных этапов истории русско-византийских церковных связей в условиях создания церковной организации на Руси, системы епархий, средств материального обеспечения церкви, ее судебной деятельности. Анализ совокупности исторических свидетельств позволяет датировать основание Киевской митрополии примерно в 996 г. Формирование церковной структуры епископий на Руси в конце X-XII вв. (191) явилось не столько результатом влияния патриархата, сколько процессом внутреннего развития государственного строя Руси. Анализируя роль митрополитов-греков на Руси (из 24 митрополитов до начала XIV в. 22 были греками: сведения о них А.Поппэ, как и о других иерархах древнерусской церкви, приведены в Приложении к монографии Я.Н.Щапова), автор считает, что "митрополиты-иноземцы со своим штатом мало способствовали ознакомлению русского общества с произведениями византийской

литературы, организации переводов с греческого на древнерусский язык, распространению знаний греческого языка на Руси, школ и образования". Это было по преимуществу государственной заботой Древней Руси. Я.Н.Щапову принадлежит и раздел о древнерусской церкви (до конца XIII в.) в коллективной монографии под редакцией А.И.Клибанова "Русское православие: веки истории" (140), охватывающей весь тысячелетний период истории русской церкви. Смена язычества христианством на Руси объясняется прежде всего возникновением и развитием классового раннефеодального государства. Выбор же между Римом и Константинополем Русь сделала сама, исходя из собственных интересов. Киевская митрополия, в отличие от большинства епархий Константинополя, представляла собой национальную и государственную церковную организацию, что определило высокий международный статус древнерусской церкви.

История русской церкви в XIV-XVI вв. свидетельствует о постепенном отрыве от константинопольской церковной организации, как показали исследования А.М.Сахарова, А.А.Зимины и В.И.Корецкого. Логическим итогом этого развития стало учреждение самостоятельного патриаршества на Руси. Сопоставлению системы материального обеспечения церкви на Руси и в западнославянских раннефеодальных государствах посвящена статья Б.Н.Флори (169). В обоих изученных регионах эволюция системы материального обеспечения церкви протекала в принципиально сходном направлении: роль княжеской десятины постепенно сходилась на нет, а церковь превращалась в крупного землевладельца с собственными источниками доходов.

К 1000-летию христианства на Руси было предпринято переиздание статей, ранее публиковавшихся в различных тематических сборниках. Такова, например, книга "Крещение Руси" в трудах русских и советских историков" с комментариями А.Г.Кузьмина, В.И.Вышегородцева и В.В.Фомина, включающая в себя, помимо перепечатки работ В.Г.Васильевского, М.В.Левченко, М.Д.Приселкова, Н.К.Никольского, Я.Н.Щапова, М.Н.Тихомирова

и др., также и сводку свидетельств древнерусских и иностранных источников о Крещении Руси (75). Впервые была издана в СССР и книга Г.П.Федотова "Святые Древней Руси" (166). Переиздан и опубликованный в 1936 г. "Словарь исторический о русских святых" (166).

Важное методическое значение для изучения русско-византийской проблематики и сравнительно-исторических исследований социально-политической истории двух государств имеет международный научный сборник Института славяноведения и балканистики АН СССР "Этносоциальная и политическая структура ранне-феодалных славянских государств и народностей" (192). В.В.Седов в статье об антах определяет содержание понятия "племя" как отражающее определенную степень общественно-политического устройства антов. Исследователь выделяет пять территориальных группировок антских племен, одна из которых идентифицируется им с народом "рос" Псевдо-Захария Митиленского. Таким образом, русы ("рос") участвовали в общепантских походах. Опубликованная недавно статья М.И.Артамонова "Славяне и норманны в Восточной Европе в период образования Русского государства" (3) относит ко второй половине IX в. объединение варяжской и славянской дружин, которые по финскому названию норманнов назывались "русь". П.П.Толочко в книге "Древняя Русь" (начало дипломатического признания Руси относит к VI в.: свидетельства Прокопия об антах "сближаются" с рассказами летописца Нестора о первом русском князе Кие. С VI в. и прослеживаются первые шаги русской государственности; к этому времени относит автор, вслед за Б.А.Рыбаковым, и основание Киева как политического центра восточных славян. П.П.Толочко называет Русью "Полянский союз племен" VI-VII вв. Историю христианизации Руси он склонен рассматривать, начиная с крещения Новгородского князя Бравлина, о котором рассказывает "Житие Стефана Сурожского". Оно, считает Толочко, отражает события конца VIII - начала IX вв.

Зарождению русской дипломатии посвящена монография А.Н.Сахарова (145). Кий, чье правление относится историком к V-VI вв., считается первым русским дипломатом. С ним связываются и события осад Константинополя в это время, хорошо известные из сообщений Менаандра и Прокопия. Другим древнерусским дипломатом VIII в. автор называет Бравлина.

Ранние этапы русско-византийских отношений в связи с христианизацией исследуются и в источниковедческом плане. Неизвестное послание Фотия, по М.Ю.Брайчевскому (21), писано в 863 г., и адресовано Аскольду: "Любые воспоминания о подлинном Крещении Руси в середине IX в. при Аскольде, были несовместимы с "Владимировой легендой" и тщательно изымались из древних текстов". Эта работа вызвала резкую критику. Как отметил Я.С.Лурье (93), М.Ю.Брайчевский высказывает предположения, которые легче всего объявить "гипотезами", но которые, в действительности, представляют собой "плод ничем несдерживаемой фантазии". По утверждению Я.Е.Боровского (18), славяне, приплывшие на лодках-однодеревках к Константинополю вместе с аарами в 626 г., были русскими. Авторы следующих далее работ сосредоточены не столько на переоценке известных свидетельств, сколько на глубоком источниковедческом анализе. Так, А.В.Назаренко (103), исследующий комплекс международных политических взаимоотношений Византии, Руси и Германии во второй половине X в., отмечает, что одновременная война против Византии в 970 г. делала Русь и Германскую империю фактическими союзниками. На сближении между Русью и Германией не сказались отрицательно ни русско-византийский мир 971 г., ни германо-византийский мир 972 г.

Мирным договорам Руси с Византией посвятил работу Р.Л.Хачатуров (177): русско-византийские договоры X в. не только оформили, но и оказали активное влияние на международные отношения двух государств. Содержание договоров не ограничивалось торговыми постановлениями. Нормы договоров

отражают определенный компромисс, соответствовавший общему состоянию отношений между двумя странами, считает автор.

Спорные вопросы ранней истории Древней Руси в современной зарубежной историографии рассмотрены П.П.Толочко (160). Проблемам отечественной историографии Древней Руси посвящены очерки И.Я.Фроянова (173).

Изучение истории русско-византийских отношений знает немало проблем, обсуждавшихся чуть ли не всеми поколениями исследователей. К их числу относится и путешествие в Царьград княгини Ольги. Обратившийся к этому вопросу Г.Г.Литаврин (89) доказывает, что Ольга посетила Константинополь дважды: первый визит в 946 г. был связан с утверждением договора Руси с Византией 944 г. и направлен на получение более благоприятных торговых условий и укрепление политических связей с Империей; вторая поездка - упомянутая летописцем, сообщающем и о крещении Ольги (эта дата принимается исследователем), - состоялась в 954-55 гг. по приглашению византийского двора и увенчалась большим успехом. Это посольство укрепило союз двух государств. В ходе его Ольга приняла христианство. Таким образом, в летописях слились не только две версии рассказа о путешествии Ольги - "императорская" и "патриаршая", но и два путешествия Ольги (85). А.В.Назаренко (102), возражая Г.Г.Литаврину, приходит к заключению, что на основе описания Константином Багрянородным приемов Ольги в Константинополе гипотезу о датировке их 946 годом "нельзя ни доказать, ни опровергнуть". Г.Г.Литаврин, однако, приводит дополнительные аргументы в поддержку своего мнения (88).

В связи с проблемой происхождения названия "Русь" в центре ряда изданий оказался трактат Константина Багрянородного "Об управлении империей" (73). Книга, вышедшая в издаваемой Институтом истории СССР АН СССР серии "Древнейшие источники по истории народов СССР", содержит публикацию греческого текста (перевод Г.Г.Литаврина) и комментарии. Комментируя известия Константина о росах, Е.А.Мальникова и В.Я.Петрухин (при участии М.В.Бибикова, А.А.Зализняка и др.)

проследили пути проникновения и распространения этнонима в византийских источниках, оценили данные о скандинавском происхождении описываемых в тексте "росов" как княжеской дружины, сопоставили сведения письменных византийских, арабских, западно-европейских, древнерусских, армянских источников с результатами археологов.

С русско-скандинавской проблематикой связано и исследование образа "Севера" и "Скандинавии" в византийских источниках (11).

Идею происхождения названия "Русь" Е.А.Мельникова и В.Я.Петрухин развили затем в специальной статье (94): "На всем протяжении своей истории скандинавское по происхождению слово ("русь") имеет сколько-нибудь прямое отношение к скандинавам лишь в догосударственный период развития восточно-славянского общества, а его эволюция отражает этнокультурные и социально-политические процессы становления восточно-славянской государственности".

Историографический же обзор этой проблемы, предпринятый А.А.Горским (48), приводит его автора к выводу о неубедительности аргументов в пользу "скандинавской" гипотезы происхождения названия "Русь". Напротив, А.П.Новосельцев (109), анализируя проблему в свете хазарско-византийско-древнерусских взаимоотношений, утверждает северное (скандинавское) происхождение слова "Русь", что подтверждается и Константином Багрянородным. В отличие от хазар, "просто захватывавших славянские земли", варяги появились не как завоеватели, "а скорее как союзники местной знати" в борьбе племен "друг с другом и с теми же хазарами". По В.Я.Петрухину, "Русью" источники X в. называют великокняжескую дружину (117), собиравшую дань и распространившую свое названье на подвластные великому князю территории, прежде всего - на Среднее Поднепровье, но равным образом и на Русь в самом широком смысле: от Киева до Поволховья и Поволжья. "Лишь с тенденцией к раздробленности со

второй половины XI в. "Русской землей" - в узком смысле - стал восприниматься великокняжеский домен.

В отличие от комментаторов издания и других исследователей, М.Ю.Брайчевский утверждает (22), что "Русь" Константина Багрянородного - это не норманнская и не славянская, а "сарматская Русь", сливающаяся с тем таинственным народом Рос, который древние авторы еще в последние века до н.э. размещали "в юго-восточном углу Восточно-Европейской равнины".

По мнению О.Н.Трубачева название "Русь" в Восточной Европе шло и распространялось не с севера на юг, а с юга на север - по днепровскому пути славян (161). Родиной названия "Русь" он предлагает считать юго-восточную периферию древнего славянства. В.Я.Петрухин и Ф.В.Шелов-Коведяев (116) считают, что выражение Константина Багрянородного "Внешняя Россия" в соответствии с "центристской", а не "картографической" ориентацией, нужно рассматривать с точки зрения наблюдателя, находящегося в Константинополе, так что внешней будет часть страны, наиболее удаленная от него, т.е. в данном случае север Руси. Это - чисто географическое, а не политическое понятие.

В этой связи представляет интерес и "Этимологический словарь летописных географических названий Южной Руси", изданный в Киеве (57) и вызвавший полемику в литературе (112). Авторы словаря (И.М.Железняк, А.П.Корепанова, Л.Т.Масенко, А.С.Стрыжак) используют рукописные источники до XIII в. для таких статей, как "Днепр", "Киев", "Русь" и др.

"Путь из варяг в греки", описанный Константином Багрянородным, сыграл немалую роль в начальных этапах урбанизации и становления государства на Руси. Так, по наблюдениям Е.А.Мельниковой и В.Я.Петрухина (95), процессы становления государств в древнерусском и скандинавском регионах обусловили типологическую близость форм и путей зарождения и формирования городов. Наряду с племенными центрами возникли опорные пункты государственной власти, торгово-ремесленные поселения, с существенной ориентацией ремесла на обслуживание

дружины, а торговли - на реализацию дани. Анализируя древнейшие этапы формирования Древнерусского государства, А.П.Новосельцев пишет (107) об исчезновении полюдя в второй половине X в., замененной определенной системой налогов и сборов.

Альтернативу полемике "норманистов" и "антинорманистов" В.А.Булкин, И.В.Дубов и Г.С.Лебедев видят в идее циркумбалтийской общности, характеризующей русско-варяжские связи IX-XI вв. (25).

Помимо трактата "Об управлении империей" были изданы и русские переводы византийских памятников, отразивших другой важный этап в истории русско-византийских отношений - войн Святослава в Подунавье. Если в диалоге X в. "Филопатрис" ("Патриот"), переведенном С.В.Поляковой и И.В.Феленковской (35), содержится лишь глухое пожелание о "прекращении скифских набегов и отторжении варваров от наших границ", в чем усматривается намек на опасность вторжения армии Святослава, то "История" Льва Диакона, изданная в переводе М.М.Копыленко, с комментариями и приложением М.Я.Сюзюмова и С.А.Иванова (82), представляет собой основной источник по истории русско-византийских отношений последней трети X в. Комментарий этого издания, выполненный Г.Г.Литавриным, содержит подробный анализ описываемых в памятнике событий, а в дополнении публикуются переводы других византийских источников об этих событиях - из хроник Продолжателя Феофана, Иоанна Скилицы, из "Книги церемоний" Константина Багрянородного, стихов Иоанна Геометра, а также из Повести временных лет.

В последние годы новые открытия были сделаны в области сравнительного изучения памятников древнерусской письменности с их византийскими прототипами. Это относится прежде всего к "Изборнику Святослава 1073 г." А.И.Сидоров, обращаясь к вопросу о протографе "Изборника", указывает на форму жанра флорелигий догматического, филологического и научного характера, к которой восходит славянский памятник (150).

Г.С.Баранковой выполнен сравнительный анализ отрывка из "Слова Григория Богослова против Юлиана" в "Изборнике Святослава 1073 г." с аналогичным пассажем в Хронике Георгия Амартола (4). С.Н.Гуковой (51) рассмотрен фрагмент "О 12 великих горах" неизвестной астрологической рукописи первой половины XVI в. В качестве аналога приводится "Описание гор" в маргиналиях к "Вопросам и ответам" Анастасия Синанте и их славянские переводы, дошедшие и в "Изборнике", что свидетельствует о связях славянских сборников XV-XVI вв. с греческими астрологическими сборниками (50). А.И.Юрченко проведено сопоставление основных философских терминов "Изборника" с их греческими оригиналами (193). М.Ф.Мурьяновым (101) обращено внимание на имеющийся в составе "Изборника Святослава 1073 г." (л.247 об.) и его греческих прототипах текст, свидетельствующий о том, что некогда была предпринята попытка расписать почасно пять главных моментов жизни Христа, "задним числом примыслить земное время к сакральной вечности". И.В.Левочкин считает "Изборник" первым учебником древнерусских школ (84). Г.А.Хабургаев анализирует становление древнерусской письменной культуры в связи с Крещением Руси (176), считая, что "нет серьезных оснований сомневаться в том, что византийские церкви и монастыри в 955-988 гг. могли располагать славянскими книгами достаточно раннего происхождения.

Проблему связи антропологических представлений во фрагментах из "Изборника Святослава 1073 г." с античным учением "об элементах" на материале статей из Юстина Философа и Феодорита Кирского решает С.В.Бондарь (14). Он же анализирует и эсхатологические воззрения автора статьи "О шестом псалме" в Изборнике (15).

М.В.Бибиков представил анализ десяти греческих списков X-XIV вв. Псевдо-анастасиевой коллекции "Вопросов и ответов", явившейся прототипом "Изборника Святослава 1073 г." (8); им предложена также система византийской рукописной традиции

памятника; рассмотрена эволюция состава и содержания памятника (9).

Переводная с греческого литература, получившая распространение в Древней Руси, отражена в статьях "Словаря книжников и книжности Древней Руси", первый выпуск которого посвящен авторам и произведениям XI-первой половины XIV вв., второй (в двух частях) - второй половины XIV-XVI вв. (154). Обилие переводной византийской литературы свидетельствует о высоком уровне духовной культуры Древней Руси, знакомой с многочисленными памятниками христианской литературы.

Анализируя легендарную традицию о разделении земли в византийских источниках "Повести временных лет", И.В.Борцова (166) возводит экскурс о разделе земли между сыновьями Ноя и у Малалы, и у Амартола к Ипполиту.

И.В.Борцова анализирует этногеографический экскурс "Толковой Палеи" в сравнении как с соответствующим пассажем Повести временных лет, основанном на контаминации переводных текстов византийских хроник Георгия Амартола и Иоанна Малалы, так и собственно византийских источников, основу которых составили Пасхальная хроника и хроника Георгия Синкелла (20). Изучение древнерусских переводов с греческого привело к интересным конкретным результатам. Так, Т.А.Исаченко-Лисовая (69), анализируя язык так называемой "Русской Кормчей" V-й редакции и ее списков, выявила тенденции поморфемного перевода греческого текста Евфимием Чудотворцем (конец XVII в.). Н.К.Гаврюшин рассмотрел ранние списки славяно-русской "Диалектики" (40). Философская мысль в средневековой Руси, которой посвящена монография А.Ф.Замалеева (61), в своих истоках также была связана с наследием византийской философской, богословской и эстетической мысли. В развернувшейся дискуссии по данной теме принял участие Г.М.Прохоров (60).

О.В.Творогов предлагает обзор произведений, в частности, переводных с греческого, сохранившихся в 34 древнерусских рукописных сборниках ХП-Х1У вв. (157).

Интересны сравнения византийских и древнерусских представлений о времени. Как показал А.Н. Ужаков (164), дохристианская Русь была знакома с двумя представлениями о времени: круговым (цикличным) и этническим ("замкнутым"). В конце XI-начале XII вв. происходит освоение линейной протяженности времени, типичной для византийских темпоральных концепций этого времени.

Говоря о "софийности древнерусского эстетического сознания", В.В.Бычков (26) прослеживает роль категорий "премудрости" в русской словесности применительно к объектам эстетического восприятия, что сопоставимо с византийскими эстетическими воззрениями. В обзоре древнерусской эстетики В.В.Бычков выделяет отдельные категории и оппозиции, на которых базировалась эта эстетика ("человек-природа", "прекрасное-безобразное", "духовное и чувственное наслаждение") в их связи с религиозным идеалом (125). Спецификой эстетического сознания Древней Руси было единство мудрости, человечности и красоты. Традиции символизма в древнерусской эстетике В.В.Бычков возводит к развернутой ранневизантийской системе знаково-символического мировосприятия (27).

М.Н.Громов предложил анализ представлений о философии, встречающихся в древнерусской письменности (49). Особое внимание уделяется определениям Иоанна Дамаскина.

По заключению Е.М.Врещагина и А.И.Юрченко (34), "Написание о правой вере" Константина-Кирилла Философа является точным переводом с греческого исповедания веры константинопольского патриарха Никифора (758-829). Наблюдение Н.С.Борисова над литературными источниками "Жития Сергия Радонежского" (17) позволили утверждать, что как учение Василия Кесарийского о монашестве, так и его Житие послужили одним из главных источников для создания житийного образа Сергия.

В.В.Кусков, обратившийся к истории изучения древнерусской агиографии (80), отмечает, что из переводных византийских житий особое распространение на Руси получили жития Георгия Победоносца и Николая Мирликийского, при этом не само мученическое житие Георгия, а Чудо Георгия о змее.

Сюжеты хронографии, заимствованные их хрониками Георгия Амартола и Иоанна Малалы рассматривает О.В.Творогов (158). Древнейший из известных нам русских хронографических сводов, составленный в середине XIII в., объединил библейские книги, выписки из хроники Малалы, "Александрию", "История Иудейской войны" Иосифа Флавия.

Отражение споров по церковно-обрядовым вопросам на Руси XIII-XVI вв. в переводном "Сказании о Мелетии Антиохийском" выявлены В.Н.Русиновым (139). Русский вариант "Сказания" восходит к "Церковной истории" Феодолита Киррского.

С.В.Завадская исследует греческие прототипы термина "старейшина" древнерусских переводов XI-XIII вв. (58), подчеркивая актуальную значимость переводных терминов: литературные заимствования оказывали значительное влияние на понятийное восприятие человека Древней Руси.

В этой же связи встает и проблема языковых контактов древнеславянских памятников с греческим языком, анализируемая в статьях Л.В.Савельевой, Вяч. В.Иванова, Е.В.Чешко, Р.М.Цейтлин (144).

Б.А.Успенский, рассматривая языковую ситуацию и языковое сознание в Московской Руси (165), сопоставляет восприятие церковнославянского и русского языков.

Помимо прямых заимствований из византийских текстов, переводов с греческого, древнерусские книжники использовали и косвенным образом сюжеты и образы из византийских памятников. Это относится, например, к идейно-философскому наследию Илариона, чему посвящено специальное издание Института философии АН СССР (65). Так, по наблюдению А.А.Шайкина (138), заимствуя описания похода Аскольда и Дира на Царьград из

греческих источников, древнерусский летописец сохраняет и отрицательное отношение к "безбожной" Руси, напавшей на христиан-греков (185).

Житие Александра Невского являет собой пример синтеза церковного и светского начал в древнерусских полководческих жизнеописаниях, исследованных А.А.Пауткиным (114). В южнорусском повествовании о Данииле Галицком (1202-1264) нашло отражение как влияние византийских императорских хроник, так и традиция Саллюстия, известная по "славянским хроникам соседей - католиков (Галл Аноним, Козьма Пражский)".

Русско-византийской проблематики касается и эссе В.Кожина о творчестве митрополита Илариона (71). Датируя "Слово о Законе и Благодати" 1049 годом, он выступает против представлений о "Слове" как антивизантийском трактате, считая, что внутренний смысл "Слова" определялся проблемой взаимоотношений и борьбы с Хазарским каганатом. Произвольность заключений В.Кожина была отмечена в критических замечаниях М.Робинсона и Л.Сазоновой (137).

Значение христианизации для развития древнерусской литературы высоко оценивают В.В.Кусков (79), А.Демин (55). А.Д.Сухов (156) пишет о роли христианства в развитии общественного сознания Руси. Со временем христианство становится фактором стабилизации и консервации феодальной цивилизации.

На судьбах философии в восточном христианстве и на Руси, считает В.П.Пустарнаков (126), "в решающей степени сказалось не то обстоятельство, что и восточные богословы занимали противоречивую позицию по отношению к "внешней", главным образом - греческой философии, а то, что византийское богословие сложилось окончательно в такой форме, что в нем не оказалось внутренней потребности в какой-то философии". Поэтому философия на Руси была растворена в других формах общественного сознания. В.В.Мильков акцентирует внимание на наличии сильного дохристианского компонента в древнерусском

мировоззрении (двоеверие и т.п.) (98). Византийский фон древнерусского образа философии определяет Л.В.Поляков, критически рассматривая современные концепции древнерусской философии (121).

Соотнося славянскую мифологию и античную культуру, Т.С.Громченко на примере образа бога-кузнеца и демиурга в древнерусской литературе (45), демонстрирует, что "в той же степени, в какой книжники Древней Руси усваивали новые для них идеи христианства, развивалось и их понимание языка славянской мифологии". С проблемой трактовки судьбы в культуре Руси связана трансформация образа св.Параскевы-Пятницы в общественном сознании. Е.М.Левин показывает (83), что имел место перенос на св.Параскеву определенных отрибутов богини Мокошь.

А.Ф.Замалеев полагает, что в основе историософии Повести временных лет лежит "ветхозаветно-библейский провиденциализм" (59), что истолковывается как свидетельство "возвышения церкви над великокняжеской властью".

Сравнительный анализ символики креста в болгарской и русской книжной и фольклорной традициях в связи с культом Константинополя и Елены и императорской идеей предпринят М.Б.Плюхановой и Ф.К.Бадалановой-Покровской (118).

Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси косвенно отразило отношение и к византийской традиции. Как показал А.Н.Сахаров (146), концепция "Москва - Третий Рим" стала модифицированным проявлением идеи "Вечного Рима" в образе Московского государства. Она была дополнительно подкреплена мыслью об отрицании приоритета Византии.

Я.Н.Щапов (189) доказывает, "что в Киеве, Владимире и Москве задолго до образования Русского централизованного государства были созданы местные политические, а также церковно-политические теории о месте соответствующих государственных центров в мире, о наследовании ими дел великих императоров и их столиц. Русские князья сопоставлялись в различной форме с римскими и византийскими императорами (в

этом аспекте рассмотрен вопрос о применении титула царя на Руси в XI в.), а русские города соотносились с политическими столицами древности.

Б.Н.Флоря выявил место в истории русско-византийских связей такого памятника, как "Краткое сказание о принесении на Русь "перста" Иоанна Предтечи" в Четвѣй-Минее XVI в. (168).

Концепции римско-византийской преемственности в русской общественно-политической мысли XV-XVI вв. Н.В.Синицына прослеживает на материале о происхождении понятия "Шапка Мономаха" (151).

Историко-культурные русско-византийские аналогии прослеживаются не только на уровне официальной государственной культуры, но и на уровне народной, "смеховой", праздничной. Это демонстрирует книга В.П.Даркевича "Народная культура средневековья" (54), охватывающая как византийский и древнерусский материал, так и западно-европейский и отчасти восточный. Автор собрал богатейший сравнительно-исторический материал о средневековых играх, танцах, состязаниях, развлечениях, карнавалах, представляя эту стихию как выражение антиномичности средневекового мировидения и образа жизни, для которых была характерна как раз повышенная эмоциональность. Это было свойственно социальной психологии и в Византии и в Древней Руси.

М.Ф.Мурьянов (100) на примерах поэтических вольностей древнерусских переводов с греческих духовных текстов (например, стихиры Мостной Триоди) отмечает черты смеховой культуры, юмора, характерные и для истории Руси.

Рассматривая основные периоды развития общественной мысли феодальной России X-XVII вв., Л.Н.Пушкарев (129) приходит к заключению, что "пропустив античную стадию развития, Русь воспользовалась историческим опытом сопредельных стран и активно усвоила элементы античной культуры, сохранив в ряде случаев античное наследие, утраченное позже и в Византии, и в Болгарии". Специально был изучен вопрос о применимости

византийских правовых норм при оформлении русских завещаний XIV-XV вв., определены формы взаимодействия этих норм с русским законодательством (149). Вышедшие из русских церковных кругов источники, посвященные наследственному праву, несут явные следы влияния норм Эклоги и Прохирона. Правила оформления завещаний, зафиксированные в Эклоге и Прохироне, по наблюдениям Г.В.Семенченко, оказали определенное влияние на формуляр завещаний Северо-Восточной Руси XIV-XV вв., в отличие от формуляра новгородских и псковских завещаний, где византийское влияние не прослеживается.

Однако пути и формы становления церкви на Руси объяснялись прежде всего социально-политическими условиями развития Древнерусского государства. Эта идея прослеживается в ряде исследований Я.Н.Шапова. Христианская церковная организация на Руси возникла в конце X в., а стала играть какую-то роль в XI в., когда государство уже сформировалось (191). Поэтому, по мнению ученого, не столько церковь оказывала определяющее влияние, на структуру власти, сколько, наоборот, политическая структура Древнерусского государства определила формы и направления развития, по которому шла церковь.

Основным источником древнерусской системы права феодального времени было местное восточно-славянское право (188). Уже к XI в. Русь знала и систему восточно-римского (византийского) права. С вопросом о византийской правовой традиции связана и проблема происхождения Пространной Русской Правды, исследуемая Л.В.Миловым (97). "Поместив Пространную Русскую Правду в сборник постановлений, включающий выдержки из апостольских правил, правил вселенских, региональных соборов христианской церкви и памятники законодательства византийских императоров, митрополит Никифор и окружение Владимира Мономаха поставили новый "свод" русских законов на уровень тогдашних мировых эталонов".

Взаимоотношение категорий "священство" и "царство" в теории и практике взаимоотношений светской государственной и

церковной властью Древней Руси X-XIII вв. анализируется Я.Н.Щаповым (190). Эта проблема позволила выявить как местные истоки взаимоотношений властей, так и роль христианских и византийских идей в формировании представлений о характере княжеской власти. Исследователи отмечают византийские аналоги и некоторых древнерусских политических институтов. Так, как предполагает Я.Д.Исаевич, известная специфическая для Галицко-Волынской Руси должность "печатника" может быть сблизена с византийским логофетом (68). Классификация примеров византийского индиктного счета в русских летописях по типам и периодам предложена В.К.Зиборовым (62).

Интенсивность связей с Византией русских княжеств подтверждается новыми археологическими находками. Так, было обнаружено значительное количество византийских изделий в раскопанном богатом квартале XII-XIII вв. древнего Новогрудка (52). На территории Западной Руси - Полоцкой, Туровской земель и Черной Руси (Понеманья) - найдены предметы византийского импорта - амфоры, стеклянные бусы и браслеты, изделия из шелка, предметы культа, что позволяет говорить о восстановлении в XI-XIII вв. систематических экономических связей через посредство Киева западнорусских земель с Византией. В.Г.Пуцко определяет константинопольское происхождение привезенного в Киев Креста Марка Пещерника, датируя его последней четвертью XI в. (127).

Византийскому материалу уделено свое место и в обобщающей книге "Древняя Русь. Город, замок, село" из двадцатитомной серии Института археологии АН СССР "Археология СССР" (56), где на массовом материале вещевых русских древностей реконструируются этапы развития основных отраслей производства, анализируются типы поселений. Начальный же этап связей племен Восточной Европы с Византией относится к V-VII вв. с последующим упадком в области торговли в VIII - первой половине IX вв. С начала XII до середины IX в. Византия не имела большого влияния в Северном Причерноморье, однако экономический и социально-политический подъем Византии в

послеиконоборческий период усиливает ее влияние на культуру Балкан, Южной Италии, Закавказья: организацией Херсонской фемы в 30-е гг. IX в. Византия вновь закрепилась в Таврике. В этой связи в книге рассматриваются византийские памятники искусства в Киеве, привезенные из Херсона в конце X в. Связи Руси и Византии становятся особенно тесными в XI/XII вв. Для этого времени устанавливается константинопольское происхождение большинства произведений византийского импорта. Точным аналогом найденным в Сербии и Хорватии четырем энколпионам, по наблюдениям В.Б.Перхавко, являются произведения из Руси и соседних стран (115).

Сопоставление материалов русской сфрагистики XIV-XV вв. с аналогичными памятниками Юго-Востока Европы позволяет Н.А.Соболевой (155) заключить, что в южнославянских государствах и в русских землях византийская традиция в использовании материала для печатей и оформления типа последних не была доминирующей вплоть до падения Империи.

Атрибуция стеатитового рельефа как произведения византийской мелкой пластики XII-XIII вв., украшенного "годуновской" серебряной оправой с жемчугом и камнями, позволила М.Н.Пуцко-Бочкаревой проследить пути памятника византийского искусства на Руси (128).

Находки берестяных грамот породили новую отрасль науки - берестологию. Среди новых находок - новгородских грамот XII/XIII вв. (NN 502, 546, 549, 558, 603) есть упоминания "Гречина", т.е. "грека", отождествляемого В.Л.Яниным и А.А.Зализняком с известным художником-иконописцем Олисеем Гречином Петровичем (195).

Византийский фон творчества Феофана Грека прослеживается в книге В.Д.Лихачевой "Искусство Византии", вышедшей новым изданием (90). На Руси в XIV в. известны греки-иконописцы Исая, Гоитан, живописцы Архангельского и Успенского соборов в Московском Кремле.

Реконструкция фресок церкви Георгия XII в. в Старой Ладогe позволяет Б.Г.Васильеву (32) определить, что их "объединяет прежде всего общая идея главных признаков стиля: его ориентация на традиции византийского искусства, в большей части уже воплощенные, но и забытые или частично еще встречавшиеся в древнерусской живописи". Античные, неоплатоновские мотивы обнаруживает Т.Н.Михельсон в сценах "духовных" пиров", в системе росписей собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (99).

Книга П.А.Раппопорта "Зодчество Древней Руси" (136) исследует сложение архитектурных школ домонгольской Руси. В работе прослеживается тесная связь архитектурного развития с социальной историей Древнерусского государства, связь строительных артелей с определенными княжескими династиями. Отмечается не византийский характер строительной техники Десятинной церкви в Киеве в конце X в. Строителями каменного Софийского собора в Киеве (1037 г.) были константинопольские мастера, хотя прямых аналогов памятнику нет ни в Константинополе, ни в других византийских городах. После Киева строители приступили к сооружению Софийских соборов в Новгороде и Полоцке. Киевские храмы, появившиеся в Киеве в ходе интенсивной строительной деятельности в последней трети XI в., не идентичны современным им византийским сооружениям, хотя и строились греческими мастерами.

Оценивая роль иноземных влияний на древнерусскую архитектуру, П.А.Раппопорт отмечает неслучайный характер внешних проникновений в нее (135): он имеет логичное объяснение, подчиняясь определенным закономерностям.

Проблеме соотношения традиций византийского наследия и становления самостоятельной традиции посвящена монография А.И.Комеча "Древнерусское зодчество конца X - начала XII вв." (72). Уже первые соборы Руси "являются произведениями мировой архитектурной традиции, базирующейся на многовековом развитии архитектуры средиземноморской античности". Софийские соборы

Киева, Новгорода и Пскова свидетельствуют об участии русских мастеров в их создании, а с переходом их к самостоятельной работе на рубеже XI-XII вв. начинается формирование архитектурных школ Переяславля и Новгорода.

Сравнительному анализу развития средневековой архитектуры, в том числе византийской и древнерусской, в IX-XV вв. посвящена книга А.Л.Якобсона (194). В центре наблюдений автора - средневековый город, ставший центром ремесла и торговли, и монастырь - "типичный феодальный институт"; именно их бурный рост в IX-X вв., по его мнению, обусловил характер архитектурного развития в изучаемых странах. Автор отмечает резкое повышение после X в. роли светских элементов, светского начала в искусстве.

Напротив, Г.К.Вагнер оценивает значительную роль христианизации Руси в развитии ее архитектуры (30). Это явление стало импульсом для становления прежде всего монументальной архитектуры: с самого начала определились ее религиозные начала и связь с византийской традицией. Новая русская архитектура рассматривала храм как образ христианского мира, осуществляющий связь между человеком и Богом. В отличие от языческих публичных, совершавшихся на природе, открытых религиозных обрядов, новая архитектура возводилась как дома для молитвы, требующей духовной концентрации. Поэтому особый акцент делался на интерьере.

Прямые контакты Византии с Западной Русью в XII-XIII вв. в области архитектуры прослеживает Ф.Д.Гуревич (53). В первой половине XII в. византийская строительная артель сооружает Благовещенский собор в Витебске и главный храм Бориса и Глеба в Новогрудке. Следы византийского строительства обнаруживает и крепость в Полоцке.

Н.Н.Никитенко определена программа фресок Софийского собора в Киеве (104): выявляется связь культа св.Николая и некоторых других святых с деятельностью князя Владимира, что отразилось в фресках Киевской Софии.

Архитектурная программа Андрея Боголюбского реконструирована Г.К.Вагнером (29). В своей деятельности князь Андрей Боголюбский сочетал стремление к независимости и стойкую приверженность традиции. Это проявилось, с одной стороны, в том, что он поощрял использование романских архитектурных деталей (в основном декоративного характера), а с другой - в сохранении крестово-купольной системы.

Если указанные выше ученые прослеживали пути традиций и новаторства в архитектуре Древней Руси по отношению к Византии прежде всего в памятниках культового зодчества, то другие авторы стремятся акцентировать внимание читателя на внерелигиозных истоках и источниках красоты церковных сооружений (41).

Выявление византийских архитектурных форм в процессе изучения и реставрации памятников художественной культуры Северной Руси позволяет А.А.Рыбакову отметить сложный путь подобных влияний, протекавший через Балканы, Кавказ и попадавших на север уже в новгородской, киевской или среднерусской обработке (141).

Для древнерусской музыкальной культуры важнейшее значение имела и византийская наука о музыке, исследование которой (включая анализ музыковедческих источников, гармонике, ритмике, нотации, путей канонизации ладотонационной системы) предложено в монографии Е.В.Герцмана (41а). Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси - в центре внимания Т.Ф.Владышевской (37). "Наряду со сложнейшими видами "ангелогласного пения, - пишет исследовательница, - заимствованными из Византии, которое как бы лежало на верхнем ярусе музыкальной культуры, его нижний ярус, определивший национальное своеобразие русской церковной музыки, базировался на элементарных певческих формах.

Специального внимания заслуживают исследования путей распространения поствизантийской образованности на Руси. Так, философское образование в России ХУП в. включало в себя курс философии, этики, логики братьев Лихудов в Славяно-греко-

латинской академии в Москве. В.В.Аржанухин дает обзор архивных документов в этой связи (2). Исследователи же творчества Николая Милеску Спафария (92) приходят, в связи с анализом распространения учения Аристотеля на Руси к тому, что церковная власть на Руси, верховные представители которой в подавляющем большинстве были греки или получили образование в Византии и в руках которой находилось дело образования и книгопечатания, бдительно охраняли свою паству от светских знаний и "аристотелевских прелестей".

В русле идей преемственности власти Московской Руси от Рима и Византии создавались и русские тексты о судьбе "Греческих книг" после падения Константинополя, анализируемые Н.В.Синицыной (152).

Памяти В.Д.Лихачевой посвящен и сборник Научного совета по истории мировой культуры АН СССР "Византия и Русь" (36). В нем переиздан ряд статей В.Д.Лихачевой по истории византийской книжной миниатюры, греческого влияния на книжное искусство славян, грузин Руси. Г.К.Вагнер анализирует концепции В.Д.Лихачевой по истории Русского Предвозрождения и творчества Феофана Грека. Ему же принадлежит статья "Памяти Веры Дмитриевны Лихачевой (1937-1981)".

Наконец, нельзя не отметить работы по истории византиноведческих исследований, посвященные ученым прошлого, их вкладу в изучение русско-византийских отношений, например, статью М.М.Фроловой о А.Д.Черткове (171).

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Византия и Русь : два типа духовности// Новый мир. - М., 1988. - N 7. - С.210-220; N 9. - С.227-239.
2. Аржанухин В.П. Философское образование в России в XVII веке// Философские науки. - М., 1987. - N 2. - С.49-58.
3. Артамонов М.И. Славяне и норманны в Восточной Европе в период образования Русского государства// Вестн. Ленингр. ун-та.

Сер.2:История, языкознание, литературоведение. - Л.,1988. -Вып.4 (N 23). - С.3-6.

4. Баранкова Г.С. Отрывок из слова Григория Богослова против Юлиана в Изборнике Святослава 1073 г. и Хронике Георгия Амартола// История русского языка и лингвистического источниковедения. - М., 1987. - С.20-28.

5. Бахрушин С. . К вопросу о крещении Киевской Руси// Христианство и Русь. - М., 1988. - С.31-46.

6. Беляев С.А. Базилики Херсонеса : (Итоги, проблемы и задачи их изучения)// Визант. временник. - М., 1989. - Т.50. -С.171-181.

7. Беляев С.А. Крещальня в Корсуне// Наше наследие. - М., 1988. - N 4. - С.28-29, 31-33.

8. Бибииков М.В. Из истории культурных связей Византии и славян (Изборник Симеона - Изборник Святослава и его греческие прототипы)// Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы (София, авг.1989) (История, этография). - М., 1989. - С.18-27.

9. Бибииков М.В. "Изборник Святослава 1073 г." как памятник византино-славянских культурных связей// Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития. Эпоха феодализма. - М., 1988. - С.34-35.

10. Бибииков М.В. Русь в византийских памятниках и Византия в древнерусских произведениях// Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1987 год. - М., 1989. - С.167-172.

11. Бибииков М.В. Скандинавский мир в византийской литературе и актах// Сканднавский сборник. - Таллинн, 1986. - Т.30. - С.97-105.

12. Богданова Н.М. О времени взятия Херсона князем Владимиром// Визант. временник. - М., 1986. - Т.47. - С.39-46.

13. Богданова Н.М. О значении точного прочтения источника// Визант. временник. - М., 1988. - Т.49. - С.195-200.

14. Бондарь С.В. Античные учения об элементах и некоторые астрологические воззрения в Изборнике Святослава 1073 года// Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. - Киев, 1988. - С.125-133.

15. Бондарь С.В. К пониманию проблемы "человек-история-время" в "Изборнике" 1073 года (опыт реконструкции а осове фрагмента "О шестом псалме")// Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - Киев, 1987. - С.69-87.

16. Борисов Н.С. Московские князья и русские митрополиты XIV в.// Вопр. истории. - М., 1986. - N 8. - С.30-43.

17. Борисов Н.С. Русская церковь в политической борьбе XIV-XV веков. - М., 1986.

18. Боровский Я.Е. Византийские, старославянские и старогрузинские источники о походе русов в VII в. на Царьград// Древности славян и Руси. - М., 1988. - С.114-119.

19. Борцова И.В. Легендарная традиция о разделении земли в византийских источниках "Повести временных лет"// Кавказ и Византия. - М., 1988. - Вып.6. - С.53-60.

20. Борцова И.В. Легендарные экскурсии о разделении земли в древнерусской литературе// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.178-185.

21. Брайчевский М.Ю. Неизвестное письмо патриарха Фотия киевскому кагану Аскольду и митрополиту Михаилу Сирину //Визант. временник. - М., 1986. - Т.47. - С.31-38.

22. Брайчевский М.Ю. "Русские" названия порогов у Константина Багрянородного// Земли Южной Руси в IX - XIV вв.: История и археология. - Киев, 1985. - С.19-30.

23. Брайчевский М.Ю. Утверждение христианства на Руси. - Киев, 1989. - 261 с.

24. Брайчевский М.Ю. Утверждения христианства на Руси. - Київ, 1988. - 261 с.

25. Булкин В.А., Дубов И.В., Лебедев Г.С. Русь и варяги: Новый этап изучения// Вестн. Ленингр. ун-та. Сер.2: История, языковедение, литературоведение. - Л.,1987. - Вып.3 (N 16). - С.12-26.
26. Бычков В.В. Софийность древнерусского эстетического сознания //Социально-культурный контекст искусства: Историко-эстетический анализ. - М., 1987. - С.86-103. (124)
27. Бычков В.В. Традиция символизма в древнерусской эстетике //Византия и Русь. - М., 1989. - С.133-138. (126)
28. Бычков В.В. Эстетическое сознание Древней Руси. - М., 1988. - 61 с.
29. Вагнер Г.К. Архитектурная программа Андрея Боголюбского// Древности славян и Руси. - М., 1988. - С.198-201.
30. Вагнер Г.К. К 1000-летию начала русской архитектуры (по материалам археологии)// Сов. археология. - М., 1988. - N 4. - С.62-66.
31. Василенко Г.К. Русь.- Київ, 1990. -45 с.
32. Васильев Б.Г. Манеры мастеров фресок церкви Георгия XII в. Старой Ладogi// Византия и Русь. - М., 1989. - С.172-182.
33. Верещагин Е.М. Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком-арианином?// Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. - М., 1989. - Т.48, N 1. - С.49-56.
34. Верещагин Е.М., Юрченко А.И.Греческий источник "Написания о правой вере" Константина-Кирилла Философа //Сов. славяноведение. - М.,1989. - N 3. - С.54-63.
35. Византийский сатирический диалог/ Изд. Поляковой С.В., Феленковской И.В. - Л., 1986. - (Лит. памятники).
36. Византия и Русь : Памяти Веры Дмитриевны Лихачевой (1937-1981)/ Отв. ред. Вагнер В.К. - М., 1989. - 335 с.
37. Владышевская Т.Ф. Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси// Византия и Русь. - М., 1989. - С.145-159.
38. Власов В.Г. Христианизация русских крестьян/ Сов. этнография. - М., 1988. - N 3. - С.3-15.

39. Власов В.Г. Хронологические веки христианизации на Руси// Православие в истории России. - М., 1988. - С.50-73.

40. Гаврюшин Н.К. О ранних списках славяно-русской "Диалектики"// Записки Отд. рукописей Гос. библиотеки СССР им. В.И.Ленина. - М., 1986. - Вып.45. - С.279-284.

41. Герасимов Ю.Н., Рабинович В.И. Зодчество и православие. - М., 1986. - 63 с.

41а. Герцман Е.В. Византийское музыкознание. - Л., 1988. - 263 с.

42. Головко А.Б. Социально-политические предпосылки христианизации Руси (IX - первая половина X века)// Вопр. истории СССР. - М., 1988. - Вып.33. - С.125-133.

43. Головко А.Б. Христианизация восточнославянского общества и внешняя политика Древней Руси в IX - первой трети XIII века// Вопр. истории. - М., 1988. - N 9. - С.59-71.

44. Голубовский П.В. Введение христианства на Руси : Правда и вымыслы. - Киев, 1987.

45. Гомченко Т.С. Славянская мифология и античная культура// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.92-100.

46. Гордиенко Н.С. "Крещение Руси" : факты против легенд и мифов. - Л., 1984. - 287 с.

47. Гордиенко Н.С. Эволюция богословской интерпретации введения христианства на Руси// Русское православие и атеизм в отечественной истории. - Л., 1988. - С.50-69.

48. Горский А.А. Проблема происхождения названия "Русь" в современной советской историографии// История СССР. - М., 1989. - N 3. - С.131-137.

49. Громов М.Н. Определения философии в древнерусской письменности// Философская и социологическая мысль. - М., 1989. - Вып.1. - С.90-99.

50. Гукова С.Н. Космографический трактат Евстратия ,Никейского// Визант. временник. - М., 1986. -Т.47. - С.145-156.

51. Гукова С.Н. Ленинградский фрагмент неизвестной астрологической рукописи// Визант. временник. - М.,1986. - Т.46. - С.206-208.

52. Гуревич Ф.Д. Византийский импорт в городах Западной Руси в XII-XIII вв.// Визант. временник. - М.,1986. - Т.47. - С.65-81.

53. Гуревич Ф.Д. Западная Русь и Византия в XII-XIV вв.// Сов. археология. - М., 1988. - N 3. - С.130-144.

54. Даркевич В.П. Народная культура средневековья: Светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв. - М., 1988. - 343 с.

55. Демин А. Крещение Руси и древнерусская литература// Вопр. литературы. - М., 1988. - N 7. - С.167-189.

56. Древняя Русь : Город, замок, село. - М., 1985. - 431 с. - (Археология СССР).

57. Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Руси. - Київ, 1985.

58. Завадская С.В. К вопросу о "старейшинах" в древнерусских источниках XI-XIII вв.// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. -М.,1989. - С.36-42.

59. Замалеев А.Ф. Библейские основы историософии "Повести временных лет"// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.147-151.

60. Замалеев А.Ф. Ответ рецензенту// Вопр. философии. - М., 1989. - N 7. - С.160-161.

61. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (X-XVI века). - Л., 1987. - 246 с.

62. Зиборов В.К. Об установлении этапов истории русского летописания по данным индиктного счета// Идеология и культура феодальной России. - Горький, 1988. - С.27-35.

63. Иванов В.В. О выборе веры в Восточной Европе// Природа. - , 1988. - N 12. - С.26-38.

64. Иванов Вяч.Вс. Средневековая гетерография и славянские литературные языки// Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. - М., 1988. - С.116-139.

65. Идейно-философское наследие Илариона Киевского /Под ред. Баженова А.А. - М., 1986.
66. Иеромонах Иоани (Икономцев) Византинизм, славяне и Россия// Вопр. истории. - М.,1989. - N 8. -С.54-75.
67. Иеромонах Никон. Начало христианства на Руси// Вопр. истории. - М., 1990. - N 6. - С.36-53.
68. Исаевич Я.Д. "Королевство Галиции и Володимирич" и "Королевство Руси"// Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. - М., 1986. - С.62-63.
69. Исаченко-Лисовая Т.А. Номоканон с толкованиями Вальсамона в переводе Евфимия Чудовского (конец XVII в.): Особенности языка и стиля// Вопр. языкознания. - М., 1987. - N 3. - С.111-121.
70. Как была крещена Русь. - М., 1988. - 383 с. - (2-е изд. - М.,1989).
71. Кожинов В. Творчество Илариона и историческая реальность его эпохи// Вопр. литературы. - М., 1988. - N 2. - С.130-150.
72. Комеч А.И. Древнерусское зодчество конца X - начала XII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. - М., 1987. - 319 с.
73. Константин Багрянородный. Об управлении империей /Под ред. Литаврина Г.Г., Новосельцева А.П.. - М., 1989.
74. Королев В.Н. К вопросу о славяно-русском населении на Дону в XIII-XVI веках. - Ростов н.Д., 1989.- С.122-128.
75. "Крещение Руси" в трудах русских и советских историков. - М., 1988.
76. Круглый стол : 1000-летие христианизации Руси// Сов. славяноведение. - М., 1988. - N 6. - С.10-75.
77. Кузьмин А.Г. Падение Перуна : Становление христианства на Руси. - М., 1988. - 240 с.
78. Кузьмин А.Г. Церковь и светская власть в эпоху Куликовской битвы// Православие в истории России. - М., 1988. - С.90-99.

79. Кусков В.В. Введение христианства на Руси и древнерусская литература// Вестн. Моск. ун-та. Сер.9:Филология. - М., 1988. - N 4. - С.12-18.

80. Кусков В.В. О социологическом аспекте изучения древнерусской агиографии// Вестн. Моск. ун-та. Сер.9: Филология. - М., 1990. - N 2. - С.3-12.

81. Кучкин В.А., Флоря Б.Н. О профессиональном уровне книг по истории русской церкви// Вопр. истории. - М.,1988. - N 11. - С.144-156.

82. Лев Диакон. История/ Отв. ред. Литаврин Г.Г. - М., 1988. - (Памятники исторической мысли).

83. Левин Е.М. К проблеме судьбы в культуре Киевской Руси: (Образ святой Параскевы-Пятницы в древнерусском общественном сознании)// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.100-106.

84. Левочкин И.В. Изборник 1073 г.: эциклопедия или хрестоматия?// Сов. славяноведение. - М., 1988. - N 5. - С.70-74.

85. Литаврин Г.Г. К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения княгини Ольги// Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. - М., 1986. - С.49-57.

86. Литаврин Г.Г. Представления "варваров" о Византии и византийцах в VI-X вв.// Визант. временник. - М., 1986. - N 46. - С.100-108.

87. Литаврин Г.Г., Флоря Б.Н. Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси: (Некоторые сравнительные сопоставления)// Сов. славяноведение. - М., 1988. - N 4. - С.60-67.

88. Литаврин Г.Г. Реплика на статью А.В.Назаренко// Визант. временник. - М., 1989. - Т.50. - С.83-84.

89. Литаврин Г.Г. Русско-византийские связи в середине X века// Вопр. истории. - М., 1986. - N 6. - С.41-52.

90. Лихачева В.Д. Искусство Византии IV-XV вв. - Л., 1986. - 308 с.

91. Лотман Ю.М. Проблемы византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении// Византия и Русь. - М., 1989. - С.227-236.

92. Лупан С.Г., Оников В.И. Николай Милеску Спафарий и распространение учения Аристотеля на Руси// Философские науки. - М., 1987. - N 1. - С.80-84.

93. Лурье Я.С. Об одном необыкновенном открытии// История СССР. - М., 1988. - N 5. - С.169-171.

94. Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Название "Русь" в этнокультурной истории Древнерусского государства (IX-X вв.)// Вопр. истории. - М., 1989. - N 8. - С.24-38.

95. Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Начальные этапы урбанизации и становление государства : (На материале Древней Руси и Скандинавии)// Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. - М., 1986. - С.99-108.

96. Мельникова Е.А. Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX-XIII вв.)// Древнейшие государства на территории СССР : Материалы и исследования, 1987 г. - М., 1989. - С.260-268.

97. Милов Л.В. О происхождении Пространной Русской Правды// Вестн. Моск. ун-та. Сер.8: История. - М., 1989. - N 1. - С.3-29.

98. Мильков В.В. Синкретизм в древнерусской мысли// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.46-57.

99. Михельсон Т.Н. Три сцены "духовны* пиров" в системе росписей коробовых сводов собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря// Византия и Русь. - М., 1989. - С.188-193.

100. Мурьянов М.Ф. Из истории чувства юмора// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.197-203.

101. Мурьянов М.Ф. Хронометрия Киевской Руси// Сов. славяноведение. - М., 1988. - N 5. - С.57-69.

102. Назаренко А.В. Когда же княгиня Ольга ездила в Константинополь / /Визант. временник. - М., 1989. - Т.50. - С.66-82.

103. Назаренко А.В. Русь и Германия при Святославе Игоревиче// История СССР. - М., 1990. - N 2. - С.60-74.

104. Никитенко Н.Н. К иконографической программе однофигурных фресок Софийского собора в Киеве// Визант. временник. - М., 1987. - Т.47. - С.101-107.

105. Никитенко Н.Н. Программа однофигурных фресок Софийского собора в Киеве и ее идейные истоки// Визант. временник. - М., 1988. - Т.49. - С.173-180.

106. Новиков М.П. Введение христианства на Руси с точки зрения общественного процесса// Православие в истории России.- М.,1988. - С.9-19.

107. Новосельцев А.П. Некоторые черты древнерусской государственности в сравнительно-историческом аспекте : (Постановка проблемы)// Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. - М., 1986. - С.35-42.

108. Новосельцев А.П. Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи// История СССР. - М., 1988. - N 4. - С.97-122.

109. Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. - М., 1990. - 263 с.

110. Новосельцев А.П. Христианство, ислам и иудаизм в странах Восточной Европы и Кавказа в средние века// Вопр. истории. - М., 1989. - N 9. - С.20-35.

111. Оргиш В.П. Древняя Русь : Образование Киевского государства и введение христианства. - Минск, 1988. - 147 с.

112. Орел В.Э., Осипова М.А.[Рецензия]// Вопр. языкознания. - ,1989. - N 1. - С.144-146.

113. Панченко А.М. Эстетические аспекты христианизации Руси // Русская литература. - М.,1988. - N 1. - С.50-59.

114. Пауткин А.А. О судьбе полководческих жизнеописаний в древнерусской литературе XI-XIV вв.// Вестн. Моск. ун-та. Сер.9:Филология. - М., 1988. - N 3. - С.18-25.

115. Перхавко В.Б. Находки энколпионов на территории Югославии// Сов. археология. - М., 1987. - N 4. - С.206-219.

116. Петрухин В.Я., Шелов-Коведяев Ф.В. К методике исторической географии: "Внешняя Россия" Константина Багрянородного и античная традиция// Визант. временник. - М., 1988. - Т.49. - С.184-190.

117. Петрухин В.Я. К проблеме формирования "Русской земли" в Среднем Поднепровье// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.26-30.

118. Плюханова М.Б., Бодаланова-Покровская Ф.К. Средневековая символика власти: Крест Константинов в болгарской традиции// Учен. зап. Тартуск. ун-та. - Тарту, 1987. - Вып.781. - С.132-148.

119. Плюханова М.Б. Средневековая символика власти : Крест Константинов в русской традиции// Учен. зап. Тартуск. ун-та. - Тарту, 1987. - Вып.781. - С.149-170. или Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.149-170.

120. Полонский А. Вера. Терпение. Любовь: (Православная церковь в русской истории) //Преподавание истории в школе. - М., 1989. - N 5. - С.39-54.

121. Поляков Л.В. Образ философии в Киевской Руси: (Критический анализ современных концепций древнерусской философии)// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988.

122. Поляков Л.В. [Рецензия]// Вопр. философии. - М., 1988. - N 5. - С.164-167.

123. Православие в истории России/ Редкол.: Гараджа В.И. (отв.ред.) и др.; Акад. обществ. наук пр ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма. - М., 1988.- 303 с.

124. Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси/ Отв.ред. Литаврин Г.Г. - М., 1988. - 271 с.

125. Прохоров Г.М. Прошлое и вечность в культуре Древней Руси// Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - Киев, 1987. - С.30-38.

126. Пустарнаков В.П. Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.33-41.

127. Пуцко В.Г. Крест Марка Пещерника// Сов. археология. - М., 1987. - N 1. - С.217-230.

128. Пуцко-Бочкарева М.Н. Стеатитовый рельеф из Кремлевского Благовещенского собора// Византия и Русь. - М., 1989. - С.100-106.

129. Пушкарев Л.Н. Основные периоды развития общественной мысли феодальной России X-XVII вв.// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.152-159.

130. Пшеничный С.А. Отражение борьбы христианства с язычеством по Повести временных лет (Лаврентьевский список)// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.151-161.

131. Рапов О.М. Еще раз о датировке взятия Корсуня князем Владимиром// Визант. временник. - М., 1988. - Т.49. - С.190-194.

132. Рапов О.М. Когда христианство пришло на Русь// Природа. - , 1988. - N 7. - С.58-67.

133. Рапов О.М. О времени и обстоятельствах крещения Новгорода Великого// Вестн. Моск. ун-та. - М., 1988. - Сер.8.История, N 3. - С.51-65.

134. Рапов О.М. Русская церковь в IX-первой трети XII в. - М., 1988. - 416 с.

135. Раппопорт П.А. Внешние влияния и их роль в истории древнерусской архитектуры// Византия и Русь. - М., 1989. - С.139-145.

136. Раппопорт П.А. Зодчество Древней Руси. -Л.,1986. - 160 с.

137. Робинсон М., Сазонова Л. Мнимая и реальная историческая действительность эпохи создания "Слова о законе и благодати" Илариона// Вопр. литературы. - М., 1988. - N 3. - С.151-175.

138. Романчук А.И. "Слой разрушения X в." в Херсонесе: (К вопросу о последствиях корсунского похода Владимира) // Визант. временник. - М., 1989. - Т.50. - С.182-188. (51)

139. Русинов В.Н. "Сказание о Мелетии Антиохийском" и споры по церковно-обрядовым вопросам на Руси в XIII-XVI веках// Идеология и культура феодальной России. - Горький, 1988. - С.35-47.

140. Русское православие: Вехи истории/ Отв.ред. Клибанов А.Н. - М., 1989. - 720 с.

141. Рыбаков А.А. Изучение и реставрация памятников художественной культуры Северной Руси// Византия и Русь. - М., 1989. - С.160-172.

142. Рыбаков Б.А. Начальные века русской истории// Христианство и Русь. - М., 1988. - С.5-30.

143. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М., 1987. - 783 с.

144. Савельева Л.В. К проблеме выделения синтаксических грецизмов в древнеславянском языке: (Вопрос о генезисе монологических конструкций)// Сов. славяноведение. - М., 1987. - N 2. - С.73-83.

145. Сахаров А.Н. "Мы от рода русского..." :Рождение русской дипломатии. - Л., 1986. - 344 с.

146. Сахаров А.Н. Политическое наследие Рима в идеологии древней Руси// История СССР. - М., 1990. - N 3. - С.71-83.

147. Сахаров А.Н. Церковь в период феодальной раздробленности// Христианство и Русь. - М.,1988. - С.47-67.

148. Свердлов М.Б. Социально-экономические предпосылки принятия христианства на Руси// Православие в истории России. - М., 1988. -С.20-29.

149. Семенченко Г.В. Византийское право и оформление русских завещаний XIV-XV вв.// Визант. временник. - М., 1986. - Т.46. - С.164-173.

150. Сидоров А.И. Некоторые замечания по поводу изучения "Изборника Святослава 1073 г."// Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. - М., 1986. - С.193-198.

151. Синицына Н.В. О происхождении понятия "шапка Мономаха" : (К вопросу о концепциях римско-византийского преемства в русской общественно-политической мысли XV-XVI вв.)// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.189-196.

152. Синицына Н.В. Русские тексты о судьбе "греческих книг" после падения Константинополя// Византия и Русь. - М., 1989. - С.236-246.

153. Словарь исторический о русских святых. - М., 1990. - 294 с.

154. Словарь книжников и книжности Древней Руси/ Отв. ред. Лихачев Д.С. - Л., 1987-1989. - Вып.1 (XI - первая половина XIV в.); Вып.2. Ч.1-2. (вторая половина XIV-XVI в.).

155. Соболева Н.А. О становлении восковой печати в Северо-Восточной Руси// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.128-137.

156. Сухов А.Д. О социальной детерминации и ориентации общественного сознания в Киевской Руси// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.29-33.

157. Творогов О.В. Свои и чужие : переводные и оригинальные памятники в древнерусских сборниках XII-XIV веков // Русская литература. - М., 1988. - N 3. - С.135-145.

158. Творогов О.В. Хронографы Древней Руси// Вопр. истории. - М., 1990. - N 1. - С.36-49.

159. Толочко П.П. Древняя Русь. - Киев, 1987. - 246 с.

160. Толочко П.П. Спорные вопросы ранней истории Древней Руси// Славяне и Русь : (В зарубежной историографии). - Киев, 1990. - С.99-121.

161. Трубачев О.Н. Русь, Россия// Русская речь. - 1987. - N 3. - С.131-134.

162. Тысячелетие крещения Руси и проблема диалога Запад-Восток : Круглый стол// Народы Азии и Африки. - М., 1989. - N 5. - С.79-92.

163. Удальцова З.В. Киев и Константинополь - культурные связи до XIII в.// Вопр. истории. - М., 1987. - N 4. - С.56-69.

164. Ужаков А.Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI-XIII веков//Русская речь. - 1988. - N 6. -С.78-84.
165. Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси : Восприятие церковнославянского и русского языка// Византия и Русь. - М., 1989. - С.206-227.
166. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. - М., 1990. - 271 с.
167. Филист Г.М. К вопросу о путях проникновения христианства на Русь// Православие в истории России. - М., 1988. - С.30-49.
168. Флоря Б.Н. К генезису легенды о "дарах Мономаха"// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.185-188.
169. Флоря Б.Н. О материальном обеспечении церкви на Руси и в западославянских государствах в период раннего феодализма// Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. - М., 1986. - С.116-123.
170. Фролов Э.Д., Курбатов Г.Л., Фроянов И.Я. Христианство. Античность. Византия. Древняя Русь. - Л., 1988. - 334 с.
171. Фролова М.М. Византийская хроника Константина Манасси (XII в.) в исследованиях русского историка А.Д.Черткова// Общество и государство в древности и в средние века. - М., 1986. - С.90-103.
172. Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. Введение христианства на Руси и языческие традиции// Сов. этнография. - М., 1988. - N 6. - С.25-34.
173. Фроянов И.Я. Киевская Русь: Очерки отечественной историографии. - Л., 1990. - 322 с.
174. Фроянов И.Я. Об историческом значении "крещения Руси"// Проблемы отеч. и всеобщ. истории. - 1987. - N 10. -С.30-58.
175. Фурман Д.Е. Выбор веры князя Владимира// Вопр. философии. - М., 1988. - N 6. - С.90-103.
176. Хабургаев Г.А. Становление древнерусской письменной культуры в связи с крещением Руси в 988 г.// Вестн. Моск. ун-та. Сер.9: Филология. - М.,1988. - N 5. - С.10-17.

177. Хачатуров Р.Л. Мирные договоры Руси с Византией. - М., 1988.
178. Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XIV - XVI вв.). - М., 1986. - 206 с.
179. Хорошев А.С. Политическая канонизация в истории древнерусской агиографии// Вестн. Моск. ун-та. Сер.8. История. - М., 1986. - N 6. - С.54-61.
180. Христианство и Русь : Сб. ст. - М., 1988. - 136 с.
181. Цейтлин Р.М. О влиянии греческого языка на первый письменно-литературный язык славян эпохи раннего средневековья// Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. - М., 1988. - С.160-165.
182. Чернецов А.В. Амулеты-змеевики и проблема "двоeverия"// Православие в истории России. - М., 1988. - С.74-88.
183. Чешко Е.В. XII век в истории болгарского литературного языка// Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. - М., 1988. - С.140-159.
184. Чмыхов Н.А. Компромисс язычества с христианством : (К вопросу о дате введения христианства на Руси)// Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - Киев, 1988. - С.106-114.
185. Шайкин А.А. Эпические герои и персонажи "Повести временных лет" и способы их изображения// Русская литература. - Л., 1986. - N 3. - С.89-108.
186. Шмидт Е.А. Некоторые особенности погребального обряда кривичей в период перехода от язычества к христианству// Древности славян и Руси. - М., 1988. - С.91-97.
187. Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси, X - XIII вв. - М., 1989. - 231 с.
188. Щапов Я.Н. О системах права на Руси в XI-XIII веках// История СССР. - М., 1987. - N 5. - С.175-181.
189. Щапов Я.Н. Политические концепции о месте страны в мире в общественной мысли Руси XI-XIV вв.// Древнейшие государства на территории СССР, 1987 год. - М., 1989. - С.159-166.

190. Шапов Я.Н. "Священство" и "царство" в Древней Руси в теории и на практике// Визант. временник. - М., 1989. - Т.50. - С.131-138.

191. Шапов Я.Н. Формирование и развитие церковной организации на Руси в конце X - XII вв.// Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. - М., 1986. - С.58-62.

192. Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей/ Отв.ред Литаврин Г.Г. - М., 1987. - 223 с.

193. Юрченко А.И. Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов// Вопр. философии. - М., 1988. - N 2. - С.75-90.

194. Якобсон А.Л. Закономерности в развитии средневековой архитектуры IX-XV вв.: Византия. Греция. Южнославянские страны. Русь. Закавказье. - Л., 1987. - 236 с.

195. Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1987-1983 гг.) - М., 1986. - 309 с.

М.В.Бибиков

**РУСЬ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ:
КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО, X-XVII ВВ.
(Зарубежные и советские исследования)
Часть III**

**К XVIII Международному конгрессу византистов
(Москва, 8-15 августа 1991 г.)**

Сдано в набор 3/VII-91 г. Подписано к печати 5/VII-91 г.

Формат 60x84/16

Печ.л. 16,5

Уч.-изд.л. 13,2

Тираж 1000 экз. Цена 2 руб.

Заказ N 5108



ИНИОН АН СССР, Москва, ул.Краси́кова, д.28/21

042(02)9

