

Т0/2
Г54

— К.Е. ГЛОМОЗДА —

„КРЕЩЕНИЕ РУСН“

В КОНЦЕПЦИЯХ
СОВРЕМЕННОЙ
БУРЖУАЗНОЙ
ИСТОРИОГРАФИИ

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

— К. Е. ГЛОМОЗДА —

„КРЕЩЕНИЕ РУСИ“

В КОНЦЕПЦИЯХ СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

(критический анализ)

В монографии критическому анализу подвергнута вышедшая на Западе в последние десятилетия буржуазная и буржуазно-националистическая литература по вопросам предпосылок и причин введения в Древней Руси христианства в качестве государственной религии, его классового смысла, социально-политических последствий, функций церкви в обществе и реального значения отношений древнерусских государств и церкви с важнейшими центрами христианского мира того времени.

Показаны тенденциозная политическая направленность и методологическая несостоятельность основных концепций современной буржуазной историографии по данной проблеме. Этим концептуальным схемам противопоставлено марксистско-ленинское понимание христианизации как важного явления в духовной жизни, обусловленного закономерностями социально-экономического развития восточнославянского общества и существенными сдвигами в идеологических представлениях господствующего класса.

Для научных работников, преподавателей и студентов исторических факультетов, пропагандистов.

Ответственный редактор *И. С. Хмель*

Рецензенты *В. С. Дорошенко, В. Е. Евдокименко, Н. Ф. Котляр*

Редакция исторической литературы

Монография

Константин Ефимович ГЛОМОЗДА

**«КРЕЩЕНИЕ РУСИ» В КОНЦЕПЦИЯХ
СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

(Критический анализ)

*Утверждено к печати ученым советом
Института истории АН УССР*

Редактор *В. А. Коваленко*. Оформление художника *И. Н. Скловской*. Художественный редактор *С. П. Квитка*. Технический редактор *А. А. Нагорная*. Корректоры *О. А. Гаврилец, А. С. Улезко, Л. В. Малюта*

ИБ № 9177

Сдано в набор 16.07.87. Подп. в печ. 31.12.87. БФ 25186. Формат 84×108¹/₃₂. Бум. тип. № 1. Лит. гарн. Выс. печ. Усл. печ. л. 8,82. Усл. кр.-отт. 9,14. Уч.-изд. л. 9,45. Тираж 4000 экз. Заказ 2853 Цена 90 к.

Издательство «Наукова думка». 252601 Киев 4, ул. Репина, 3.

Отпечатано с матриц Головного предприятия республиканского производственного объединения «Полиграфкнига». 252057 Киев, ул. Довженко, 3 в областной книжной типографии. 290000, Львов, ул. Стефаника, 11.

Г 0400000000-106
М221(04)-88 КУ-1-124-88 © Издательство «Наукова думка», 1988

ПРЕДИСЛОВИЕ

Неотъемлемой частью истории Киевской Руси являются вопросы, связанные с возникновением и деятельностью ее христианской церкви. Учрежденная правящей верхушкой для выполнения политических, идеологических и правовых функций, она превратилась в привилегированную организацию классового общества и, как и во всей Европе, выступала «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»¹. Влияние, которое оказывала церковь на социально-экономические и политические процессы в Древней Руси, заслуженно вызывает интерес к ее истории у многих ученых — как в нашей стране, так и за рубежом.

Советские историки опираются на целостную марксистскую концепцию, согласно которой истоки любой религии находятся не на небе, а на земле, а политические учреждения, религиозные и другие воззрения каждого исторического периода объясняются в конечном итоге реальной основой — экономической структурой каждой эпохи. Христианство как одна из мировых религий служило восполнением и освящением «несовершенства» классового общества, становилось средством воздействия государства на массы. «Святыня» христианства была выгодна именно господствующим классам².

В СССР есть опыт создания как обобщающих работ по истории церкви³, так и специальных трудов, глубоко исследующих начальный период этой истории⁴. Плодотворно исследуют различные аспекты христианизации Древней Руси представители исторической науки социалистических государств⁵.

Немало существенных конкретных наблюдений высказано и отдельными буржуазными историками. Ряд их работ публиковался в нашей стране⁶. Однако, признавая их вклад в изучение древнерусской христианской идеологии и обстоятельств введения на Руси новой государственной религии, историки-марксисты неоднократно выступали с работами, разоблачающими антинауч-

ность концептуального подхода буржуазной историографии к проблеме христианизации Руси⁷.

Успехи отдельных буржуазных историков в разработке конкретных вопросов истории Киевской Руси на фоне общего состояния современной буржуазной историографии истории СССР могут служить иллюстрацией к известному выводу В. И. Ленина о необходимости пользоваться положительными достижениями буржуазной историографии, учитывая, что буржуазным ученым, способным давать ценные работы в области фактических, специальных исследований, в том числе и по истории, *«нельзя верить ни в едином слове»*, когда речь заходит об осмыслении материала на общетеоретическом уровне⁸.

Глубокий кризис, переживаемый ныне буржуазной историографией, является кризисом прежде всего ее методологии, а не фактографии⁹. Методологическую основу буржуазной историографии составляют те или иные разновидности исторического идеализма, что сопряжено с отрицанием закономерностей общественного развития, преувеличением значения субъективного фактора, преобладанием политического подхода к изучаемым явлениям и т. п.¹⁰

В то же время для многих западных авторов обращение к истории СССР, в том числе и к ее начальным периодам, попытки заключения этой истории в определенные концептуальные схемы обуславливаются, скорее, привходящими причинами, чем научными. «Именно славистика стала первой и главной базой, на которой проросли в послевоенный период ядовитые семена империалистической советологии»¹¹. Буржуазная историческая литература эксплуатирует интерес широких слоев общественности к нашей стране для создания негативных антикоммунистических стереотипов. Господство реакционного направления в современной буржуазной историографии истории СССР во многом предопределено и тем, что роль едва ли не главного поставщика фактического материала, а также концепций для всяких центров по изучению СССР и Восточной Европы сыграла эмигрантская литература¹². Реакционеры обращаются к периоду феодализма в истории нашей страны с целью обоснования все той же исключительности ее исторического развития, отрыва России от Европы, ищут преемственную связь советского «империализма» с «империализмом» древнерусским и московским, исторические корни диктатуры пролетариата — в «восточном деспотизме» и т. д.¹³ Поньше в буржуазном обществе «лучше всего оплачивается то историческое сочинение, в котором фальсификация истории наиболее соответствует интересам буржуазии»¹⁴.

Разработка в буржуазной историографии сюжетов, связанных с христианизацией восточных славян, приобретает особое звучание в современных условиях. В идеологическом противобор-

стве с социализмом апологеты империализма изыскивают все новые способы его очернить. В Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза развязанная реакцией психологическая война была охарактеризована как «особая форма агрессии, информационного империализма, попирающих суверенитет, историю, культуру народов»¹⁵. В защите своих классовых интересов «...отживающая буржуазия,— подчеркивал В. И. Ленин,— соединяется со всеми отжившими и отживающими силами...»¹⁶. Она апеллирует и к религиозным ценностям, делает ставку на «крестовый поход» против коммунизма, лелеет надежды на возвращение народов СССР «в лоно христианского общества и рыночной экономики»¹⁷. Созданные империализмом идеологические центры, как было отмечено на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС, «стремятся не только поддерживать, но и насаждать религиозность, придать ей антисоветскую, националистическую направленность»¹⁸.

В качестве удобного повода для подрывных акций современные «крестоносцы» антикоммунистического толка рассматривают приближающееся 1000-летие «крещения Руси». Раздуваемая ими кампания питается не только искаженными представлениями о современной религиозной ситуации в СССР, но и фальсификаторскими толкованиями истории церкви в нашей стране в современной буржуазной историографии различных направлений. В этой связи научная критика буржуазных концепций введения христианства в Древней Руси призвана служить бескомпромиссной борьбе против буржуазной идеологии. Говоря о приближающемся 1000-летию введения христианства, академик С. А. Тихвинский отмечал: «Это важное событие не должно пройти мимо внимания советских историков. Необходима своевременная подготовка научных трудов, которые бы и объективно осветили само событие, и аргументированно опровергли его ложные трактовки нашими идейными противниками»¹⁹.

В советской литературе уже есть опыт отражения связанных с 1000-летием введения христианства атак наших идеологических противников: появились ряд статей²⁰ и полемический труд Н. С. Гордиенко²¹. Однако объектом критического рассмотрения в этих работах стали, главным образом, материалы русско- и украиноязычной периодики русской православной церкви и зарубежных клерикально-националистических организаций.

Цель предлагаемой читателю работы — произвести обобщающий критический анализ современной буржуазной историографии по ключевым вопросам введения на Руси новой государственной религии и, опираясь на достижения советской исторической науки в разработке истории Киевской Руси, в критике методологических основ буржуазной исторической науки, опровергнуть те псевдонаучные измышления, которые служат основой

идеологических диверсий. Предметом исследования является буржуазная, включая буржуазно-националистическую и клерикальную, литература научного и пропагандистского плана. В центре внимания — работы, вышедшие в свет либо переизданные на Западе в 50—80-е годы, когда разработки в области общественных наук интенсивно использовались в буржуазной политической практике.

Из общего массива буржуазной исторической литературы выделяются книги и статьи защитников реакционных группировок, использующих религию в политических целях. Так, активизировавшиеся в связи с приближающимся 1000-летием сторонники «украинских православных» (Украинской автокефальной православной церкви, УАПЦ; Украинской православной церкви, УПЦ; Украинской греко-православной церкви, УГПЦ) и «украинской католической» (УКЦ) церквей, действующих на Западе, продолжают попытки представить события, относящиеся к истории Киевской Руси, в качестве «крещения Украины», противопоставить церкви «русскую» и «украинскую» в интересах разобщения восточнославянских народов и использовать свою «историографию» в междоусобной борьбе за приоритет в предстоящих празднованиях. Постулаты клерикальных авторов этих толков подхватывают в своих сочинениях «светские» буржуазные историки националистического направления. Хотя представители этого лагеря сами вынуждены признавать, что буржуазно-националистическая историография не пользуется авторитетом среди западных ученых, все же ее выкладки широко эксплуатируются в пропагандистских подрывных целях империализма²².

Аргументированность критики буржуазных концепций христианизации восточных славян обеспечена значительностью достижений советской исторической науки в исследовании вопросов истории древнерусской церкви и в разработке истории Киевской Руси в широком плане, выяснении социально-экономических и политических условий, в которых осуществлялось насаждение на Руси новой государственной религии.

Раскрытию темы исследования во многом способствовали труды советских ученых по критике воззрений представителей Русской православной церкви на историческое значение христианства для нашего народа²³. Сравнительная разработанность вопроса о несостоятельности богословских доводов в пользу якобы религиозной основы культуры Древней Руси²⁴ позволила автору специально не останавливаться на критике сходных концепций буржуазной историографии.

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ В БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ПРЕДПОСЫЛОК И ПРИЧИН ВВЕДЕНИЯ НА РУСИ ХРИСТИАНСТВА

Как известно, историческое познание осуществляется на эмпирическом и теоретическом уровнях исследования. Вместе с идеологической направленностью отдельного исторического труда его научную ценность определяет теоретический уровень, на котором «происходит оценка, осмысление, объяснение исторических фактов, главным образом раскрывается сущность исследуемого события, закономерности и тенденции его развития»¹. Объективную основу объяснению исторического события дает установление причинной зависимости². Именно вокруг истолкования фактов, их понимания и объяснения ведется в настоящее время идеологическая борьба в исторической науке.

Поэтому при рассмотрении буржуазной историографии древнерусского христианства представляется целесообразным особое внимание уделить раскрытию в ней предпосылок и причин христианизации Киевской Руси. В подходе к этому вопросу преломляется, как в фокусе, целый ряд концептуальных особенностей исследуемой литературы. Значительную роль в построениях буржуазных историков играет и выяснение предыстории официального введения этой религии в правление князя Владимира.

1. ПРОЦЕСС ПРОНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКУЮ СРЕДУ НАКАНУНЕ ЕГО ОФИЦИАЛЬНОГО ВВЕДЕНИЯ

Имеющиеся в распоряжении историков источники, такие, как «Жития» Стефана Сурожского и Георгия Амастридского, повествуют о крещении вождей ру-

сов в конце VIII — первой половине IX в. Никоновская летопись, Окружное послание Константинопольского патриарха Фотия, биография императора Василия Македонянина (составленная Константином Багрянородным) и ряд других источников, в том числе данные арабских писателей Ибн-Хордадбега и Аль-Масуди, свидетельствуют о распространении христианства в Киевской Руси в 60—70-е годы IX в.* Уже на этом основании можно утверждать, что знакомство восточных славян с новой религией произошло задолго до преобразований князя Владимира.

Процесс проникновения христианства в восточнославянскую среду привлекает значительное внимание и буржуазных историков. Различия между их воззрениями по данному вопросу выражаются более всего в том, насколько подробно освещается этот процесс в отдельных работах, какую из конкретных вех берет тот или иной автор за точку отсчета и какую концептуальную нагрузку несет этот процесс в его построениях.

С одной стороны, некоторые авторы доказанным считают лишь факт знакомства Руси с религией Византии, а мера распространения христианства на Руси, по их мнению, неясна или незначительна³. Но, с другой стороны, значение проникновения христианства определяется как подготовка почвы для крещения всей страны «непрерывно от Игоря до Владимира»⁴. Как писал Г. Вернадский (эмигрант, чья работа «Киевская Русь» по сей день считается «образцовой» англоязычной книгой по предмету), «расцвет христианства на Руси в XI в. нельзя правильно понять, если мы не осознаем, что на часть русских племен... влияли христианские идеи по крайней мере с 860-х... Именно в IX в. и в таких далеких областях, как Приазовье, Моравия и Болгария, была возделана почва для роста христианства на Руси»⁵. Не преувеличивая степени проникновения новой религии в восточнославянскую среду до официального введения, он тем не менее считал это «последнее обраще-

* Поэтому явно несостоятельны построения парижского богослова В. Зенковского, полагавшего, что «для понимания нынешнего положения русского христианства и его особенностей нужно иметь в виду, что христианство появилось на Руси только в X в.» (*Zenkovsky V. The spirit of Russian Orthodoxy // Russian review.*— 1963.— N 1.— P. 38).

ние руссов... только плодом (outgrowth) христианских миссий времен Фотия»⁶. Как заключительный акт «развития христианства среди восточных славян» трактует «обращение Владимира» и профессор Колумбийского университета (США) И. Шевченко⁷.

В буржуазной историографии устоялся взгляд на Русь как страну, христианизированную активно распространяющими «высшую, развитую» религию цивилизованными соседями, и своего рода духовную колонию. Профессор русской и балканской истории Оксфордского университета Д. Оболенский, например, со времен Аскольда ведет историю «выдающихся достижений» Византии, которая своим культурным влиянием приобретала лояльность славянского мира, «сокрушала» христианской и имперской пропагандой языческую изоляцию варяжских правителей Руси⁸. Проникновение христианства на Русь и другие авторы считают закономерным результатом русско-византийских отношений⁹.

Еще дальше заходят историографы-идеалисты откровенно клерикального толка: в их изображении выходит, что Русь, собственно, христианизирована самим христианством как комплексом вечных всепобеждающих духовных ценностей. В любом случае соседство с исповедующими христианство народами выглядит достаточным условием для его распространения в новом обществе. В переизданном не так давно в Канаде опусе, который рекламируется как «вековая идеология УПЦ, книга для нашего времени», утверждается, что «если бы колонии не исчезли так рано», то восточные славяне, «безусловно», приняли бы христианство значительно раньше. Примерно такую же мысль высказывает известный американский историк-славист Ф. Дворник. Ввиду близости южных земель Руси к христианским форпостам Крыма и Кавказа он находит удивительным ее относительно позднее вступление в орбиту христианского влияния, связывая это с отрывом славянских племен от прямых контактов с крымскими центрами вследствие движения через степную полосу кочевников¹⁰. Ф. Дворник сетует, что «...все будущее России несомненно сложилось бы намного иначе, если бы христианство сохранилось в Киеве (со времен предполагаемого крещения Аскольда и Дира.— Авт.). Именно в то время другие славянские народы, мораване и болгары, были завоеваны Византией для христианской

веры, но Руси пришлось ждать еще сто лет, прежде чем она стала христианской страной»¹¹.

Для буржуазных взглядов на проникновение новой религии к восточным славянам характерно игнорирование связи христианизации с местными социально-экономическими процессами*. На тенденцию буржуазных историков рассматривать христианизацию как самоцель, как насаждение культуры среди варваров уже указывали советские ученые¹². И. У. Будовниц отметил, что в поисках источников христианизации сказалось стремление еще дореволюционных авторов «всячески отмахнуться» от тех материальных условий жизни, которые породили то или иное идеологическое явление, и перенести вопрос в такую плоскость, чтобы можно было связать культурное развитие нашей страны с влиянием извне¹³.

И поныне, по признанию Дж. Вечинского (Виргинский университет, США) большинство работ по истории России строятся на изображении «процесса, который кажется чрезмерно односторонним — распространении на восток и север (т. е. на территорию Киевской Руси.— *Авт.*) идей и институтов от старых и лучше устроенных обществ», на «аппликации» византийской, скандинавской и германской культур или некоторых их элементов на Русское государство¹⁴. Важной составляющей этого процесса представляется проникновение к восточным славянам христианской религии.

Но подобная концепция отнюдь не бесспорна. Несостоятельность такого подхода видна, в частности, на примере предпринятой доцентом Кембриджского университета А. Власто попытки обрисовать общую картину «вступления славян в христианство». Его книга представляет значительный интерес, поскольку

* Правда, в изложении И. Власовского, бывшего директора Украинского богословского института в Мюнхене, защищавшего позиции «украинских автокефалистов», Ольга не ввела христианство, ибо этому препятствовали «лишь» общественные и политические условия того времени. Характеристику упомянутых условий он, однако, не приводит (*Wlasowsky I. Outline history of the Ukrainian Orthodox Church.— New York: Bound Brook, 1956.— Vol. 1.— P. 56*). И. Смолич (ФРГ) отмечает, что усиление экономических связей восточных славян с Причерноморьем, Византией и христианских влияний совпадает со временем постепенного сложения их государственности (*Smolitsch I. Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen 988—1917.— Würzburg, 1953.— S. 50*).

в ее основу положен значительный источниковый материал, и в определенной мере она обобщает обширную историографию. Однако интерпретация автором собранных фактов обусловила недостатки развиваемой им концепции. А. Власто поставил перед собой цель дать в первую очередь «повествовательное описание, как различные славянские народы вступили в христианство, побуждаемые течениями, достигавшими каждого из них извне, и под предводительством великих людей, которые больше всего продвинули дело обращения»¹⁵. Поставив во главу угла «внешний» и субъективный факторы христианизации, А. Власто, очевидно, распространяет такую закономерность и на Русь. Но собранный им материал убедительно свидетельствует против развиваемой автором концепции, и это отражается в его собственных наблюдениях и выводах. А. Власто пришел к заключению, что развитие славянских народов, и в особенности возникновение их государств, не обходилось без сильного внешнего давления; христианские «цивилизации» — западная и восточная — стремились распространять церковно-культурные влияния, и каждый славянский народ вынужден был выбирать между христианствами восточным и западным. В то же время политические давления были не благоприятным фактором, а, скорее, средством либо ускорявшим, либо замедлявшим образование славянских государств, причем в первом случае могли «исказить естественный процесс».

Принятие христианства наряду с новыми политическими интересами, пишет А. Власто, требовало глубоких общественных преобразований, что вело к быстрому исчезновению пережитков «варварской» общественной и политической структуры. Но и само крещение проходило успешно именно там, где «разложение славянского языческого общества» продвинулось уже далеко. Христианство при этом привлекало «правителя и правящий класс в целом», а затем проникало в массу народа, «вниз». Там же, где общественные условия были слишком далеки от «тех, в которых христианство нормально действовало»*, личные качества миссионеров роли не играли.

* Например, Моравия при князе Моймире «являет типичные черты переходного общества: старый племенной строй и связанная с ним религия уже длительное время приходили в упадок;

Однако эти наблюдения не получают у А. Власто должного развития. Вышеуказанное «разложение языческого общества», а следовательно, и появление «новых политических интересов» он объясняет только «миграцией, новыми экологическими факторами, обусловленными географией (надо полагать, вследствие миграции.— Авт.)», и вновь-таки внешним давлением. Отказываясь от определения того, что же в каждом данном случае было для славян, находившихся под «двойным воздействием христианской евангелизации и политического давления», благоприятным или наоборот, автор полагает, что во всех случаях именно христианство «неоспоримо положило духовную и культурную основу подлинного местного развития». Что касается своеобразия проникновения христианства на Русь, то он видит его лишь в возможности выбора не только между западным и восточным вариантами христианства, но и между христианством и исламом¹⁶.

Однако именно для Руси внешнее «давление», которому придает столь большое значение А. Власто, не могло иметь таких последствий, как, например, для западных славян¹⁷. Все вооруженные столкновения на Руси и Византии IX—X вв., как известно, имели место вблизи жизненно важных центров последней. Реальные исторические обстоятельства позволяют говорить о фактическом «завоевании» древнерусскими феодалами христианизации своего государства¹⁸. «История Древней Руси,— отмечает Г. Г. Литаврин,— как и других стран Европы, с отчетливостью показывает, что все попытки христианизации до появления необходимых условий оказывались кратковременными эпизодами, не имевшими серьезного общественно-политического значения»¹⁹. Из наблюдений самого А. Власто явствует, что официальное принятие христианства происходило при условии, если за «великим человеком» стояла в большей или меньшей мере сплоченная местная знать.

поэтому эти славяне были восприимчивы к идеям извне». У славян Северной Германии, напротив, «традиционное общество и религия были все еще относительно нетронутыми, а постольку способными сопротивляться» (*Vlasto A. The entry of the Slavs into Christendom.— London, 1970.— P. 21*).

Между тем именно на своеобразном истолковании реальных и в различной мере возможных фактов из истории восточных славян зиждется буржуазная концепция внешних христианизующих влияний.

В этой связи необходимо подчеркнуть особенность позиции тех современных буржуазных авторов, кто защищает в своих сочинениях интересы зарубежных клерикальных группировок. Их представители, проповедуя «боговдохновенность Владимирова деяния» и тем самым, по существу, отрицая какие-либо предпосылки «крещения Руси», предоставляют страницы клерикально-националистической прессы для статей о едва ли не извечном существовании христианства у предков восточных славян, надеясь, что таким образом отыщутся здесь «глубоко зацепленные религиозные корни» и что этот тезис будет выигрышным при использовании его в пропагандистских и подрывных целях.

Авторы, выступающие с позиций апологетики православия, стремятся отнести зарождение христианства на Руси уже к началу эры. Подчас проводится мысль, что христианство появилось здесь уже «на заре истории», «в апостольский век». В данном случае имеется в виду предание о проповеди на Киевских холмах одного из апостолов — Андрея Первозванного.

Доказано, что эта легенда является позднейшей вставкой в летописный текст, сделанной из церковно-политических соображений²⁰. Легендой, «крайне несообразным вымыслом» считали ее такие дореволюционные авторы трудов по истории русской церкви, как Платон (Левшин), Филарет (Гумилевский), Е. Е. Голубинский²¹. Современные защитники православия, хотя и вынуждены считаться с этим, тщатся различными путями гальванизировать значение Андреевской легенды. Например, отметив, что последняя попытка отстоять «дорогую традицию при помощи устаревшего арсенала голословных ссылок» была сделана еще в 40-х годах XIX в. Макарием (Булгаковым), А. В. Карташев, профессор Св.-Сергиевой богословской академии в Париже, ищет выход в «научном» постулате. Он утверждает, будто Андрей имел восточных славян в своем сердце, ибо шел «в их направлении»²².

В некоторых работах эта легенда приводится без каких-либо комментариев — как выдержка из источника²³. В Буэнос-Айресе недавно издана книга Р. Кухара «о пребывании Св. Андрея на Киевских горах».

Наоборот, всячески поддерживают легендарность летописных сведений о путешествии Андрея авторы, выступающие с позиций католической и униатской церквей. Они трактуют ее только как историческую мистификацию²⁴. И в то же время, являя примеры невежества или вопиющей неразборчивости в средствах достижения спекулятивных целей, католическо-униатский клир и оуновское отребье пытаются твердить, будто во времена «пребывания Св. Андрея на Киевских горах» начался генезис никогда не существовавшего в действительности «Киево-Галицкого патриархата»²⁵, и не прочь использовать эту легенду в политических спекуляциях вокруг «первородства Киева над Москвой».

Явная недостоверность легенды об Андрее вынуждает буржуазных историков националистических оттенков сетовать, что начало знакомства славян с христианской религией (в их представлении это одновременно и «начало исторической жизни») скрыто «густым мраком», и обращать внимание на этнографическое окружение древнерусской территории, которое — по их безапелляционным утверждениям — «могло служить и служило нашим предкам посредником в сближении с христианством»²⁶. Эти авторы основывают свои построения на разработках дореволюционной церковной историографии. Так, Е. Е. Голубинский писал, что во «времена доисторические» эта религия могла распространяться из античных колоний Северного Причерноморья среди восточнославянских племен тиверцев, уличей и полян. «Мало вероятности думать, чтобы оно (христианство.— *Авт.*) действительно распространялось между вторыми, и есть достаточная вероятность думать, что оно, в более или менее незначительной, впрочем, степени, распространялось между первыми» (тиверцев и уличей он считал одним племенем)²⁷.

По мнению клерикальных историков новейшего времени, христианство должно было появиться у тиверцев и уличей уже в IV в., поскольку они жили по соседству с Римской провинцией Мёзией и принимали христианство, служа в римской армии, и от плен-

ных, захваченных при набеge на римские территории²⁸. Клерикальные популяризаторы рассматривают эти предположения как якобы «исторические данные» о распространении христианства в сегодняшней Бессарабии (?) и на Покутье во II в. Униатский историк Н. Чубатый, бывший профессор Львовской греко-католической академии, утверждал, что новая религия проникла в «прибрежные районы Украины» в I в. н. э., а к началу II в. уже закрепились там²⁹.

Особое значение в распространении христианства среди славян придается античным колониям Северного Причерноморья. В изложении того же Н. Чубатого, население славянских степей постоянно «принимало участие не только в материальной, но и в духовной жизни колоний» — места ссылки нелояльных к Римской администрации христиан — еще во второй половине I—III в. И. Власовский утверждал, что тиверцы, уличи и поляне имели торговые связи не просто с населением греческих колоний, а именно с «греческими христианами». Эти торговые партнеры влияли на славян «культурно, а также и в делах религии»³⁰. Возможными источниками христианизации Руси, начавшейся «еще в античный период», профессор Кельнского университета Г. Штёкль считает не только крымский Херсонес, но и Закавказье (с III—IV вв.)³¹.

Возможными посредниками в проникновении христианства к восточным славянам выступают и готы. Очерк истории готской епархии приводит в своей книге А. В. Карташев, упоминает о ней А. Власто в главе о принятии христианства Русью³². Готский церковный центр в Таматархе рассматривается, наконец, как «древнейшая христианская епископия на украинской земле»³³, что является явным абсурдом уже с географической точки зрения.

Обращает на себя внимание характер широко применяемой клерикально-националистическими авторами аргументации. Существование христианства у соседей восточных славян трактуется как свидетельство не просто того факта, что славянам могла быть известна эта религия, а усвоения последней той или иной частью восточных славян. По выражению униата И. Назарко, археологические находки в греческих колониях, относящиеся к христианам, имеют очень большое значение, ибо о распространении этой ре-

лигии среди славян в V—VI вв. нет «более точных» свидетельств.

Но, во-первых, представления буржуазных авторов о древнеславянской среде I—IV вв. нуждаются в уточнении.

Славяне впервые стали известны в античной литературе под названием венедов. Их территория простиралась на юг до рубежа лесостепи и степи. Современная наука связывает с венедами зарубинецкую (III—II вв. до н. э.— II в. н. э.) и пшеворскую (II в. до н. э.— IV в. н. э.) археологические культуры. Попытки венедов проникнуть в плодородные степи, занятые до конца III в. сарматскими племенами, потерпели неудачу.

Во II—V вв. на смену зарубинецкой культуре приходит черняховская, северная территория которой, как и позднезарубинецкая культура III—V вв. в Верхнем Поднепровье, может быть связана с древними славянами. Во второй половине IV в. на историческую арену выступают анты — восточная часть венедов, населявшая территории в междуречье Днестра и Днестра, на север от Причерноморья, и Приазовье. Наконец, в VI—VIII вв. у восточных славян формируются государственные образования, племенные княжения, которые и известны в качестве «летописных племен»³⁴.

Существовавшие в Северном Причерноморье греческие колонии в III в. вступили в период общего экономического и социально-политического упадка, а в последней четверти IV в. (задолго до образования уличского, тиверского и полянского племенных союзов) подверглись сокрушительному натиску гуннов³⁵. Таким образом, придавать значение территориальной близости названных славянских племен к христианским центрам можно, лишь начиная с IX—X вв.³⁶

Во-вторых, клерикально-националистические авторы явно преувеличивают возможное влияние соседей-христиан на предков восточных славян. I в. н. э.— время лишь «подготовки христианства». Во II в. христианство начало интенсивно распространяться в Римской империи, но его центры в то время — далекие от славян Рим, Коринф и Эфес. Лишь в III и IV вв. христианство приобрело синкретический характер, способствующий его усвоению широкими слоями населения империи. Однако в целом христи-

анство первых веков — это религия городов, и даже римская деревня «еще долго оставалась чуждой христианству»³⁷.

В первые десятилетия IV в. по степени христианизации выделяется несколько зон. При этом дунайские провинции, Мёзия и Паннония, относятся лишь к третьей зоне, где «евангелизация только начиналась», а на северном побережье Черного моря (в зоне четвертой) спорадически встречаются лишь изолированные общины³⁸.

Между тем уже с III в. экономические и культурные связи славянских племен Приднепровья и Прикарпатья с северо-восточными провинциями Римской империи, «почти непрерывно действующие в течение тысячелетия... сначала серьезно нарушились, а затем, в гуннское время, почти полностью оборвались»³⁹.

В-третьих, утверждения клерикальных историков о значении крымских колоний для христианизации предков восточных славян связаны с некритическим использованием житийной церковной литературы, отсутствием глубокого анализа археологических данных. Специальные исследования, предпринятые В. Ф. Мещеряковым⁴⁰, убедительно показали безосновательность мнения, будто крымский город Херсонес уже в конце I в. н. э. занимал исключительное положение в христианском мире. Хотя христианство во II—III вв. проникло в Северное Причерноморье, нет данных о его распространении в это время в указанном «христианском центре». До конца 20-х годов IV в. местная община подвергалась гонениям, а епархия была основана в 80-е годы этого века. Новая религия проникала в массы горожан медленно даже во время насильственной христианизации в V — начале VI в.*

В более благоприятных условиях христианство прививалось в Боспорском царстве, но и там значительное распространение оно получило лишь в первой четверти IV в. При этом христианизация здесь была закономерным этапом единого местного процесса сложения новой религии в I—IV вв.⁴¹ К выше-

* В последнее время В. М. Мещеряков относит начало христианизации Херсонеса к концу IV в., а массовое насильственное насаждение этой религии — к VI—VII вв. (См.: Федотов В. В. Четвертые Сергеевские чтения на кафедре истории древнего мира исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова // ВМУ.— Сер. 8, история.— 1986.— № 1.— С. 86).

сказанному остается добавить, что славянский этнический элемент в Причерноморье фиксируется археологическими раскопками только для X в.⁴²

Наконец, подтверждение тезиса о раннем проникновении христианских представлений и культа следовало бы искать не в истории позднеантичного Причерноморья и не в «деяниях готов», а в собственно славянских древностях того времени. В частности, археологическому исследованию доступны вещественные свидетельства погребальных ритуалов, традиции которых формируются через идеологические представления. В науке известна попытка истолковать западную ориентацию части погребений черняховской культуры как доказательство возможного проникновения христианства в III—IV вв. в среду местного населения⁴³. Кроме того, существует гипотеза трех фаз развития восточнославянской мифологии. По мнению известного болгарского лингвиста В. Георгиева, праславянское слово «господь», вероятно, заимствовано из готского языка в качестве термина для обозначения христианского божества. Из готского же языка автор выводил и праславянские термины «церковь» и «крест» (не исключая, впрочем, возможности иного происхождения последних). На этом основании он допускал, что христианская религия или, во всяком случае, ее термины, начали проникать через готское посредничество к славянам еще в III—VI вв.⁴⁴

Даже если бы в распоряжении ученых имелись абсолютно достоверные доказательства христианизации предков славян под готским влиянием*, то и в таком случае самого по себе распространения христианства в «соседнем обществе» было бы недостаточно для усвоения ее какой-то частью черняховского населения, чьи идеологические представления сохраняли в целом характер языческих верований⁴⁵.

* Сами авторы археологической (Э. А. Сымонович) и лингвистической (В. Георгиев) гипотез отмечают, что «прямых данных для подтверждения распространения христианства в черняховскую эпоху ... у нас нет», а предположение о готском происхождении термина «господь» «нельзя считать абсолютно верным, поскольку такого слова нет в германских языках» (Сымонович Э. А. Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху // СА.—1963.— № 1.— С. 60; Георгиев В. Трите фази на славянската митология // Изследования в чест на академик Михаил Арнаудов.— София, 1970.— С. 474).

Время контактов с готами совпадает со временем расцвета черняховской культуры, покрывающей разнотнический массив⁴⁶. Прерванная впоследствии торговля с рабовладельческой Римской империей ускорила процесс формирования у носителей черняховской культуры классового общества, стимулировала накопление верхушкой богатств и поиски путей эксплуатации соплеменников. Археологические данные свидетельствуют об имущественном расслоении в их среде⁴⁷. Именно поэтому могли сложиться благоприятные условия для проникновения сюда той религии, которая тогда «вполне соответствовала быту людей, не связанных с землей, торговцев и в особенности ростовщиков...»⁴⁸. Проникновение такой религии было бы возможным лишь в обстановке разложения родовых отношений, когда нарастало «скептическое отношение» к родо-племенным божествам, приходил в упадок авторитет носителей древних религиозных традиций⁴⁹.

Вторжения гуннов в конце IV в. дали местным социально-экономическим процессам новую точку отсчета. Во всяком случае, в территориально наследующих черняховскую культуру памятниках пражско-пеньковского и пражско-корчакского типов безраздельно господствует сугубо языческий погребальный обряд трупосожжения⁵⁰.

Однако указанные гипотезы не получают подтверждения в современной науке. Как указал В. В. Седов, если бы трупоположения западной ориентировки из черняховских могильников являлись свидетельством проникновения христианства в среду местного населения, то «в таком случае наиболее христианизированными должны быть области, ближайшие к Дунаю, где жили племена, христианизация которых отмечена древними авторами, и районы, прилегающие к Черному морю. В действительности наблюдается обратная картина — западных трупоположений в этих районах почти нет, а их концентрация обнаруживается вдали от Подунавья и побережья Черного моря»⁵¹. Ныне наиболее авторитетна точка зрения, согласно которой генезис черняховского обряда трупоположения восходит к юго-восточным скифо-сарматским культурам, и смена меридиональной ориентации погребений на западную отражает процесс ассимиляции ираноязычных скифо-сарматов носителями пшеворской культуры⁵².

Что касается термина «господь», то в настоящее время лингвисты полагают, что заимствование из германских языков этого самобытного славянского слова крайне невероятно. Его использование в качестве религиозного термина связано с предполагаемым сакральным значением слова «гость»⁵³. Заимствование из готского языка термина «крест» считается также невероятным, а древневерхненемецкая этимология славянского слова «церковь», хотя и сопряжена с большими фонетическими трудностями, чем готская, — «исторически более оправданной»⁵⁴. Следует отметить, что если готское происхождение слов «церковь» и «крест» достоверно, то эти христианские термины — не единственные заимствования из готского языка, которые могут быть отнесены к примерам знакомства славян через посредство готов с внешним, уже затронутым христианизацией, миром⁵⁵.

* * *

В буржуазной литературе встречаются и другие «доказательства» ранней христианизации славян под влиянием соседей. Н. Чубатый, например, усматривает существенные следы, якобы оставленные христианами «купцами и ремесленниками» в мировоззрении антских племен, в сведениях Прокопия Кесарийского об их вере в «единого бога»⁵⁶. А. В. Карташев подчеркивает, что, по словам христианского писателя IV—V вв. Иеронима, «хладная Скифия согревается теплотою веры», но сам признает, что «история не знает славян в кочевом быту», тогда как имеющиеся источники говорят о посылке миссионеров к кочевникам-скифам⁵⁷.

Буржуазные авторы ничем не дополняют аргументацию Е. Е. Голубинского⁵⁸, но в своих умозаключениях идут дальше него, особенно в отношении полян⁵⁹. Моногамия, появившаяся у этого племени, согласно летописи, ранее, чем у других восточных славян, истолковывается как достоверное свидетельство его ранней христианизации *.

* К. Эрикссон, основываясь на этом, пытался доказать, что Русь была крещена в 831 г. при князе Кие. В последующей литературе его теория была охарактеризована как извращающая факты и неубедительная (*Vlasto A. Op. cit.—P. 391*). Наиболее вероятным временем деятельности Кия является конец V—середина VI в. (*Боровський Я. Є. Походження Києва: Історіограф. нарис.—К., 1981.—С. 99—109; 131—133*). В связи с этим очевидно, что указанная теория полностью лишена оснований.

Что касается религии антов VI в., на которую ссылаются некоторые буржуазные авторы, то данные Прокопия Кесарийского выявляют именно тот факт, что христианство не смогло укрепиться в этой среде⁶⁰. Религиозные представления антов существенно отличались от христианских, носили свойственный скотоводам и, главным образом, земледельцам космогонический характер⁶¹. В последнее время они трактуются как прототеизм⁶². Языческий обычай принесения в жертву быков, который упоминает Прокопий, существовал длительное время — его следы зафиксированы на языческом жертвеннике в Киеве, и лишь много позднее он приобрел христианскую окраску, будучи приуроченным ко дню Ильи-пророка — христианского аналога Перуна⁶³. Наконец, Прокопий подчеркивает отсутствие у антов свойственной христианству веры в предопределенность, а смысл религиозных представлений — обеспечение благоприятного участия сверхъестественных сил в деятельности человека — совершенно «языческий».

Уровень современных научных знаний позволяет не усматривать что-либо таинственное и в пресловутой «нравственности» полян. Моногамная семья, по определению Ф. Энгельса, была «первой формой семьи, в основе которой лежали не естественные, а экономические условия — именно победа частной собственности над первоначальной, стихийно сложившейся общей собственностью»⁶⁴. Уходил в прошлое родо-племенной строй, уступали место и свойственные ему брачно-семейные обычаи. Если этот процесс и начался прежде всего у полян, чьи территории закономерно стали ядром интеграции Древнерусского государства⁶⁵, то это вполне объяснимо и без привлечения в качестве причин внешних влияний. Между тем обряд трупоположения в ареале полян интенсивно применяется лишь с X в., и в вещевом инвентаре этих погребений нет предметов, которые позволили бы достоверно связывать его возникновение с христианским влиянием. Переход к этому обряду можно связывать с развитием местных идеологических представлений⁶⁶.

Стремления апологетов исконной христианской религиозности восточных славян отнести начало христианизации далеко в глубь веков, таким образом, лишены исторических оснований.

В большинстве работ появление христианства в среде восточнославянского населения датируется серединой IX в. или допускается, что оно имело место в VIII в. В изложении процесса проникновения христианства на Русь на этом этапе западные авторы в основном опираются на письменные источники, довольно широко интерпретируя имеющуюся в них информацию. При этом они подчас оказываются в роли эпигонов дореволюционной церковной традиции, насчитывавшей 5-6 крещений славянских народов⁶⁷; в изложении А. В. Карташева — это перечень «крещений Руси» (при апостоле Андрее, Кирилле и Мефодии, патриархе Фотии, княгине Ольге и князе Владимире). В свое время С. В. Бахрушин с понятной иронией заключал, что «в конечном итоге церковные историки и их последователи так много и так часто крестили Русь, что начинаешь недоумевать: кого же оставалось крестить Владимиру?»⁶⁸. Дальше всего в своих умозаключениях и здесь заходят авторы клерикального, националистического толка.

Различно в рассматриваемой литературе отношение к сведениям византийской агиографии о возможном крещении «новгородского князя Бравлина» в конце VIII или начале IX в. Есть мнение, что рассказы житий Стефана Сурожского и Георгия Амастридского «не очень правдоподобны»⁶⁹. И. Назарко тем не менее допускает, что уже Бравлин «сделал попытку распространить христианство среди подданных».

Намного большее значение придается сведениям о принятии христианства восточными славянами в середине IX в. — после похода на Константинополь, связываемого с именами киевских князей Аскольда и Дира. В ряде работ этот эпизод расценивается как первое крупномасштабное обращение Руси в христианство⁷⁰. Г. Вернадский, однако, указывал, что достоверных сведений, позволяющих судить об отношении к христианству «контролируемых Аскольдом и Диром русских» и о готовности этих князей содействовать распространению в Киеве христианства, в источниках нет⁷¹. Английский историк С. Рэнсимен говорил лишь о некотором первоначальном успехе христианизации⁷². Между тем, с точки зрения «православных» авторов, при Аскольде и Дире христианство «безусловно» начало распространяться более широко. Подчас инициатива присылки на Русь епис-

копа, как и попытка крестить «всю страну», приписывается самому Аскольду, а «рецидив» язычества после прихода к власти Олега объясняется последствиями «слишком быстрого обращения» народа в новую веру⁷³.

В тексте русско-византийского договора 944 г. о представителях Руси говорится: «...елико ихъ крещенья прияли суть, да примуть месть от бога вседержителя... и елико ихъ есть не крещено, да не имуть помощи от бога ни от Перуна» (в случае нарушения ими условий (соглашения.— *Авт.*)⁷⁴, т. е. христиане поставлены на первое место. А. Власто справедливо полагает, что это было в таком документе неизбежным, и здесь нет каких-либо намеков на истинное численное соотношение христиан и «язычников»⁷⁵. По мнению М. Рэна (университет штата Монтана, США), о вероятности намерений Олега и Игоря принять новую веру судить нельзя⁷⁶. Иной точки зрения придерживаются А. В. Карташев, Н. Чировский и др. Как некогда Е. Е. Голубинский и М. Д. Присеков, они представляют христиан при Игоре как «вершителей всего дела» в русско-византийских переговорах. Среди правящего класса их уже тогда вроде бы было большинство, а их религия либо «де-факто» заняла передовое место в обществе, либо же была «сильной равноправной партией». Князя Игоря эти авторы считают «тайным христианином». Но дореволюционные исследователи, чье мнение позаимствованно националистическими авторами, сделали в данном случае, как указывал И. А. Будовниц, слишком далеко идущие выводы, хотя источники не дают для этого оснований⁷⁷.

* * *

Из приведенного обзора явствует, что те буржуазные авторы, кто относительно непредвзято интерпретирует источники, не находят в них данных о каком-либо «триумфальном марше» христианства среди восточных славян накануне официального введения этой религии в конце X в.⁷⁸ Постепенно росло число ее приверженцев в пределах узкого социального слоя, среди правящего меньшинства. Поэтому явно несоответствие конкретного материала и общей тенденции буржуазных историков решать проблему христианизации Руси через призму «источников» влияния. Как

свидетельствуют факты, Русь активно перенимала все, что могло усилить ее государственный престиж. Во всех случаях частичной христианизации в IX—X вв. она проявляла определенную инициативу. Следовательно, неправомерно говорить лишь о стремлении Византии христианизировать Русь. Превратить христианство в средство достижения исключительно собственных политических целей Византии так и не удалось ⁷⁹.

В философском плане построения буржуазных авторов являются попыткой представить события 988—990 гг. как количественно-качественный скачок в процессе становления христианских общин, связанный с обращением в новую веру деятельного главы государства. Но качественные изменения следует искать прежде всего в другом. «Дело не только в том,— писал Б. Д. Греков,— что христианство уже давно стало проникать на Русь, а в том, что в конце X в. власть Древнерусского государства сочла необходимым признать эту веру обязательной, государственной» ⁸⁰. Как указывали К. Маркс и Ф. Энгельс, успех идей зависит от того, «насколько *масса* была *заинтересована*» в тех или иных целях и насколько эти цели *«вызывали энтузиазм»* массы. *«Идея»* неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от *«интереса»* ⁸¹.

Поэтому само по себе появление христианства на рубежах территории восточных славян либо их предков не могло привести к его усвоению. Настоящее заимствование христианства и его последующее введение на Руси имели место, когда Русь сблизилась с христианской Византией по уровню развития социально-экономических отношений, когда закономерно обладающий средствами духовного производства господствующий класс «активно брал, а не пассивно получал» элементы феодальной культуры ⁸².

2. РОДОПЛЕМЕННЫЕ ВЕРОВАНИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В связи с вопросом о причинах «крещения Руси» следует охарактеризовать взгляды буржуазных историков на дохристианские верования восточных славян.

Зачастую рассказ о родоплеменных культах в их работах сводится к констатации обожествления сла-

вянами явлений природы и существования культа предков⁸³. Основной контекст воззрений на древнерусские верования демонстрирует профессор Дела-вэрского университета (США) В. Кирхнер, приводя в своем пособии некое подобие историографии вопроса. Одни историки (по его терминологии, «славяно-филы») считают-де, что христианство имело для русских особую глубину и смысл, поскольку нашло девственную, не защищенную какой-либо предшествовавшей культурой, почву. Другие же считают, что из-за отсутствия в народе культурной основы христианство не было правильно понято, и христианизация осталась поверхностной⁸⁴.

Легко видеть, что оба «противоположных» мнения сходны в одном: в декларации отсутствия на Руси дохристианской культуры. В буржуазной литературе неоднократно приписывались христианству «первоначальные цивилизующие влияния»⁸⁵.

Подобные утверждения нисколько не согласуются с убедительно показанным советскими учеными высоким уровнем дохристианской древнерусской культуры. Этим, очевидно, вызвано появление в рассматриваемой литературе «третьей» точки зрения. Автор специальной работы о «русской религиозности» Г. Федотов считал знакомство с особенностями язычества важным условием для понимания «русского христианства», хотя влияние новой религии лишило «русских славян» возможности развить «примитивное язычество в независимую культуру»⁸⁶. Н. Андреев и П. Дьюкс признавали, что дохристианская Русь не была «дикой пустыней», а местные верования — «варварством»⁸⁷. Р. Миллер допускал, что принятие «теплоты» христианских концепций было для Руси естественным именно ввиду «теплоты» древних верований⁸⁸.

Поисками наиболее выгодного для себя подхода к этим верованиям заняты сейчас и представители клерикально-националистической пропаганды, стремящиеся отодвинуть зарождение «христианской души народа» как можно дальше в глубь веков. С одной стороны, в клерикальной прессе все еще бытуют характеристики «предхристианского» мировоззрения как «земного и униженного»; древние боги были «сами по себе мертвы», тогда как христианство с его «наукой любви» и догматическим совершенством «оторвало дух народа от земли». С другой стороны,

появляются трактовки языческих верований уже как некоего «протохристианства». Как пишет один из униатских пропагандистов, «хотя большинство исследователей отрицает существование этических ценностей в дохристианском мировоззрении (?!).., эти этические учения в своем необходимом виде существовали уже в праначалах культурного развития Руси». Языческая религия в общем, оказывается, не противоречила христианскому мировоззрению.

Мало кто из буржуазных авторов ставит и рассматривает вопрос о связи древнерусских верований с уровнем развития общественной жизни восточнославянских племен. Если он и затрагивается, то примером может служить точка зрения Г. Вернадского: язычество потому не могло противостоять христианству, что последнее как высшая религия представляло высшую цивилизацию⁸⁹. А. В. Карташев, правда, отметил связь «нетвердости» языческого мировоззрения с характером социального развития, но лишь в плане отсутствия «бытовых предпосылок для богатой организации общественного богослужебного культа»⁹⁰.

В качестве причин введения христианства выделяется только «раздробление» дохристианских верований. Униат А. Великий считает, что «многослойная концепция социального добра» препятствовала не только объединению родов и племен, но и верхушечного слоя с этнической массой⁹¹. Суть подобных воззрений на восточнославянские культы — не столько определение значения христианства как их преемника в идеологии и общественной жизни Древней Руси, сколько подчеркивание их уничижительными оценками благодатной роли христианства.

Современные буржуазные авторы не внесли корректив в теоретические положения русской дворянской и буржуазной историографии (Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, С. Ф. Платонов), где также господствовало объяснение распространения христианства на Руси не процессами внутреннего развития общества, а достоинствами христианской веры на фоне бедности и убожества языческих представлений. «В этой концепции еще и еще раз проявилось стремление «дипломированных лакеев поповщины», как называл их В. И. Ленин, «научными средствами укреплять религию...»⁹².

Несмотря на все декларации буржуазных авто-

ров, христианство не стоит «несравненно выше» первобытных верований, и суть вопроса заключается именно в их сравнении. Недостаточно также ограничиваться тезисом, что «финские и славянские деревянные идолы не могли соперничать с высшими религиозными верованиями» соседних государств⁹³, не раскрывая существенных различий между этими верованиями. Советские ученые убедительно доказали, что обособление, выделение христианства из общей системы древних религиозных представлений безосновательно. Любая религия отражает действительность в форме представлений о сверхъестественном. «...При оценке чисто религиозной стороны мы видим полное тождество христианства и дохристианских верований славян и иных народов»⁹⁴.

Что касается славянских божеств, то Род, поклонение которому сильнее всего досаждало церковникам после введения христианства, был в представлении «язычников» творцом вселенной, «вдувающим» в людей жизнь⁹⁵, и в этом отношении не уступал христианскому Саваофу. Сложен вопрос и о законченности христианских догм. Христианство превращалось в мировую религию по мере удовлетворения им потребностей все новых групп населения, классовых элементов, и его догматика стала чрезвычайно сложной, путаной и противоречивой. Христианство — воплощенное противоречие, ибо идея загробного воздаяния дала религии возможность одновременно признать и отрицать существование социальной несправедливости⁹⁶.

Христианство «совершенно», «более глубоко» лишь постольку, поскольку с его возникновением, по оценке Ф. Энгельса, «все возможности религии исчерпаны»⁹⁷. Существенное отличие христианства от язычества заключалось в значительно более полной разработке социальной стороны, в наложении на примитивные верования классовой идеологии⁹⁸.

В то же время основанная на понятиях «воздаяния» и «кары» христианская мораль, по мнению некоторых историков, в определенном отношении была даже шагом назад по сравнению со свойственной родоплеменному обществу моралью взаимопомощи⁹⁹. Лучше сохранявшее практические достижения в освоении природы «язычество» как система мировосприятия имело с точки зрения общего процесса развития культуры и определенные преимущества перед

христианством¹⁰⁰. Идеология древних славян стимулировала развитие производства, торговли, поощряла трудолюбие, повышала заинтересованность в результатах труда и военной добыче. Но она требовала и освобождения славянина от любой зависимости, чтобы в «потустороннем мире» он мог занять достойное место¹⁰¹. Именно поэтому верования Древней Руси не были «протохристианством», а неумолимая логика исторического развития — внутренние прогрессивные социально-экономические и социально-политические процессы восточнославянского общества — требовала его замены такой религией, которая отвращала бы внимание производителя от «земной суеты», где притязали на его имущество и свободу.

Первобытная религия ориентировала на мир естественный, ее важнейший вопрос — как обеспечить благоприятное воздействие сверхъестественных сил на исход человеческих действий, и условиям родоплеменного строя она полностью удовлетворяла. Религия классового общества ориентирована на мир сверхъестественный, и ее центральный вопрос — способ обеспечения «загробного блаженства». В первом случае средство достижения цели — ритуальные действия, во втором — неуклонное соблюдение предписанных норм поведения¹⁰². «Когда общество устроено так, что ничтожное меньшинство пользуется богатством и властью, а масса постоянно терпит «лишения» и несет «тяжелые обязанности», то вполне естественно сочувствие эксплуататоров к религии, учащей «безропотно» переносить земной ад ради небесного, будто бы, рая»¹⁰³. Эта оценка, данная В. И. Лениным роли религии в развитом классовом обществе, дает ключ и к пониманию глубинных причин, которые в конечном итоге обусловили введение христианства не только на Руси, но и в других государствах ранне-средневековой Европы.

3. ПРИЧИНЫ ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА В КАЧЕСТВЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ КИЕВСКОЙ РУСИ

Современная буржуазная историография не признает марксистского учения об общественно-экономических формациях и отрицает закономерности социально-исторического развития. Ряд ее представителей пытаются доказать, что историку посильно лишь

установление смыслового единства исторических явлений, имеющего сугубо эвристическое значение, что можно понять не общеисторический процесс, а лишь генезис и взаимосвязь отдельных исторических процессов¹⁰⁴. Учет этих моментов позволяет дать научную оценку представлениям буржуазных авторов и по частному вопросу причин «крещения Руси».

Привлеченные в этой связи работы западных историков дают основания утверждать, что единой концепции причинно-следственной связи «крещения» буржуазная историография не выработала. Каждый из авторов в своих работах приводит одну, а чаще несколько «элементарных» причин. Сведение их в необходимый для анализа комплекс представляет собой в определенной степени искусственную модель, но освобождает от перечисления множества вариантов их комбинаций. Следует отметить, что некоторые авторы вообще не исследуют причин введения на Руси христианства или же декларируют невозможность их установления¹⁰⁵.

К первой по представительности группе относятся причины, связанные с внешними сношениями Древней Руси, которые, по мнению Г. Вернадского и Н. Андреева, имели преимущественное значение¹⁰⁶. Как правило, при этом подразумевается осознание князем Владимиром необходимости покончить с «религиозной изоляцией» Руси¹⁰⁷. Сходные явления Э. Хёш (Мюнхенский ун-т) обнаруживает у всех «варварских народов», которые попадали в орбиту мировых религий¹⁰⁸. Политические причины сводятся подчас к стремлению Владимира актом крещения добиться руки византийской принцессы и тем самым войти в «семью королей» христианских государств¹⁰⁹. Именно честь этого брака предопределила результат летописного «испытания вер»¹¹⁰. Иногда отказ принцессы выйти замуж за некрещенного представляется главной причиной введения христианства¹¹¹.

Ряд авторов особо выделяют значение для перемены религии внешнеторговых связей страны. В интерпретации М. Рэна христиане-купцы составляли «господствующий класс в торговом государстве» и «склоняли на свою сторону» остальных¹¹². Из торговых экспедиций руссы возвращались не только с византийскими товарами, но и с византийскими идеями¹¹³. Иногда таким связям пытаются придать самодовлеющее значение: «Именно торговля, в самом

деле, объясняет внезапное (?) введение греческого христианства в Киевской Руси»¹¹⁴.

Не менее широко представлена в рассматриваемых работах и группа причин церковно-духовного характера. Одной из них считается, в частности, проникновение христианства: «христианская вера уже пустила глубокие корни... Хотя в 980-х христиане были все еще меньшинством в Киеве... нравственно они оказались победителями»¹¹⁵. А. В. Карташев прямо говорит о начальных судьбах распространения христианства на Руси как о причине ее позднейшего всеобщего крещения и единственной достоверной причине обращения Владимира¹¹⁶. Как отмечалось выше, проникновение христианства часто предстает как единственная предпосылка официального введения этой религии, а подчас и как причина*.

В некоторых работах преобладающее значение в деле христианизации Руси придается такому внешнему фактору, как миссионерская пропаганда. Так, согласно Д. Оболенскому, Корсунь — долговременный центр миссионерской деятельности среди «северных варваров» — «взял в плен пленившего его самого»¹¹⁷. Главным фактором прогресса у восточных славян выступает вновь соседство Руси с активной Византией. Стремясь обезопасить морские коммуникации и приобрести союзников, Византия наращивала миссионерскую деятельность, и христианство на Руси росло параллельно росту торговых и политических отношений с империей¹¹⁸. Такая точка зрения достигает своего апогея в трактовке христианизации славян как «величайшего из всех духовных завоеваний империи», осуществленного «почти исключительно церковью»¹¹⁹. Таким образом превозносится внешнее влияние на Русь и одновременно выхолащивается всякое внутривнутриполитическое содержание христианизации.

В отдельную группу следует выделить попытки поисков причин принятия Русью христианства в исключительно религиозных мотивах, с которыми в

* Г. Штёкль полагает, что решение Владимира было подготовлено проникновением христианства и требовало только внешнего толчка, каким и явилось почетное предложение императора. В то же время, оспаривая феодальный характер изменений в жизни древней Руси, он тем не менее признает, что христианизация может считаться признаком вступления ее в новую стадию развития (*Stöckl G. Russische Geschichte: Von den Anfängen bis zur Gegenwart.*— Stuttgart, 1973.— S. 56, 61, 68—76).

ряде случаев отождествляются культурные цели. Иезуит А. Амман, выступая с норманистских позиций, заявляет, что Владимир, как и его северные «сородичи», обратился в христианство, убедившись во «всемогуществе» христианского бога по величественности его слугителей и «чудесам» и в «выгодности» исповедания этой религии¹²⁰. А. В. Карташев так объяснял неизбежность усвоения «варварами» христианства: «История всей Европы предписала: покориться благородному наследию средиземноморских культур и утвердившейся в них высшей богооткровенной религии»¹²¹. Высказывались мнения, что к принятию христианства вело отсутствие «веры или культуры, которая удовлетворяла или могла удовлетворить духовные потребности народа»¹²². Унификация культуры Руси в целом и привнесение организации в ее религиозный элемент в частности представляются главной целью князя в изложении В. Г. Маринича (Хоувэрдский колледж, Колумбия, США)¹²³.

Некоторые авторы из тех, кто с оговорками или безоговорочно принимает за достоверное летописную версию «испытания вер», сводят причины введения христианства к эстетическим впечатлениям Владимира и его советников*.

Наконец, ряд западных историков, в том числе К. Лятурет, Г. Стоукс, С. Утехин, О. Хётч, Т. Андерсон, С. Рэнсимен и другие, выделяют внутривосточные причины введения христианства. К таковым относится, прежде всего, стремление Владимира к консолидации русского государства¹²⁴. Американский византиновед И. Шевченко полагает, что условием крещения Руси было складывание в представлении киевских князей «идеи (notion) Русской земли»¹²⁵. В ряде работ находит отражение стремление князя к укреплению собственной власти при помощи византийской концепции «абсолютного правителя» и церковной поддержки¹²⁶, а по мнению западногерманского теолога Г. Подскальского, Владимир намеревался путем введения христианства направить обще-

* Дж. Биллингтон, например, объявляет, что «русских привела в христианство не рациональность идеологии, а эстетическая привлекательность литургии» (*Billington J. The icon and the axe.*— New York, 1968.— Р. 6—7). Поскольку он также считает христианизацию Руси достижением Византии, остается предположить, что пышная служба была выработана византийской церковью именно с этой целью.

ство по новому перспективному пути развития (neue zukunftssträchtige Entwicklung) ¹²⁷.

Буржуазная историография, таким образом, объясняет принятие Русью христианства, прежде всего исходя из особенностей внешней политической ситуации Древнерусского государства, из феноменальности христианства как духовного явления, из личных интересов правящего князя. В этом проявляется несостоятельность буржуазной методологии познания явлений исторического прошлого. В частности, порочность тенденции к абсолютизации религиозных систем, вскрытая академиком Е. М. Жуковым, состоит в подходе к ним как к самодовлеющим историко-культурным идеологическим комплексам — независимым от прочих исторических явлений и лишь оказывающим на последние влияние. Однако преувеличение степени влияния религиозной идеологии без учета, как это влияние определяется социальной сущностью данной идеологии, с философской точки зрения представляет собой отрыв формы от содержания ¹²⁸. Игнорирование главных причин явления, подмена причин существенных, внутренних, непосредственных несущественными, внешними, косвенными — характерная особенность попыток буржуазной историографии установить причинные связи ¹²⁹.

«...Действительное познание причины,— указывал В. И. Ленин,— есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» ¹³⁰. Поэтому следует иметь в виду, что так называемое «крещение Руси» являлось прежде всего актом введения христианства как новой государственной религии. Религия — одна из исторических форм общественного сознания. Общественное развитие, столкновение классовых интересов привели к преобразованию внутренней структуры религии, к появлению в ней идеологического элемента. Физического принуждения было для господствующих классов недостаточно, и лишь идеология могла стать средством принуждения духовного ¹³¹. Существенные причины «крещения Руси» надо определять как причины важного сдвига в области идеологии, ибо, как подчеркивал К. Маркс, «все религиозные и правовые системы... могут быть поняты только тогда, когда поняты материальные условия жизни каждой соответствующей эпохи и когда из этих материальных условий выводится все остальное» ¹³².

Исследования советских ученых раскрыли содержание процессов, характеризующих историю восточных славян в IX—X вв.¹³³ В течение VIII—IX вв. «медленно нарастающий ранее процесс разложения первобытного способа производства идет все интенсивнее, пока, наконец, в IX—XI вв. в наиболее передовых центрах и областях Руси не складывается феодальный способ производства»¹³⁴. В IX—X вв. постепенно формируется господствующий класс феодального общества, угнетающий население. Эволюция форм господства и подчинения определялась развитием и укреплением феодальных отношений.

Именно в конце X в. начинается тот этап генезиса феодальных отношений, когда утрачивают значение как источник богатств знати завоевательные войны и грабительские походы, когда в роли такого источника выступает уже главным образом эксплуатация собственного населения страны.

Этот этап совпадает и с завершением в основном объединения племенных княжений под великокняжеский скипетр, практической стабилизацией границ Древнерусского государства, и на повестку дня ставится реформа местных органов государственной власти. IX—X вв., таким образом, являются периодом становления раннефеодального общества.

Происходившие процессы требовали идеологического выражения, чем завершилась бы реконструкция надстройки, соответствующей новым отношениям производства и распределения. Повсеместно с победой и развитием феодальной социально-экономической формации связан расцвет мировых религий, которые оказались наиболее подходящими для обслуживания потребностей феодального общества¹³⁵.

Описанная общая, субстанциональная причинная связь между базисными и надстроечными явлениями в конечном счете определяет конкретные взаимоотношения исторической действительности. Выяснение исторической обстановки (расстановки классовых сил) и исторической среды (в которой эти силы взаимодействовали, реализуя классовые интересы) предполагается на «особенном» структурном уровне причинности¹³⁶. Главный недостаток буржуазных определений причин «крещения Руси» состоит в том, что они не проникают «выше» этого уровня причинности, в чем проявляется абсолютизация особенного в ущерб общему, абсолютизация относительной само-

стоятельности развития надстройки. Отсюда и из игнорирования классовых процессов в древнерусском обществе происходит показанный выше плюрализм и эклектизм буржуазных авторов в рассмотрении причин введения христианства, отсутствие каких-либо генетических связей между выделенными ими «элементарными» причинами и невозможность для них объединить эти элементы в строгий комплекс, который мог бы претендовать на объяснение этого явления в древнерусской истории.

Расстановка классовых сил в те времена характеризовалась тем, что «князь и его окружение, выделившееся в качестве военной знати и представлявшее собой формирующуюся феодальную верхушку, еще не полностью ликвидировали общинные органы и порядки. Завершался переходный период... характеризуемый синтезом в общественной структуре элементов старого, родо-племенного, первобытнообщинного и нового, раннефеодального»¹³⁷. В данном случае необходимо выяснить, что конкретно побуждало господствующий класс Киевской Руси конца X в. к перестройке существующих идеологических концепций. Следует сразу отметить безосновательность попыток приписать введение христианства заслуге торговцев, поскольку беспочвенны представления о них как о господствующем классе¹³⁸.

Буржуазные характеристики исторической обстановки, в которой на Руси была введена новая государственная религия, сводятся к следующему. Глава государства был заинтересован в разрыве «религиозной изоляции» Руси, окруженной уже христианскими государствами, и стремился вступить в династический брак. Одновременно он добивался идеологического сплочения вошедших в состав Древнерусского государства племен и упрочения личной власти. В то же время крещение ему навязывала соседняя Византия; ее усилия увенчались успехом, ибо христианство представляло высшую цивилизацию.

Уже на фоне этих выработанных буржуазной историографией представлений по меньшей мере наивными выглядят попытки объяснить введение христианства красотой богослужения или могуществом божьим. Но обращает на себя внимание то, что авторы всех рассматриваемых работ подчеркивают личную роль Владимира в принятии христианства. В качестве конкретного примера изложения причин вве-

дения христианства на Руси как прежде всего причин личного обращения князя можно привести суждение Д. Оболенского. Мотивы, побудившие Владимира стать христианином, «были, несомненно, разнородными, и вряд ли можно классифицировать их в порядке значимости...» Нет доказательств для предположения, что его крещение имеет какой-либо иной смысл, «кроме чистосердечного обращения». Явно эклектически с этими положениями сочетается утверждение, что «прочие, нерелигиозные соображения, несомненно, также имели большой вес в его решении» (имеются в виду престижная женитьба, дальнейшее развитие связей с Византией, консолидация собственной политической власти)¹³⁹. Некоторые дилетанты-популяризаторы объясняют введение христианства исключительно волевым решением Владимира.

Существует и отчетливая тенденция, в первую очередь среди клерикальных историков, искать причины введения христианства в личных качествах князя. Они делают вывод, что «склонность» к той или иной вере лежала «в самой природе» Святослава и Владимира, что связанный с византийскими предложениями «утилитарный момент» лишь наложился на «благодатную почву» глубокого личного обращения князя — носителя «широкой русской натуры». Г. Вернадский в одной из своих работ признал «очень ценным» объяснение причин обращения Владимира, данное еще в XI в. Илларионом в «Слове о законе и благодати», в том числе и «посещением всевышнего»¹⁴⁰.

Силы, на которые опирался в своих действиях князь Владимир, оказываются то группой вооруженных соратников, состоящей частично из больших земельных собственников — бояр*, частично из наемников, то христианизированным купечеством. Иногда это «многие члены русских высших классов», «определенные влиятельные группы», отдельные представители «правлящих и образованных классов», иногда дружина, «простые воины»¹⁴¹. Четкое определение социальных сил и характера их интересов отсутствует, и это тесно связано с особенностями буржуазных представлений об уровне социально-экономического

* Явная модернизация, поскольку крупное землевладение возникло на Руси не ранее второй половины XI в.

развития Древнерусского государства¹⁴². Те же авторы, которые вскользь касаются имманентных Древнерусскому государству причин введения в нем христианства, обычно ограничиваются указанием на рост в это время его территории¹⁴³.

Деятельность исторической личности, и князя Владимира Святославича как таковой, получает должную оценку при подходе к рассмотрению вопроса с марксистских позиций. Личность выступает на «единичном» уровне структуры социального детерминизма. Решающими по отношению к ее деятельности являются общие и особенные причины, ее двигают и поддерживают общественные силы, классы. Не выдерживают научной критики субъективистские и эклектические попытки буржуазных историков и философов превратить личность в решающего творца социального процесса, основанные на противопоставлении объективного субъективному, личности — массам, общественным классам¹⁴⁴. «Действительный вопрос, возникающий при оценке общественной деятельности личности,— подчеркивал В. И. Ленин,— состоит в том, при каких условиях этой деятельности обеспечен успех? в чем состоят гарантии того, что деятельность эта не останется одиночным актом, тонущим в море актов противоположных?»¹⁴⁵.

Проводя языческую реформу и учреждая культ христианского бога, князь Владимир предстает прежде всего как глава государства. В личности князя в то время персонифицировалось право верховной собственности феодального класса на землю¹⁴⁶. «Князь не мог действовать один, поскольку он осуществлял прежде всего интересы растущего класса бояр,— писал Б. Д. Греков.— Они (бояре.— *Авт.*) шли вместе со своим вождем, великим князем, потому что иначе в данный период их существования они не могли достигнуть своих целей, т. е. укрепиться в своих позициях. Это для данного момента единственно возможная форма политического господства знати, но в то же время эта могущественная знать являлась и залогом силы князя киевского. Сотрудничество этих сил неизбежно, поскольку государство возникло в интересах землевладельцев и действовало в целях укрепления их имущественного и политического положения. Надстройка в данный период полностью соответствовала состоянию базиса... Киевский

князь...— признанный глава государства. Но это не самодержец. Он представитель правящей знати, признающей над собой власть великого князя в своих собственных интересах, разделяющей с ним власть»¹⁴⁷.

Справедливость марксистских представлений о личной роли князя Владимира в принятии Русью христианства подтверждает и анализ обстоятельств деятельности его предшественников — княгини Ольги и Святослава Игоревича. Внутренняя политика Ольги была тесно связана с ее отношением к христианству. Она утверждала именно те принципы государственной структуры, которые служили необходимыми предпосылками принятия христианской идеологии. Однако среди большинства представителей правящего класса Руси понимание социально-политических преимуществ христианства тогда еще не созрело¹⁴⁸. В период княжения Святослава политика завоеваний как основное средство обогащения знати еще не изжила себя. Княжение Владимира, по Марксовому определению, — вершина «готической» Руси¹⁴⁹. До его времени Русь, с точки зрения ее христианских соседей, была государством «язычников», но государственной религии как таковой она вообще не имела.

Языческая реформа, введение христианства и изменения в системе управления отдельными землями — звенья политики, направленной на укрепление Древнерусского государства. От этого неотделимы и внешнеполитические цели княжеской администрации, поскольку неразделимы две главные функции государства — внешняя и внутренняя: «...политика внешняя, как правило, носит подчиненный характер, служит в конечном счете решению задач внутри страны и в рамках международного общения»¹⁵⁰. Необходимо четко различать причины, обусловившие идеологические сдвиги в обществе, и причины принятия конкретной разновидности религиозной идеологии. Внутренние интересы раннефеодального государства обуславливали необходимость принятия религии классового общества, внешние интересы оказывали влияние на ее выбор¹⁵¹. Однако и при этом конкретный выбор опосредствованно диктовался внутренними условиями.

Объявление принятия христианства прямым результатом целенаправленной политики Византийской империи неправомерно; не от Византии зависело со-

впадение в конкретную историческую ситуацию интересов правящих классов империи и Киевской Руси. Это, возможно, была невольная победа Византии и ее церкви над латинским папством, над иудейским каганатом, над исламской Булгарией*, но не над Русью. Древнерусская знать в конкретных условиях преследовала собственные интересы и не испытывала какого-либо внешнего принуждения. Направления и способы освоения достижений византийского мира определялись ее «почином и предприимчивостью»¹⁵².

В буржуазной историографии процесс проникновения христианства накануне его официального введения предстает либо как ряд не связанных между собой эпизодов, либо лишь как процесс неуклонного развития христианских общин у восточных славян. В последнем случае некоторые авторы прибегают к спекуляциям на легендарных сообщениях, чрезмерно пространной и категоричной интерпретации источников.

Буржуазные авторы отождествляют христианство и культуру, акцентируют внимание на идеалистических представлениях о его преимуществах перед родо-племенными верованиями. Поэтому соседство с христианскими государствами-«культуртрегерами» они рассматривают как главную предпосылку, а проникновение христианства — как основную причину его официального введения в Киевской Руси. Большинству буржуазных авторов такие построения дают возможность гиперболизации роли внешних влияний на развитие восточнославянского общества, а клерикально-националистическим историкам — «подтверждения» тезисов о традиционной приверженности русских и украинцев той или иной христианской конфессии.

В качестве непосредственных причин введения христианства в конце X в. буржуазные исследовате-

* Ислам, распространившийся в соседней Волжской Булгарии, характеризовался минимальным отрывом от «материнской почвы» культов арабских племен, и при своем «растечении» путем завоеваний и торговли в минимальной же степени приспособлялся к неоднородной социальной и этнической среде, минимально видоизменялся. В отличие от него христианство проявляло необычайную пластичность и приспособляемость, обнаруживало необычайную силу экспансии в различных социально-политических и этнокультурных средах (Токарев С. А. Проблемы периодизации истории религии // ВНА.— М., 1976.— Вып. 20.— С. 82).

ли представляют причины личного обращения в эту веру князя Владимира.

При подобном истолковании предпосылок и причин введения христианства в качестве государственной религии игнорируется неразрывная связь надстроечных явлений с базисными — с местными процессами социально-экономического развития. Ввиду этого толкования буржуазных авторов далеки от научных.

Советская историография рассматривает «крещение Руси» в неразрывной связи с социально-экономическим развитием восточнославянского общества. Закономерное развитие производительных сил и социальной структуры обусловило становление господствующего класса, заинтересованного в замене традиционных родоплеменных связей и постольку восприимчивого к христианским влияниям. Созданное в интересах этого класса государство нуждалось в идеологическом обосновании объединения восточнославянских племен, эксплуатации производителей, а также в достойном месте на международной арене. Требованиям времени наиболее отвечало христианство, развившееся в соседних классовых обществах в универсальную «мировую» религию. Эта религия и была введена господствующим классом Киевской Руси в качестве государственной в наиболее благоприятной внешнеполитической обстановке.

КРИТИКА ИСТОЛКОВАНИЯ БУРЖУАЗНЫМИ АВТОРАМИ ПРОЦЕССА ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

Недостаточность и определенная противоречивость сведений источников приводит к тому, что и сегодня историки могут лишь с той или иной степенью вероятности судить о конкретных обстоятельствах личного крещения князя Владимира, о дате «обращения» им в христианство жителей древнерусской столицы, некоторых других частностях¹. Тем не менее имеющиеся источники дают достаточно оснований для вскрытия таких ключевых аспектов «крещения», или христианизации Древней Руси, как отношение к нему различных социальных слоев, пространственно-временные параметры процесса, его эффективность (в богословской традиции — «глубина обращения» населения Киевской Руси). Именно эти аспекты дают возможность характеризовать «крещение Руси» как историческое явление, и при оценке взглядов буржуазных историков по указанной проблеме можно ограничиться данным кругом вопросов.

1. ТЕМПЫ ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА И РОЛЬ В ЭТОМ ПРОЦЕССЕ ГОСПОДСТВУЮЩЕГО КЛАССА

Введение христианства, как и любое другое историческое явление, имеет пространственно-временные характеристики. В буржуазной историографии и в отношении последних высказываются крайне противоречивые суждения.

Часть авторов соглашались с мнением, что 988 г. — летописная дата «крещения» — обозначает лишь дату признания христианства официальной государственной религией и крещения княжеского окружения. Народ же обращался в христианство по-

степенно. Оно вначале приобрело опору в городах, а затем христианизация (в терминологии некоторых авторов — «просвещение») длилась свыше столетия. Новая религия окончательно была воспринята массами только после ордынского нашествия и «натиска на восток» немецких рыцарей². Процесс был медленным и неэффективным. «Прошло много времени, пока русская церковь смогла объявить, что весь народ... хотя бы номинально стал христианским»³. Дж. Лоуренс объясняет это обширностью страны и разбросанностью крестьянских деревушек⁴.

В то же время распространено мнение о сверхъестественной скорости «обращения» русских людей. «Во владениях Владимира» население было крещено целиком, писал Дж. Кларксон⁵ (Бруклинский колледж, США). Р. Миллер высказывался неопределенно: «Народ Руси, или во всяком случае для начала жители Киева, был крещен массово»⁶. Более категоричны клерикальные авторы — А. В. Карташев и Н. Зернов. «Русская земля» еще при князе Владимире была крещена вся и вся покрыта, хотя и малочисленной, но сетью миссионерских епархий»⁷. «Христианство быстро распространилось по всей стране... К концу XI в. Россия была определено христианской страной, и не только города, но даже отдаленные деревни были твердо завоеваны для христианства»⁸.

Факты убедительно свидетельствуют, что ни государственный акт Владимира, ни последующая его деятельность не ознаменовались абсолютным торжеством новой религии. Ученые неоднократно указывали на характерную оговорку в преамбуле церковного устава Владимира, согласно которой действие последнего распространялось только по тем городам, погостам и слободам, «где нъ суть христиане»⁹. Пролить свет на этот процесс позволяют данные археологических исследований.

Для юго-западной группы восточных славян X—XIII вв. археологи выделяют 6 областей по особенностям погребальной обрядовости. Здесь сосуществовали три вида погребений — в подкурганных ямах, подкурганные на горизонте и бескурганные. В указанный период на Киевщине и Западной Волини господствовал первый обряд, на Житомирщине, восточной и северной Ровенщине и в южной Белоруссии — второй, в верхнем Поднестровье — третий¹⁰.

При этом принимается во внимание, что обряд погребения в ямах под невысокими курганными насыпями, с западной ориентировкой погребенных и почти лишенный инвентаря, не противоречит или почти соответствует требованиям христианской религии, хотя по своему происхождению — местный языческий. Есть основания допускать, что его распространение происходило под влиянием полян — «в известной мере проводников и распространителей центральной власти». По Днепру, в окрестностях Киева и Переяславля, по Десне, близ Чернигова и выше, а также на Суле этот обряд распространялся в X—XII вв. На запад от указанной области — в XI—XII вв., на юге от нее в X—XI вв. этот обряд совершался наряду с подкурганными трупоположениями «на горизонте», а к XII в. полностью их вытесняет. Иначе говоря, «полянский» обряд погребения во второй половине XI—XII вв. появился в землях соседей полян и наибольшее распространение получил в пределах Киевской, Черниговской и Переяславской земель — в основном вдоль крупных рек. При этом в земле древлян такие захоронения почти не встречаются, в центральных областях земли радимичей и у северян их немного, и гораздо больше в земле дреговичей. В центре Новгородской земли подобные погребения датируются XI в., а на ее окраинах языческие трупоположения в основании кургана бытовали до XIV в.¹¹ (ряд областей Новгородской земли, как известно, был насильственно христианизирован уже в XVI в.).

На Западной Волыни обряд трупоположения в подкурганных ямах повсеместно распространился в X в. и бытовал до XIII в. Но для этой области данная обрядовость является лишь археолого-этническим признаком волынян. В процессе христианизации местного населения, прежде всего знати, погребения уже не сопровождались богатым инвентарем¹².

В земле кривичей доля погребений в подкурганных ямах, причем сохранявших следы языческих ритуальных сожжений, значительно выросла в XII в. При этом ранние погребения имели явно не христианскую меридиональную ориентировку¹³.

Как свидетельствуют археологические находки, в Подмоскowie в XII — первой половине XIII в. происходило только «первоначальное соприкосновение с вводимой религией»¹⁴, несмотря на то что еще Вла-

димир, если верить Никоновской летописи, «ходи... въ Суздальскую землю и тамо крести всех»¹⁵.

В северо-восточные области Руси новая религия во второй половине XI в. лишь начинала просачиваться. Центральной власти приходилось иногда проявлять терпимость к сохранению языческих культов. Население Медвежьего угла в устье Которосли «клятвою у Волоса обеща князю (Ярославу Мудрому.— Авт.) жити в согласии и оброчи ему даяти, но точию не хотяху креститися»¹⁶. Для христианизации Волго-Окского междуречья решающее значение имело подчинение этих земель княжеской власти уже в правление Владимира Мономаха — в первой четверти XII в.¹⁷ Насаждение христианства в Муромской и Рязанской землях началось в конце XI в., но еще в 1223 г. жители Мурома отказывались принять крещение¹⁸. «Обращение» в христианство крупного племенного союза вятичей началось только в XII в.¹⁹

В городах христианство насаждалось в первую очередь. Вопреки тезису А. Карташева о «покрытии» всей Руси епархиями еще при Владимире, «размещение епархиальных центров... ясно свидетельствует, что не входил в первоначальные, трезвые намерения «крестителя Руси» охват сетью диоцезов всего обширного пространства русского государства». Выбор князя пал на те важные с политической и экономической точки зрения пункты, где концентрировались представители господствующего класса, чье отношение к новой религии способствовало проникновению ее в массы городского населения²⁰. В сельской же местности, где проживало большинство населения Древней Руси, «единственная уступка церкви состояла в том, что прекратилось сожжение мертвых и их стали предавать земле»²¹. Кроме того, в XI—XII вв. крестики воспринимались в народе еще не как предметы культа, а как обычные украшения²². В отдаленных районах Древнерусского государства в период интенсивной христианизации своеобразным проявлением протеста было распространение в качестве украшений языческих амулетов, что ранее не практиковалось. В погребениях встречаются также сочетания языческой и христианской символики²³.

Исходя из этого, христианизацию Руси нельзя считать быстрой. Правомерно лишь утверждение, что на Руси «организационный процесс» прошел несколько быстрее, чем в ряде соседних стран²⁴, но это

никак не подтверждает те далеко идущие выводы апологетов русской религиозности, которые они делают из «быстроты» крещения. На самом деле процесс длился 3—4 столетия, и только нашествие ордынцев решительно ускорило его²⁵. Именно тогда возникли такие экстремальные условия, когда, как правило, значительно усиливается потребность в иллюзорной компенсации, являющейся главной и специфической функцией религии²⁶. Обладающая к этому времени многочисленным аппаратом священнослужителей, «вооруженных» разработанным учением о «грехе», «каре» и «воздаянии», христианская церковь имела больше возможностей для выполнения этой функции, чем первобытные культы.

Особо следует обратить внимание на приведенное выше выражение Н. Зернова о «России» как определено христианской стране к концу XI в. Многие англо- и немецкоязычные авторы пользуются вместо термина «Русь» (Rus', Rus' — Reich) термином «Россия» (Russia, Russland) и тем могут создать у читателя впечатление, что уже в эпоху Древней Руси власти занимались крещением населения всей территории будущей Российской империи, хотя в пределах последней христианизация длилась вплоть до начала XX в.²⁷

* * *

Наряду с попытками указывать только наличие «многих христиан среди жителей главных городов»²⁸, ряд буржуазных авторов под давлением фактов сравнительно трезво оценивают расстановку социальных сил в процессе христианизации Руси, признавая, что новая религия проникла сначала в высшие классы, намного медленнее завоевывала влияние в широких кругах городского населения, а затем сельского²⁹. Г. Вернадский отмечал на Руси «парадоксальную ситуацию», когда сельское население «было предоставлено практически само себе», ввиду того, что церковь не обладала нужным количеством приходского духовенства³⁰. Однако недостаточно просто зафиксировать последовательность проникновения христианства в различные социальные слои.

Провозглашение христианства государственной религией явилось своеобразным водоразделом между стихийным проникновением этой религии в среду господствующего класса Древней Руси и насаждени-

ем ее в народных массах государственной властью этого господствующего класса *. Активную роль и «непосредственное руководство» княжеской власти и «высших слоев общества» в христианизации народа не могут не признать и церковные историки ³¹.

Одновременно буржуазные авторы делают попытки «перестановки акцентов» при изложении вопроса о взаимодействии государственной власти и церкви в этом процессе. Прежде всего, они пытаются представить церковь объединительницей русских земель в пределах Древнерусского государства ³². Через толкование «Руси» исключительно как термина с церковно-религиозным содержанием Г. Пашкевич пришел к выводу, что именно киевские митрополиты «построили, оформили и организовали» землю русскую ³³. Апофеоз этой точки зрения представляют собой положения, выдвигаемые некоторыми клерикальными историками. А. Великий считал создание этнической, экономической, политической общности, единство обязательств, тождественность прав и прочее «первоочередными державообразующими элементами» ³⁴. Эти элементы якобы проистекают из единства религиозного мировоззрения и культа, нравственных устоев и общественных ценностей. На этом основании евангельское учение о власти идеалистически объявлялось «фактом революционного порядка», а христианство и церковь — движущей силой образования государства при якобы второстепенной роли «естественного развития, общественной потребности и требований военных или экономических» ³⁵. Другой униатский автор, Н. Чубатый, прямо выводил из совпадения становления государственности и распространения христианства причинно-следственную связь между христианизацией и формированием государственной целостности. М. Соловий, выступая на страницах униатского официоза «Христианский голос», без всякого основания приписывает также и советским историкам взгляд на введение христианства как явление, коренным образом изменившее прежнюю структуру и характер Киевского государства.

* Хотя представители господствующего класса вплоть до ордынского нашествия были наиболее ревностными приверженцами христианской религии, пережитки языческих представлений о загробной жизни, культ предков в погребальном обряде характерны в это время и для их идеологии. См.: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— М., 1987.— С. 773—782.

Такие «теоретические» построения, по существу, зачеркивают длительный исторический процесс складывания Древнерусского государства, которому предшествовали и с которым вначале сосуществовали племенные княжения³⁶. Неправомерно как идеалистически представлять государство продуктом религиозных идей, так и спекулятивно объявлять консолидацию территории неким даром церкви государству. Возникновение государства невозможно без определенных экономических предпосылок, становление государства и христианизация происходили параллельно. Х. Ловмянский показал, что на славянских землях, которые тяготели к политическому суверенитету, традиционные органы управления, разделяющие позицию народных масс, не принимали решений относительно перемены религии, инициативу в этой области проявляла только приходящая им на смену государственная организация³⁷. Введение государственной религии явилось, безусловно, важным фактором в преодолении местных сепаратистских тенденций. Но в период княжения Владимира территория Киевского государства в основном уже сформировалась, а расширение ее было связано с распространением в первую очередь не религии, а дани и судебной власти. «Источником господства» являлось принуждение³⁸. Христианизация лишь ускоряла достижение целей господствующего класса.

Г. Эллисон и Д. Кайзер объективно признают тот факт, что в борьбе против язычества церковь опиралась на твердую поддержку государственной власти, что христианизация совпадала с укреплением политической централизации и проведенная Владимиром реформа местного управления ставила русские земли не только под контроль государственной власти, но и под контроль церкви³⁹. Хотя такое положение вещей в буржуазной литературе констатируется вне связи с характеристикой социальных принципов христианства, уже на этом фоне отчетливо видна несостоятельность и реакционность клерикально-националистического изображения христианизации чем-то вроде всенародного достижения.

* * *

На состоянии современной буржуазной историографии введения христианства на Руси отражается и более чем двухвековое господство норманистских

постулатов. А. В. Карташев готов признать, что на сцену истории славянская Русь вступила «под главенствующей командой Руси скандинавского происхождения», и поскольку-де духовная сила христианства победила язычество у обоих племен, то, с его точки зрения, неуместен «якобы патриотический и церковный страх — признать в законных пределах (?) правоту т. н. норманнской теории начала Руси как нации, как государства и как церкви»⁴⁰.

В западной литературе по-разному выражены норманистские установки в исследовании «крещения Руси». Они проявляются в определении роли, которую сыграли в христианизации Руси выходцы из Скандинавии⁴¹.

М. Рэн, не вдаваясь в подробности, отмечает, что к середине X в., возможно, крестились «многие русские, варяги, как и славяне»; А. Власто считает, что к моменту введения христианства славянский элемент был «более христианским, чем правящее варяжское меньшинство»⁴². Но более распространена точка зрения, согласно которой варяги играли значительную, или даже исключительную роль в христианском контингенте на Руси перед официальным крещением⁴³. Ряд авторов в качестве первоочередного фактора христианизации Древней Руси выделяют миграцию варягов, обратившихся в новую веру, из Византии на службу к киевскому князю⁴⁴. Наконец, для некоторых историков крещение Руси — это прежде всего эпизод «обращения» в христианство скандинавов⁴⁵. Директор Центра русских исследований Гарвардского университета Р. Пайпс противопоставляет медленно обращавшемуся в христианство славянскому населению пресловутый «варяжский класс воинов», который последовал примеру крестившихся Владимира и его окружения⁴⁶.

Нелогичность таких суждений становится очевидной, когда буржуазные историки пытаются определить конкретное значение введения христианства для этого «варяжского класса». Ф. Дворник с уверенностью писал, что «варяги были, конечно, в невыгодном положении, когда произошло это преобразование», поскольку поддержка церковью княжеской власти привела к упадку политического влияния «варяжской аристократии». Он проводил параллель с Болгарией, где христианизация и введение славянской литургии способствовали ограничению власти

аристократии тюркского происхождения⁴⁷. Д. Оболенский аналогично полагал, что и на Руси, и в Болгарии правящее меньшинство — соответственно викинги и тюркские булгары — было приверженцем язычества, а подданный народ — славяне — уже испытывали перед крещением влияние христианства. Однако примиряя этот тезис с господствующими в буржуазной историографии положениями, он вынужден был представить дело так, что хотя языческая реформа Владимира была инспирирована «засильем в Киеве антивизантийской варяжской клики», другие варяги несли на Русь византийскую цивилизацию⁴⁸.

Подобное противоречие устранимо только в том случае, если признать живописание роли варягов в качестве едва ли не «крестителей» Руси гиперболизацией, основанной на норманистских представлениях о решающем участии варягов в формировании господствующего класса славян (военной и торговой «каст»). На современном уровне развития знаний о Древней Руси и генезисе ее феодального общества такие взгляды далеки от научных. Весь фактический материал, характеризующий процесс имущественной дифференциации, выделения классов и местное, славянское происхождение феодалов, требует отвергнуть теорию варяжского происхождения господствующего класса на Руси. Отдельные скандинавские выходцы лишь присутствовали в составе славянского класса феодалов, служили на Руси в качестве воинов, послов и купцов, причем с последней четверти X в. — преимущественно в качестве воинов⁴⁹. В самой Скандинавии процесс христианизации шел по сравнению с Киевской Русью замедленно⁵⁰. Даже в XI в. варяги на Руси считались язычниками, а само «крещение» явно связано с удалением из Киева варяжских отрядов⁵¹.

Введение христианства — закономерное следствие социально-экономического и социально-политического прогресса восточнославянского общества, которое нельзя приписать ни южным, ни северным «цивилизаторам» и «культуртрегерам». Оно осуществлялось в интересах господствующего класса Древней Руси, и, как справедливо полагают советские историки, является свидетельством зрелости и силы этого класса.

2. СРЕДСТВА НАСАЖДЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Представители дореволюционной либеральной церковной историографии не отрицали насильственности насаждения новой религии⁵². Любопытно, что объявленный ныне «извечной идеологией УПЦ» опус, автор которого находился под сильным влиянием их разработок, содержит положения, всячески замалчиваемые автокефалистскими пропагандистами, в частности следующее: «Мирного принятия христианства не было, народ деятельно защищал свою веру, везде были бунты, и часто приходилось крестить народ в собственной крови его». Ряд западных авторов также придерживаются мнения, что принуждение играло значительную роль в христианизации населения Древней Руси⁵³.

В работах некоторых историков-эмигрантов муссируются противоположные тезисы. А. В. Карташев, сетуя на недостаточность сведений для изображения «отчетливой исторической картины», провозглашает, однако, будто бы источники «в своей совокупности выдают лишь ту общую характерную черту изучаемого явления, что крещение всего русского народа произошло сравнительно мирно и успешно». Владимир-де завещал потомкам христианизацию общественной жизни «не на путях внутреннего сектантского насилия, а на путях церковного разумения христианской свободы». Христианство, как утверждает Н. Зернов, не было насаждено силой, и именно его мирное проникновение привело к сильному влиянию этой религии на жизнь народа⁵⁴. А. Мазур (Стенфордский ун-т, США) также не находил «свидетельств, что Владимир встретил какую-либо серьезную оппозицию важному шагу, который он предпринял. Священники... не прилагали особых усилий для христианского просвещения...»⁵⁵ Д. Чижевский писал об отсутствии какого-либо упорного или организованного сопротивления христианизации и задавал глубокомысленный риторический вопрос, «стояли ли массы уже тогда молча в стороне, как это часто было в последующие века при радикальных изменениях в русской жизни»⁵⁶.

По Г. Федотову, русское язычество официальному христианству «сдалось почти без борьбы», а упорным и стойким было только пассивное сопротивле-

ние, под которым он понимал сохранение языческих пережитков⁵⁷. В другом варианте изложения население Руси вначале крестилось нехотя, но дело облегчалось славянским языком литургии⁵⁸. Наконец, иногда пишут о «весельи» во время крещения киевлян, хотя весь процесс и не был столь мирным⁵⁹.

Подобные мысли встречаются и в работах, претендующих на популярность изложения. Так, С. Мэсси утверждает, что русские восприняли христианство «радостно, со всей широтой своей натуры»⁶⁰.

Между тем «Повесть временных лет» сохранила недвусмысленную угрозу Владимира-«Крестителя»: «Аще не обрящется кто заутра на реце... противен мне да будет»⁶¹, а митрополит Иларион отметил, что «Аще кто и не любовию, но страхом повелевшего крещахуся, понеже бе благоверие его с властью сопряжено»⁶². Благодаря В. Н. Татищеву, до нас дошел относительно подробный рассказ утраченной летописи о введении христианства в Новгороде, когда «Путята крестил мечем, а Добрыня огнем»⁶³, что находит подтверждение в археологических данных⁶⁴. По легенде, с кровавыми событиями связано введение христианства в Туровской земле⁶⁵.

Несомненно, целый ряд факторов содействовал смягчению протеста масс. Местные традиции и верования за несколько лет до крещения были подорваны реформой языческих культов. При столь масштабном введении новой религии внешний акт крещения носил чисто формальный характер. От масс еще был скрыт истинный смысл происходящего идеологического переворота. Когда он становился очевидным, массы вновь обращались к старым верованиям и традициям⁶⁶. Так, например, в Ростове крещение прошло без инцидентов, но пресечь открытое отправление языческого культа удалось лишь четвертому епископу, причем первые два его предшественника «не терпяше неверия и досаждения людей побегоша»⁶⁷. Кроме того, большую роль мог играть тот факт, что введение новой религии было «согласовано» со «старцами» («И созва князь боляры своя и старца...» — 988 г.⁶⁸), которые потом принимали участие и в решении церковных вопросов («...и реша епископи и старци...» — 996 г.⁶⁹). «Старцы», «старцы градские» играли важную роль в отпращивании традиционных культов⁷⁰. Их влияние могло способство-

вать относительно размеренному введению в быт христианской обрядности, в частности погребальной.

Нельзя не учитывать и политические соображения верховной власти. Летописные свидетельства, изученные Х. Ловмянским, дают возможность заключить, что насильственные методы насаждения христианского культа применялись прежде всего на территории полян, главном оплоте великокняжеской администрации, и в Новгороде — важном центре, чьи претензии на самостоятельность более всего внушали опасения этой администрации. Со времен Ярослава Мудрого княжеская власть выступает в деле крещения Руси уже главным образом как гарант деятельности церкви⁷¹.

Этот этап был вполне закономерным, поскольку конечной целью как церкви, так и княжеской власти в христианизации населения было привитие ему новой веры, связанных с ней представлений и чувств, что достижимо только убеждением. Этим, однако, не подтверждается заключение А. Власто, согласно которому после применения насилия на ранних ступенях христианизации дело «крещения» выпустили из своих рук и светская власть, и церковь, распространением христианства в народе занялись подвижники-монахи и «безграничная Россия своеобразно приспособилась к этому совершенно мирному методу евангелизации». Примиряя тезис мирной идиллии крещения с реальными обстоятельствами, А. Власто ссылается на отсутствие сведений о дальнейшей оппозиции «варяжского элемента» и тут же себе противоречит, связывая стойкость язычества на севере с усилением там скандинавского влияния⁷². Между тем имеется целый ряд фактов сопротивления народных масс введению христианства и на этом этапе, пресекавшихся центральной властью.

Западные историки предпринимают попытки определить характер народных движений XI в., осуществлявшихся под знаменами древней религии. Д. Оболенский подчеркивает, что «новые образцы» веры и поведения несли угрозу традиционному образу жизни деревенских общин. Наряду с пассивными формами сопротивления христианству он отмечает и более мощные движения народных масс, считая их «возрожденческими» (revivalist)⁷³. Автор признает, что эти движения, «языческие и крестьянские по своему характеру, были направлены против нового ре-

лигиозного и общественного порядка, который вводился объединенными силами церкви и государства»⁷⁴. Однако В. Маринич, пользуясь схожей терминологией, придает ей более узкий смысл.

Уже упоминалось, что главной целью введения христианства на Руси этот автор считает унификацию культуры и привнесение некоторой организации в ее религиозный элемент. На этом основании и «восстания волхвов» он объявляет реакцией на культурные изменения. Пользуясь разработками А. Уоллеса и Р. Линтона, В. Маринич определяет антихристианские движения как «ревитализационные» (в его понимании преднамеренные, организованные, сознательные попытки членов общества создать более удовлетворительную культуру), «нативистские» (от native — исконный, родной), когда особое значение приобретает борьба с чужими людьми, обычаями, ценностями и т. п., и даже «колдовские нативистские»⁷⁵.

Подобные взгляды не дают возможности судить о роли народных движений в историческом процессе. Если введение христианства — это борьба за прогресс в культуре, то сопротивление этой борьбе должно представлять собой реакцию. Но волхвы, оказывается, также стремились к созданию более удовлетворительной — т. е. отличной от прежней — культуры, следовательно, и их намерения прогрессивны. По воле автора в узкой сфере культурных преобразований сталкиваются два будто бы в равной мере прогрессивных течения. «Сознательная попытка самого Владимира — тоже, между прочим, «члена общества» — также предстает как некое «ревитализационное движение», что не имеет ничего общего с исторической действительностью.

Такие трактовки методологически несостоятельны, ибо подобная классификация народных движений построена на эмпирическом отображении видимости. Это типичный пример характерного для буржуазной историографии отрыва явлений от сущности, приписывания им другой основы⁷⁶. Сущность же общественных явлений можно постичь лишь на основе открытого К. Марксом закона движения истории, «по которому всякая историческая борьба — совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области — в действительности является только более

или менее ясным выражением борьбы общественных классов...»⁷⁷

Изучая волнения смердов XI—XII вв. с марксистских позиций, советские ученые вскрыли их двойственный характер: возглавляемые волхвами, ориентированные на «золотой век» общины, они являлись реакционными по форме и консервативными по идеологии, но одновременно и прогрессивными, поскольку вели к усовершенствованию феодальной экономической системы и вынуждали феодалов идти на уступки угнетенным. Восстания были направлены против нарастающего социального расслоения в местном бюджете и экономического гнета со стороны княжеской администрации, укреплявшей свою власть над этими областями. Блюстители старых обычаев стремились использовать народные движения для восстановления своей социальной базы и повышения авторитета⁷⁸.

Стремление доказать, что борьба против новой религии велась в области духовных ценностей, не приобретая характера классового конфликта — один из аспектов характерного для буржуазной историографии затушевывания классовой сущности самого христианства. Но изменения в культурной сфере не были самоцелью княжеской власти. Главным последствием религиозной реформы было укрепление на Руси господства феодализирующейся знати, владевшей в силу своего положения средствами как материального, так и духовного производства.

* * *

Характеризуя особенности пространственно-временного распространения христианства и признавая факт сопротивления народа насаждению этой религии, некоторые представители буржуазной историографии находят простор для националистических толкований. Медленные темпы распространения новой религии в ряде территорий Древнерусского государства они объясняют в первую очередь этнической разнородностью населения.

Те из буржуазных авторов, кто выступает с великодержавных позиций, как некогда С. М. Соловьев, в той или иной мере винят в стойкости языческих пережитков финские племена. А. В. Карташев учитывает при этом степень политического влияния

центральной власти. Там, где это влияние воспринималось беспрекословно, «история не знает и о претензиях старого язычества». Там же, где «местный патриотизм» еще питал иллюзии восстановления независимости от Киева, новая религия отвергалась. С наибольшей легкостью христианство было принято на юге и западе ввиду тяготения к Киеву и предварительного знакомства с новой религией местного населения. Северо-восточная Русь не так тяготела к Киеву, «не привыкла» к разномуверию, а также незаметно «сближалась» этнографически с финнами, заражаясь их суевериями. А с точки зрения Н. Зернова, поскольку распространение христианства на славянском языке повсеместно приводило к «быстрому» принятию христианства, задача «евангелизации» была тяжелой якобы только для финских племен, хотя это и не повлияло, по его мнению, на общие итоги ⁷⁹.

Несправедливость утверждений последнего ясна, ибо он чуть ли не объявляет финнами славянские племена новгородских словен и вятичей, в чьих землях наиболее острой была реакция на христианизацию. Аргументация А. В. Карташева нуждается в существенных уточнениях. Но прежде необходимо учесть, что в своеобразной модификации подобные умозаключения употребляются теми авторами, кто истолковывает обстоятельства «крещения Руси» с позиций украинского буржуазного национализма. В их опусах психологизм, биологизм используются не только в качестве распространенного в буржуазной литературе «средства сокрытия классовых корней политической жизни» ⁸⁰, но и как средство разжигания национальной розни.

Содержание этих концепций исторического развития народов СССР составляют попытки представить этногенез украинского народа процессом, который начался с доисторических времен и завершился уже в период Киевской Руси. При этом племена полян, древлян, северян, белых хорватов, уличей, тиверцев объявляются «украинцами» и априорно противопоставляются племенам «русских» и «белорусов» ⁸¹.

В изложении И. Власовского, после крещения киевлян христианство распространилось постепенно при жизни Владимира по «всем украинско-славянским племенам». Наиболее восприимчивыми к христианизации были поляне — «главный корень украинско-

го народа» — и население юго-западных земель Руси, поскольку почва там была хорошо подготовлена, а «украинско-славянский» народ стоял на более высоком культурном уровне, чем другие этнические группы Киевского государства. Киев выступил также «колыбелью веры» для предков русского, белорусского народов и финских племен *, у которых крещение происходило иначе. Успех распространения новой религии зависел якобы не только от степени удаленности отдельных племен от Киева, но и от черт их характера ⁸². Н. Чировский (Сетон-Холлский университет, США) также утверждает, что примитивное язычество быстро сдалось на «Украине», где задолго до того было известно христианство. Эта религия в северных провинциях, где автор предпочитает усматривать примитивность уже не первобытных культов, а самого населения, не была известна, и христианство приходилось внедрять силой. Последнее якобы связано даже не столько с неизвестностью христианства, сколько с тем, что этой религии пришлось прилагать значительные усилия для укрощения «психологического комплекса славяно-финского этнического сплава». Этот комплекс послужил якобы причиной поверхностной христианизации ростовчан, суздальцев, владимирцев, рязанцев, костромчан и возникновения в «русских землях» двоеверия «смеси христианских и языческих религиозных, моральных и ритуальных элементов» ⁸³.

На основании этого приходится допустить, что «христианская высшая цивилизация» на юго-западе Киевской Руси укрепилась быстро и легко, господствовала нераздельно. Однако их этих книг Н. Чировского следует, что «даже на Украине... по крайней мере двести лет преобладало двоеверие, смесь древних языческих верований и ритуалов и новой христианской доктрины... полное понимание христианства было нелегкой задачей для традиционного языческого разума» ⁸⁴. Поскольку националистический историк сам не видит различия между двоевериями «русским и украинским», очевидно, что все измышления о «психическом комплексе славяно-фин-

* Н. Чубатый усматривает здесь «миссионерскую деятельность» Киевской церкви в северных районах (*Ukraine: A concise encyclopaedia*.— Toronto, 1971.— Vol. 2.— P. 139). В данном контексте это выглядит так же, как миссия Византии в Киеве, т. е. «северные районы» — это якобы иная страна.

ского этнического сплава» не имеют никаких оснований.

Приведенные выше построения базируются в первую очередь на том, что в источниковых данных наиболее яркие факты сопротивления народных масс христианизации отмечены в северо-восточных областях Руси. Русь юго-западную в этой связи буржуазные авторы считают не только более тяготеющей к Киеву, но и «более передовой». Подчас речь ведут об «этнических и религиозных различиях» Руси северной и южной, под которыми понимаются вновь-таки готовность «украинского юга» к принятию христианства и стремление Новгорода остаться языческим⁸⁵. Подобные взгляды высказываются и авторами, которые далеки от националистической тенденциозности; по А. Власто, сопротивление крещению следовало ожидать, «особенно на более отсталом Севере»⁸⁶.

Прежде всего, следует отметить, что важно не только то, было ли христианство известно в том или ином районе до 988 г. или нет, хотя определенную роль этот фактор мог играть*. «Отсталость» северо-восточной Руси не была связана с какими-либо этническими особенностями. Решающую роль в распространении христианства играла феодализация общества. Она проходила неравномерно и к концу X в. не завершилась. «Окняжение» славянской территории началось во многих центрах. Тот факт, что ядром объединения стала Киевская земля, объясняется не мистическими качествами «души» местного населе-

* В Киеве, например, где оно действительно было давно известно, еще в 983 г., по свидетельству «Повести временных лет», христиан жестоко карали за пренебрежение к идолам, а что касается массы населения, то «бяху бо тогда челоуеци невеголоси и погани» (ПВЛ.— Ч. 1.— С. 58). Эта масса к моменту крещения не имела представлений об особенностях нового вероучения: летописец, рассказывая об этом, в уста простого народа вложил фразу «Аще бы се не добро это, небы сего князь и боляре прияли» (Там же.— С. 80). Крещение принимала прежде всего знать — не только в Киеве, но и в северо-восточной Руси (Щапов Я. Н. Характер крестьянских движений на Руси XI в. // Исследования по истории и историографии феодализма.— М., 1982.— С. 141). Следует учесть, что в 60—70-е годы XI в. жители Киева предприняли попытку избавиться от Киево-Печерского монастыря и его обитателей (Тихомиров М. Н. Древняя Русь.— М., 1975.— С. 107—108), а летопись под 1071 г. разделяет жителей Киева на «верных» (христианской религии) и «невегласов», восприимчивых к языческой пропаганде (ПВЛ.— Ч. 1.— С. 117).

ния, а совершенно определенными социально-экономическими причинами. В условиях благоприятной для земледелия природы, значительной концентрации населения, встречи различных этно-культурных влияний — именно здесь должна была рано возникнуть необходимость в государственной организации⁸⁷. Да и «тяготение» юго-западных племен восточных славян к Киеву нельзя преувеличивать. «Отношение... князей Среднего Поднепровья в XI и в первой половине XII в. к юго-западным «областям», по сути дела, было аналогично отношению к Новгороду, Смоленску, Ростову и др. Из «Руси» требовали вассального подчинения...»⁸⁸. Первые волны государственной христианизации затронули радимичей (окончательно утративших самостоятельность в 984 г.) столь же мало, сколь и северян, окончательно ставших киевскими данниками столетием раньше, а дреговичей — намного сильнее, чем ближайших соседей полян — древлян (см. § 1 данной главы). Что касается Новгорода, то здесь историк должен учитывать не столько предпочтение «оставаться языческим», сколько издревле специфические для этого крупного древнерусского центра особенности политического устройства, отношение его жителей к личной власти князей и соответственно к мероприятиям, направленным на усиление власти над Новгородом великого князя Киевского⁸⁹.

Племенная знать в процессе феодализации попадала в общую иерархическую систему, но при этом сохраняла возможность использовать народные массы, остро реагировавшие на возрастание повинностей, в борьбе против киевских дружин. Сопrotивление этому процессу, которое оказывали по мере его распространения как северные, так и южные племенные союзы, имело одинаковые причины, цели и в определенной мере результаты. В частности, князья были вынуждены проводить реформу даней — это имело место в 945 г. после восстания древлян⁹⁰ и в 1024 г. после восстания в Суздале во главе с волхвами⁹¹. Наконец, восстания 1071 г. явились отзвуком киевских событий 1068 г.⁹²

Для княжеской политики по отношению к населению Волго-Окского междуречья в 1024 г. были актуальны те задачи, что и по отношению к территориально более близким к Киеву древлянам 80 лет назад. Однако теперь центральная власть уже рас-

полагала таким идеологическим средством обеспечения повиновения, как христианство. В 1024 г. относительно Суздальской земли задача христианизации либо вообще не могла быть поставлена⁹³, либо же была предпринята первая попытка христианизации, совпадающая с одной из первых попыток «княжеского освоения» этих земель. Есть данные, позволяющие считать поход Яна Вышатича в 1071 г. первой попыткой христианизации Белозерского края⁹⁴.

Восстания под языческими лозунгами вообще не были каким-то особым для Древней Руси явлением. В то же время сходные явления наблюдались в Польше и других европейских странах⁹⁵.

3. ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Главными элементами религии являются элемент концептуальный (верования, представления, мифы, идеи, догмы), культ и религиозные чувства. Мероприятия княжеской власти, к которым практически сводится «крещение Руси» — осуществление при опоре на различные группировки знати в тех областях Руси, которые уже были прочно включены в орбиту влияния этой власти, формального обряда крещения, насаждение в основном не противоречившей христианству погребальной обрядовости, возведение культовых зданий, создание местных церковных центров и подготовка кадров духовенства, — относятся, прежде всего, к утверждению культового элемента христианства. Этого явно недостаточно, чтобы провозгласить «быструю победу на Руси» христианской религии во всей ее полноте. Естественно, что буржуазные историки различных направлений в своем изложении касаются вопроса, истолковываемого клерикальными авторами как «глубина обращения» древнерусского населения.

Ряд буржуазных авторов не склонен преувеличивать достижения христианизации. Дж. Кларксон отмечает, что христианские ритуалы были для массы населения «очевидно, тонкой облицовкой языческих суеверий, в то время как правители чтили христианские заповеди главным образом нарушением» и спешит перевести разговор в русло культурного влияния церкви⁹⁶. Согласно выводу А. Власто, даже

в более «податливых» частях страны обращение крестьян было столь поверхностным, что церковь много лет «была огорчена их двоеверием»⁹⁷. «Нигде в средневековой Руси,— пишет Д. Кайзер,— не был конфликт традиционных образцов поведения и нововведений более выражен, чем в борьбе язычества против христианства...» Местные аграрные культы сохранялись, несмотря на осуждение их христианской церковью⁹⁸. Д. Чижевский один из параграфов своей книги посвящает «следам язычества». П. Дьюкс признает «решительно дохристианскую природу народной культуры»⁹⁹.

Некоторые историки, однако, предпринимают попытки каким-то образом примирить объективные факты с до сих пор муссируемыми клерикальной пропагандой тезисами о «христианской душе» восточнославянских народов, ибо эти тезисы дают повод в конечном итоге для разговоров о «русском своеобразии». По Р. Миллеру, несмотря на сохранение языческих суеверий, распространение христианской веры шло «так хорошо», что к концу XIII в. русские заслужили репутацию «наихристианнейшей нации». «Соборность в религии» легко пришла к людям, практиковавшим коллективный труд и имевшим такой «соборный институт», как вече. «Теплота» древней религии и общинная организация сделали для населения Киевской Руси принятие христианства «более естественным» или же привели к сочетанию старого с новым¹⁰⁰. Дж. Лоуренс также подчеркивает, что хотя христианство вначале не встретило одобрения со стороны простого народа, в конце концов оно так глубоко повлияло на русских, как ни на один народ мира. Несмотря на то что претензии христианства на руководство повседневной жизнью были удовлетворены только «постепенно», деятельность Владимира в этом отношении, с точки зрения В. Кирхнера, была «в общем успешной»¹⁰¹. Признание Н. Чировским 200-летнего существования «религиозной смеси язычества и христианства» не мешает ему отстаивать точку зрения о большом влиянии христианского культа на славянский образ жизни, о спешности преобразования «в христианском смысле» личного поведения и общественных обычаев¹⁰².

Подобные утверждения практически смыкаются с позицией клерикальных историков, хотя последние более категоричны. А. В. Карташев восторгался тем,

что уже в «киевский период» церковь создала «общий тип русского человека», искренне привязанного к христианской религии. «Религиозный примитивизм» (т. е. пережитки прежних культов в сознании и отсутствие понимания основ христианства при «сердечной восприимчивости») не препятствовал нравственному перевоспитанию¹⁰³. И. Власовский, в свою очередь, утверждал, будто набожность «украинского» народа, уже начиная с введения христианства, не была «просто внешней», не становилась «ритуальным культом». «Благочестие украинского народа» было-де уже тогда отмечено внутренним чувством: внешние формы набожности служили естественным выражением, но не составляли единственное содержание веры. В его изложении именно «украинцы», то есть, весь народ, воздвигли внушительные церкви, убрали их «так богато, как могли», строили монастыри и совершали паломничества. Все эти внешние выражения набожности, которые клерикально-националистический автор приписывает всей массе восточнославянского населения того времени, «сочетались с внутренней религиозно-моральной позицией и стремлениями благочестивой души». Христианство якобы потому имело большое значение уже в первые два века после своего введения, что, приняв эту религию, «украинский народ подвел христианскую основу под свое мировоззрение, образование и духовную культуру»¹⁰⁴.

И. Власовский, как и другие буржуазные историки, делает эклектическую оговорку, что во всех отношениях процесс этих изменений был неполным, что нехристианские взгляды и поступки в то время были обычными во всех слоях населения. Но это не придает «научности» высказанным им категорическим декларациям о глубочайшей внеклассовой религиозности населения Древней Руси. Один из националистических историков даже объявил победу над двоеверием «достижением внутреннего действия народа» (это в его представлении делало славной историю «дозревания украинского человека») ¹⁰⁵. Так современные клерикальные авторы маскируют реальные черты христианизации общественного сознания Древней Руси, успехи которой отнюдь не склонна была преувеличивать даже либеральная церковная историография прошлого.

Гиперболизация буржуазными авторами христианской религиозности населения Древней Руси не выдерживает критики. Хотя церковь в условиях почти полного отсутствия в массах научных знаний и относительно низкого культурного уровня действительно обладала огромной силой идеологического и нравственного воздействия на массы, а ее влияние нередко исходило от фанатически преданных религии лиц ¹⁰⁶, тем не менее непосещение церквей как пассивная форма сопротивления христианизации приобретало масштабы, вызывавшие серьезные нарекания церковников ¹⁰⁷. В среде господствующего класса бытовали представления о зазорности христианского смирения.

В источниках сохранились сведения, раскрывающие, кто и как на самом деле «строил и убирал» церкви. На вопрос князя Ярослава, почему некому было работать на строительстве храма, тиун ответил: «дело властелское, боятся людье труд подымше наима лишени будут». Киевляне явились на строительство после объявления о выгодной плате ¹⁰⁸.

Попытки тенденциозной, искусственной подгонки сложных явлений общественной жизни Древней Руси к рамкам евангельских идеалов беспочвенны. Особенности вероучения оставались неизвестными широким массам и на протяжении последующей истории русской церкви ¹⁰⁹. «Данные отечественной истории...—делает вывод Н. С. Гордиенко,—свидетельствуют о том, что не было быстрого и глубокого усвоения народными массами нашей страны нововведенного христианства. Не получилось и полное преодоление христианством славянских дохристианских верований, обрядов, традиций. Зато имело место длительное, многовековое сосуществование византийского христианства со славянским язычеством...» ¹¹⁰

Разрушая родо-племенные связи, христианство содействовало выделению личности из коллектива, осознанию индивидуальности, которая одновременно должна была примириться с проповедуемой «покорностью». Лишая человека традиционных нравственных понятий, христианство навязывало ему новые, недостаточно мотивированные нравственные начала. Эти факторы, по мнению Г. Вилинбахова, приводили к психологической неуверенности и, в итоге, к устойчивости традиционных нравственных начал, религиозных представлений ¹¹¹.

В XII—XIII вв. «языческий компонент» древнерусского мировоззрения не прекратил существования, а, наоборот, значительно усилился, в том числе и в феодальных кругах¹¹². Сама церковь рассматривала приспособленчество, ассимиляцию языческих верований и обрядов в вероисповедно-культовом комплексе как средство смягчения социальных противоречий. Характерной чертой этого комплекса явилась абсолютизация культовой стороны религии, что вслед за дореволюционной церковной историографией отмечают в своих работах многие современные буржуазные авторы. Однако они истолковывают эту черту не как свидетельство степени христианизации общественного сознания, а лишь как особенность русского христианства.

Имеют место и попытки буржуазно-националистических историков выдвинуть в связи с этим тезис о глубоких внутренних различиях религиозности «русской» и «украинской» уже в те далекие времена: византийский акцент на ритуальности был-де усвоен лишь в Суздальских («русских») землях, в отличие от киевского «пренебрежения» ритуальной стороной религии — в пользу искренних религиозных чувств¹¹³. Однако на усвоение христианства существенно влияли особенности языческой религиозности, где внешняя обрядность преобладала. Значимость культового аспекта для новообращенных христиан подчеркнута киевским летописцем¹¹⁴. Абсолютизация обрядов преобладала в религиозности и закрепилась в церковной жизни «православных» — не только масс (их быт обуславливал именно поверхностное восприятие новой религии не только на Руси, но и по всей Европе)¹¹⁵, но и высших сословий. При этом христианству противостояли не только пережитки язычества, но и проявления вольнодумства и свободомыслия. Об этом свидетельствует выражающий народное самосознание фольклор. Советские ученые справедливо относят рассуждения о своеобразии «Святой Руси», о «русском народе-богоносце» к богословским мифам¹¹⁶.

В какой-то мере особняком стоит в изложении обстоятельств и последствий введения христианства «научно-популярный» двухтомник М. Флоринского (Колумбийский университет, США). Едва ли можно, как пишет этот автор, сомневаться в применении насилия при крещении «сбитого с толку» населения,

по крайней мере, в важнейших центрах. Соппротивление вело к номинальности крещения, а процесс распространения новой веры был настолько длительным, что не завершился «и по сей день» (?). Он отмечает преобладание внешней набожности и безразличие масс к религии как «характерную черту русской истории»¹¹⁷.

Реалистическая, на первый взгляд, позиция автора по данному вопросу продиктована, однако, не научной объективностью. Как указали в своей рецензии на эту книгу советские ученые, «каких бы фактов истории ни касался Флоринский, он освещает их так, чтобы умалить роль русского народа в историческом процессе, значение его культуры. Бесстыдно отрицая самобытность русской культуры, он утверждает, что эта культура развивалась исключительно под иностранным влиянием, на зарубежных образцах»¹¹⁸.

В интересах этой неоригинальной концепции М. Флоринский прибегает к таким приемам изложения. Историю древнерусских церкви и культуры он включает в общую главу 1-й части книги — «От Киева к Москве». Это позволяет ему и на Киевскую Русь распространять обобщение: «Взятое в целом, культурное развитие России во второй половине XV в. было скромным даже по меркам того времени»¹¹⁹. Объявив церковь «главным просветительным учреждением», этот автор в отличие от прочих кропотливо собирает факты, которые доказывают слабость «гуманизирующего влияния христианства» на русское общество. Он готов даже признать неспособность как высшего, так и приходского духовенства наставлять народ и «омертвляющее влияние» церкви на «проявления национального гения». Тем не менее, по мысли М. Флоринского, в том, что «похвальные попытки просвещения были предприняты в скромном масштабе... повинна не только церковь»¹²⁰. Таким образом, он обвиняет народ в сопротивлении насаждению культуры.

Однако, согласно утверждению академика Д. С. Лихачева, до завоевания Руси ордынами в середине XIII в. «ни о какой отсталости говорить не приходится... Отсталость резко определилась только в результате страшного разорения Руси... ордами и двухвекового иссушающего самую душу народа тяжкого иноземного гнета»¹²¹. Советские ученые убеди-

тельно показали, что самобытная древнерусская культура достигла высокого уровня на почве собственных традиций, и византийское влияние только способствовало ее росту. Нельзя ни преувеличивать влияние христианства на культурный прогресс, ни сводить это влияние только к культурным аспектам. Выкладки М. Флоринского, с одной стороны, изобличают зависимость выбора буржуазными историками фактов от основных идей, которые они стремятся провести в своем изложении, а с другой — демонстрируют несостоятельность тех его «соратников» из буржуазного лагеря, кто строит свою концепцию истории Древней Руси на богословской традиции «культуртрегерского» значения церкви.

Современные клерикальные авторы выпячивают на первый план такие не соответствующие реальности черты процесса христианизации Руси, как легкость (мирный характер), быстроту и эффективность, и в этом отходят даже от традиций либеральной церковной историографии прошлого.

Буржуазно-националистические историки используют данный сюжет в попытках противопоставить друг другу восточнославянские народы.

Эти тенденции оказывают влияние на весь массив буржуазной исторической литературы, в которой господствуют представления об «особом» историческом пути Восточной Европы. Свидетельства источников не получают научной интерпретации, ибо авторы игнорируют неразрывную связь христианизации с внутренней политикой господствующего класса Древней Руси и затушевывают классовую сущность христианской религии. Это ведет к недостаточному освещению и искажению действительной исторической картины.

Как показали советские ученые, для большинства населения Древней Руси принятие новой государственной религии не было добровольным. Мероприятия правящей верхушки по ее насаждению наиболее успешно осуществлялись в тех областях, где феодализация, разрушение родоплеменных связей и сплочение господствующего класса вокруг центральной власти достигли наивысшего уровня. Христианство стало в руках господствующего класса идеологическим средством преобразования в его интересах общественной организации; социальный протест масс

приобретал и различные формы сопротивления распространению новой религии.

Неравномерность феодализации общества, реакция на союз церкви и эксплуататоров, а также сложность психологической перестройки, связанной с ломкой традиционных и усвоением новых представлений, обуславливали длительность и поверхностный характер христианизации.

АНТИНАУЧНОСТЬ БУРЖУАЗНЫХ ОПРЕДЕЛЕНИЙ МЕСТА ЦЕРКВИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ОБЩЕСТВА

В период, непосредственно предшествующий принятию христианства в качестве официальной религии, на Руси активно формировалось феодальное общество, основанное на эксплуатации, на антагонизме классов. Борьба последних — движущая сила развития антагонистического общества. С возникновением классов и появлением государства — средства осуществления власти экономически господствующего класса — организация общества приобретает политический характер. Она включает нормы, политические традиции и установки, которые связывают ее в систему. Церковная догматика, как указывал Ф. Энгельс, «являлась исходным пунктом и основой всякого мышления», в соответствии с ее учением приводилось все содержание средневековых юриспруденции, естествознания, философии¹. Естественно, что церковь занимала в этой системе особое место.

«...Участие в делах *государства*, направление государства, определение форм, содержания деятельности государства» В. И. Ленин определил как содержание политики². Исходя из этого, установление отношений какого-либо общественного образования к политической борьбе в обществе ведет к выяснению его классовой сущности и классовых симпатий.

Роль, которая отводится религии и церкви в стратегии современной буржуазии, стремление церкви представить свою позицию внеклассовой, «общенародной», а также общие концепции истории России предопределяют особый подход буржуазной историографии к освещению политической позиции русской церкви, в частности в начальный период ее существования в Киевской Руси и русских княжествах

XII—XIII вв. Представляется целесообразным исследовать взгляды представителей буржуазной историографии на взаимоотношения церкви с центральным элементом политической организации общества — государством и функции церкви в обществе того времени.

1. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И КНЯЖЕСКОЙ ВЛАСТИ

Буржуазная историография теснейшим образом связывает проблему внутригосударственного статуса церкви с проблемой восприятия Русью византийской политической теории. Регламентация взаимоотношений церкви и государства выделяется как главное содержание византийской политической мысли, и именно из этого западные историки и «советологи» пытаются вывести своеобразие исторической судьбы восточных славян — вплоть до нашего времени. Например, автор теории «локальных цивилизаций» английский историк А. Тойнби превращение церкви в «департамент» государства считал доказательством тоталитарной природы византийского государственного устройства. Этот принцип (цезарепапизм) привился-де в средневековой России. В его представлении наша страна и поныне — всего лишь «русская ветвь» восточнохристианской византийской цивилизации³.

В современной буржуазной исторической литературе распространено мнение, что перешедшая на Русь традиция византийских патриархов «получать приказы» от императоров явилась причиной готовности церкви достигать компромисс с любой властью и едва ли не обусловила весь дальнейший ход истории русского народа⁴. На русскую политическую мысль XI—XVII вв. наиболее якобы повлияла такая черта византийской идеологии, как «отречение» церкви от светской власти, а влияние учения о пределах компетенции светских государей было «более чем частным»⁵.

Насколько широкое распространение в буржуазной историографии получили эти идеи, свидетельствует, в частности, отношение к ним Д. Оболенского. Не отрицая измышлений А. Тойнби о характере Советского государства, он оспаривал существование цезарепапизма в Византии и на Руси в пользу «па-

раллелизма и симфонии»⁶. Однако в очередной работе Д. Оболенский также утверждает, что социалистическая революция якобы не стерла все следы некоего «византийского прошлого»⁷. Тезис параллельного сотрудничества византийского императора и православной церкви, которая ограничивала себя духовной жизнью, поддерживают и другие авторы⁸.

Наконец, клерикальные историки-эмигранты решительно отрицают усвоение Киевской Русью цезарепапизма, независимо от того, существовал он в Византии или нет. С позиции Г. Федотова, восприятию «политического византизма» (доктрины освященного самодержавия) препятствовала сама общественная атмосфера Руси, которую он считает «полураздробленным государством»; поэтому-де «никогда в своей политической жизни Россия не была ближе к реализации исторической свободы, чем в славные дни своей юности»⁹. Церковь принесла сюда идею религиозного учреждения, совершенно независимого от государства, а сам цезарепапизм был отклонением от византийской идеи симфонии, согласно которой светский и духовный правители должны иметь «один образ мыслей»¹⁰.

Между тем Византия не могла дать Руси какой-либо готовый образец «политической и идеологической концепции». Сторонники всех приведенных выше точек зрения, подобно специально занимающемуся взаимоотношениями русских церкви и государства Х — начала XVIII в. В. Медлину, не видят, как показал С. М. Каштанов, «никакого различия в происхождении институтов и идей, внутренне необходимых, вызванных условиями русского общественно-политического строя, и некоторых внешних обрядов и формул, действительно заимствованных из Византии»¹¹. В византийском идеологическом «наследии» трактовки взаимоотношений светской и церковной власти не были однозначны, и древнерусские правители и идеологи активно восприняли именно те византийские идеи, которые отвечали закономерностям развития местного общества. «Рассматривать вопрос о влиянии идеологии одной страны на идеологию другой, не учитывая классовый смысл этой идеологии,— подчеркнул Я. Н. Щапов,— это значит следить за поверхностью явлений, не вдаваясь в их сущность»¹².

Различия в определении сути «заимствованной» либо даже «экспортированной» на Русь церковно-политической концепции и степени ее воплощения в древнерусской практике сочетаются в буржуазной историографии с разноречивым конкретным определением статуса церкви в государстве.

Среди буржуазных историков можно выделить три основные группы, отстаивающие различные точки зрения в отношении этой проблемы. К первой относятся те из них, кто поддерживает тезис зависимости церкви от княжеской власти. Многие объясняют эту зависимость именно византийской традицией¹³. Г. Эллисон отмечает, что князь считался «защитником церкви», последняя зависела от его поддержки в сборе десятины, борьбе против пережитков язычества, строительстве церквей и монастырей. Из этой зависимости автор выводит и роль князей в избрании священнослужителей¹⁴. В необходимой государственной поддержке для насильно учрежденной церкви находили «повод этой власти вмешиваться в дела церковные» те, кто пытался обосновать связи УАПЦ с буржуазными националистическими режимами времен гражданской войны.

Ко второй группе следует отнести авторов, высказывающих в той или иной форме мысль о «частичной» зависимости церкви от государства. По А. В. Карташеву, при слабом развитии на Руси государственных понятий светская власть не признавала границ своей компетенции и передала некоторые сферы своей деятельности церкви — из экономических соображений, а также допускала церковников к собственным делам, «не будучи в состоянии самостоятельно справиться с ними». Одновременно государство оказывало и «весьма значительную долю влияния на церковь»¹⁵. А. Мейендорф и Н. Бэйнз представляли отношения церкви и государства как вид взаимозависимости: церковь нуждалась в десятине, а государство — в советах «представляющего культуру» духовенства и освещении своих мероприятий. Они в то же время признавали, что «сильный князь мог игнорировать и на деле игнорировал увещевания духовенства», и угроза отлучения ставилась ни во что¹⁶. С точки зрения политолога Т. Андерсона, эта более высокая культура превратила церковь

в средство ограничения княжеской власти. На Руси сложилось равновесие властей, оно могло слегка склоняться в пользу князей, но сохраняло характер сотрудничества, и церковь пользовалась частичной независимостью¹⁷.

Д. Оболенский обнаруживал в отношениях церкви и государства «параллелизм и фактическое равенство, с одной стороны, нерасторжимое единство целей — с другой». Митрополиты, служа политическим целям Византии, оказывали значительное влияние в политических делах и были подвержены лишь давлению со стороны князей. Князь имел право протекции и надзора, но в области доктрины, норм поведения духовенство обладало непререкаемым авторитетом¹⁸. Иные авторы представляют церковь то «технически независимой от князей», то подчиненной, но относительно автономной¹⁹, или пишут просто о тесном «союзе» церкви и государства²⁰. Г. Подскальский отмечает, что церковь охотно принимала помощь государства в искоренении языческих пережитков и в миссионерской деятельности, не обосновывала своих прав на сопротивление светской власти. Князь принимал участие в управлении церковью, а епископы старались повлиять на его решение. Таким образом было достигнуто сотрудничество церкви и государства, особенно с ростом числа епископов местного происхождения. Церковь с самого начала своего существования стала постоянным элементом государственной организации, подавая пример стройной иерархии и образцово выполняя объединительную функцию²¹.

Широкое распространение в буржуазной историографии получил и тезис о церковной независимости.

Г. Федотов объявил кратковременный «киевский опыт» одним из лучших христианских достижений в истории церковно-государственных отношений. В этом «опыте» его прежде всего интересовала особая свобода церкви, ее привилегированное положение и влияние на светскую власть. Церковь не злоупотребляла этими преимуществами, и в отличие от Византии, где государство довлело над церковью, на Руси имело место «искреннее» их сотрудничество. Главную причину таких «счастливых» отношений он усматривал в зависимости церкви от константинопольского патриархата. Митрополит был более велик, чем князь, но не превращал влияние во власть, и, таким

образом, «даже византинизм становился хранителем свободы русской церкви»²².

Особое развитие в современной буржуазной историографии получило положение В. О. Ключевского о «параллельности» церковного общества в Древней Руси обществу «государственному»²³. По оценке Г. Вернадского, подчиненная Византии церковь в Киевский период была автономным целым, «государством в государстве»²⁴. Признавая инициативу правительства в организации церкви, И. Власовский подчеркивал, что князья не вмешивались в сугубо религиозные дела и не ставили ее в подчиненное положение. «Церковь была едина, а политическую власть делили великий и малые князья; поэтому скорее князья искали поддержки, а она всегда имела полную свободу»²⁵. Идею независимости церкви (ввиду «плохого устройства» Русского государства, отдаленности от Константинополя или же связей с Византийской церковью) поддерживают и другие авторы²⁶.

Н. Чировский превращает тезис «государства в государстве» в основу националистических толкований статуса церкви. Широкую автономию и огромный авторитет она-де имела «в очень либеральной атмосфере» Руси Киевской, где власть государя все более приходила в упадок. Церковь развилась здесь как «государство в государстве», ибо руководствовалась собственными законами (церковные уставы князьями издавались «вдобавок») и существовал институт церковных людей — «отдельный класс населения», который развился «по существу, на украинский манер». Эти выкладки автор обращает против «русского Северо-Востока», где вместо либерализма победил деспотизм, «специфически русская концепция» цезарепапизма, а институт церковных людей и автономия церкви не достигли такого социального и политического значения, как на «украинском Юго-Западе»²⁷. Утрату привилегии и автономии «украинской церкви» Киевской Руси в связи с «поглощением» ее церковью русской выпячивают и другие националистические историки²⁸. Налицо явное стремление сквозь призму статуса церкви оценивать общественный строй, искусственно противопоставляя «русский» и «украинский» образцы.

Очевидно, что все авторы, чьи точки зрения приведены выше, характер отношений церкви и государства в течение всего «киевского» периода трактуют

как неизменный *, вытекающий из одних изначальных принципов (например, зависимости церкви русской от византийской). Между тем от введения христианства до ордынского нашествия прошло почти два с половиной века, в течение которых, естественно, развивалось как общество в целом, так и его институты. Именно с таких позиций к социально-экономической и социально-политической роли церкви в Древней Руси подходят советские историки.

Большую роль в решении этой проблемы сыграли исследования Я. Н. Щапова. На основе данных княжеских грамот и ряда летописных свидетельств ученый пришел к выводу, что возникновение церковного землевладения на Руси может быть отнесено лишь ко второй половине XI в. Церковная организация в качестве земельного собственника развивалась, как и все феодализирующееся общество, несколько, однако, отставая в приобретении земли от светских феодалов.

На ранней стадии классового общества преобладала данническая форма эксплуатации, что и явилось важнейшим условием сложения взаимоотношений церковной организации с государством и обществом в целом. Церковь получала десятину от княжеских даней и суда, и каких-то собственных, отличных от княжеских, источников существования до середины XI в. не имела ²⁹.

* * *

В работах большинства буржуазных историков вопрос о материальных источниках существования церковной организации не находит должного освещения.

* В этом плане показательное «опровержение» Г. Подскальским данных рассказа о крещении Руси в «Повести временных лет», изображающего Киевскую церковь, по его словам, «еще более «княжеской церковью», чем церковь Константинополя», выдержками из древнерусских сочинений XI—XII вв. На основании последних он делает вывод, что церковь занимала все более самостоятельное и значительное место рядом (не ниже) с князем (*Podskalsky G. Grundzüge altrussischen Theologie (988—1237) : I. Furstenkirche, hierarchische Kirche oder Volkskirche? // Les pays du Nord et Byzance.— Stockholm, 1981.— P. 198—201*). На самом деле в летописи зафиксирована «отправная точка» развития церкви как социального института. К тому же, приведенные Г. Подскальским цитаты из произведений Феодосия Печерского, Кирилла Туровского и из «Жития и хождения Даниила русьския земли игумена» не отражают какие-либо конкретные факты.

А. В. Карташев трактует десятину как «привилегию» и время появления других источников не определяет. В иных случаях характер этих источников служит для обоснования «полузависимости» либо «автономии» церкви. Один из авторов энциклопедии «Україне», в частности, считает, что на церковную автономию помощь князей влияла «слегка», ибо церковь имела собственные источники дохода; Н. Чировский перечисляет такие источники доходов церкви: «огромные богатства», десятина, продажа свечей, судебные пошлины, имения, права охоты и рыболовли, пожертвования верующих³⁰. Ни один из авторов не выделяет какие-либо источники доходов в качестве определяющих. Но еще Е. Е. Голубинский, подробно перечислив те, связанные с отправлением культа, источники, среди которых у Н. Чировского «теряется» выделявшаяся князем десятина, подчеркивал, что «этим добровольным средствам... духовенство не могло быть предоставлено», ибо тогдашние прихожане были христианами «только по имени», и духовенство поэтому обеспечивалось именно правительством³¹.

Подчиненное положение церкви в Византии имело определенное влияние на положение церкви древнерусской. Последняя была основана по инициативе княжеской власти, и «крещение» было принято из Византии именно потому, что там христианская религия была наилучшим образом приспособлена к освящению и оправданию феодального господства (см. § 2 главы IV). Однако способы обеспечения культа, принятые в это время в империи, не послужили образцом для хозяйственного устройства древнерусской церкви. В течение первого столетия существования на Руси церковная организация «была в тесной и постоянной экономической зависимости от княжеской власти, поддерживающей кафедры и ктиторийские монастыри средствами из государственного и собственного бюджета... Экономическая зависимость древнерусских церковных кафедр от княжеской власти в конце X—XI в. наряду с активной ролью, которую сыграла эта власть в замене государственного языческого культа государственным христианским, представляется тем фактором, который определил на целое столетие характер взаимоотношений княжеской и церковной власти на Руси не только в экономической, но и в политической и других областях»³².

О том, насколько активно князья занимались церковными делами, свидетельствуют многочисленные летописные сведения. Так, князь «взя у патриарха» духовенство для крещения Руси, «помысли создати церковь» Богородицы и «попы корсуньския пристави служити в ней»; князь своего дядьку Добрыню «посла в Новъгород и тамо повеле всех крестити», и даже отправляет к соседям-булгарам миссионера; Ярослав Мудрый как сажает на княжение своих сыновей, так и ставит епископов, «ины церкви ставляше по градом и по местом, поставляя попы и дая имъ от имения своего урок, веля им учити люди»³³.

Если передача земель церковным учреждениям в конце XI в. еще носила характер раннефеодального кормления, то уже в первой половине XII в. Новгородские монастыри и Смоленская кафедра становились владельцами возделываемых крестьянами земель, сел и угодий. Феодалное развитие страны, формирование хозяйственного аппарата церковной организации, переход под юрисдикцию церкви групп производительного населения превращали кафедры в автономные хозяйственные и политические организмы. Ко второй половине XII в. относятся первые сведения о конфликтах кафедр с князьями и городскими верхами. В конце XIII в. духовенство уже публично защищало свои права на земельные и другие богатства, юридические привилегии. Десятина представляла собой уже особую подать, собиравшуюся епископскими чиновниками. На рубеже XI—XII вв. церковь, следовательно, вступила в новый период своего развития, совпадающий с соответствующим периодом социально-экономического развития страны. Она теперь обладала разветвленной системой органов для отправления публично-правовых, политических функций и конфессиональной деятельности. Именно в это время она стала в один ряд с княжеской властью, но при этом служила развитию, укреплению, наконец, освящению государства. В XI—XIII вв. между феодальным государством и церковью установилась тесная органическая связь. Таким образом, догматически однозначное решение вопроса о статусе церкви, предлагаемое буржуазными историками, неправомерно.

Для выяснения отношений Древнерусского государства и церкви необходимо осветить вопрос об источниках церковного законодательства, характере и объеме ее юрисдикции.

Высказывалось мнение, что благодаря применению церковными судами на Руси распространилось византийское законодательство³⁴. Г. Федотов подчеркивал, что греко-византийское каноническое право «требовало и получало неограниченное влияние в Древней Руси», но поскольку его формы были далеки от проблем местной жизни, церковные лидеры Руси стремились заполнить брешь собственными добавлениями³⁵. По мнению И. Власовского, древнейшие церковные уставы Владимира и Ярослава свидетельствуют прежде всего о предоставлении государством церкви юрисдикции по определенному кругу судебных дел с целью «достижения религиозно-морального образования народа», т. е. выработки правильных нравственных представлений о христианской семье. Вместе с «признанием важного участия церкви в делах правительства и общины», государство «также» осуществило обеспечение церкви и духовенства материальными источниками существования. Духовенство было исключено из военной службы³⁶.

По А. В. Карташеву, наряду с проникновением на Русь норм византийского права русские князья «совсем без задней мысли, просто вызываемые самим ходом дел, создавали нужные законы, определяющие права и положение церкви как вновь возникшего в государстве учреждения». Эти изданные гражданской властью законы, как он подчеркивал, определяли не обязанности, а права иерархии церкви. При этом светская власть «по своей доброй воле» поступалась в пользу епископов долей своих судебной власти и имущественных прав. Суд был доходной статьей государства, поэтому правительство предпочло предоставить церкви не право постоянного участия в делах, а юрисдикцию по особому кругу судебных дел. Таким образом, как утверждает А. В. Карташев, если судебные функции византийского духовенства проистекали из уважения к его нравственному авторитету, то на Руси — «из заботы о материальном положении епископов». Некоторые отрасли деятельнос-

ти государственная власть передала церкви на тех же основаниях, на каких «дарила ей предметы частной собственности». Духовенство стремилось поэтому к расширению своих судебных прав. А. В. Карташев отметил, что в церковную юрисдикцию попадали преступления, которые в языческой Руси таковыми не считались. «Владимир, близко принявший к сердцу интересы христианства, и сам взглянул на все эти деяния с христианской точки зрения, как на преступления, и, по заведенному обычаю, обложил их пошлинами.., ни мало не нарушая тем материальных интересов гражданских судей». Впоследствии сфера епископского суда расширялась уже за счет гражданского — «специально для митрополита»³⁷.

В отличие от А. В. Карташева, Т. Андерсон трактует устав Владимира как прецедент рецепции изначально доминирующего на Руси византийского канонического права, укреплявший взаимозависимость церкви и государства³⁸. А. Власто, однако, усматривает в уставе противоречие славянского обычая и христианского права. Но он все же утверждает, что Владимир признал «истинное отношение в христианском государстве между светской властью и духовной: церковь формулирует принципы, которыми нужно руководствоваться; князь воплощает их в практику своего правления»³⁹. По оценке Н. Чировского, «кодекс Владимира» был издан для укрепления правосудия, он «усилил руководство страной, сплотил и укрепил всю нацию». Автор утверждает, что «в церковной юрисдикции глубокая и обширная автономия правящей православной церкви на Руси была наиболее очевидна»⁴⁰.

Обращают на себя внимание муссируемые во многих работах следующие взгляды на юрисдикцию древнерусской церкви: «неограниченный авторитет» в Древней Руси византийских канонов и распространение через церковные суды византийского права; издание князьями церковных уставов в качестве дополнения к этим канонам; материальное обеспечение церкви как цель издания княжеских уставов; признание и закрепление в уставах исключительной роли церкви в обществе, ее автономии.

Советские ученые придерживаются мнения, что «...считать древнерусское право собранием разноязычных норм было бы в высшей мере ошибочным.

Древнерусское право... отражало те общественные отношения, которые сложились на Руси, закрепляло те порядки, которые были обусловлены природой древнерусского феодального общества. Древнерусское законодательство выросло из обычного права, а обычаи уходят корнями глубоко в историю народа... Иногда здесь имело место и заимствование. Однако чаще сходные нормы порождались просто сходными общественными отношениями. Самое же главное то, что основная масса правового материала не может быть сведена к чужеземным источникам, ее происхождение никак нельзя объяснить заимствованием»⁴¹.

Эти положения находят подтверждение и при изучении русского церковного права. Как показали фундаментальные исследования⁴², церковные уставы Владимира и Ярослава, сохранившиеся во многих переработках XIII—XVI вв., имеют сложную историю. Их основы относятся ко времени существования Древнерусского государства. В 995—996 гг. Десятинной церкви было дано лишь право получения части раннефеодальной княжеской ренты — без каких-либо судебных прав. До середины XI в. церковь получила юрисдикцию только по брачным делам. Вопреки мнению многих буржуазных авторов, определенное влияние византийских норм в памятниках древнерусского права, как светского, так и церковного, не проявляется. Практическому использованию этих норм на Руси в XI в. препятствовало значительное различие уровней общественного и государственного строя и систем права восточных славян и империи. Такое влияние сказалось значительно позже: лишь на рубеже XII—XIII вв. в списки церковного устава Ярослава были включены нормы византийской Новеллы 117, а при обработке устава Владимира использовалась Кормчая книга. Византийские кодексы и сборники были для русской церкви на самом деле вспомогательными источниками права, а уставы Владимира и Ярослава — не что иное, как христианизированные традиционные древнерусские нормы права, в ряде случаев далекие от каких-либо «канонических». Только развитие древнерусского социального и политического строя делало определенные нормы Номоканона приемлемыми для русской церкви. Приспособление византийского церковного права к ее потребностям приводило к многочисленным по-

пыткам сокращения Номоканона — Кормчей, а выбор норм зависел от местных условий княжеств. По сравнению с византийскими нормами судебные права русской церкви были относительно расширены. Помимо данных о различии русского и византийского канонического права в самом уставе Ярослава содержится указание на то, что он был принят в место греческой Кормчей («сложил есмь греческий номоканун») ⁴³.

Является ли церковный судебный иммунитет показателем автономии церкви? К середине XI в., когда церковь стала им пользоваться, она существовала лишь около полувека, и «крещение Руси» еще далеко не было завершено. Устав Ярослава определяет церковный иммунитет характерными выражениями: «чернец или черница — тех судити епископу», «поп, или попадья, или проскурница... — тех судити епископу оприсно мирян» ⁴⁴. Сама княжеская власть, очевидно, стремилась оградить авторитет церкви в слабо христианизированном обществе также и сохранением в тайне преступлений, «нехристианских» поступков духовенства и лиц, причастных к церковному быту. Что касается «автономии», то церковный историк Е. Е. Голубинский на конкретных фактах показал, что князья «присвоили себе изгнание епископов не только без всякого суда, но даже и вопреки суду церковному... тогдашнее общественное мнение действительно усвояло князьям самовольное обращение с епископами»; Новгород в этом отношении также не демонстрировал «никакого уважения к канонам» ⁴⁵.

Иначе, чем это изображает буржуазная историография, обстоит дело и с причинами выделения церкви судебных прав. Церковь приняла на Руси ряд функций от прежней организации культа. В уставе Владимира был закреплен объем церковной юрисдикции, в уставе Ярослава — нормы права. Сочетание устава Ярослава с Правдой Русской представляло собой двухчастный кодекс права Древнерусского государства. Обе его части возникли ввиду необходимости защиты интересов рождавшегося класса феодалов, и судебные права церкви — яркое проявление сотрудничества в этом деле ⁴⁶. Передача церкви юрисдикции была вызвана не экономическими соображениями, а явилась определением ее обязанностей в сотрудничестве со светской властью.

В осуществлении своей юрисдикции церковь ста-

ла действительно самостоятельной только с появлением института владычных наместников, что может быть отнесено к XII в. Прежде как церковным, так и светским судом занималась светская администрация⁴⁷, и наиболее суровые приговоры церковного суда именно ею приводились в исполнение («князь казнит»).

Конкретный исторический материал вынуждает некоторых буржуазных историков отказаться от представления о древнерусском праве как непосредственном продукте церковной деятельности. Автор специального исследования по эволюции средневекового русского права Д. Кайзер пришел к выводу, что хотя церковь и внесла вклад в развитие древнерусского законодательства, она не была его главным фактором⁴⁸. Некоторые историки, в частности М. Шефтель (Корнэллский университет, США), пытаются использовать тезис об очень ограниченном влиянии византийского права на восточнославянское в «обоснованиях» идеи культурной изоляции средневековой Руси⁴⁹.

* * *

В связи с буржуазными толкованиями статуса древнерусской церкви возникает вопрос о ее организационных принципах.

А. В. Карташеву как церковному историку известно, что согласно 17-му и 38-му канонам соответственно IV и VI вселенских соборов «церковное управление согласуется с гражданским», и административные единицы русской церкви «сразу стали соответствовать с делением гражданским». Это обстоятельство неблагоприятно повлияло на «качество» церковного управления, превратив епископа прежде всего в администратора. Автор приводит целый ряд летописных свидетельств «преобладания и исключительного значения великих князей» при выборе епископов; такая практика «несомненно сложилась под влиянием удельной системы... когда каждый местный князь менее всего был склонен... быть послушником центральной киевской власти не только гражданской, но и церковной»⁵⁰.

Тесная связь светской и церковной администрации, ведущая роль первой в этом союзе, как говорилось выше, сложилась еще до начала периода фео-

дальной раздробленности. Содержащиеся в книге А. В. Карташева и соответствующие выводам Е. Е. Голубинского⁵¹ положения могли бы предостеречь, в частности, тех западных историков, кто стремится найти в древнерусском государственном устройстве некую альтернативу «цезарепапизму» Русского централизованного государства. Между тем на предполагаемом кардинальном различии церковного и государственного устройства в буржуазной историографии подчас строится важный элемент концепции исключительного значения церкви в истории Древней Руси. Буржуазные авторы всячески выпячивают особую роль церковной организации в период феодальной раздробленности, превознося ее миротворческие функции.

Большое влияние церкви на политическую жизнь, ее стремление к мирному урегулированию междоусобиц и, особенно в Новгороде, к примирению «враждующих народных партий» подчеркивал Г. Вернадский⁵². Тот же А. В. Карташев высказывает суждение, что князья «всячески старались ладить с местным духовенством, особенно, если дело их... было нечисто». Миротворческая деятельность духовенства создала ему «специальное положение в сфере государственной жизни» — положение посланников. Иностранное происхождение митрополитов убеждало их от «партийных устремлений отдельных княжеств». Справедливо заметив, что русская иерархия все же была втянута в «круговорот внутренней политики», он определил лишь два возможных пути ее деятельности: партийных пристрастий и дипломатических интриг (вслед за предшественниками насчитывает лишь два случая «подобного поведения»); «возвышенного, чисто христианского нейтралитета». Следует сразу отметить, что эти положения противостоят другим высказываниям автора, а именно, что епископы «давали перевес правой стороне», «брали под свою защиту права определенных князей»⁵³.

А. Мейендорф и Н. Бэйнз, Ф. Дворник и Г. Эллисон также полагают, что поскольку вся Русь находилась в юрисдикции одного митрополита, то влияние церкви было направлено на объединение враждующих князей. Митрополит-грек не был вовлечен в какую-либо из соперничавших группировок и поэтому пытался беспристрастно выполнить миссию миротворца⁵⁴. Г. Эллисон подчеркивал, что церковь обязана

своим «объединяющим влиянием» сохранению собственного единства, хотя церковно-государственные отношения были отнюдь не гладкими, особенно в условиях непрестанных «гражданских войн» (так в буржуазной терминологии иногда выглядят феодальные междоусобицы) ⁵⁵. Роль церкви как «единственной всерусской организации» выделял Ф. Вернер (Свободный университет, Зап. Берлин), а по Н. Рязановскому, «в период раздробленности единство и организация церкви выступили поразительным образом» ⁵⁶. Церковь приобрела качество «хранительницы и защитника государственного единства» и в представлении Г. Подскальского ⁵⁷.

Что же на самом деле известно о «миротворческой деятельности» духовенства?

Ипатьевская и Лаврентьевская летописи фиксируют около десятка случаев вмешательства духовенства в межкняжескую борьбу с целью предотвращения либо урегулирования ее вспышек. Так, в 1097 г. киевляне послали митрополита Николая вместе с вдовой князя Всеволода к ее пасынку Владимиру Мономаху просить его и братьев: «Не можете погубити Русьские земли». Князь «преклонися на молбу княгинину чтяшет ю акы мать... и митрополита также чтяше сан святительский и не преслуша молбы его». В 1128 г. иерейский собор взял на себя «грех» князя Мстислава, который не выступил в поход в нарушение крестного целования и «плакася того вся дни живота своего». В 1136 г. митрополит Михаил присутствует при крестном целовании князей, «ходячу межи ими со крестомъ». В 1149 г. переславский епископ Ефрем побуждал князя Изяслава уступить Юрию Долгорукому: «он же не всхоте надеяся на множество вои». В 1195 г. митрополит Никифор тоже взял на себя грех клятвoprеступления Рюрика Ростиславича, произнеся получившую известность фразу: «мы есмы приставлены в Руской земле от Бога востягивати васъ отъ кровопролитья». В 1226 г. митрополит Кирилл, посланный князем Владимиром Рюриковичем, способствовал примирению враждующих сторон. Через два года он тоже попытался «мира сотворити» между князьями, но «не може». В 1230 г. митрополит и епископ черниговский отправились с игуменом и воеводой киевского князя, чтобы удержать владими́ро-суздальских князей от выступления против Чернигова, и «не остави Богъ

труда митрополита без памяти быть и епископа Перфурья»⁵⁸.

Учитывая особенности летописей как исторического источника, этот перечень можно считать весьма значительным. Однако следует обратить внимание, что успешной была «миссия» духовенства лишь в трех случаях (1128, 1195, 1230 гг.), в 1143 и 1228 гг. церковнослужителей постигла откровенная неудача, а в 1097, 1136 и 1226 гг. инициатива духовенства сомнительна. В остальных случаях, когда представители духовенства действуют на страницах летописей, они, как правило, участвуют в торжествах или спасают побежденных князей от расправы. Эти факты выглядят непредставительно на фоне подсчетов С. М. Соловьева: «...если мы в периоде времени от 1055 до 1228 года вычислим года, в которые велись усобицы и в которых их не было, то первых найдем 80, а вторых — 93... следовательно, круглым числом усобицы происходили почти через год, иногда продолжались по 12 и 17 лет кряду»⁵⁹. Такая статистика убедительно свидетельствует против преувеличения значения «миротворчества» духовенства.

Заслуживают внимания упоминавшиеся случаи, по терминологии буржуазного историка, «партийных пристрастий» черниговских епископов. Когда умер князь Святослав Ольгович, то княгиня, княжеские «мужи» и епископ Антоний поклялись на иконе, что это событие останется в тайне для племянника — Святослава Всеволодовича. Но епископ, «льсть тая в собе», нарушил клятву и предупредил Святослава. В итоге Олег был вынужден довольствоваться Новгород-Северским княжением, а епископ практически поддержал «чужого» князя, чем и провинился в глазах киевского летописца⁶⁰.

В 1187 г. черниговский епископ Порфирий прибыл ко двору князя Всеволода Большое Гнездо, «мира прося у него» от имени рязанских князей. Отправившись по просьбе Всеволода в Рязань, входившую в его епископию, «утаився все мужии и пословъ Всеволожих и шед инако речъ извороча к ним». Естественно, что с точки зрения суздальского летописца он действовал «не яко святительскы, но яко переветникъ и ложь», «исполнивъся срама и бесчестья»⁶¹. Примечательно, что осуждения в летописях удостоились именно случаи «злоупотребления доверием князя» и что «партийно пристрастными» выступают как раз

выходцы из Византии, которые, согласно воззрениям буржуазных авторов, должны быть абсолютно беспристрастными.

В связи с этим закономерно возникает вопрос, в какой степени соответствует действительности идея организационного единства церкви, лежащая в основе буржуазных построений в отношении ее миссии в период феодальной раздробленности Руси.

Новые епископии возникали лишь с образованием новых княжеств, причем старые церковные центры сопротивлялись выделению из них новых, пытаясь сохранить прежний объем дохода⁶². Как в период своего возникновения, так и со вступлением Древней Руси в стадию развитого феодализма церковь максимально приспособлялась к местным условиям, что обеспечивало ее постепенное «врастание» в общество.

С формированием земельной собственности церкви кафедры превращались в самостоятельные хозяйственные организмы. Ослаблялась их непосредственная экономическая зависимость от князей, и интересы церковных центров могли подчас не совпадать с интересами княжеской власти. Но князья сохранили значение для поставления епископами удобных им кандидатов как «устроители» новых епископий, как главный источник экономического благосостояния кафедр, и восхваляются в летописях за заботу о церкви. С ослаблением политического значения Киева, естественно, упало и церковно-политическое значение его митрополии, а значение епископий и монастырей, тесно связанных с местными светскими правителями крупных феодалов, возросло. Особые черты на местах приобрел и культ⁶³.

Усиление значения местных центров по отношению к киевской митрополии проявлялось в прямых посягательствах на ее главенство в иерархической системе русской церкви. Показательны эпизоды из истории новгородской епископии. Уже в 20—30-е годы XII в. наряду с вызревaniem тенденций сепаратизма боярства по отношению к великокняжеской власти проявилось ее стремление к автокефальности. Реализовать свои замыслы этой кафедре удалось, воспользовавшись церковно-политическим конфликтом великокняжеской власти и Константинополя. Противниками инициативы великого князя в поставлении на кафедру собственного кандидата в митрополиты оказались тогда епископы Новгорода, Смо-

ленска и Полоцка, городов, которые «в середине XII в. демонстрируют очевидные успехи в антикиевской борьбе и в своем стремлении к независимости от Киева»⁶⁴. Отстаивая зависимость митрополии от патриарха, новгородский епископ Нифонт добился искомой независимости от митрополита. Но это было прежде всего поражением великокняжеской власти в борьбе с сепаратизмом феодальной республики Новгорода. Вся политика новгородской кафедры в своей основе отвечала интересам новгородского боярства⁶⁵.

В XI в. возникали в противовес Киевской даже временные митрополии при князьях-триумвирах⁶⁶. В 60-е годы XII в. Андрей Боголюбский предпринял попытку добиться для владимирской епископии статуса митрополии, что сопровождалось широким участием князя в сугубо «церковных делах», мерами, подчеркивавшими «равновеликость» Владимира Киеву и Константинополю⁶⁷.

Тенденции развития церковной организации находили отражение в источниках, связанных с практикой ее деятельности. Исследованные в советской науке памятники покаянного права убедительно свидетельствуют, что церковь в междоусобицах выступала как активный элемент, превращая канонический кодекс в средство оправдания поступков одних группировок и критики других, придавая ему характер полемических документов, тесно связанных с интересами определенных княжеских кругов⁶⁸. Время политической децентрализации Руси — «отправная точка» развития и особых местных «пантеонов» святых⁶⁹.

Таким образом, степень организационного единства древнерусской церкви в начальной стадии развитого феодализма нельзя абсолютизировать. Поддержка отдельных группировок в среде светских феодалов определяла как степень эффективности, так и практическую направленность «миротворческой» деятельности церкви как деятельности, безусловно, политической. Практика «посланничества» ярко показывает церковных иерархов в качестве особого рода княжеских чиновников*. Она не может вытекать из

* Как писал С. М. Соловьев, «в тот век, когда... не стыдился убивать или задерживать послов, если речи их не нравились, послами обыкновенно отправлялись духовные лица, потому что за них менее можно было опасаться при всеобщем уваже-

миротворческой деятельности церкви, так как не является исключительно древнерусским явлением: например, в 1165 г. император Мануил Комнин присылал на Русь двух византийских митрополитов, чтобы вернуть беглого брата Андроника.

Факты, осмысленные советскими историками с позиций марксистской методологии, позволяют сделать выводы, на фоне которых явна несостоятельность оценок княжеско-церковных отношений, принятых в буржуазной историографии — как тенденциозных однозначных тезисов «зависимости», «цезарепапизма» или «независимости», так и механического соединения «взаимозависимости» церкви и государства с «силой» князя в этом союзе.

При учреждении церковной организации на Руси она первоначально всецело зависела от центральной власти, которая выступала гарантом ее материального благополучия, определяла круг полномочий церкви и осуществляла «крещение Руси». В ходе закономерного общественного развития церковь стала крупным корпоративным феодалом, и ей, хотя и «цементируемой» каноническим правом, были свойственны те же процессы децентрализации, что и классу феодалов в целом. Приобретая известную долю самостоятельности, ее учреждения тем не менее нуждались в защите со стороны институтов светской власти от народных выступлений и пр.

И в период существования единого Киевского государства, и в эпоху развитого феодализма церковь сохраняла значение особого государственного органа и именно в качестве такового «допускалась» и «вовлекалась» в государственные дела. Это наиболее очевидно при рассмотрении важнейших функций церкви в древнерусском обществе.

2. ФУНКЦИИ ЦЕРКВИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Роль, которую определенный социальный институт выполняет в обществе в интересах составляющих его классов, социальных групп, индивидов, является в

нии к их сану» (Соловьев С. М. История России с древнейших времен : В 15 кн. — М., 1959. — Кн. 2. — С. 63).

социологическом плане его функцией, и при выяснении этих функций устанавливается реальное значение института. Следует при этом учитывать, что функции могут и не совпадать с открыто провозглашаемыми целями и задачами.

В буржуазных работах общественному значению церкви в Древней Руси уделяется немалое внимание. Г. Федотов полагал, в частности, что преувеличить «социальный аспект» религии, особенно этики, невозможно. В Киевской Руси общественное воздействие христианства облегчалось широкой концепцией благотворительности и большой ролью, которую церковь играла в цивилизации и организации «вновь созданного общества». Церковь заботилась о всех, включая князей, как предводитель и советчик во всех важных делах, как религиозных, так и светских, и общественная миссия русского христианства вытекает «непосредственно из евангельского духа»⁷⁰.

Н. Рязановский (Калифорнийский ун-т, США) характерной чертой киевского христианства считает ассоциацию с конкретным удовлетворением и утверждением человека и его деятельности⁷¹. Г. Эллисон (Канзасский ун-т, США) определяет происходившую на Руси в связи с «апостольской миссией церкви» духовную и моральную «революцию» как торжество христианских концепций греха, раскаяния, личной борьбы за нравственные заповеди против практики классовой розни и кровной мести, гуманного отношения к больным, сиротам, старикам⁷². Это один из немногих случаев, когда буржуазный историк находит связь между насаждением христианства и препятствованием классовой борьбе, но как бы прячет это положение среди явно неравнозначных аспектов.

Такие трактовки «общественной значимости» христианского культа, превозношение последствий его введения в морально-этическом плане являются по сути отказом от выявления реальных функций христианской церкви в обществе. Однако и толкования этих последствий, смыкающиеся с переводом их в русло «религиозности», не безгрешны с точки зрения фактов и методов исторического познания.

Логика все же вынуждает буржуазных авторов делать попытки определить непосредственные функции церкви в обществе. Некоторые авторы сводят их к роли высших иерархов церкви. А. Мейендорф и Н. Бэйнз функции иерархов определяли в основном

через оказание помощи княжеской власти (советом, посредничеством, освящением вокняжений и походов) и неимущим. Б. Дмитришин пишет о тесном сотрудничестве «князей церкви» со светской властью, и в качестве их функций выделяет служение доверенными лицами на советах, влияние на городские дела, выработку моральных и этических норм для населения, контроль за деятельностью местных священников и проповедь покорности властям среди народа⁷³.

Н. Рязановский ограничивает характеристику «новой христианской цивилизации» «добавлением навыков литературы и искусства к политической власти и высоким экономическим характеристикам эпохи», а в качестве функций церкви выделяет снова-таки поддержку центральной власти, сугубо религиозные функции и благотворительность. Последняя зачастую при выяснении социального значения церкви ставится буржуазными историками во главу угла⁷⁴.

Более-менее подробно перечисляет социальные функции церкви Н. Чировский. По его мнению, церковь в обществе занималась распространением веры — миссионерством, обучением вере, образованием и основанием школ и библиотек, переводом и написанием новых книг, «руководством программой социального обеспечения», строительством церковных зданий, руководством собственными имениями, собственными делами и церковным судом⁷⁵. Если этот перечень логически сгруппировать, поскольку в таком виде он представляет собой механическую смесь разнородных явлений, то функции церкви составят распространение новой религии, юрисдикция, культурные и благотворительные задачи, наконец, внутрицерковные дела, которые общественной функцией считать нельзя. Весь перечень вышеуказанных «больших задач, которые церковь должна была выполнить в обществе», является практической декларацией бесклассовости, аполитичности церковной деятельности, провозглашаемых и всячески подчеркиваемых многими буржуазными авторами.

В подобных толкованиях, по сути, заключена общая идея буржуазной историографии по этому вопросу, поскольку тезис аполитичности выводится как из концепции «независимости» церкви от государства (Г. Федотов), так и из прямо противоположной. В последнем случае утверждают, что византийская традиция воздаяния кесарю кесарева и сама дея-

тельность правящей верхушки предохраняли церковь от политических интересов и связанного с ними беспокойства за «мирские дела»⁷⁶. Методы исследования и логика буржуазных авторов создают возможность одинаковых выводов из противоречащих посылок.

Попытки затушевать политический характер деятельности церкви в обществе состоят прежде всего в прямом отрицании какой-либо преимущественной связи церковной организации с интересами какого-то определенного общественного класса. В популярной литературе подчас выпячивается тот факт, что «молитва была семейным делом; господин и крестьянин стояли бок-о-бок»⁷⁷, что близко к мнению Г. Федотова об одинаковой заботе церкви «о всех русских».

Провозглашение деятельности церковной организации социально нейтральной не имеет каких-либо оснований. Церковь во времена Киевской Руси не могла одинаково заботиться о жителях страны уже по той причине, что не одинаковой была степень проникновения христианства в различные слои населения. Князь и его окружение ввели христианство, определяли материальные источники существования русской церкви законодательными актами, осуществляли «крещение Руси» и подавляли сопротивление этому процессу своей силой. Князь и его бояре выступали в качестве ктиторов — основателей монастырей и активно вмешивались в их жизнь, обзаводились собственными церквями, часовнями и священниками. Вклады князей и бояр были главным источником земельной собственности церкви и существенным источником роста численности «церковных людей» — задушных, прощенников, попадавших в изгои выкупившихся холопов; это, в сущности, было перераспределением имущества внутри одного феодального класса, между разными его сословиями. Народные же массы представляли перед церковью средой, где процветала «церковная татба», где «мертвецы сволочать, крестъ посекуть или на стенах церкви режут... или ино что неподобно церкви подееть... или кто молится под свиномъ, или в рощеньи, или оу воды»⁷⁸. Совершенно иными были размеры дохода от этих слоев населения, даже десятину от уплаченной ими дани длительное время отчисляла центральная власть. Несомненно, что «забота» о них была иной⁷⁹.

Проникая в раннефеодальное общество с его вер-

хов, церковь, как отметил Б. А. Романов, путем смятения и примирения классовых противоречий овладевала низами в интересах тех же верхов: «Несвободные и социально слабые элементы феодального общества сразу же стали для церкви предметом настороженного внимания и директивного обсуждения с господствующим классом»⁸⁰. Поскольку именно государство призвано сохранить стабильность, чтобы «...классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе»⁸¹, церковь непосредственно участвовала в государственной внутренней политике. В интересах этой политики она создавала видимость равенства перед собой «рабов божьих», «паствы».

* * *

Показателен факт, что большинство буржуазных историков обходят вниманием вопрос о социальном происхождении русских иерархов. Н. Зернов утверждает, будто «лидеры церкви рекрутировались из самых разных частей русского общества, но... жили в единстве, ибо все они воодушевлялись единым духом»⁸². Между тем А. В. Карташев отмечал, что на Руси «по примеру греков установился с самого начала вполне естественный (I) обычай возводить на кафедры монахов из боярского сословия», признавал возобладание среди епископов «аристократической тенденции». Он считал, что епископская кафедра обходилась кандидату в сумму пошлины по высшему византийскому разряду, и находил намеки на это в Киево-Печерском патерике⁸³. Подобные сведения наглядно демонстрируют спекулятивный характер измышлений Н. Зернова.

Что касается приходского духовенства, то для его подготовки Владимир «нача поимати у нарочитыя чади дети, и даяти нача на ученье книжное»⁸⁴. Попов сын, который не мог наследовать отцовскую профессию («грамоте не умеет»), согласно уставу Всеволода, попадал в категорию изгоев, а поучение XIII в. предписывало попу «чада своя кажи и учи своему пути»⁸⁵. Но рост числа приходов и частных церквей приводил к нехватке кадров наследственных священнослужителей, и в состав «попов» попадали даже «рабы», не отпущенные на волю⁸⁶. Представителям этого слоя духовенства, очевидно, как и в

Европе того времени, по оценке Ф. Энгельса, «...были достаточно близки условия жизни массы, и потому, несмотря на свое духовное звание, они разделяли настроения бюргеров и плебеев»⁸⁷. В среде низшего духовенства во второй половине XI в. оформилась ересь дуалистического типа и рано появилось стремление идеологически опровергнуть «богоугодность» хозяйственного роста церковных учреждений⁸⁸. Таким образом, уже через полвека после своего возникновения русское духовенство «не дышало одним духом».

Недопустимо уравнивать такие факторы общественного воздействия христианства, как роль в организации общества и благотворительность. Относительно прогрессивная роль церкви прямо связана с объективными историческими условиями, с тем, что феодализм, как исторически прогрессивный по сравнению с первобытно-общинным общественным строем, в то время интенсивно развивался, и церковь в качестве элемента новой надстройки общества прямо содействовала его становлению⁸⁹. Евангельская доктрина подчинялась светской политике, новозаветные формулы покорности «от бога установленным» властям дополнялись мыслью о безнаказанности угнетателей в земной жизни⁹⁰. Дифференцированность «заботы церкви о всех русских» позволяет оценить вывод В. И. Ленина: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие»⁹¹. Именно тесная связь с интересами господствующей верхушки и превратила церковь довольно скоро в действительно реакционную силу. При этом роль церкви как «советника» княжеской власти была незначительна: «следов... организационных контактов очень мало»⁹².

* * *

Концепция социальной нейтральности церковной деятельности наряду с отмеченным выше противопоставлением церковного «единства» раздробленности светской власти лежит в основе превознесения буржуаз-

ными историками «нациостроительной» функции древнерусской церкви.

Многие буржуазные авторы разделяют мнение, выраженное Т. Эспером в его рецензии на книгу В. Т. Пашуто «Внешняя политика Древней Руси». Т. Эспер утверждает, что единство в Киевском государстве существовало лишь в XI в., а в период феодальной раздробленности «Киевская Русь была нацией не более, чем Священная Римская империя». В признании советскими историками существования древнерусской народности буржуазный рецензент усматривает лишь проявление «патриотической эмоциональности», поиски «эмбрионального СССР»⁹³. Дж. Лоуренс отметил, что церковь увещевала князей прекратить пролитие «христианской крови», но в конечном итоге было-де невозможно добиться объединенных действий от народа, не имевшего органического единства⁹⁴.

Однако большинство буржуазных историков не могут отрицать единства Древней Руси. Но именно церковь в их представлении оказывается силой, сплачивающей народ. Единство Руси было, по их мнению, прежде всего единством религиозной веры, а формы богослужения — почти единственным единообразием «рыхло устроенной цивилизации»⁹⁵. А. Андреев утверждает, что церковь не была вовлечена в усобицы и поэтому приобрела особое значение как «национальный институт, не зараженный политической»⁹⁶.

Традиционно расходясь с западными историками русского происхождения лишь в «национальной» окраске истолкования сюжетов, те авторы, которые выступают с позиций украинского буржуазного национализма, истолковывают церковь периода феодальной раздробленности как «выразителя и представителя также и национальной индивидуальности» украинцев. Один из церковных историков этого направления пытался даже феодальную раздробленность — «раздробление власти между братьями» — представить результатом субъективного восприятия христианских принципов равенства и братства⁹⁷.

Следует отметить, что нетронутую ордынцами «объединенную церковь, независимую от местных князей», ряд западных авторов представляет «единственным учреждением национальной защиты» и фактором, ускорившим образование Русского централи-

зованного государства⁹⁸. Таким образом, даже те историки, которые понимают, что «религия... отражала, в свою очередь, сильные и слабые моменты, достижения и неудачи периода...»⁹⁹, приписывают церкви в значительной мере черты, которые ей присущи не были, и, смешивая понятие «церковь» с понятием «религия», — функции, которые она не выполняла.

Общность материальной и духовной культуры древнерусской народности сохранялась и в период феодальной раздробленности. Главная причина этого кроется в том, что «на Русь как на единое целое смотрели не только князья и церковь, но и широкие народные массы, больше всего страдавшие от усобиц и иностранных вторжений»¹⁰⁰. Для всех земель и княжеств общим было культурное наследие Киевской Руси. На единство материальной культуры опирались объединительные процессы, нараставшие в период феодальной раздробленности и прерванные ордынским нашествием¹⁰¹.

Единая древнерусская культура, имеющая глубокие корни, включала к этому времени и соблюдение единых христианских норм, хотя нередко и формальное. Но эта черта древнерусской этики XI—XIII вв. являлась проявлением прежде всего общности исповедуемой религии, а не одинакового отношения к церковной организации, и всего содержания единой культуры ни в коем случае не исчерпывала. Деятельность иерархов имела значение здесь постольку, поскольку была связана с насаждением этой религии. В самой церковной организации объединительные тенденции поддерживала прежде всего митрополичья кафедра. «Политика митрополитов, заинтересованных в экономическом процветании церкви, которое находилось в прямой зависимости от экономического развития всей страны, напоминала политику тех великих киевских князей, которые стремились к восстановлению единства древнерусских земель. Они не признавали самостоятельного и независимого существования отдельных русских княжеств, а рассматривали Русь как единое целое и посредством церковных проповедей и призывов к князьям содействовали утверждению в народе идеи национального единства»¹⁰².

В ином положении, как уже говорилось, находились зависимые от удельных князей епископские кафедры, поддерживавшие притязания первых «на

власть и даже божественность»¹⁰³. Кроме того, даже в кругах киевского духовенства были силы, заинтересованные в возрастании дестабилизации государства. В среде монастырских идеологов церкви получила развитие своеобразная модификация идеи церкви как центра сплочения древнерусских князей, и стремление стать таким центром естественно ставило церковь в оппозицию централизованной великокняжеской власти, делало ее сторонником удельной автономии в целях использования раздробленности для сосредоточения в руках духовенства и политической власти¹⁰⁴. Поэтому значение церкви для политических процессов периода феодальной раздробленности нельзя сводить к позиции митрополии.

Иногда «нациостроительную» роль церкви буржуазные историки обосновывают и ее конкретными функциями в общественной жизни. Так, например, Г. Штёкль придает особый смысл тому факту, что древнерусские князья вверяли церковному надзору столь важные для торговли эталоны мер и весов. Он трактует это как конкретное проявление (Einzelfall) того огромного значения, которое приобрела церковь для утверждения по всей Руси новых общественных порядков. «Для понимания «образования государства» это может иметь намного большее значение, чем так называемое «основание государства в IX в.»¹⁰⁵

Но этот пример нельзя назвать удачным. В памятниках древнерусского права наблюдение за правильностью мер и весов как функция церковных учреждений впервые появляется на рубеже XII—XIII вв. или в начале XIII в. В ряде местностей в конце XIII—середине XIV в. епископы утрачивают эти функции в пользу других, светских ведомств¹⁰⁶.

* * *

Роль церкви в Древней Руси определяется буржуазными историками и влиянием ее на социальную структуру древнерусского общества. В буржуазной историографии имеет место разработка тезиса, представляющего собой определенную модификацию отрицания наличия классов в раннесредневековой Руси. Это тезис о высокой степени социальной мобильности в ее общественной структуре¹⁰⁷. В некоторых случаях «эластичность» классовой структуры,

«колебания» между высшими и низшими классами представляются следствием распространения церковью христианского вероучения¹⁰⁸.

Господствующий класс Древней Руси складывался в результате слияния нескольких групп знати. Образовались сословия князей, бояр, военно-служилое, неслужилой части господствующего класса. Воспроизводство этих групп осуществлялось путем наследования социального статуса и вследствие вертикальной мобильности: перехода членов младшей дружины в старшую, предоставления должностей неслужилой знати. В местное неслужилое боярство попадали и потомки сельской старшины. Но эти явления отражают не влияние «либерализма и христианства», а процесс развития общественной структуры. Кастовость, замкнутость как характерные черты сословий были в определенной мере относительными, в среду боярства представители других категорий населения проникали еще в XIV—XV вв., и лишь в XVII в. прослеживается стремление придать дворянству корпоративный, замкнутый характер¹⁰⁹. Что же касается переходов из высших слоев в низшие, то церковная забота, например, об изгое — задолжавшем купце не спасала последнего от продажи по нормам «Правды Русской» в обельное холопство¹¹⁰.

Многие буржуазные авторы отмечают влияние церкви на эволюцию института рабовладения на Руси¹¹¹. Г. Вернадский усматривал в этом влиянии привнесение церковью на Русь одного «из феодализирующих элементов»¹¹². Н. Чировский считает, что под влиянием христианства к рабам стали относиться более гуманно ввиду распространения морального учения и развития концепций права. Хотя возникали новые основания для порабощения (обращения в холопство), «христианство выработало несколько новых форм освобождения рабов». Обычное право «не интересовалось» рабами, а христианство улучшало общественное положение несвободных. Вначале этот автор объяснял исчезновение института рабства давлением христианства и сельскохозяйственными нуждами, в более поздней работе утверждал, что «несомненно, под влиянием церкви и западной цивилизации участь рабов была облегчена, улучшено их положение и форсировано их освобождение. Началась ликвидация института рабства, но она закончилась лишь много позже...»¹¹³.

Несмотря на определенные оговорки, которые для самих авторов не являются препятствием для хвалебных деклараций определяющего влияния христианства и церкви в «гуманизации» отношения к холопам и исчезновения рабства как института, уклада, эти положения представляют собой гальванизацию точки зрения, высказанной в дореволюционной историографии В. О. Ключевским. Кроме того, они перекликаются с попытками приписать христианству в заслугу падение рабовладельческой формации в целом ¹¹⁴.

В. О. Ключевский полагал, что церковь осуществила в положении холопов «решительный перелом», но это утверждение с точки зрения Б. Д. Грекова было недостаточно аргументированным и потому «рискованным». Нет данных, позволяющих видеть в выработке условий дарового отпуска рабов на волю в тех случаях, которыми оперирует и Н. Чировский, инициативу церкви ¹¹⁵.

Стремление церкви к ограничению работорговли аргументируется, как правило, резким осуждением ею продажи крещенной «челяди» иноверцам и спекуляции этим товаром, взимания лишней платы при самовыкупе холопа. Но эти установления, санкцией при нарушении которых служила епитимья ¹¹⁶, делали менее выгодной работорговлю, однако не препятствовали эксплуатации челяди. Церковь целиком признавала полноту власти господина над холопом, и само духовенство не отказывалось от труда челяди и холопов, в церковной терминологии — «рабов» ¹¹⁷. И в Византии христианство не принесло смягчения положению рабов в период генезиса феодализма ¹¹⁸.

В целом в XI—XIII вв. имеет место рост холопства и его значения в вотчинной и городской жизни. Существенные сдвиги в эволюции этого общественного института произошли только в XVI в. ¹¹⁹ Поэтому значение деятельности церкви в этом направлении можно определить, лишь приняв во внимание, что рабы заменялись «иными кадрами рабочей силы», попадавшими в зависимость путем внеэкономического принуждения или лишенными возможности вести свое хозяйство ¹²⁰, что все тенденции к смягчению положения эксплуатируемых представляли собой попытки верхов «путем самоограничения сохранить и укрепить на прочих основаниях самую возможность

дальнейшей феодальной эксплуатации народных масс»¹²¹.

Роль церкви в обществе буржуазные историки пытаются определить и на основе существования отдельного слоя или даже, в их понимании, «класса» церковных людей.

Г. Вернадский ставил церковных людей в один ряд с «вышшими», «средними» и «низшими классами», «полусвободными» и «рабами». Он выделял в особую группу церковных людей изгоев, общей характеристикой которых считал потерю первоначального положения в обществе и потребность приспособиться к новым условиям, в чем церковь оказывала поддержку. Самую большую группу среди изгоев составляли «освобожденные». Согласно обычаю, по мнению Г. Вернадского, освобожденные рабы не должны были оставаться у прежнего хозяина, и «ясной целью этого правила было предупреждение любой возможности их нового порабощения». Такой освобожденный зачастую не имел средств к существованию и пристанища. Церковь предоставляла ему и то, и другое, в том числе помещая на церковные земли¹²².

С точки зрения И. Власовского, церковь заботилась об изгоях, «подыскивая им работу, сажая их на свои земли и т. д.»¹²³. Г. Эллисон полагал, что церковные имения были заполнены работниками «по контракту» и изгоями — выкупившимися рабами, получившими временное пристанище у церкви взамен временных финансовых или трудовых обязательств¹²⁴.

Интересуясь одними изгоями, эти исследователи упускают из виду такие категории церковных людей, как задушные люди, прощенники, пущенники, прикладники. Между тем без учета сведений о них нельзя судить об истинном характере церковной «заботы» о представителях трудящегося населения.

Под задушными людьми понимаются холопы, отпущенные по завещанию или вынужденные искать покровительства и защиты, постепенно превращавшиеся в зависимых от церкви и эксплуатируемых ею в своих селах, либо по этому завещанию прямо отданные в монастырь в качестве вклада «с расчетом на молитвы братии «за душу» умершего вкладчика», становившиеся «крепкими монастырю»¹²⁵. Несмотря на различное толкование источников и путей форми-

рования группы прощенников, данная им в Смоленском уставе характеристика не позволяет сомневаться в их феодальной зависимости ¹²⁶.

Свободных крестьян, ставших зависимыми от церкви добровольно, можно усматривать в прикладниках, но это все же не дает оснований считать их работниками по контракту. Такие работники — рядовичи — атрибут домена светских феодалов, в остальных случаях «контракт» заключался с предыдущим хозяином «рабов».

Эти данные придают определенную окраску отношению церкви к холопам, к рабству. Холоп мог стать «задушным человеком», будучи в лучшем случае отпущенным на волю, в худшем — завещанным церковному учреждению, мог стать изгоем, выкупившись из холопства за собственные средства. Во всех указанных случаях его ожидал один жребий — зависимость от церкви как от нового корпоративного хозяина. В этом и была сущность церковной «заботы» о холопах, и именем бога церковь прикрывала здесь свои суто земные интересы. Она «раньше других землевладельцев сочла для себя выгодным отказаться от рабского труда... не удивительно, что именно в церкви оказалось много вакантных мест для вольноотпущенников изгоев» ¹²⁷. В XI—XII вв. церковь «комплектует работников из различных производственных групп раннефеодального общества: из частновладельческих — бывших рабов и государственных — бывших свободных, сводя их к одному господствующему... состоянию трудящегося населения — феодально зависимого населения» ¹²⁸.

Свободным относительно прежнего хозяина и его земли бывшим холопам оставалось только «подыскать работу» на землях церкви. Поэтому цель этих мероприятий правомерно трактовать не как «предупреждение возможности порабощения», а как изменение характера зависимости и переподчинение. Никакой другой формы «обеспечения» изгоев, прочих «церковных людей» источники выявить не позволяют.

Попытка поставить церковных людей в один ряд с «высшими» и другими подобными «классами» является искажением социально-классовой структуры Древней Руси. Выделение церковных людей из состава всего населения основано не на отношении к средствам производства, а на подчинении их иной судебной власти. Поэтому и Н. Чировский, опираясь в це-

лом на высказывания В. О. Ключевского о «вертикальном расчленении» церковью общества, под давлением фактов вынужден признать, что этот «параллелизм» не был признан общественным правом, а с точки зрения экономического развития «общественный феномен церковных людей был довольно незначительным, поскольку они не производили никакой специфической экономической или производительной собственной функции...» ¹²⁹. Однако этот автор тем не менее делает церковных людей объектом откровенно антинаучных толкований.

Если Дж. Кларксон отмечал, что церковные люди были подвержены церковной судебной процедуре и наказанию так же, как на Западе ¹³⁰, то для Н. Чировского наличие церковных людей — главное доказательство чрезвычайно широкого влияния и автономии церкви во времена Киевской Руси. Он объявляет их «необыкновенным феноменом», развившимся «на сугубо украинский манер» ¹³¹. На «русском Северо-Востоке», где вместо либерализма якобы победил абсолютизм, институт церковных людей не достиг такого социального и политического значения, как «на украинском» юге, вследствие чего «класс» церковных людей вскоре там исчез ¹³².

Попытки искать в институте церковных людей почву для противопоставления особенностей государственного устройства на юго-западе и северо-востоке Руси, «либерализма» и «абсолютизма», за которыми кроется искусственное противопоставление монархии раннефеодальной и монархии централизованного государства — разных стадий развития государственности, абсолютно безосновательны. Если говорить о сравнительной степени развития института церковных людей, то необходимо заметить, что списки устава Владимира так называемой украинской группы — Волынской и Печерской редакций, устав галицкого князя Льва Даниловича насчитывают 10—11 категорий церковных людей, а памятник северо-восточной Руси XIV в. — Варсонофьевская редакция устава Владимира — 12, так называемый устав новгородского князя Всеволода — 19 категорий (без персонала учреждений при церквях и монастырях) ¹³³. Принадлежность к церковной юрисдикции прощенников известна только по смоленскому уставу 1136—1137 гг. В последней четверти XIII — начале XIV в. в Ростове при местной епископии возник особый трактат —

«Правило о церковных людях, и о десятинах, и о судах епископских, и о мерилех городских»¹³⁴.

Если следовать «географическому» принципу сопоставления эволюции церковной юрисдикции, то обнаруживается, что в северо-восточной Руси в XIV—XV вв. наблюдается ограничение церковной юрисдикции по наиболее опасным уголовным преступлениям. В юго-западных землях Руси, вошедших в это время в состав Польского и Литовского государств, церковная юрисдикция сужается не только по брачно-семейным делам, но и относительно круга церковных людей, в частности из нее выпадает причт ктиторских церквей¹³⁵.

Доказывая, что институт церковных людей и автономия церкви не достигли на северо-востоке такого же социального и политического значения, как на юго-западе, Н. Чировский приводит в качестве аргумента исполнение «украинскими» церковными людьми воинских обязанностей под командой особых, назначенных духовными властями, начальников¹³⁶. Тем самым он фальсификаторски подтасовывает источники, поскольку такое ограничение церковных обязанностей военного характера известно лишь из уставной договорной грамоты московского великого князя Василия Дмитриевича и митрополита Киприана от 28 июня 1404 г.¹³⁷ Именно в документах этого периода и этого региона встречаются и светские вассалы церковных феодалов¹³⁸.

* * *

Буржуазные историки даже не предпринимают попыток определить значимость церкви в обществе через выявление социальной специфики ее главных звеньев. О приходской церкви из рассматриваемых работ можно почерпнуть сведения, что она была «движущей силой духовной жизни», что священник при богослужении «не доминировал» над прихожанами, ибо не было специальных кафедр, а главную роль в этой службе играли-де именно прихожане; что низшее духовенство избиралось прихожанами и поддерживалось их добровольными вкладами; что наиболее важные события публичной жизни имели место либо в церквях, либо перед ними, так как люди чувствовали себя и внутри, и снаружи церкви «как дома»¹³⁹.

Больше внимания уделяется буржуазными авторами древнерусским монастырям. Они отмечают, что монастыри играли важную роль в поддержании христианской морали и обучении, церковной юрисдикции и летописании, были главным каналом проникновения на Русь византийского влияния, становились убежищем для всех, кто потерпел в жизни неудачу; избиравшиеся в среде монахов епископы распространяли монастырскую систему ценностей¹⁴⁰. Г. Федотов находил доказательство «ведущей социальной роли монастырей» в том факте, что большинство их находилось в городах, и это давало возможность монахам принимать исповеди¹⁴¹. Монастыри применяли якобы также передовые методы хозяйствования, умножая «земельные богатства и обилие как за счет пожалований, так и собственным тяжелым трудом». Ими-де были основаны многие коммерческие и промышленные учреждения — мельницы, винокурни, текстильные фабрики и рудники; монастыри участвовали в экспорте и внесли вклад в колонизацию малонаселенных районов¹⁴².

Утверждение, что приходская церковь выполняла роль «движущей силы духовной жизни» — еще один пример поверхностных деклараций, маскирующих сущность явлениями. Приходское духовенство служило проводником церковных и политических идей¹⁴³. Но все перипетии затяжной борьбы церкви с пережитками дохристианской идеологии, неоднократно подчеркивавшееся в историографии «обрусение» христианства как следствие приспособления церкви к местным условиям и специфического восприятия христианской догматики в различных частях общества подтверждают мысль о том, что христианская религиозность, несмотря на все усилия духовенства, отнюдь не исчерпывала содержание древнерусской духовной жизни.

Нельзя серьезно отнестись к провозглашению «второстепенной» роли священников относительно рядовых прихожан, что является одним из отголосков мифа о «святой Руси». Известно, что священник как «отец братии своей», к которой он был приставлен и которая была за ним закреплена («а от иного попа отгоненаго ты не прими; приметъ ли кто такового, мне възвести», «а въ чюжем пределе не слоужи»¹⁴⁴), был обязан добиваться руководства личной жизнью своих «покаяльных детей» в соответствии с

учением церкви¹⁴⁵. Да и касательно роли в богослужении — своеобразном театрализованном представлении — необходимо заметить, что в алтарь — главное место обрядового действия — доступ имел только «пастырь»: «въ олтарь входи самъ... а простымъ възбрани: олтарь тъкмо попомъ и дьяконъмъ, а четцемъ и певцемъ предъолтарие». Были и другие ограничения: «...приимъшимъ роукоположение от епископа... чести чтения и апостолъ, пети прокимены и «Богъ и Господь»; а простым ни пети, ни чисти... А къ съсудомъ священим не прикасаются ни слоугы, ни кадятъ...»¹⁴⁶. Умиление С. Мэсси по поводу людей, чувствовавших себя «как дома» и внутри церкви, и снаружи, помимо воли автора приобретает саркастический оттенок, если учесть, что подвергнувшиеся церковному наказанию «грешники» слушать литургию могли только снаружи церкви¹⁴⁷.

Применение известных в то время на Руси систем земледелия обуславливалось различием отдельных районов в климате, растительности, грунтах¹⁴⁸, а паровая система была известна еще до IX в.¹⁴⁹ «Коммерческие и промышленные учреждения» — явная модернизация. К числу явлений, несвойственных периоду Киевской Руси, относится и колонизация: участие в ней монастырей, по словам Е. Е. Голубинского, «вовсе не так значительно, как то иные воображают», а в эпоху Киевской Руси «о сей колонизации не может быть речи...»¹⁵⁰.

Нельзя преувеличивать ни культурную, ни религиозную миссию монастырей. Огромный комплекс фактов, которыми располагал тот же Е. Е. Голубинский, побудил его в итоге к рассуждениям на тему «Великая польза: которую монахи принесли бы обществу, если бы остались... тем, чем намеревались и чем должны бы быть»¹⁵¹. Он отметил, что монахи «не только не призваны к общественной деятельности, но она положительно запрещается им», что есть лишь два примера монахов-«народных учителей» и т. д.¹⁵²

Уравнивание собственного «тяжелого труда монахов» и доходов от имений как источников благополучия монастырей также неправомерно. Монастыри держали в селах разветвленную администрацию, создавали свои дворы и церкви-филиалы в других городах. Черное духовенство составляло слой, который «ярко окрашивал церковь в феодальные то-

на»¹⁵³. Реальное отношение народных масс к монастырям (будто бы «середине пути между небом и землей») видно из обращения духовенства к Владимиру Мономаху во время Киевского восстания 1113 г.: «Аще не поидеши... и паки ти поидуть на ятровь твою и на бояры и на монастыре, и будеши ответ имел, княже, оже ти монастыре разграбять...»¹⁵⁴. Городской же характер монастырей XI—XIII вв. объясняется слабым распространением христианства вне городов, угрозой разорения во время феодальных войн, ктиторским характером большинства монастырей¹⁵⁵.

* * *

Реальное значение церкви для социально-политического развития Древней Руси необходимо определять, исходя из сущности насаждавшихся ею взглядов. Высшее духовенство было главным распространителем идеи о божественном происхождении княжеской власти. Ораторы-церковники убеждали, что человек должен обрести «вечное блаженство» покорностью и смирением. Христианство призывало отказаться от накопления сокровищ на земле; ради «спасения» не надо думать о завтрашнем дне, но и «не зарывать свои таланты в землю» — так проявлялась забота церкви о сохранении производительных сил¹⁵⁶.

Осуществляя собственную юрисдикцию над населением в брачно-семейных делах и в случаях антихристианских поступков, церковь навязывала свои нормы поведения в повседневной жизни и тем самым обосновывала применение санкций светскими судами на основе призванной урегулировать межклассовые конфликты «Правды русской», а также смягчала классовые противоречия, форму их выражения. «Святыня православия тем дорога, что учит «безропотно» переносить горе! Какая же это выгодная, в самом деле, для господствующих классов святыня!»¹⁵⁷. В этой оценке В. И. Ленина блестяще отражена сама суть того действительно «главного дара», который принесла христианская церковь правящей верхушке.

Политический характер деятельности церкви и ее тесная связь с интересами господствующего класса, с раннефеодальным государством несомненны. Эта связь превращала церковь в своеобразный орган, участвующий во многих функциях государственной

власти. Во-первых, это было участие в судебно-правовом урегулировании жизни общества, что проявлялось в разделе взаимодополняющих сфер юрисдикции по классовому признаку. Во-вторых, церковь выступала соучастницей распространения государственной власти над населением принадлежавших ей земель и тем самым непосредственно участвовала в охране классового господства формирующейся феодальной собственности, подавлении сопротивления эксплуатируемых. В-третьих, церковь содействовала распространению государственной власти на все более широкий круг племен и народностей, когда процессы феодализации и христианизации, по существу, совпадали во времени и пространстве. Церковь выступала ревностным апологетом вассальной политики государства. В-четвертых, церковь содействовала укреплению международного положения Киевской Руси, являясь агентом её внешней политики¹⁵⁸. Именно эти функции церкви в древнерусском обществе являются свидетельством ее действительно большой роли в общественной жизни и становлении феодальной формации.

Эта роль, выясненная советскими историками, намного более значительна, чем в изображении буржуазных авторов, стремящихся функции церкви и ее органов сводить, в первую очередь, к социальным функциям собственно религии. В действительности совпадения социальных функций религиозных организаций с функциями религии нет, есть лишь их определенная связь. Выполнение многих нерелигиозных функций — одна из характерных особенностей положения религиозных институтов в докапиталистических обществах. К таким же нерелигиозным функциям относится подчеркиваемая апологетами христианства, в том числе и в буржуазной историографии, роль церкви в сохранении и передаче духовной культуры, не связанная ни с какими «культурными» достоинствами собственно христианской веры, религии¹⁵⁹.

Излагая принципы взаимоотношений светской и церковной властей, западные историки и пропагандисты говорят о «нерасторжимом единстве» их целей, сотрудничестве, но предпринимают значительные усилия, чтобы одновременно превознести роль церкви в

обществе и отвергнуть связь ее деятельности с интересами господствующей верхушки, с ее политикой.

Некоторые авторы пытаются прямо отрицать классовую направленность церковной деятельности. Для большинства же характерно стремление понимать под «политикой» лишь столкновения и взаимоисключающие интересы различных княжеских династий и провозглашать «незараженность политикой» особенностью древнерусской церкви на основании якобы нейтралитета ее в межкняжеских раздорах.

На деле тенденции в развитии церковной организации на Руси в XI—XIII вв. не были однозначны. Она активно вмешивалась в устои князей не только увещеваниями, но и участием в дипломатической деятельности и поддержкой отдельных группировок.

Каждый священник, каждый монах-исповедник, насаждая строго определенные взгляды, участвовал на деле во внутренней политике раннефеодального государства и тем объективно способствовал закреплению норм нового, классового общества. Это полностью опровергает утверждения о незаинтересованности церкви в светских делах. Церковь как корпоративный член класса феодалов, как идеолог этого класса стоять «вне политики» не могла. Это было обусловлено не привнесенными извне идеями, а закономерными историческими процессами развития восточнославянского общества.

КРИТИКА ОСВЕЩЕНИЯ БУРЖУАЗНЫМИ ИСТОРИКАМИ НЕКОТОРЫХ ВОПРОСОВ ВНЕШНИХ СВЯЗЕЙ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЦЕРКВИ

С принятием новой государственной религии Русь стала членом христианского мира, где в числе пяти крупнейших центров канонической власти выделялись соперничающие Римская и Константинопольская кафедры. Естественно, что ее вновь образованная церковь должна была с момента своего возникновения оформить связи и отношения в этой структуре.

Между тем в источниках отсутствуют ясные свидетельства о предшественниках митрополита Руси Феопемпта (1039 г.) и конкретные указания на характер канонических связей древнерусской церкви с другими центрами христианства до этого времени. Это породило обширную историографию по проблеме ее внешнеполитического статуса и организационных принципов в первые полвека после «крещения Руси». Был выдвинут ряд концепций происхождения иерархии русской церкви и ее первоначальной канонической субординации¹.

Старейшей и официальной для православной церкви является теория изначальной связи ее с Константинопольским патриархатом, пользующаяся наиболее широким признанием в современной литературе — как советской (Б. Д. Греков, М. В. Левченко, Я. Н. Щапов и др.)², так и зарубежной (А. Поппэ (ПНР), Г. Острогорский (СФРЮ), В. Лоран, Э. Хонигман, И. Смолич, Д. Оболенский, А. Грегуар, Л. Мюллер, А. Власто и др.) исторической литературе. Встречается также мнение, высказанное дореволюционными церковными историками Макарием (Булгаковым) и Е. Е. Голубинским, о том, что первоначальная резиденция митрополита была в Переяславе. Его поддерживали ряд советских (М. Н. Ти-

хомиров, Н. Н. Ильин, М. В. Левченко, Б. А. Рыбаков) и зарубежных (Б. Видера (ГДР), В. Мошин (СФРЮ), Ж. Данзас, Г. фон Раух, А. Стоукс) ученых.

В XVIII в. возникла теория изначального приобщения Руси к католицизму и постоянных связей древней русской церкви с Римской курией.

В начале XX в. М. Д. Приселков выдвинул так называемую «охридскую» теорию о первоначальной подчиненности русской церкви автокефальной болгарской архиепископии, получившую поддержку В. Николаева (НРБ), Г. Қоха, А. В. Қарташева. Г. Вернадский развил на основе предположения Е. Е. Голубинского теорию, согласно которой князь Владимир назначил первым русским верховным иерархом архиепископа Тмутараканского. В противовес этим концепциям Ф. Дворник выдвинул собственную гипотезу, считая первым главой русской церкви священника из Корсуня. Н. Зернов трактует русскую церковь до 1039 г. как автокефальную.

По мнению некоторых авторов, церковь Руси была автокефальной «де-факто» — либо до указанной даты, либо стала таковой именно с появлением митрополита³. И. У. Будовниц считал, что несмотря на все успехи христианизации, число христиан при Владимире было настолько невелико, что вопрос об учреждении митрополии вообще не вставал⁴. А. Г. Кузьмин допускает возможность отсутствия на Руси в то время стабильной церковной структуры в связи с особенностями, вероятно, привившейся здесь арианской разновидности христианства⁵.

В литературе иногда высказывалось сомнение в возможности или целесообразности точного ответа на этот вопрос. Тем не менее различные теории первоначального статуса древнерусской церкви служат подчас основой для весьма далеко идущих построений.

1. КЛЕРИКАЛЬНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОТНОШЕНИЙ РУСИ И ЕЕ ЦЕРКВИ С КАТОЛИЧЕСКИМ ЗАПАДОМ

В целом ряде случаев «невизантийские» концепции, априори принимаемые за достоверное, служат подоплекой клерикальной политической пропаганды. Если А. В. Қарташев и Н. Зернов использовали «охрид-

скую» и «автокефальную» версии для подтверждения изначального величия русской православной церкви, то буржуазно-националистические авторы стремятся найти в них возможность укрепления позиций современного униатского клира — в восполнение явных недостатков упоминавшейся «римской» теории.

Эта теория, в 30-е годы XX в. поднятая на щит эмигрантом Н. де Баумгартеном и французским католическим историком М. Жюжи, впервые была выдвинута прокуратором ордена василиан в Риме И. Кульчинским в 1733 г. В начале 80-х годов XIX в. была издана долгое время остававшаяся единственной в своем роде книга по истории унии. Автор этого двухтомника епископ Ю. Пелеш пытался представить события 1596 г. как торжественное восстановление первоначальной формы вероисповедания народа Древней Руси. Буржуазно-националистические историки, выступавшие с униатских позиций, стремились объединить концепцию Ю. Пелеша с попытками доказать принадлежность Киевской Руси исключительно истории Украины⁶, выискивали доказательства исторически обусловленной религиозной противоположности украинцев и других восточнославянских народов в ряду иных надуманных различий.

И ныне деятелям католической церкви свойственно рассматривать эту теорию как некую историческую аксиому. Секретарю конгрегации восточных церквей М. Брини, например, принадлежит выражение, будто «особенности украинской церкви — это единство с апостольским престолом»⁷. Эти же идеи содержатся в послании папы Иоанна-Павла II к униатской иерархии от 19 марта 1979 г.⁸ Давая униатскому клиру директивы относительно подготовки к празднованию 1000-летия, папа считал главной идеей этих празднеств демонстрацию «единства» украинского народа с Ватиканом.

Прокатолические историки своеобразно истолковывают пути проникновения на Русь новой религии. Уже упоминавшийся иезуит А. Амман подчеркивает отсутствие последующих сведений о попытке христианизации Руси времен Фотия. По его мнению, христианство проникало на восточнославянские земли также с севера и запада. Это должно явствовать из следующих положений: христианство в Дании и Свеаланде было известно уже на рубеже IX—X вв.; после отхода Богемии и Моравии «от византийского

востока к франкскому западу» из Регенсбурга и, возможно, из западной и средней Германии открылся путь к восточным славянам. Иных доказательств проникновения на Русь западной версии христианства, помимо чисто умозрительных, А. Амман привести не может. Но это не мешает ему подчеркнуть, что «напротив (?), в то время нам еще ничего не известно о распространении или оформлении христианства в Приднепровье из славяно-монгольской Болгарии»⁹. Очевидно, на таких «данных» основывался П. Паскаль, утверждая, как само собой разумеющееся, что Русь приняла христианство «более точно, от латинских варягов», затем от Болгарии и, наконец, от Византии¹⁰.

Несмотря ни на какие ухищрения, деятельность каких-либо западных миссионеров на Руси в IX — первой половине X в. можно только допускать, и это видно из выкладок того же А. Аммана. Общеизвестно, что миссия германского епископа Адалберта ко двору Ольги завершилась неудачей, а именно эти события подчас изображаются «началом католичества на Руси»¹¹. Кроме того, для выяснения вопроса о проникновении христианства на Русь с варягами необходимо учитывать особенности наиболее активной в Европе ирландской миссии: до конца XI в. в глазах Рима ирландская церковь была «раскольничьей», так как сближалась с древней византийской традицией. Эта миссия и вела пропаганду христианства в Моравии, Паннонии и на Балтийском побережье¹².

Современное состояние исторической науки позволяет признать эти позиции несостоятельными. Не только в марксистской, но и в авторитетной буржуазной историографии «римская теория» происхождения первоначальной русской церковной иерархии не находит поддержки¹³. Как указывает А. Власто, «лишь особые склонности (pleadings) некоторых католических историков создали видимость доказательств в пользу присоединения Владимира к западной церкви, в частности к Риму. Не стоит и говорить, что папство было глубоко заинтересовано в обращении Руси, но не так прямо... как косвенно... Но представляется невозможным, что какая-либо организованная миссия с Запада, Римская либо иная, доходила до Киева после 960—961 гг.»¹⁴ Еще определеннее выражается известный католический историк

Ф. Дворник: «Поскольку Русская Начальная летопись говорит о посольстве, посланном из Рима к Владимиру после его крещения, некоторые ученые сделали вывод, что Рим играл главную роль в организации новой Киевской церкви. Эта теория полностью безосновательна. Посольство было направлено кузиной гречанки — жены Владимира, императрицей Феофано, вдовой Оттона II. Если папа имел к этому какое-то отношение, то просто передачей своего благословения русской княгине и ее мужу. Основание Русской церкви является делом Греческой церкви»¹⁵.

Естественно, что против «Римской теории» активно выступают сторонники различных православных группировок. В частности, И. Власовский пишет, что несмотря на существование дипломатических отношений, династических и торговых связей Руси («Украины» в его интерпретации) с Западной Европой выводы, сделанные на основе этих фактов о том, что Запад послужил источником ее церковных и религиозных дел, не оправданы. «Личные акты и факты» буквально теряются в потоке бесспорно исторических данных и документов, которые удостоверяют греческие и южнославянские влияния на «привитие» и развитие местных христианских культуры и мировоззрения. Из гостеприимства нельзя выводить солидарность Киева с Римом в борьбе против Византии, бессмысленны поиски сущности древнерусского благочестия в отношениях с Западом¹⁶. Хотя И. Власовский использует исторические факты не в борьбе за научный уровень исследований, а прежде всего для упрочения позиций «православного» клерикального национализма в междоусобных стычках с таковым «униатского» толка, в данном случае можно с ним согласиться.

Под давлением фактов (и авторитетов) сторонникам тезиса о католицизме Древней Руси в последнее время приходится отказываться от открытого согласия с «римской» версией. В частности, архимандрит одного из униатских монашеских орденов (ЧСВВ) А. Великий признавал, что эта «довольно привлекательная» теория испытывает слишком много трудностей, что солидные следы какой-то западной иерархии на Руси отсутствуют. Поэтому они стремятся найти другое решение проблемы в выгодном для себя свете.

Имеют место попытки приписать римское главенство древнерусской церкви иным образом: признают, что христианство пришло на Русь из Константинопольской патриархии. Однако последняя была-де тогда в унии с Римом. Это должно означать, что Киевский митрополит и все русское духовенство подчинялись папе, как подчинялся ему патриархат¹⁷.

Этот взгляд не является, собственно, новым, поскольку выражен еще униатским епископом XVII в. Й. Кунцевичем¹⁸. Он высказывался и в трудах католических историков. По А. Амману*, например, в истории церкви Руси обнаруживается исключительный период (*Einschnitt*) «сосуществования» с западноевропейской церковью. Поскольку Византия была тогда в сообществе Вселенской церкви, «Владимир своим деянием ввел в русской земле византийско-славянское христианство в единении с Римом...»¹⁹.

Как известно, навязанные папством украинскому и белорусскому народам в союзе с польскими и венгерскими феодалами Брестская и Ужгородская унии (1596 и 1649 гг.)²⁰ представляли собой объединение православной и католической церковей на условиях подчинения первой римскому папе и признания ею католических догматов; от православия в «греко-католической церкви» оставалась лишь внешность — обряд и богослужение на родном языке. Приведенное выше утверждение порождает иллюзию, что на таких началах основывался весь христианский мир уже во времена «крещения Руси». Речь идет о спекулятивном использовании того факта, что хотя после раздела

* Спустя некоторое время этот автор выдвинул свою версию первоначального статуса древнерусской церкви. Он утверждал, что до более удобного момента для создания постоянной иерархии Русь посещали лишь миссионерные епископы (с Запада). Однако и эта версия считается «крайностью (*pis aller*), против которой слишком много косвенных свидетельств» (*Vlasto A. Op. cit.*— Р. 270).

Модифицированное утверждение, что «миссионеры с Запада помогли в обращении русских при Владимире» (*Latourette K. A history of christianity.*— New York, 1953.— Р. 582), не соответствует по своей категоричности источникам, на основании которых может быть сделано. В частности, в сведениях Титмара Мерзебургского, которые расценивались как данные об участии в насаждении христианства в Туровской земле Колобжегского епископа Рейнберна, на самом деле имеется в виду какая-то приморская область (*Рапов О. М., Ткаченко Н. Г. Русские известия Титмара Мерзебургского // ВМУ.— Сер. 8, история.— 1980.— № 3.— С. 62, прим. 51*).

Римской империи на Восточную и Западную соответствующее разделение церкви уже наметилось, теоретически до «схизмы» 1054 г. существовала единая «вселенская церковь». Римские епископы-папы, пользуясь легендой об основании своей кафедры «князем апостолов» Петром, добивались руководящей роли в христианском мире.

Однако фактически объединенная под общим руководством церковь никогда не существовала. Западная церковь обособилась уже с IV в., между восточком и западом существовали различия в религиозных, догматических и обрядовых взглядах, что в конечном итоге объясняется местными особенностями развития феодального строя²¹. По известному определению Ф. Энгельса, в лице западной церкви, организованной на феодальных и иерархических началах, существовало «теологическое единство» западноевропейского мира, а папа был монархическим средоточием этого единства²². Что же касается Востока, то в Византийском государстве «догматы... были политическими вопросами», оно принадлежало, по определению К. Маркса, к наихристианнейшим государствам, которые тем не менее «были государствами «воли двора»²³. Императорская власть и церковь в Византии были прочно взаимосвязаны, взаимодополняли друг друга. Церковь полностью подчинялась императорам, считала такие отношения совершенно законным явлением и уже по этой причине не могла признать подчинение папам, которых императорское правительство имело основания считать изменниками²⁴.

К увеличению доходов и политического влияния стремились не только папа, но и Константинопольские патриархи, и борьба между ними приобретала острые формы. Уже на II и IV вселенских соборах (381 и 451 гг.) восточные иерархи приняли правила, согласно которым Константинополь имел «равные преимущества с древним царственным Римом... и в церковных делах», а папа сравнительно с епископом Константинопольским имел лишь «преимущество чести»²⁵. Была отвергнута попытка папы ссылаться на фальсифицированные каноны I собора, куда была вставлена фраза: «Церковь римская всегда имела преимущество»²⁶. В византийских хрониках папы подчас не упоминаются при изложении событий за целые века, и некоторые авторы объясняют такое

положение дел тем, что папы Византию тогда «не интересовали»²⁷.

В 867 г. собор восточных епископов предал папу анафеме и объявил его вмешательство в дела этой церкви незаконным. Уже тогда был осужден основной «латинский» догмат, включавший в символ веры утверждение, что «святой дух» исходит не только от бога-отца, но «и от сына (filioque)»²⁸. Исторические факты дали видному французскому византиноведу Ш. Диллю основания утверждать, что «хотя в 893 г. союз с Римом был торжественно восстановлен, тем не менее конфликт между двумя церквями продолжал существовать в скрытом виде, не столько, конечно, по причинам... противоречий во второстепенных вопросах догмы и обряда, сколько вследствие упрямого отказа греков признать первенство Рима и честолюбивого стремления Константинопольских патриархов стать господами Востока. К концу X в. вражда достигла крайних пределов»²⁹. В те годы, когда на Руси при содействии Византийской церкви насаждалось христианство, церковь Западная мало контактировала с последней³⁰.

Главным же свидетельством полного отсутствия «древней унии» является та упорная борьба, которую вели Рим и Константинополь за христианизацию соседних народов, в том числе и Руси, и соответственно за юрисдикцию над вновь образованными церковными центрами. Если бы некая уния действительно существовала, эта борьба не имела бы никаких оснований. Русь, следовательно, организационно не подчинялась Риму ни «непосредственно», ни через патриархат. Следует отметить, что попытка одного из ведущих униатских историографов Н. Чубатого вернуться к положениям ученых иезуитов-болландистов XVII—XVIII вв. и представить дело так, будто Русь, оставаясь частью вселенской церкви, признавала папу «религиозным авторитетом для Киева», хотя он и не имел административной власти³¹, лишь подчеркивает несостоятельность любых поисков Киево-Римских канонических связей.

* * *

Многие западные историки подчеркивают терпимость Киевской Руси к западной версии христианства. При этом наблюдается тенденция все связи Древнерус-

ского государства с Западом, в том числе и династические браки русского великокняжеского семейства, представлять отношениями между государством и церковью Руси, с одной стороны, и римской церковью — с другой³². Если Ф. Дворник отмечает, что Киевское государство установило оживленные контакты с Западом, считая себя «активным партнером европейского содружества наций» — несмотря на свое византийское христианство и цивилизацию³³, то А. Амман подчеркивает, что посольства пап к Владимиру не были политическими связями³⁴. По Н. Чировскому, величина Владимира как правителя проявляется в его оживленных связях с Римом для защиты собственных прав в религиозных делах³⁵. А. Великий пытался поучать, будто князь Владимир не «дружил» бы с латинским миром так искренне, если бы считал его «фальшиво верующим». Связи Владимира представлялись ему основанными на глубоком религиозном единомыслии с этим латинским миром.

Нет, однако, особых оснований считать, что обрядовые тонкости Запада и Востока могли находиться в центре внимания великокняжеской власти и ее советников. Власти были заинтересованы в развитии связей и с государствами Центральной и Западной Европы, эти связи были необходимы как в экономическом, так и в политическом отношении³⁶.

М. Рэн, поддерживая версию первоначальной автокефальности древнерусской церкви, выдвигает столь оригинальное, сколь и несостоятельное толкование причин ее возникновения. Владимир-де принял решение обсудить возможность присоединения Руси к Западной церкви, чтобы вынудить императора и патриарха принять выгодные Руси условия. Когда же константинопольские власти не согласились послать в Киев митрополита, разгадав уловку князя, Владимир был вынужден устраивать собственную церковь при помощи крымских священников³⁷. Хотя эти толкования противоречивы, они свидетельствуют, что и в западной историографии не все авторы склонны преувеличивать значение западных религиозных связей Руси.

Принятие Русью христианства, несомненно, обеспечивало упрочение ее внешнеполитических связей. Оно было не самодовлеющей целью, а средством повышения международного престижа. Поддержива-

ние связей с Западом для великокняжеской власти облегчалось тем, что официального деления «вселенской церкви» еще не произошло; папа хотя и оставался главой Западной церкви, но формально был одним из пяти главных христианских иерархов, к тому же одним из светских владетелей Европы. Поэтому доказательства в пользу того, что Русь не подчинялась Византии в своих внешнеполитических сношениях, не являются доказательствами особого «единомыслия с Западом». Подобное «единомыслие» означает не что иное, как обеспечение идеологией господствующего класса и на Руси, и в Западной Европе, и Восточной Римской империи выполнения, в первую очередь, одинаковых социальных задач государства как общественного института. Русские князья, подчеркивал В. Т. Пашуто, руководствовались прежде всего государственными интересами своего класса, а не узкоцерковными³⁸. Киевская Русь была настолько могущественна, что могла осуществлять свободную внешнюю политику, не прибегая к рискованному балансированию между зарубежными церковными центрами, какое имело место здесь во времена княгини Ольги (т. е. до «крещения» страны), а также в Болгарии и Моравии (после такового).

Поэтому абсурдны трактовки по этому вопросу православного богослова Г. Федотова. Можно согласиться с теми его утверждениями, что в «Киевский период» не было политических или психологических причин для «националистической самоизоляции» (seclusion), что Русь была далека от религиозного фанатизма. Но невозможно воспринять всерьез тот тезис, что впоследствии обострение отношений с Западом (в терминологии автора та же «националистическая самоизоляция») произошло из-за «пищевой дискриминации» Востока и Запада, из физиологической неприязни (aversion), возвысившихся до области ритуальных и священных запретов³⁹.

Парадоксально, что Н. Чировский пытается объяснить дальнейшее усиление на Руси византийского влияния «агрессивной церковной политикой патриарха и близостью Константинополя к Киеву, хотя, например, Ф. Дворник усматривает в отдаленности Руси от Византии гарантию невмешательства империи во внутренние дела Киевской Руси⁴⁰.

В рецензии О. Бэкуса и Г. Штаммера на книгу

М. Чубатого выделены главные сюжеты, в которых этим автором с той или иной степенью ясности усматриваются «проримские склонности» Древней Руси (надо полагать, что деятель униатской церкви собрал все возможное). Помимо продолжительности отношений Владимира с Римом и терпимости к католикам, к ним относятся связи князя Изяслава с княжеским домом Польши, «прокатолицизм» Романа Галицкого, коронация Даниила Галицкого, западные влияния в архитектуре собора Св. Софии, поддержка идеи старшинства св. Петра в житии Иоанна Златоуста, существование в Киеве церкви св. Петра⁴¹. Знаменательно, что Н. Чубатый в ответе на рецензию всячески отмежевывался от якобы приписываемых ему взглядов относительно главной роли Рима в первоначальной русской иерархии и «пролатинских склонностей» Руси и настаивал лишь на признании ее терпимости относительно католицизма⁴². В любом случае приведенный перечень не является доказательством приверженности Древней Руси западному христианству.

Бессмысленной фразой выглядит объявление «эрой интенсивных дипломатических отношений» Руси и Запада, включая папство, времени, когда из Киева был вторично изгнан в 1078 г. князь Изяслав⁴³. Он неудачно искал поддержки у родственника — польского короля Болеслава Смелого, а утратив надежду на помощь и немецкого императора, обратился к папе Григорию VII. В конце концов он вернулся на княжение без папской помощи, не собираясь верить Русь папскому престолу и абсурдно именовать его «самым католическим князем Древней Руси». Во время этих перипетий сын Изяслава Ярополк принял католицизм и после прибытия в Киев стал строить церковь св. Петра. Однако вскоре и он вернулся в православие, удостоившись в целом похвальной характеристики ортодоксального летописца. Справедливо заключить, что на первом плане в переговорах русских князей как с западными правителями, так и с папой римским, стояли не религиозные, а политические интересы⁴⁴.

Нет никакой возможности говорить и о «прокатолицизме» Романа Мстиславича Галицкого, решительно отказавшегося принять «закон папешский». Тяжелые внешнеполитические обстоятельства, тесно связанные с ордынским нашествием, а также давление

со стороны римской курии, вынудили Даниила Галицкого принять от папы королевскую корону. Но, идя на соглашение с папством, князь прежде всего ставил задачей нейтрализовать папство как опасного противника и стабилизировать западные границы. Соглашение не привело к церковной унии. Курс Даниила на независимость от курии остался неизменным ⁴⁵.

Уже упоминалось, что необычайно большое значение в концепциях прокатолических и униатских историков занимает обмен посольств между князьями, в частности Владимиром и папской курией. Различного рода инсинуации создаются вокруг пребывания на Руси отдельных католических деятелей. А. Амман подчеркивает знаменательность того факта, что Бруно ничего не сообщает о состоянии церковных дел в Киеве, и толкует это как доказательство существования «славяно-греко-латинского культурного сообщества» (под римской эгидой), заявляет, что не может быть лучшего свидетельства об отношении князя Владимира к Риму, чем его любящее почитание Бруно ⁴⁶. А. Великий, стремясь тем или иным образом обосновать «прокатолицизм» Руси, пишет, что Бруно Кверфуртский не задержался в Киеве, ибо сложившаяся на Руси церковная ситуация не требовала его «миссионерской апостольской интервенции», поэтому он отправился на восток. Это не соответствует действительности. Официальной целью миссии Бруно была именно христианизация печенегов, но он был не только миссионером, а и представителем польского короля Болеслава Храброго. Участники миссии заключили с печенегами мир и тем самым содействовали оформлению польско-печенежского союза против Руси ⁴⁷. Вмешательство в русские церковные дела могло угрожать осуществлению дипломатических задач этого деятеля, и представляется намного более справедливым мнение, что Русь не могла интересовать Бруно в качестве объекта миссионерской пропаганды ⁴⁸.

* * *

Униатские историки пытаются сделать аргументом в пользу своей общей концепции «невизантийского характера» первоначального христианства Древней Руси и упоминавшуюся «охридскую теорию»

М. Д. Приселкова. Тот же А. Великий ищет в Болгаро-Македонской церкви, центром которой была Охридская архиепископская кафедра, «промежуточное звено», сохранявшее связи как с Византией, так и с папским престолом. На основе тезиса о болгарских началах древнерусской церкви этот автор делает вывод, что все «здание» ее организации «не выросло на византийской почве, не имело там своих образцов и идеологической надстройки», а базировалось на примиренческой и независимой политике болгарской церкви и государства. Эта идея развивалась Г. Лужницким, И. Назарко. Сходную позицию занимал также православный богослов из Парижа П. Ковалевский⁴⁹.

Данные выкладки порочны тем, что истоки самостоятельной политики древнерусского правительства эти авторы, как и ряд других западных историков, пытаются искать вне Руси, как нечто непременно заимствованное. На подобных идеалистических позициях стоял и сам М. Д. Приселков, ставивший внешнюю политику и развитие культуры Древней Руси в зависимость от формы церковного подчинения Византии⁵⁰. Между тем «охридская теория» основывается не на данных источников, а исключительно на системе косвенных аргументов, на совпадении имен архиепископов Киевской и Охридской кафедр в 20-е годы XI в.⁵¹ Поэтому несостоятельны и любые построения, которые возводятся на ее основе.

Логика изложения требует вновь вернуться к изысканиям Н. Чубатого, который, заявив, будто большинство восточноевропейских историков отвергло идею о византийском происхождении русской иерархии, выдвигал и собственную теорию. Киевское христианство с самого начала было-де представителем Вселенской церкви (как отметили рецензенты, в изложении Н. Чубатого последний термин означает либо объединенную церковь до раскола, либо же ассоциируется с церковью Римской). На Руси вообще не было нужды допускать в митрополиты византийского клирика, поскольку на территории Русского государства издавна существовали два церковных центра — архиепископство Тмутараканское, возникшее за 120 лет до «крещения», и епископство Перемышльское. Оттуда на Русь проникал славянский литургический язык, причем из Перемышля — не

просто «язык», а «славянский обряд», «славянское христианство», которое отличалось от тмутараканской версии своим «промежуточным положением» между латинским и византийским. Поэтому церковная жизнь Руси с самого начала представляла собой синтез, «скрещение» восточного и западного христианства⁵². Этот синтез надо понимать как организационно оформленный; сам автор утверждал, что все христиане славянского обряда были католиками и признавали власть Рима над собой⁵³. Несмотря на прибытие из Греции вместе с женой князя Владимира священников, архитекторов и художников, Киевская церковь сохраняла административную независимость от патриарха. Владимир принял только общеобязательные принципы «без подчинения Руси Византии в любой форме». Целью отстаивания идеи церковного самоуправления в орбите восточного христианства была возможность для народа практически устроить свою церковную жизнь в соответствии со своими духовными склонностями и старыми традициями — «приспособленными к евангельскому праву».

Смерть Владимира нанесла-де тяжелый удар развитию русской церкви, а потеря Червенских градов и с ними Перемышльской епархии принесла ей большой вред. Церковь Киева свой характер представителя вселенской церкви утрачивает⁵⁴.

Манипулируя терминами «христианство», «обряд», «литургический язык», Н. Чубатый вновь-таки ищет в начальной истории восточнославянского христианства традиции и предпосылки церковных уний XVI—XVII вв. В исторической литературе эта концепция получила оценку как «по сути, слепок тех всех тезисов, которые ставят под сомнение юрисдикцию патриарха константинопольского над русской церковью до 1037 г.»⁵⁵

В рассматриваемой концепции, действительно, можно выделить ряд основных компонентов. Первым из них является развитая Г. Вернадским идея Е. Е. Голубинского о том, что Владимир мог, добиваясь для своей церкви автономии, сделать ее главой архиепископа Тмутараканского. Между тем Тмутаракань, как и другие кафедры в Хазарии, первоначально была подчинена митрополии в Крыму. Архиепископией, непосредственно подчиненной Константинополю, она стала около 965 г. Она не была автокефальной, что, как показали Н. Адонц и Э. Хониг-

ман, устраняет все причины для возможного особого интереса к ней со стороны князя Владимира ⁵⁶.

Суждения же о епископии, будто бы существовавшей в Перемышле в начале X в.,— «чистая фантазия», поскольку при этом не учитываются результаты археологических исследований в данном районе ⁵⁷. Следует иметь в виду, что особого удара по древним христианским традициям Руси утрата Червенских градов и Перемышля нанести не могла, ибо есть сведения о крещении местного населения лишь при участии самого Владимира около 992 г. ⁵⁸ Кроме того, эта территория была вновь отвоевана Ярославом в 1031 г. и сыграла в будущем значительную роль в формировании Галицко-Волынского княжества ⁵⁹.

Следующий аспект измышлений о католицизме славянского христианства, проникавшего на Русь с Запада, связан со ставкой сторонников «древнерусского католичества» на особое отношение к крещению Руси деятельности славянских первоучителей — «солунских братьев» Константина-Кирилла и Мефодия *, особенно с тем фактом, что в исторической литературе нет единства мнений относительно характера христианского обряда, распространявшегося последними в Моравии и Паннонии.

С одной стороны, высказывалось, например, мнение, что с деятельностью славянских просветителей связано распространение в славянской форме византийского христианства как средства вовлечения славян в орбиту византийского влияния ⁶⁰. Те, кто стремился очернить деятельность Кирилла и Мефодия, подчас инкриминировали им отрыв значительной части славян от «западной цивилизации» и ее влияния, действия исключительно в интересах византийской политики ⁶¹.

С другой стороны, кирилло-мефодиевскую традицию считают «западной» или преимущественно западной службой на церковнославянском языке ⁶². Известный славист прошлого И. В. Ягич предполагал, что Мефодий «скорее готов был принять все

* Иногда их «хазарскую миссию» истолковывают как миссию непосредственно к русам, завершившуюся созданием епископии (Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви.— Париж, 1959.— С. 75—92). Но эти построения основываются на избыточной интерпретации источников, почему и расцениваются как «фантастические» (Vlasto A. Op. cit.— P. 36, 250, 251, 329 note 96).

обряды римской церкви, только бы сохранить язык», поскольку сохранение богослужения было для него важнее «расхождения между Римом и Константинополем»⁶³. В деятельности просветителей видели «сотрудничество» римской и византийской церкви в деле христианизации славянских народов⁶⁴. На подобных основаниях широко предпринимаются попытки тенденциозной мистификации деятельности «солунских братьев» — провозглашения их основоположниками унии славянской церкви с Римом, решительно разоблаченные в советской литературе⁶⁵. В последнее время эти тезисы вновь муссируются на самом высоком уровне католической церкви: они легли в основу энциклики папы Иоанна-Павла II, посвященной «славянским апостолам».

Несомненно, что кирилло-мефодиевская традиция не могла не сыграть свою роль в распространении христианства на Руси. Существование славянского варианта литургии облегчало миссионерскую деятельность и могло бы сделать Моравию форпостом христианизации в Центральной и Восточной Европе, чему воспрепятствовали как интересы восточногерманских феодалов, так и особая позиция папства⁶⁶.

Сторонники «римского» истолкования кирилло-мефодиевской традиции обычно ссылаются на освящение папой славянской богослужебной литературы и на обстоятельства «испытания веры» Мефодия в Риме, когда, по мнению, например, И. В. Ягича, ответы Мефодия относительно западного толкования троицы полностью удовлетворили искушенного богослова Иоанна VIII. Однако позицию пап, прежде всего Адриана II, следует расценивать в первую очередь как «объявление войны» немецкой церкви и Восточнофранкскому королевству⁶⁷. Что же касается догмата *filioque*, который решительно отвергала восточная церковь, то в отличие от немецкого духовенства папа тогда «вовсе не требовал неперменного добавления его в символ веры»⁶⁸. Рим официально признал это изменение в догматах лишь в начале XI в., и «православие Мефодия было, конечно, легко утверждено»⁶⁹.

Можно допускать, что характерной чертой богослужения, введенного в Моравии Кириллом и Мефодием, было употребление литургических текстов, переведенных и с греческого, и с латинского языков⁷⁰. Но даже Иоанн VIII, вроде бы защищавший права

Мефодия, не был последовательным сторонником славянской литургии и издавал относительно нее противоречивые инструкции, чем пользовались ее явные противники⁷¹. Уже во второй половине 885 г. Стефан V категорически запретил славянскую службу; ученики Мефодия, отказавшиеся признать *filioque*, были изгнаны из Моравии и продолжали деятельность в Болгарии⁷². Иоанн X требовал самой решительной борьбы с «ложным» учением Мефодия и в 924 г. категорически настаивал на изъятии славянских книг из употребления. В XI в., наконец, Мефодия объявили еретиком, а папа Николай II указывал, что он по-славянски написал «множество измышлений против догматов католической церкви»⁷³. Следует отметить, что с запретом Григория VII на славянскую литургию в Чехии в 1080 г. связано появление поддельной буллы Иоанна XIII, в которой как болгарское и русское богослужение, так и служба вообще на славянском языке (т. е. западнославянская литургия) противопоставлялись «папским установлениям и распоряжениям»⁷⁴.

Униатские историографы, таким образом, игнорируют тот факт, что наличие в славянском кирилло-мефодиевском богослужении каких-либо западных элементов, т. е. сходных с обрядами католической церкви, не имело решающего значения для определения отношения папства к этой традиции.

Для этого были свои основания, как богословского, так и церковно-организационного плана. Мефодий и его последователи неоднократно обвинялись в арианстве — приверженности к христианскому учению, которое еще в 381 г. было осуждено как ересь и преследовалось как восточной, так и, особенно, западной церквами. Кроме того, одна из черт кирилло-мефодиевской традиции — неприятие линии на разделение церквей — проявлялась и в осуждении папских притязаний на верховную власть в христианском мире⁷⁵. Наконец, папство в вопросе о славянском богослужении последовательно отстаивало монополию духовенства на знания и толкование норм христианского вероучения, в связи с чем на родном языке верующих разрешалось только проповедовать самые общие христианские представления, а отнюдь не отправлять литургию и другие службы⁷⁶. Это в корне противоречит самой идее «славянской церкви» в понимании «солунских братьев».

Можно считать доказанным, что с кирилло-мефодиевской традицией связано появление на Руси полуарианского «символа веры» и следов апокрифических (отвергнутых официальной церковью) сочинений в литературе⁷⁷. Но это явно не основание для провозглашения русского христианства «скрещением» восточного и западного христианств: этот тезис слишком упрощает историческую картину в пользу обряда римского. Намного более оправдана и плодотворна мысль А. Г. Кузьмина: «западная» ориентация части русского духовенства заключается в его связи не с западной вообще, а с западнославянской культурно-религиозной традицией, и особой склонности к Риму как таковому не означает⁷⁸.

И для националистических авторов очевидно, что гипотеза Н. Чубатого не может служить доказательством древних традиций унии на древнерусских землях, и это выявляется в критике ее Н. Андрусяком. Последний утверждает, что различие между византийским и славянским обрядами существует лишь в представлении Н. Чубатого, и противопоставляет этому тезис о сохранении у польских христиан «римско-славянского обряда» при зависимости от папства греческих церковных традиций⁷⁹.

Историческая действительность отвергает любые попытки найти в предыстории «крещения Руси» истоки Брестской унии. На Киевскую Русь накануне официального крещения новая религия проникала различными путями, а после такового правящая верхушка энергично заимствовала те элементы и «востока», и «запада», которые могли бы ускорить упрочение влияния новой религии на массы. Тем не менее подчинение Руси или какой-либо ее части папской юрисдикции никогда не возникало. Кроме того, русская церковная обрядность X в. опиралась на Болгарскую письменность, и «никаких намеков на какую-либо другую письменность в русской церковной практике X в. мы не имеем»⁸⁰. Материалы Ф. Дворника, пытавшегося доказать определяющее значение западнославянских влияний в латинской форме для характера и строя древнерусской церкви и религии, фактически выявляют лишь существование уже с XI в. культурно-религиозных связей Руси и Чехии, но не их интенсивность и степень распространения⁸¹.

2. ПРИЧИНЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ «ВИЗАНТИЙСКОГО ВЫБОРА» РУСИ

Как уже отмечалось, наибольшей поддержкой пользуется сегодня точка зрения, согласно которой с самого своего возникновения древнерусская церковь была организационно связана с Константинопольской патриархией. Русская митрополия возникла значительно раньше закладки митрополичьего Софийского собора в Киеве. В пользу этого положения историками выдвинуты следующие доказательства⁸².

1. Сравнение списков епархий Константинопольской патриархии позволяет определить, что русская митрополия была основана в ближайшее время после «крещения» — до 997—998 гг.⁸³

2. Сохранились сведения о назначении митрополита Феофилакта из Севастии на русскую кафедру при императоре Василии II, а арабский историк Яхья Антиохийский отмечает отправление на Русь высших иерархов до 1025 г. Отзвуки этого события передаются в сведениях Титмара Мерзебургского.

3. В «Слове о законе и благодати» киевского митрополита Илариона содержатся прямые указания на византийские истоки русской церкви.

В работах западных авторов был высказан ряд мнений о причинах принятия Русью христианства именно по византийскому образцу. Довольно расхожими являются идеалистические идеи по этому поводу. С. Утехин, например, слепо следуя летописной традиции, объявляет оказанное Константинополю предпочтение следствием красоты его обрядов⁸⁴. В развитие этой тенденции Н. Зернов уверяет, что Владимир был убежден в соответствии византийского христианства темпераменту народа. Этот выбор был единственно правильным, потому что «русские всегда были артистической расой», и им более свойственно выражать чувства музыкой, цветом и рисунком, чем книгами или учеными беседами. Византийская традиция христианства не была столь регламентированной (institutional), как западная, меньше внимания уделяла дисциплине и порядку, чем красоте молений, и делала акцент на добродетелях. Потому-де и православие было принято пылко и они вскоре чувствовали себя как дома в ярко раскрашенных церквях⁸⁵. Таким же образом, соответствием византийских обрядов поэтичным и мистическим нацио-

нальным чувствам, объясняет дело французский историк И. Йосипишин⁸⁶.

С другой стороны, введение византийского христианства объясняют особенностями географического положения Руси и предыдущей историей ее отношений с Константинополем — наиболее передовым тогда центром европейской цивилизации⁸⁷. Ввиду этих связей и культурного потенциала Византии И. Шевченко считает выбор Русью православия «очевидным и благоразумным»⁸⁸.

Эти две точки зрения объединил И. Власовский, который писал: «Владимир решил подвергнуть свой народ культурному влиянию ближнего греческого Константинополя, а не отдаленного и латинского Рима». Хотя еще не было формального раздела церкви, различия между ними уже были ясны. Они основывались на различиях греческой и римской национальных культур. Владимир как государственный деятель принял христианство из Константинополя, с которым Русь была связана политическими и коммерческими отношениями. «Православный, идеалистический византийский Восток с его более мистическим отношением к христианству больше соответствовал духовному характеру украинского народа, чем практичный римско-католический запад...»⁸⁹

С точки зрения тех авторов, кто, как Д. Оболенский, видит основные причины христианизации Руси в заинтересованности Византии, или в лучшем случае, в обоюдных политических интересах Руси и Византии (причем русские интересы формируются вновь-таки в основном в результате миссионерской деятельности Византии), проблема «византийского выбора», очевидно, вообще не стоит. Несмотря на предыдущее проникновение христианства также из Болгарии, Богемии, Германии и Рима, окончательный триумф христианства на Руси был обеспечен миссионерами и дипломатами Василия II⁹⁰. Диаметрально противоположное мнение высказывал Н. Андреев, представляя дело так, что «новая официальная религия... была принесена на Русь во многом подобно любому другому трофею успешной кампании»⁹¹.

Авторы, придерживающиеся этой точки зрения, не принимают во внимание внутривнутриполитических условий, оказывавших существенное влияние на выбор источника христианизации государства. Хотя правя-

шая верхушка, естественно, должна была заботиться о путях облегчения насаждения новой религии в массах, относительное великолепие ритуалов не могло иметь первостепенное значение. Очевидно, ближе к истине те буржуазные историки (С. Рэнсимен, О. Хётч, Э. Хёш, Д. Чижевский и др.), кто, хотя и в личностном плане, но все же констатируют интерес правящих кругов Руси к Византийской системе отношений церкви и светской власти⁹².

Русь длительное время была связана с Византией политическими отношениями, договорами, случались и конфронтации. Последние, кстати, вынудили императоров к «дипломатическому признанию» восточнославянской державы⁹³. Связывая свои политические устремления с южным соседом, Русь тем не менее имела, в отличие от многих других молодых государств, возможность тщательно взвешенного выбора, и за влияние на этот выбор шла борьба, которой много внимания уделено в историографии. Но «...соперничество Рима и Византии за влияние на Киевскую Русь протекало иначе, чем в других славянских землях... У ворот Киева не стояли тогда ни византийские стратиоты, ни немецкие рыцари»⁹⁴. Немаловажным фактором, обусловившим выбор, были и церковно-политические особенности двух основных разновидностей христианства.

В Западной Европе, где становление раннесредневековых государств и народностей происходило в условиях покорения «варварскими» племенами местного населения, смешения завоевателей с этими народами, латинская церковь, объединенная вокруг папского престола, «предшествовала» новым государственным институтам. Это в конечном итоге создавало для пап возможность претендовать на верховенство относительно светских государей. В Византии же государство — прямой наследник великолепия Римской империи — продолжало пользоваться «преимуществами» предшественника христианской церкви, которая в IV в. была превращена императорским указом в один из главных элементов политической надстройки. На Русь христианство проникло в качестве религии узкого круга лиц и не пользовалось стабильным влиянием; организация же официальной церкви явилась прерогативой государственной власти.

По выражению К. Маркса, главная черта, отличающая православие от других разновидностей христианства, «это — то же отождествление государства и церкви, гражданской и церковной жизни»⁹⁵. В Византии представителем бога на земле провозглашался не клирик, а светский монарх. Русские правители, несомненно, были осведомлены, что византийская система построена на зависимости церкви от государства, что в случае ее принятия они могли не опасаться сильной конкуренции со стороны духовенства.

Если византийская система создавала предпосылки для превращения церкви в особый институт Русского государства, то система римская в сочетании с конкретными обстоятельствами положения папства в IX—XI вв.⁹⁶ — реальную угрозу со стороны главы католической церкви и западного императора для прерогатив княжеской власти. Эта ситуация существенно дополняла то обстоятельство, что «столетиями Киев сживался с Константинополем. Запад таких преимуществ перед ним не имел»⁹⁷. В силу этого принятие «византийского» образца церковно-государственных отношений было исторически закономерным.

* * *

Эта взаимосвязь необходимого и случайного, объективных и субъективных факторов во введении на Руси христианства в его византийском варианте приобретает особый политический смысл в буржуазной историографии проблемы «Россия и Запад», где «обосновывается» историческое обособление Восточной и Западной Европы пресловутым «цезарепапизмом».

С точки зрения клерикала-норманиста А. Аммана, «специфически греческий религиозный элемент» на Руси оказался не настолько сильным, чтобы, подобно римской церкви в Германии, всецело втянуть «отсталые» восточнославянские племена в собственную культурную сферу, но тем не менее смог оторвать русские земли и государство от «европейской семьи народов» и «римской материнской церкви»⁹⁸. М. Шефтель поражается коренным отличиям средневековой Руси от Западной и Центральной Европы, которые возникли ввиду особого происхождения русского христианства. Здесь «международная духов-

ная власть» не посягала на приоритет государства, поэтому не было идеологических дискуссий, заложивших на Западе основы гражданских прав. Революция, в свою очередь, решительно изменила «предпосылки культурной жизни» и тем воспрепятствовала начавшемуся со второй половины XVII в. «определенному культурному прогрессу»⁹⁹.

И. Мейендорф, защищая православие, полагает, что отсутствие в истории русской церкви таких кризисов, как Возрождение и Реформация, благотворно влияло на ее выдающуюся роль в обществе¹⁰⁰. Однако большинство западных авторов преувеличивают негативные последствия «византийской» изоляции России от общего потока европейской культуры¹⁰¹. Теолог из Марбурга (ФРГ) Э. Бенц, которого Мюнхенское издательство «Нимфенбургер» рекомендует как одного из лучших знатоков русской церковной и духовной истории, протестует против отнесения России (ввиду принятия ею византийского варианта христианства) к «Азии» как против «исторического мифа», признает ее в качестве «объективно интегрированной составной части Европы»¹⁰². Тем не менее, с его точки зрения, объединившись с византийской церковью, Россия, в отличие от христианской Европы и западных славян, приобрела особое положение, которое сохранила и по сей день. Влияние особенностей византийского варианта христианства на духовное и культурное развитие России якобы породило склонность последней к раздорам с Западной Европой. Церковная схизма, ордынское нашествие и падение Константинополя «ускорили и углубили» отчуждение¹⁰³. И другие буржуазные историки, например Дж. Лоуренс, безапелляционно утверждают, будто бы «нынешний антагонизм Востока и Запада» хотя и принимает различные формы, но связан лишь с древними раздорами православия и католицизма. На этом основании он объявляет принятие христианства из Византии «самым роковым решением» в истории России¹⁰⁴.

С этим солидаризуются также «неправославные» националистические и клерикальные авторы. «Базой нашего недоразвитого состояния было то, что, включаясь в народы с христианской высшей культурой, мы сделали несчастливый выбор. Пошли в школу, которая, как оказалось, имела уже зародок застоя»,— сетует на страницах журнала «Сучасність»

«украиновед» О. Прицак. Православие как причину пресловутой изоляции России не прочь предать анафеме современные униаты. Автор-иезуит, укрывшийся под псевдонимом «сестра М. Джаст»¹⁰⁵, ратовал за преодоление разрыва с папским престолом как причины всех «несчастий» русского народа, что в его воображении должно последовать вслед за изменением государственного строя СССР¹⁰⁶.

Сетующие на «отчуждение» православной Руси от католического Запада буржуазные историки игнорируют или затушевывают тот факт, что равноправное культурное взаимодействие Руси с католическим Западом на самом деле нарушилось не с принятием христианства из Византии, а в связи с последовавшими за разделением церквей разгромом Константинополя крестоносцами-католиками и, особенно, настоячивыми попытками папства укрепить на Руси свои позиции — вплоть до организации военных экспедиций под лозунгами «крестовых походов»¹⁰⁷. Важнейший аргумент против надуманной теории — это сама история нашей страны, где общественное развитие прошло все основные формационные стадии, присущие и странам Западной Европы. Попытки противопоставить исторический путь России общему руслу исторического развития, как справедливо отмечено в советской историографической литературе, являются попытками разрушить целостность и единство исторического процесса и открывают простор «воинствующему субъективизму»¹⁰⁸. Реальный исторический процесс при всем своеобразии своих проявлений в той или иной стране не имеет ничего общего с фаталистической предопределенностью каким-либо одним событием.

* * *

Известно, что правители Византии и Западной империи неразрывно связывали христианизацию с распространением не только церковной, но и светской власти на новообращенные народы. Поэтому с проблемой внешнего статуса древнерусской церкви тесно связана проблема отношений Древнерусского государства с Византией.

До сих пор некоторые из западных авторов утверждают, что уже со второй половины X в. Киев стал «подающим надежды сателлитом новой эконо-

мической столицы мира — Константинополя»¹⁰⁹. Однако рассмотрение исторических данных позволяет отвергнуть выдвинутый в 30-е годы тезис о вассалитете Киевской Руси относительно византийского императора¹¹⁰. Принятие христианства из Византии могло к этому привести. Но, используя благоприятные обстоятельства, древнерусские феодалы фактически завоевали условия христианизации своего государства, и о вассалитете не могло быть и речи¹¹¹. Русь находилась в расцвете, Византия переживала тяжелый кризис. Условия в этой ситуации диктовал Владимир. Сущность последующих отношений также определяло реальное политическое положение. «Церковная зависимость сама по себе ни в чем не ограничивала суверенитета русского князя»¹¹².

Подобная точка зрения высказывалась и обосновывалась также наиболее авторитетными западными исследователями. Д. Оболенский, в частности, рассмотрел вопрос о положении Руси в «византийском содружестве народов»¹¹³. Византийские правители не рассматривали отношения с другими странами, особенно с теми, чьи правители приняли христианство в его восточном варианте как отношения с равными себе. Не была исключением и средневековая Русь. С точки зрения автора, «в смысле политической власти нет свидетельств, что русские князья в этот период когда-либо вели себя как подданные императора Византии; не похоже, что они когда-либо терпели, кроме как в церковных делах, его прямое вмешательство во внутренние дела их княжеств». У императора не было средств для утверждения господства над Русью. «Не могли и митрополиты Киева и Москвы, даже когда они были византийскими гражданами и постольку до некоторой степени политическими агентами императора, даже надеяться на усиление его прямого суверенитета над их русской паствой». Целый ряд факторов, в том числе и собственная сила князей, «защитили Россию от политической зависимости от Византии в любом возможном смысле»¹¹⁴.

Однако правители Руси признавали императора верховным главой христианского мира. Поэтому можно говорить о явном противоречии политической реальности — полной независимости Руси от Византии, и «области идеологии», в которой вселенские притязания императоров до некоторой степени при-

нимались русскими. Д. Оболенский предостерегал от попыток относиться к русско-византийским отношениям с точки зрения современных межгосударственных отношений либо как к борьбе между «национализмом» и «империализмом»¹¹⁵. Определение им реального значения претенциозной терминологии византийских политиков заслуживает внимания и в целом совпадает с объективным выводом историков-марксистов, что попытки византийских дипломатов представить Русь как народ, подчиненный императорам, «не принесли ни вреда Русскому государству, ни выгод Византии»¹¹⁶. Христианизация становилась фактором политической экспансии Византии лишь в условиях непосредственного соседства, когда империя могла подкрепить идеологическое влияние материальными средствами; задачи такого рода относительно Руси она не могла и ставить¹¹⁷.

В восприятии этой точки зрения на русско-византийские отношения остальными западными авторами, впрочем, есть определенные нюансы. Если А. Стоукс, например, согласен с тем, что подчинение церкви государству «не позволяло ограничивать свободу действий страны (Руси.— Авт.) в действиях лицом к лицу с империей»¹¹⁸, то другой историк попытался перенести акцент на более позднее время: к XI в. Византия «доминировала» над восточными славянами, но ее политическое влияние было менее сильным, чем можно было ожидать, ввиду перемещения политических центров Руси на север во время ордынского нашествия. Россия в этих условиях развивала византизм в собственной манере, а греки не воспользовались «плодами своего обращения Руси» вплоть до XIX в.¹¹⁹ Дж. Биллингтон, вынужденный в конечном итоге признать, что Русь — единственная «цивилизация», которая никогда политически не подчинялась Константинополю, переводит отношение зависимости в другую область: в культурном отношении Киев будто бы более глубоко зависел от Константинополя, чем многие области самой империи¹²⁰. Очевидно, что эти «модернизированные» взгляды преследуют цель хотя бы частично «уберечь» представление о несамостоятельном развитии древнерусского общества.

Известно, что в летописях зафиксировано два случая, когда митрополичью кафедру Древней Руси

замещал клирик русского происхождения *. В 1051 г. «постави Ярославъ Лариона митрополитомъ русина въ святѣй Софѣи, собравъ епископы». В 1147 г. князь Изяслав возвел на кафедру Климента Смолятича. Современная историческая наука отвергла точку зрения на эти события как на попытки князей добиться независимости от Византии. Из нее следовало, будто Русь во все остальное время должна была терпеть византийскую юрисдикцию и была зависимым государством. На самом деле посвящение Иллариона было попыткой церковной реформы против чрезмерной централизации церкви, проявлением борьбы за права синода епископов ¹²¹.

Между тем в западной историографии такое толкование указанных перемен в церковной иерархии «питает» буржуазно-националистические схемы. Порой Илариона и Климента представляют лидерами «церковной националистической оппозиции» за восстановление автономии ¹²². Это приводит к серьезным противоречиям в концептуальных схемах, как это видно из книги Н. Чировского. Здесь автор отрицает саму возможность того, что церковь была инструментом византийского давления: «Константинополь никогда не надеялся (*never trusted*) на содействие русской церкви церковным и политическим интересам Византии». Митрополит (очевидно, любой.— *Авт.*) имел большую власть в митрополии, руководил церковью духовно, организационно и пр. ¹²³ Но привели его к этому не научные соображения, а клерикально-националистическая схема исключительной роли церкви в древнерусском обществе. Тщась объяснить назначение Илариона «дружественностью Ярослава к Западу», он повторяет идею, что князь был неудовлетворен вмешательством Византии в церковные дела Руси, не хотел подчинять церковь патриарху, который ввиду принципа цезарепапизма был

* Д. Оболенский предпринял интересную попытку доказать, что традиционная точка зрения не соответствует действительности, и что в XI—XII вв. византийские власти в принципе не препятствовали назначению русских кандидатов митрополитами — в соответствии с каноническим правом. «Прибытие» митрополитов из Византии — не более чем обратный путь утвержденного в Константинополе иерарха. Могла существовать и практика поочередного назначения русских и греков, как свидетельствует один поздний источник (*Obolensky D. Byzantium, Kiev and Moscow: A study in ecclesiastical relations // Obolensky D. Byzantium and the Slavs.— [Pag. var.], p. 23—78*).

полностью подчинен императору и пролагал путь политическим вмешательствам ¹²⁴.

Из этой же книги можно узнать, что патриарх монополизировал постановление митрополитов, сам назначал многих епископов, что и позволило Византии «оторвать» русскую церковь от Рима ¹²⁵. Автор, следовательно, эклектически сочетает несовместимое. В данном случае националистическая тенденция вступает в явное противоречие с традициями западной историографии, а основанные на этой тенденции построения не могут претендовать хотя бы на подобие аргументированности. Кроме того, и здесь проявилась тенденция искать истоки всей политики Древнерусского государства в церковно-духовных ображениях, в форме, а не в содержании идеологии господствующего класса Древней Руси.

С вопросом о вассалитете Киевской Руси относительно Византии связывал свои построения и Н. Чубатый. Он утверждал, что поскольку нет никаких доказательств подчинения Владимира византийским властям, то и места для византийского митрополита на Руси попросту не было ¹²⁶. Так вопрос о церковной зависимости подменяется вопросом о внешнеполитической ситуации: раз независимо государство, значит, полностью самоуправляема и церковь*. Однако подобная логика крайне прямолинейна и не учитывает, что даже грек-митрополит в реальных условиях Руси, при тесной связи кафедры с великокняжеским престолом не мог быть слепым орудием Византии.

Анализ буржуазной литературы, затрагивающей проблемы внешних связей древнерусской церковной организации, позволяет сделать вывод, что в ней имеется тенденция рассматривать внешнюю политику Древней Руси главным образом через призму места страны в христианском сообществе.

Ряд буржуазных историков вопросам о внешнем статусе церкви подменяют вопрос о влиянии христиа-

* Не в силах примирить историческую реальность с содержанием, которое он вкладывает в понятие зависимости церкви, Б. Дмитришин (Портлендский университет, США) объявляет русскую церковь — элементом византийской структуры и практически независимым — «по сути, ненормальным учреждением (essentially schizophrenical institution)» (*Dmytryshyn B. A history of Russia.*— Englewood Cliffs (N. Y.), 1977.— P. 76).

низации на интенсивность внешнеполитических связей Руси. Отношения Руси с Западом некоторые из них в угоду политическим устремлениям современных клерикальных кругов трактуют прежде всего как отношения с западной церковью, с папством. Церковно-идеологическим вопросам придается неоправданно большое значение также при изучении русско-византийских отношений, в ущерб остальным аспектам этой проблемы.

Как отметил Е. Б. Черняк, «игнорируя всеобщую взаимосвязь явлений, буржуазные историки в то же время софистически используют ее для всяческого принижения значения наиболее существенных причинных связей, а также для фальсификаторского представления любого исторического события причиной всех других исторических явлений»¹²⁷. Это в полной мере относится к церковно-политическому аспекту «теорий» исключительности исторического пути России и преемственности внутренней и внешней политики Древней Руси, Российской империи и СССР, основанных на гиперболизации значения Византийского идеологического «экспорта».

Превратная логика буржуазной историографии позволяет сочетать тезис решающей роли Византии в христианизации восточных славян и одновременно в создании едва ли не основ их культуры с тезисом «рокового решения», «несчастливого выбора» Русью источника церковно-политической практики.

В то же время активно разрабатываются сюжеты, призванные подчеркнуть зависимость Руси или только ее юго-восточной части («Украины») от католических влияний с Запада. Поскольку «римская» теория происхождения русской иерархии отвергается в авторитетной буржуазной историографии, историки, взявшиеся за обоснование притязаний папства и униатства, пытаются восполнить ее недостатки поисками «католического» оттенка в русском православии и его источников. Выдвигая множество взаимопротиворечащих тезисов, они тщатся сохранить хоть какое-то представление о причастности папства к введению на Руси христианства и изображают орудием Рима гипотетических посредников между Русью и Византией.

Для апологетов православной церкви «невизантийские» версии служат главным образом для возвышения церкви в ее отношениях со светской властью

Древней Руси, обоснования притязаний «зарубежной православной церкви» на некое «водительство» в среде последышей контрреволюции и зарубежных граждан русского происхождения.

Данные марксистской, как и объективной буржуазной, историографии свидетельствуют о несостоятельности объяснения внешней политики Руси византийскими истоками ее церковной организации и безосновательности признания вклада папства в христианизацию восточных славян. В условиях установления канонических связей русской церкви с константинопольской патриархией, свободной от конфессиональных предрассудков и внешней зависимости политики русских князей, политика папства в отношении Русского государства отличалась экспансионистскими устремлениями и способствовала подрыву взаимодействия Руси с Западной Европой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование показывает, что в освещении современными буржуазными авторами такого аспекта истории восточных славян, как христианизация Киевской Руси, всецело проявляются характерные черты буржуазной историографии истории России и СССР в целом. Для многих западных авторов обращение к этой истории и попытки заключения ее в определенные концептуальные схемы обусловливаются причинами скорее привходящими, чем научными. Господствующий класс современного буржуазного общества заинтересован в формировании соответствующего своим классовым интересам представления о реальном социализме и марксистско-ленинской идеологии как явлениях случайных в истории человечества или же закономерных только для народов отдельного региона — Восточной Европы. Это формирует конкретный социальный заказ, который и выполняет политизированная буржуазная историческая наука, предопределяет господство в ней реакционного направления, основная функция которого — содействие и участие в антикоммунистической пропаганде. Данная функция буржуазной историографии вступает в противоречие с функцией научной.

Политическая конъюнктура определяет и направление изучения на Западе истории СССР периода феодализма. Тон здесь задают отнюдь не те объективные исследователи, кто способствует углубленному познанию конкретных исторических явлений и взаимосвязей. Над современными буржуазными истолкованиями древнерусской истории довлеет концептуальное наследие историографии дореволюционной, переосмысливаемое в духе пресловутого «своеобразия» исторической судьбы восточных славян.

«При всей пестроте имеющих течений буржуазная историография отрицает историю как закономерный процесс, атакует марксистское учение об общественно-экономических формациях и тем самым лишает историческую науку теоретического основания»¹. Буржуазные воззрения на историю древнерусской церкви являются звеном общих концептуальных схем истории России и СССР, бытующих на Западе, и несут тенденциозную политическую нагрузку.

Абсолютизация роли христианства как фактора в развитии цивилизации и, в особенности, роли соседней «европейской цивилизации», которая привнесла этот фактор в «темную варварскую страну», является одной из сторон «обоснования» извечной отсталости восточных славян по сравнению с западным обществом и зависимости их прогресса от внешних воздействий и влияний.

Тесно связаны в западной литературе с политической конъюнктурой современности как постулирование зависимости церкви от государства, так и провозглашение ее «автономии». Признание зависимости древнерусской церкви от государства используется для протаскивания идей предопределенной противоположности исторического пути Восточной Европы и других народов: причины противоборства двух мировых систем современности искусственно изыскиваются в древних конфликтах православия и католицизма. Крещение Руси по «тоталитарному» византийскому образцу усилиями буржуазных историографов предстает едва ли не предпосылкой социалистической революции как якобы исключительно «русского явления». Жупел «цезарепапизма» служит и для компрометации участия Русской православной церкви в движении сторонников мира и ее лояльной позиции в отношениях с Советским государством.

Провозглашение времен Киевской Руси «золотым веком» русского православия и объявление церкви традиционно независимой призваны оправдать притязания ее самозванных преемников на какую-либо роль в современном мире, а также дать простор проискам буржуазно-националистических «украиноведов». Последние стремятся создать видимость единства с древнейших времен «закаленного верой народа» и «несомненно национальной по характеру деятельности церкви». Черты, характерные для процесса становления идеологии национализма, ее соци-

ального носителя — буржуазии, в частности извращенное толкование взаимосвязи религии и нации, они тщатся приписать всему народу на всем протяжении его истории.

Превознесение достоинств христианства и якобы традиционной религиозности народов СССР, поиски католических истоков «крещения» Руси, хотя бы с помощью неких «промежуточных звеньев», попытки представить церковь единым с народом внеклассовым общественным институтом, действовавшим издревле и поныне в интересах широких народных масс, призваны оправдать ставку реакции на христианский клерикализм, спровоцировать религиозный экстремизм, националистические предрассудки. Все эти тезисы, наконец, используются, чтобы бросить тень на политику КПСС и Советского государства в области свободы совести.

Подчинение логики исследования и изложения предвзятым концепциям порождает в буржуазной историографии крайний плюрализм в оценках конкретных явлений.

Имеются существенные расхождения в определениях исторического значения отдельных эпизодов процесса проникновения этой религии на Русь — сдержанные соседствуют с явно преувеличенными. Признаваемое большинством буржуазных историков преимущественное значение византийского христианизующего влияния ряд авторов оспаривают в пользу влияния Римского, для чего нет и не было серьезных научных аргументов. Аналогичные дебаты идут об отношении древнерусской церкви к административным центрам христианского мира.

В буржуазной литературе не выработано целостное представление о причинах введения христианства на Руси в качестве государственной религии. Авторы рассмотренных работ это событие объясняют различными комбинациями или каким-либо одним из факторов, сходясь лишь в выпячивании на первый план внешних и личностных факторов и мотивов, либо даже отказываются от выяснения данной причинно-следственной связи, оставаясь на уровне фактографизма.

Некоторые авторы признают наличие у восточных славян накануне принятия христианства культурной традиции и дают трезвую оценку процесса насаждения христианства как длительного, насиль-

ственного и неэффективного. В то же время распространено и неправомерное противопоставление родоплеменных культов христианству подобно представлениям о «варварстве» и передовой цивилизации, а введение новой государственной религии представлет подчас как процесс быстрый, «радостный», сопровождающийся с самого начала глубоким обращением населения в новую веру. Тезисы зависимости церкви от князей, ее «частичной» зависимости или взаимозависимости властей духовной и светской, наконец, полной независимости церкви, приобретения ею черт привилегированного «государства в государстве» сочетаются с различными определениями степени усвоения Русью византийской политической идеологии и даже конкретного содержания этих идеологических установок, смысла учения о «симфонии и гармонии». Тезис «независимости» церкви дополняется провозглашением некоторыми авторами причинной обусловленности становления государственности деятельностью христианской церкви.

Эта разноголосица имеет мало общего с полемикой, с борьбой школ и авторитетов. Буржуазные историки, в особенности авторы общих курсов, вводят в изложение те факты и оценки, которые лишь создают видимость научности и объективности построениям, противопоставляемым марксистскому пониманию сущности исторических процессов.

Современные буржуазные концепции места и роли христианства в истории Древней Руси зиждятся на основных положениях, выдвинутых еще дореволюционной буржуазной историографией, на отсутствии комплексного подхода к изучению источников и непрофессиональном использовании отдельных их свидетельств. Эти концепции не соответствуют современному уровню научных знаний.

В основе рассмотренных воззрений относительно введения христианства в Древней Руси лежит идеалистический подход к сложным явлениям общественной жизни. При этом надстроечные явления интерпретируются в отрыве от явлений базисных, явления базисные выводятся из надстроечных, в частности возникновение общественных институтов объясняется распространением соответствующих идей извне.

Буржуазные историки при освещении христианизации Киевской Руси полностью игнорируют внутренние социально-экономические процессы. На этом

основании они абсолютизируют значение внешних христианизующих влияний на восточных славян, представляют эти влияния как главную предпосылку, даже причину «крещения Руси».

Откровенно идеалистический характер носят попытки объяснить введение христианства его преимуществами как разработанной системы догм, благотворительным характером. Искусственный отрыв религии от других исторических форм общественного сознания, а христианства — от других форм религии маскируют соответствие «язычества» родо-племенному строю, а христианства — классовому обществу, приводит к представлению христианства комплексом непреходящих общественных ценностей, противостоящим отсутствию культуры вообще.

Все это вместе взятое порождает возможность спекуляций вокруг «цивилизаторской роли европейского мира» и его христианской культуры. Идеализм буржуазной историографии способствует и фальсификаторским попыткам затушевать классовую природу движущих сил социального прогресса и общественных институтов. В связи с этим не получает научного истолкования преимущественная христианизация «высших слоев» общества, трактуемых как противостоящие языческой массе населения «просвещенные слои», и реальный интерес этих слоев к насаждению христианства как классовой религии. Соответственно не прослеживается связь процессов социально-экономического — феодализации и идейно-политического — христианизации, осуществляющихся правящей верхушкой Киевской Руси параллельно, поэтому закономерно отрицается классовый характер народных выступлений против «крещения». Многие авторы вообще замалчивают эти выступления. Итог этой тенденции — затушевывание функций церкви как элемента политической организации древнерусского общества, господство представлений о ней как о социально нейтральном институте, в равной степени заботившемся о всех местных христианах и «миротворчески» противостоящем политическим устремлениям группировок правящего класса. Поддержка церковью княжеской власти понимается большей частью лишь как противодействие сепаратистским тенденциям в период складывания территории Древнерусского государства. Главными функциями церкви в обществе считаются просветитель-

ская и благотворительная. Недооценка или отрицание классового смысла введения христианства в конечном итоге не позволяет буржуазной историографии определить положительное значение этого события в условиях становления на Руси раннефеодального общества.

Методологическая несостоятельность рассматриваемых концепций христианизации Киевской Руси обусловлена также характерными пороками буржуазной историографии в целом: абсолютизацией особенного и единичного в ущерб общему, явления в противовес сущности, отсутствием диалектического подхода к внутренним противоречиям и развитию явлений, эмпиризмом, эклектикой, догматизмом, софистикой.

Абсолютизация особенного и единичного в ущерб общему проявляется в игнорировании объективных закономерностей общественного развития, которые в конечном итоге лежат в основе любого изменения идеологических представлений и предопределяли как распространение «мировых» религий, так и их упадок, развитие свободомыслия и атеизма.

Абсолютизация субъективного проявляется в объяснении проникновения христианства на Русь подверженностью представителей «просвещенных кругов» миссионерской пропаганде, а введения христианства — внутрисполитическими причинами исключительно в мотивационном плане — как целями правящего князя.

Абсолютизация явления в противовес сущности проявляется в попытках объяснить христианизацию Руси исключительно совпадением внешнеполитических интересов Руси и Византийской империи вне анализа классовой подоплеки этих интересов. Данная тенденция находит выражение и в принятии за действительное деклараций христианской церкви о «братской любви», о всеобщем «равенстве во Христе» и «божьем» имуществе (церковных учреждений) как якобы доказательства свободы представителей церкви от сугубо мирских интересов, равной заботы их о всех христианах, в отказе разглядеть за религиозными лозунгами народных выступлений протест против закабаления и в попытках представить деятельность церкви причиной прогресса в древнерусском обществе.

Очевидна эклектичность попыток некоторых

авторов объяснить введение на Руси христианства произвольным «набором» причин без установления какой-либо их взаимосвязи, примирить такие взаимоисключающие представления о процессе насаждения новой религии, как «насильственное — мирное», «быстрое — медленное», и о церкви на Руси как одновременно орудии византийской политики и духовном вожде, «едином с народом». Зачастую эклектичны буржуазные определения степени восприятия Русью византийского политического мировоззрения. Стремление одновременно подчеркнуть общественное значение церкви и отвергнуть связь ее деятельности с интересами господствующей верхушки, отсутствие диалектического подхода порождают имманентную противоречивость буржуазных воззрений на положение церковной организации в Древнерусском государстве. Не к уточнению позиции многих историков по целому ряду вопросов, а к эклектическому смешению противоречивых суждений ведут многочисленные их оговорки.

Невзирая на объективные данные современной науки, большинство буржуазных авторов продолжают догматически придерживаться норманистских постулатов, которые применительно к данной теме проявляются в попытках объявить варягами не только династию князя-«крестителя», но и первых на Руси христиан, приписав тем самым выходцам с Запада или Севера исключительную роль в христианизации Руси. Антинаучная тенденция отождествления религии и культуры также является догмой для большинства буржуазных историков.

Анализ буржуазной историографии по проблеме введения христианства в Древней Руси убеждает, что истинную картину развития восточнославянского общества в целом и процесса становления древнерусской политической системы, феодальной идеологии, в частности, буржуазная историческая наука дать не в состоянии и в силу тенденции к политизации исторических знаний в империалистическом мире не заинтересована в этом. В. И. Ленин указывал: «Когда идейное влияние буржуазии на рабочих падает, подрывается, слабеет, буржуазия *везде и всегда* прибегала и будет прибегать к самой отчаянной лжи и клевете»².

Бытующим в буржуазной историографии воззрениям по этой проблеме противостоит логичное и по-

следовательное марксистское понимание «крещения Руси» как существенного сдвига в идеологических представлениях господствующего класса Древней Руси, обусловленного общественно-экономическим развитием, закономерным вступлением Руси в качественно новую стадию — становления феодальных отношений. Реальная общественно-политическая ситуация на Руси способствовала принятию именно византийской версии христианства, благоприятной для интересов светских феодалов. Функция идеологической защиты феодального строя и закономерности его становления делали церковь естественным элементом политической системы Древнерусского государства и корпоративным членом феодального класса, крупным собственником. Она принимала участие в важнейших государственных функциях, стремясь к смягчению социальных конфликтов в интересах господствующего класса, к укреплению собственной экономической мощи и духовного господства. Вплоть до сокрушения эксплуататорских классов в нашей стране, православная церковь стояла на страже их интересов и играла в обществе роль идеологического оплота реакции.

Как подчеркивал В. И. Ленин, самый глубокий корень религии — «...социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма...»³. Потребность в религии и ее корни исчезают, когда в обществе ликвидирована эксплуатация человека человеком, экономическое и социальное угнетение трудящихся масс. Такие коренные сдвиги происходят в процессе социалистического и коммунистического строительства. Подлинно научное освещение исторических обстоятельств и значения «крещения Руси», дальнейшей истории службы церкви интересам эксплуататоров способствует преодолению религиозных пережитков в сознании людей, утверждению материалистического мировоззрения и обрекает на поражение идеологические диверсии новоявленных «крестителей», их попытки противодействовать этому объективному процессу.

ПРИМЕЧАНИЯ

К ПРЕДИСЛОВИЮ

¹ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.—2-е изд.—Т. 7.—С. 361*.

² См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Рецензии из «*Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Rewue*» № 2 // Т. 7.—С. 211; *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Т. 8.—С. 145; *Маркс К.* К еврейскому вопросу // Т. 1.—С. 389; *Маркс К.* Передовица в № 179 «*Kölnische Zeitung*» // Там же.—С. 108—111; *Маркс К.* Арнольд Руге, 30 ноябр. 1842 г. // Т. 27.—С. 369—370; *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Т. 19.—С. 306—314; *Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке // Т. 19.—С. 208; *Ленин В. И.* Политическая агитация и «классовая точка зрения» // Полн. собр. соч.—Т. 6.—С. 265**.

³ *Церковь в истории России (IX в.—1917 г.): Критич. очерки* / Под ред. Н. А. Смирнова.—М., 1967.—335 с.; *Никольский Н. М.* История русской церкви.—3-е изд.—М., 1983.—448 с.; *Корзун М. С.* Русская православная церковь на службе эксплуататорских

классов, X в.—1917 г.—Минск, 1984.—383 с.

⁴ *Бахрушин С.* К вопросу о крещении Киевской Руси // *Историк-марксист.*—1937.—№ 2.—С. 40—77; *Будовниц И. У.* К вопросу о крещении Руси // *Вопр. истории религии и атеизма.*—1955.—Вып. 3.—С. 403—434; *Тихомиров М. Н.* Начало христианства на Руси // *Тихомиров М. Н.* Древняя Русь.—М., 1975.—С. 261—273; *Рапов О. М.* О некоторых причинах «крещения Руси» // *ВМУ. Сер. 9, история.*—1976.—№ 4.—С. 55—70; *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики.—М., 1980.—234 с.; *Кузьмин А. Г.* Принятие христианства на Руси // *ВНА.*—М., 1981.—Вып. 25.—С. 7—35; *Котляр М. Ф.* Введения христианства в Київській Русі та його наслідки.—К., 1985.—48 с.; *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.).—М., 1986.—206 с.

⁵ *Poppe A.* Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku.—Warszawa, 1968.—252 s.; *Łowmiański H.* Religia słowian i jej upadek (W. VI—XII).—War-

* Далее работы К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по этому изданию с указанием только тома и страницы.

** Далее работы В. И. Ленина приводятся по Полному собранию сочинений с указанием только тома и страницы.

szawa, 1979.— 432 s.; et al.

⁶ Например: Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ.— 1974.— Т. 24.— С. 291—305; Ариньон Ж.-П. Международные отношения Киевской Руси в сер. X в. и крещение Ольги // ВВ.— 1980.— Т. 41.— С. 113—124; Оболенский Д. К вопросу о путешествии русской княгини Ольги в Константинополь в 957 г. // Проблемы изучения культурного наследия.— М., 1985.— С. 36—47; Мюллер Л. Рассказ о крещении Владимира Святославича из «Повести временных лет» // Там же.— С. 47—56; и др.

⁷ Кузьмина В. Д., Хорошкевич А. Л. Вопросы истории СССР в «Оксфордских славянских записках» (1950—1957 гг., тт. 1—7) // ИСССР.— 1958.— № 1.— С. 209—211; Данилова Л. В. Русское средневековье в современной историографии США // ВИ.— 1961.— № 3.— С. 63—91; Каштанов С. М. Об идеалистической трактовке некоторых вопросов истории русской политической мысли в зарубежной историографии // ВВ.— 1956.— Т. 11.— С. 308—324; Шапов Я. Н. [Рецензия] // Там же.— 1959.— Т. 16.— С. 293—300.— Рец. на кн.: Dvornik F. Byzantine political ideas in Kievan Russia // Dumbarton Oaks papers.— Cambridge, 1956.— N 9/10.— P. 167—193; Шапов Я. Н. Некоторые вопросы идеологии Древней Руси в освещении буржуазной историографии // Критика буржуазных концепций истории России эпохи феодализма: Сб. ст.— М., 1962.— С. 85—119; Шушарин В. П. Современная буржуазная историография Древней Руси.— М., 1964.— С. 110—112, 142—145, 170—178, 211—213; Рамм Б. Я. Папско-русские от-

ношения в средние века в освещении современной буржуазной историографии // Средние века.— М., 1965.— Вып. 28.— С. 260—268; Лисавцев Э. И. Критика буржуазных фальсификаций положения религии в СССР.— 2-е изд., доп.— М., 1975.— С. 10—21; Хмель И. С., Майборода А. Н. Несостоятельность современных буржуазных и буржуазно-националистических фальсификаций истории Киевской Руси // Правда истории против фальсификаторов.— Киев, 1982.— С. 26—56; Зоц В. Мистификация культуры // НиР.— 1982.— № 12.— С. 34—36; и др.

⁸ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Т. 18.— С. 363.

⁹ См.: Ирибаджаков Н. Клио перед судом буржуазной философии: К критике современной идеалистической философии истории: Пер. с болг.— М., 1972.— С. 24; Могилянский Б. Г. Тенденции развития современной буржуазной исторической мысли // ВИ.— 1987.— № 2.— С. 77.

¹⁰ Мерцалов А. Н. В поисках исторической истины: Очерк методологии критики буржуаз. историографии.— М., 1984.— С. 101, 125.

¹¹ Варварцев М. М. Буржуазне «українознавство» — знаряддя ідеологічних диверсій імперіалізму.— К., 1976.— С. 14; См. также: Милякова Л. Б. «Русские центры» при университетах США // Славяноведение и балканистика в зарубежных странах.— М., 1983.— С. 49—51, 59, 64; Мыльников А. С. Восточноевропейские исследования в университетах ФРГ: организация и проблематика // Там же.— С. 66, 118; и др.

¹² Данилова Л. В. Указ. соч.— С. 33; Пашуто В. Т. Истоки немецкой неофашистской концепции истории России // ВИ.— 1962.— № 10.—

С. 69—76; *Шаскольский И. П.* Антиномизм и его судьбы // Генезис и развитие феодализма на Руси: Пробл. историографии.—Л., 1983.—С. 44—45, 46.

¹³ *Критика* буржуазных концепций истории России периода феодализма.—С. 5—6; См. также: *Данилова Л. В., Марушкин Б. И., Панкратова М. Г.* Буржуазные историки на службе антикоммунизма.—М., 1962.—С. 8—9.

¹⁴ *Энгельс Ф.* Из фрагментов к работе «История Ирландии» // Т. 16.—С. 524.

¹⁵ *Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза.*—М., 1986.—С. 87—88.

¹⁶ *Ленин В. И.* Отсталая Европа и передовая Азия // Т. 23.—С. 166.

¹⁷ См.: *Клочков В.* Клерикальный антикоммунизм: реакционная сущность идеологии и политики // Правда.—1984.—25 мая; *Ковальский Н.* Религиозный камуфляж империалистической политики // Там же.—10 дек.; *Митрохин Л. Н.* Религия и политика // ВНА.—1985.—Вып. 33.—С. 7—28.

¹⁸ *Материалы* Пленума ЦК КПСС, 14—15 июня 1983 г.—М., 1983.—С. 60.

¹⁹ *Тихвинский С. А.* О задачах исторической науки по реализации решений июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС // ВИ.—1984.—№ 1.—С. 12.

²⁰ *Котляр Н. Ф.* Правда и вымыслы о введении христианства на Руси // Под знаменем ленинизма.—1982.—№ 20.—С. 55—59; *Зоц В.* Правда історії і міфи фальсифікаторів // Наука і культура: Україна, 1982—К., 1983.—С. 130—138; *Вовк О. Л.* Неспроможність клерикально-націоналістичних коінцепцій історії Київської Русі // Філософська думка.—1983.—№ 1.—С. 99—111; *Дмитрук К.* «Хрещення Русі»: правда і фаль-

сифікації // Всесвіт.—1985.—№ 9.—С. 159—170.

²¹ *Гордиенко Н. С.* «Хрещення Руси»: факти проти легенд і міфів: Полеми. заметки.—Л., 1984.—287 с.

²² *Критику* клерикально-націоналістическої історіографії см.: *Варварцев Н. Н.* Націоналізм в обличчя советології: (Критика сучасн. буржуаз. історіографії України).—Київ, 1984.—С. 228—244; *Антикомуністична сутність уніатсько-націоналістичної фальсифікації історії українського народу* / Під заг. ред. П. Л. Яроцького.—К., 1984.—191 с.; *Клерикальний антисоветизм: система ідеологічних диверсій* / П. Л. Яроцький, А. А. Ротовський, А. І. Уткін і др.—Київ, 1984.—С. 66—69 і след.; і др.

²³ *Вершинин А. А., Рамм Б. Я., Сердобольская Л. А.* Некоторые вопросы истории СССР в освещении церковной печати // ЕМИРА.—1960.—Т. 4.—С. 20—29; *Гордиенко Н.* Современные православные фальсификаторы // ННР.—1962.—№ 10.—С. 28—31; *Краснов А. В.* Критика христианской концепции исторического процесса (на материалах русского православия).—М., 1966.—72 с.; *Михайлов Г. А., Зуев Ю. П.* Критика богословской фальсификации истории России.—М., 1977.—62 с.; и др.

²⁴ *Зоц В. А.* Критика православно-богословської інтерпретації проблем духовної культури.—К., 1971.—64 с.; *Его же.* Культурний процес, атеїзм і релігія (К вопросу о взаимоотношении культуры и религии у восточных славян) // Соц.-филос. аспекти критики религии.—Л., 1982.—С. 3—23; *Микитась В. Л.* Нехтуючи історичну правду (Розкриття антинаукових поглядів щодо літератури Київської Русі) // Рад. літературознавство.—1982.—№ 5.—С. 67—71; і др.

¹ Санцевич А. В. Методика исторического исследования.— Киев, 1984.— С. 44.

² Орлов В. Н. Проблема объяснения в исторической науке // Пробл. методологии социального исследования.— Л., 1970.— С. 128; Налетов И. З. Причинность и теория познания.— М., 1975.— С. 66.

³ Spector I. An introduction to Russian history and culture.— 3d ed.— Princeton (N. J.), [1961].— P. 12; Carmichael J. A cultural history of Russia.— New York, 1968.— P. 28.

⁴ Wlasowsky I. Outline history of the Ukrainian Orthodox Church.— New York; Bound Brook, 1956.— Vol. 1: The Baptism of Ukraine to the union of Berestye (988—1596).— P. 21.

⁵ Vernadsky G. Ancient Russia.— New Haven (Conn.), 1946.— P. 369—370.

⁶ Vernadsky G. The origin of Russia.— Oxford, 1959.— P. 288, cp. p. 263.

⁷ Ševčenko I. The christianization of Kievan Rus' // Ševčenko I. Ideology, letters and culture in the Byzantine world.— London, 1982.— [Pag. var.], p. 30.

⁸ Obolensky D. The empire and its northern neighbours // Obolensky D. Byzantium and the Slavs: Collect. stud.— L., 1971.— [Pag. var.], p. 494—495, 511; Obolensky D. The Byzantine commonwealth: Eastern Europe, 500.—1453.— London; New York, 1971.— P. 188.

⁹ Dvornik F. The Slavs: their early history and civilization.— Boston, 1956.— P. 199; Parker W. An historical geography of Russia.— London, 1968.— P. 53.

¹⁰ Dvornik F. Missions of the Greek and Western churches in the East during the middle ages.— М., 1970.— P. 11—12 (XIII Intern. Congr. of hist. sci., Moscow, Aug. 16—23, 1970).

¹¹ Dvornik F. The Slavs:

their early history...— P. 197.

¹² Россейкин Ф. М. Буржуазная историография о византийско-моравских отношениях в середине IX в. // ВВ.— 1950.— Т. 3.— С. 257.

¹³ Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI—XIV вв.) — М., 1960.— С. 80.

¹⁴ Wieczynsky J. The frontier in early Russian history // RR—1972.— Vol. 31, N 2.— P. 110—111.

¹⁵ Vlasto A. The entry of the Slavs into Christendom: An introduction to the medieval history of the Slavs.— London, 1970.— P. IX.

¹⁶ Ibid.— P. 314—316.

¹⁷ См., например: Домбровский Я. Польская политика и натиск германского феодального мира на Чехию в средние века // Германская экспансия в Центральной и Восточной Европе: Сб. ст. по истории так называемого «Дранга нах Остен» / Пер. с пол.— М., 1965.— С. 72—73

¹⁸ Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси.— М., 1968.— С. 74.

¹⁹ Литаврин Г. Г. Христианство на Руси в правление княгини Ольги // Gesellschaft und Kultur Russlands in frühen Mittelalter.— Halle (Saale), 1981.— S. 134.

²⁰ Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи.— М., 1963.— С. 226—227, 282, 284. См. также краткий обзор литературы в кн.: Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in Kiever Rus' (988—1237).— München, 1982.— S. 12—13.

²¹ См.: Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»...— С. 57—59.

²² Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви.— Париж, 1959.— Т. 1.— С. 27, 51.

²³ Spector I. Op. cit.— P. 11.

²⁴ Amman A. Abriss der Ostslawischen Kirchengeschich-

te.—Wien, 1950.—S. 10; *Ukraine*: A concise encyclopaedia / Prep. by Shevchenko sci. soc.; Ed. by V. Kubijovyč.—Toronto, 1971.—Vol. 2.—P. 132; et al.—Далее — UCE.

²⁵ См.: *Мигович И. И.* Преступный альянс: О союзе униатской церкви и украинского буржуазного национализма.—М., 1985.—С. 124—130.

²⁶ *Карташев А. В.* Указ. соч.—С. 52.

²⁷ *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви.—2-е изд., попр. и доп.—М., 1901.—Т. 1, половина 1.—С. 18.

²⁸ *Карташев А. В.* Указ. соч.—С. 53; и др.

²⁹ *UCE*—1963.—Vol. 1.—P. 583; Vol. 2.—P. 132—133.

³⁰ *Ibid.*—Vol. 1.—P. 589; Vol. 2.—P. 133; *Wlasowsky I.* Op. cit.—P. 21.

³¹ *Stökl G.* Russische Geschichte: Von den Anfängen bis zur Gegenwart.—3. Aufl., erweitert.—Stuttgart, 1973.—S. 54.

³² *Карташев А. В.* Указ. соч.—С. 54—55.

³³ *UCE*—Vol. 2.—P. 133.

³⁴ *История Украинской ССР*: В 10 т.—Киев, 1981.—Т. 1.—С. 257—259.

³⁵ *Там же.*—С. 228—229; *Античные государства Северного Причерноморья* / Отв. ред. Г. А. Кошеленко, И. Т. Кругликова, В. С. Долгоруков.—М., 1984.—С. 20—21.

³⁶ *Тихомиров М. Н.* Начало христианства на Руси.—С. 263.

³⁷ *Виппер Р. Ю.* Рим и раннее христианство.—М., 1954.—С. 148.

³⁸ *Донини А.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Пер. с итал.—М., 1979.—С. 239.

³⁹ *Третьяков П. Н.* Восточнославянские племена.—2-е изд., перераб. и расш.—М., 1963.—С. 148.

⁴⁰ *Мещеряков В. Ф.* Проникновения христианства в Херсонес Таврийский // *Вісник Харків. ун-ту.*—1975.—№ 118:

Історія.—Вип. 9.—С. 100—107; *Его же.* О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом // *Актуальные проблемы истории религии и атеизма.*—Л., 1978.—С. 121—134.

⁴¹ *Кубланов М. М.* Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре (I—IV вв. н. э.) // *ЕМИРА.*—1958.—Вып. 2.—С. 57—68.

⁴² *Тихомиров М. Н.* Начало христианства на Руси.—С. 263.

⁴³ *Сымонович Э. А.* Памятники черняховской культуры степного Поднепровья // *СА.*—1955.—Вып. 24.—С. 309—310; *Сымонович Э. А.* Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху // *СА.*—1963.—№ 1.—С. 49—60; *Сымонович Е. О.* Християнство і черняхівська культура // *Матеріали 3-ї Подільської історико-краєзнавч. конф.*—Львів, 1970.—С. 116—118.

⁴⁴ *Георгиев В.* Трите фази на славянската митология // *Изследования в чест на академик Михаил Арnaudов: Юбил. сб.*—София, 1970.—С. 473.

⁴⁵ *Винокур І. С.* Історія та культура черняхівських племен Дністро-Дніпровського межиріччя II—V ст. н. е.—К., 1972.—С. 104, 142.

⁴⁶ *Советская историография Киевской Руси.*—С. 31—32

⁴⁷ *Сымонович Е. О.* Вказ. праця.—С. 117; *История Украинской ССР.*—Т. 1.—С. 269—270.

⁴⁸ *Виппер Р. Ю.* Указ. соч.—С. 207.

⁴⁹ *Wilinbachow W. B.* Społeczno-psychologiczny aspekt chrystianizacji Rusi Kijowskiej // *Kultura i społeczeństwo.*—1974.—R. 18, N 2.—S. 18.

⁵⁰ *Седов В. В.* Восточные славяне в IV—XIII вв.—М., 1982.—С. 18, 26.

⁵¹ *Седов В. В.* Ранний период славянского этногенеза // *Вопр. этногенеза и этнической истории славян и восточ-*

ных романцев.— М., 1976.— С. 103.

⁵² Федоров Г. Б. Об обряде погребения как историческом источнике // Историко-археологический сборник.— М., 1962.— С. 159; Седов В. В. Формирование славянского населения Среднего Поднепровья // СА.— 1972.— № 4.— С. 121—125; Баран В. Д. Черняхівська культура. За матеріалами Верхнього Дністра і Західного Бугу.— К., 1981.— С. 73

⁵³ Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева.— М., 1980.— Вып. 7.— С. 61—62.

⁵⁴ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева.— М., 1967.— Т. 2.— С. 374; 1973.— Т. 4.— С. 300; ср.: Этимологический словарь славянских языков.— М., 1976.— Вып. 3.— С. 198.

⁵⁵ См., например: Топоров В. М. Оіум Иордана (Getica, 27—28) и готско-славянские связи в Северо-Западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северо-Западного Причерноморья: Лингвистика, история, археология.— М., 1984.— С. 128—142.

⁵⁶ UCE — Vol. 2.— P. 133.

⁵⁷ Карташев А. В. Указ. соч.— С. 53.

⁵⁸ Ср.: Голубинский Е. Е. Указ. соч.— Половина 1.— С. 3—18.

⁵⁹ Wlasowsky I. Op. cit.— P. 21; Paszkiewicz H. The origin of Russia.— London, 1954.— P. 42, 49; Ericsson K. The earliest conversion of the Rus' to Christianity // SEER.— 1966.— Vol. 44, N 102.— P. 98—121.

⁶⁰ См.: Прокопий Кесарийский. Война с готами / Пер. с греч. С. П. Кондратьева; Вступ. ст. З. В. Удальцовой.— М., 1950.— С. 297.; Симонович Е. О. Вказ. праця.— С. 118.

⁶¹ Греков Б. Д. Киевская Русь.— М., 1953.— С. 386; Третьяков П. Н. Указ. соч.— С. 168.

⁶² Łowmiański H. Zagadnienie politeizmu słowiańskiego // Przegląd historyczny.— 1984.— T. 75, zecz. 4.— S. 674—675.

⁶³ См.: Новое в археологии Киева / П. П. Толочко, С. А. Высоцкий, Я. Е. Боровский и др.— Киев, 1981.— С. 65; Капустин Н. С. Особенности эволюции религии (На материалах древ. верований и христианства).— М., 1984.— С. 116.

⁶⁴ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Т. 21.— С. 68.

⁶⁵ См.: Толочко П. П. Древний Киев.— Киев, 1982.— С. 32—33.

⁶⁶ Моця А. П. Трупосожжение и трупоположение у славян Среднего Поднепровья. Причины смены погребального обряда // Славяне и Русь.— Киев, 1979.— С. 115—122.

⁶⁷ См.: Татищев В. Н. История Российская: В 7 т.— М.; Л., 1962.— Т. 1.— С. 103—106.

⁶⁸ Бахрушин С. Указ. соч.— С. 56.

⁶⁹ Vlasto A. Op. cit.— P. 243—244.

⁷⁰ UCE — Vol. 1.— P. 583; Vlasto A. Op. cit.— P. 245; Stokes A. Kievan Russia // Companion to russian studies / Ed. by R. Auty and D. Obolensky.— Cambridge, 1980.— P. 58; et al.

⁷¹ Vernadsky G. Ancient Russia.— P. 364.

⁷² Runciman S. Byzantium and the Slavs // Byzantium. An introduction to East Roman civilization / Ed. by N. Baynes and H. Moss.— Oxford, 1961.— P. 356.

⁷³ Chirovsky N. An introduction to Ukrainian history.— New York, 1982.— Vol. 1.— P. 106, 113—114; ср.: Vlasto A. Op. cit.— P. 244.

⁷⁴ ПВЛ.— М., 1950.— Ч. 1.— С. 35.

⁷⁵ Vlasto A. Op. cit.— P. 248.

⁷⁶ Wren M. The course of Russian history.— New York, [1958].— P. 56.

⁷⁷ Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси.— С. 81—83.

⁷⁸ См., напр.: Podskalsky G. Op. cit.— S. 16.

⁷⁹ Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси, IX—первая половина X в.— М., 1980.— С. 73, 274.

⁸⁰ Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 477.

⁸¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Т. 2.— С. 89.

⁸² Очерки истории СССР. Период феодализма, IX—XV вв.— М., 1953.— Ч. 1.— С. 108.

⁸³ Fedotov G. The Russian religious mind.— Cambridge, 1946.— Vol. 1: Kievan christianity.— P. 19—20; Just M. Rome and Russia. A tragedy of errors.— Westminster (Md.) 1954.— P. 3; Florinsky M. Russia: A history and interpretation: In 2 vols.— New York, 1953.— Vol. 1.— P. 126; Wlasowsky I. Op. cit.— P. 29; Kirchner W. A history of Russia.— 6th ed.— New York, 1972.— P. 14; Ellison H. History of Russia.— New York, 1966.— P. 19; Tschizewsky D. Russian intellectual history / Transl. fr. Germ.— Ann Arbor (Mich.), 1978.— P. 23.

⁸⁴ Kirchner W. Op. cit.— P. 14.

⁸⁵ Carmichael J. Op. cit.— P. 13, 19; ср.: Meyendorff A., Baynes N. The Byzantine inheritance in Russia // Byzantium. An introduction to East Roman civilization.— P. 372—373; Hösch E. Die Kultur der Ostslawen.— Wiesbaden, 1977.— S. 19.

⁸⁶ Fedotov G. Op. cit.— P. 3—4, 6, 7.

⁸⁷ Andreyev N. Pagan and christian elements in Old Russia // SR.— Vol. 21, N 1.— P. 18; Dukes P. A history of Russia. Medieval, modern, contemporary.— London; Basingstoke, 1974.— P. 22.

⁸⁸ Miller Wr. Who are the Russians? A history of the Russian people.— London, 1973.— P. 49—50.

⁸⁹ Vernadsky G. Kievan Russia.— New Haven (Conn.), 1966.— P. 264.

⁹⁰ Карташев А. В. Указ. соч.— С. 146.

⁹¹ Релігія в житті українського народу.— Мюнхен та ін., 1966.— С. 12.

⁹² Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси.— С. 77; Ср.: Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Т. 45.— С. 24.

⁹³ Ševčenko I. The christianization of Kievan Rus'.— P. 31.

⁹⁴ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИА.— 1974.— № 1.— С. 3.

⁹⁵ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— М., 1981.— С. 439—464, 604.

⁹⁶ Токарев С. А. Религия в истории народов мира.— М., 1964.— С. 539, 549, 555, 558; Семенов Ю. И. Развитие общественно-экономических формаций и объективная логика эволюции религии // ВИА.— 1976.— Вып. 20.— С. 57, 59.

⁹⁷ Энгельс Ф. Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и современное» // Т. 1.— С. 591.

⁹⁸ Рыбаков Б. А. Задачи изучения славянского языческого мировоззрения // Методологические вопросы общественных наук.— М., 1966.— С. 370; Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья.— С. 4; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества, XII—XIII вв.— М., 1982.— С. 390.

⁹⁹ Willinbachow W. B. Op. cit.—S. 27—28.

¹⁰⁰ Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси.—С. 15.

¹⁰¹ Рапов О. М. О некоторых причинах «крещения Руси».—С. 62—64.

¹⁰² Семенов Ю. И. Указ. соч.—С. 57—58.

¹⁰³ Ленин В. И. Политическая агитация и «классовая точка зрения» // Т. 6.—С. 265.

¹⁰⁴ Салов В. И. Историзм и современная буржуазная историография.—М., 1977.—С. 20, 27—28.

¹⁰⁵ Ware T. The orthodox church.—Harmondsworth (Midd'x), 1980.—P. 87; *Florinsky M.* Op. cit.—P. 126.

¹⁰⁶ Vernadsky G. Kievan Russia.—P. 71; *Andreyev N.* Pagan and christian elements...—P. 18.

¹⁰⁷ Clarkson J. A history of Russia.—New York, 1961.—P. 32; *Ellison H.* Op. cit.—P. 19; *UCE*—Vol. 1.—P. 591; *Vlasto A.* Op. cit.—P. 256; *Wren M.* Op. cit.—P. 60.

¹⁰⁸ Hösche E. Op. cit.—S. 18.

¹⁰⁹ Chirovsky N. An introduction to Ukrainian history.—P. 121; *Maclean F.* Holy Russia. A historical companion to European Russia.—L., 1978.—P. 7. Г. Рюсс, однако, видит в этом использование князем очень выгодной политической ситуации; это и повлекло за собой «окончательный поворот» к давно известному на Руси византийскому христианству (*Rüss H.* Das Reich von Kiev // *Handbuch der Geschichte Russlands*—Stuttgart, 1979.—Bd. 1, Lf. 3.—S. 306).

¹¹⁰ Amman A. Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen.—Würzburg, 1955.—H. 1.—S. 22; *Stokes A.* Op. cit.—P. 63.

¹¹¹ Dukes P. Op. cit.—P. 11.

¹¹² Wren M. Op. cit.—P. 60—65.

¹¹³ Vlasto A. Op. cit.—P. 356; *Maclean F.* Op. cit.—P. 5.

¹¹⁴ Carmichael J. Op. cit.—P. 27.

¹¹⁵ Vernadsky G. Kievan Russia.—P. 60—61.

¹¹⁶ Карташев А. В. Указ. соч.—С. 48, 109.

¹¹⁷ Obolensky D. The Byzantine commonwealth.—P. 197; *Obolensky D.* The empire and its northern neighbours.—P. 516.

¹¹⁸ Wlasowsky I. Op. cit.—P. 24.

¹¹⁹ Прохоров Г. М. [Рецензия] // *Byzantinoslavika*.—1982.—Vol. 43, fasc. 2.—P. 234.—Рец. на кн.: *Meyendorff J.* Byzantium and the rise of Russia: A study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth cent.—Cambridge, 1981.—XIX, 326 p.; Ср.: *Clarkson J.* Op. cit.—P. 32; *Billington J.* The icon and the axe. An interpretive history of Russian culture.—New York, 1968.—P. 3, 5; *The history of christianity.* Peoples, movements, worldwide growth to the present day / Org. ed. T. Dowley.—Berkhamstead, 1977.—P. 298; *Runciman S.* The conversion of Russia // *The christian world. A social and cultural history of christianity*.—London, 1981.—P. 119. С точки зрения У. Паркера, принятие Русью христианства предопределялось самим по себе «престижем и превосходством» Византии (*Parker W.* Op. cit.—P. 53).

¹²⁰ Amman A. Untersuchungen zur Geschichte der Kirchlichen Kultur...—S. 22.

¹²¹ Карташев А. В. Указ. соч.—С. 93, 106—107.

¹²² Kirchner W. Op. cit.—P. 20.

¹²³ Marinich V. Revitalization movements in Kievan Russia // *J. Sci. Study Religion*.—1976.—Vol. 15, N 1.—P. 61—68.

¹²⁴ *Latourette K. A history of christianity.*—New York, 1953.—P. 391; *Stokes A. Op. cit.*—P. 62; *Utechin S. Russian political thought: A concise history.*—New York, 1964.—P. 6; *Hoetzsch O. The evolution of Russia / Transl. fr. Germ.*—Harcourt (N. Y.), [1966].—P. 18; *Anderson Th. Russian political thought: An introduction.*—Ithaka (N. Y.). 1967.—P. 28; *Chirousky N. An introduction to Ukrainian history.*—P. 21; *Ellison H. Op. cit.*—P. 20.

¹²⁵ *Sevchenko I. The christianization of Kievan Rus'.*—P. 30.

¹²⁶ *Hösch E. Op. cit.*—S. 18; *Runciman S. Byzantium and the Slavs.*—P. 357; *Idem. The conversion of Russia.*—P. 119.

¹²⁷ *Podskalsky G.*—Op. cit.—S. 36.

¹²⁸ *Жуков Е. М. Роль религии в мировой истории / ВНА.*—М., 1976.—Вып. 20.—С. 20.

¹²⁹ *Черняк Е. Б. Историография против истории: (Критика реакционной историографии эпохи крушения капитализма).*—М., 1962.—С. 12.

¹³⁰ *Ленин В. И. Конспект «Науки логики»: Учение о сущности // Т. 29*—С. 142—143.

¹³¹ *Семенов Ю. И. Указ. соч.*—С. 54.

¹³² *Энгельс Ф. Карл Маркс: «К критике политической экономии» // Т. 13.*—С. 491.

¹³³ *Рыбаков Б. А. Первые века русской истории.*—М., 1964.—С. 16; *Щапов Я. Н. О социально-экономических укладах в Древней Руси XI—первой половины XII в. // Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма.*—М., 1970.—С. 85—119; *Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности.*—М., 1971.—С. 16—109;

Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В. Пути развития феодализма.—М., 1972.—С. 126—187; *Советская историография Киевской Руси.*—С. 61—128; *Буганов В. И., Преображенский А. А., Тихонов Ю. А. Эволюция феодализма в России. Социально-экономические проблемы.*—М., 1980.—С. 19—128; *Свердлов М. Б. Генезис и структура феодального общества в Древней Руси.*—Л., 1983.—С. 23—89.

¹³⁴ *Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности.*—С. 16.

¹³⁵ *Жуков Е. М. Указ. соч.*—С. 22—23.

¹³⁶ *Черненко А. К. Причинность в истории.*—М., 1983.—С. 63, 66, 80, 82—83, 95.

¹³⁷ *Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности.*—С. 63, 66, 80.

¹³⁸ *Шушарин В. П. Указ. соч.*—С. 127—131.

¹³⁹ *Obolensky D. The Byzantine commonwealth.*—P. 197—198.

¹⁴⁰ Ср.: *Молдован Е. А. «Слово о законе и благодати» Илариона.*—Киев, 1984.—С. 92.

¹⁴¹ *Just M. Op. cit.*—P. 6; *Wren M. Op. cit.*—P. 60; *Harcave S. Russia. A history.*—4th ed.—Chicago; New York, 1959.—P. 20; *Andreyev N. Pagan and christian elements...*—P. 18; *Obolensky D. The relations between Byzantium and Russia (Eleventh to fifteenth cent.).*—М., 1970.—P. 1—2.—(XIII Intern. Congr. of hist. sci., Moscow, Aug. 16—23, 1970); *Stokes A. Op. cit.*—P. 63; *Clarcson J. Op. cit.*—P. 32.

¹⁴² См.: *Шушарин В. П. Указ. соч.*—С. 16—28 и след.

¹⁴³ *Wlasowsky I. Op. cit.*—P. 26; *Lawrence J. A history of Russia.*—New York, 1960.—P. 21.

¹⁴⁴ Черненко А. К. Указ. соч.— С. 66, 116, 120.

¹⁴⁵ Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // Т. 1.— С. 159.

¹⁴⁶ Свердлов М. Б. Указ. соч.— С. 78—89.

¹⁴⁷ Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 306—307.

¹⁴⁸ Литаврин Г. Г. Христианство на Руси в правление княгини Ольги.— С. 135, 138.

¹⁴⁹ Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности.— С. 133.

¹⁵⁰ Сергиев А. В. Мар-

ксизм-ленинизм о соотношении внутренней и внешней политики // Взаимосвязь и взаимодействие внутренней и внешней политики : Ежегодник, 1980.— М., 1982.— С. 10.

¹⁵¹ См.: Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 476; Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности.— С. 145.

¹⁵² Поппе А. В. Истоки церковной организации Древнерусского государства // Становление раннефеодальных славянских государств.— Киев, 1969.— С. 138—139.

К ГЛАВЕ II

¹ Ср., например: Рапов О. М. О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // ВИ.— 1984.— № 6.— С. 34—47; Богданова Н. М. О времени взятия Херсона князем Владимиром // ВВ.— 1986.— Т. 47.— С. 39—46.

² Vernadsky G. *Kievan Russia*.— P. 263; *Harcave S.* Op. cit.— P. 20; *Andrejev N.* Pagan and christian elements...— P. 19—20; *Tschizevsky D.* Op. cit.— P. 18, 21.

³ *Vlasto A.* Op. cit.— P. 261.

⁴ *Lawrence J.* Op. cit.— P. 26.

⁵ *Clarcson J.* Op. cit.— P. 34.

⁶ *Miller Wr.* Op. cit.— P. 31.

⁷ Карташев А. В. Указ. соч.— С. 124, 148.

⁸ *Zernov N.* The Russlans and their church.— 3d ed.— L., 1978.— P. 16.

⁹ Российское законодательство X—XX вв.: В 9 т.— М., 1984.— Т. 1.— С. 148; ср.: С. 145, 153.

¹⁰ Тимофеев Е. И. Юго-западная группа восточных славян по археологическим данным, X—XIII вв. // Учен. зап. / Хабар. пед. ин-т, Каф. исто-

рии.— 1961.— Т. 6.— С. 123. Более подробно см.: Моця А. П. Население Среднего Поднепровья X—XIII вв. (по данным погребальных памятников).— Киев, 1987.— С. 36, 37, 48—80.

¹¹ Русанова И. П. Курганы полян, X—XII вв.— М., 1966.— С. 24, 26, 27.

¹² Тимофеев Е. И. Славянские языческие могильники Волыни, X—XII вв. // Учен. зап. / Хабар. пед. ин-т. Каф. истории.— 1961.— Т. 6.— С. 88—104.

¹³ Заяц Ю. А. Курганный могильник Изяславля // Древнерусское государство и славяне.— Минск, 1983.— С. 39.

¹⁴ Бельская Д. А. Кресты и иконки из курганов Подмошья // СА.— 1976.— № 4.— С. 96.

¹⁵ ПСРЛ.— Спб., 1862.— Т. 9.— С. 64.

¹⁶ Цит. по: Фроянов И. Я. Волхвы и народные восстания в Суздальской земле 1024 г. // Духовная культура славянских народов : Литература; фольклор; история.— Л., 1983.— С. 33.

¹⁷ Лавров Н. Ф. Религия и церковь // История культуры Древней Руси : Домонг. пери-

од: В 2 т.—М.; Л., 1951.—
Т. 2.—С. 96.

¹⁸ Фроянов И. Я. Указ.
соч.—С. 209.

¹⁹ Голубинский Е. Е. Указ.
соч.—С. 209.

²⁰ Porre A. Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku.—
S. 198; ср. Wilinbachow W. B.
Op. cit.—S. 20.

²¹ Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X—XIII веков: Альбом.—Л., 1971.—С. 16.

²² Соловьева Г. Ф. Погребальные обряды // Древности железного века в междуречье Десны и Днепра.—М., 1962.—С. 55.—(Археология СССР. Свод. археол. источников. Вып. Д 1—12).

²³ Бельская Д. А. Указ.
соч.—С. 95.

²⁴ Бахрушин С. Указ. соч.—
С. 63.

²⁵ Тимофеев Е. И. Юго-Западная группа...—С. 124.

²⁶ Угринович Д. М. Введение в религиоведение.—2-е изд., доп.—М., 1985.—С. 102—103.

²⁷ Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»...—С. 88.

²⁸ Utechin S. Op. cit.—
P. 6; Ср.: Vernadsky G. The origin of Russia.—P. 263.

²⁹ Harcave S. Op. cit.—
P. 20; Vernadsky G. Kievan Russia.—P. 263; Ellison H. Op. cit.—P. 34; Vlasto A. Op. cit.—P. 210; Miller W. Op. cit.—P. 31; Dukes P. Op. cit.—P. 20.

³⁰ Vernadsky G. The origin of Russia.—P. 310, 315—316.

³¹ Карашев А. В. Указ.
соч.—С. 149.

³² См. об этом: Шушарин В. П. Указ соч.—
С. 211—212.

³³ Paszkiewicz H. Op. cit.—
P. 11—14, 25.

Критику этого положения см. в работе: Łowmiański H. O znaczeniu nazwy „Rus” w wieku X—XIV // Kwartalnik historyczny.—1957.—R. 64, N 1.—S. 84—101.

³⁴ Religia в житті українського народу.—С. 14—15.

³⁵ Там же.

³⁶ См.: Мавродин В. В. О племенных княжениях восточных славян // Исследования по социально-политической истории России.—Л., 1971.—С. 44—55.

³⁷ Łowmiański H. Religia słowian i jej upadek.—
S. 247—248.

³⁸ Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства: Ист.-геогр. исслед.—М., 1951.—С. 6, 52; Шапов Я. Н. Становление древнерусской государственности и церковь // ВНА.—М., 1976.—Вып. 20.—С. 164; Рапов О. М. Княжеские владения на Руси в X—первой половине XIII в.—М., 1977.—С. 29.

³⁹ Ellison H. Op. cit.—
P. 35.

⁴⁰ Карашев А. В. Указ.
соч.—С. 62.

⁴¹ Мы не останавливаемся здесь на норманистской версии крещения Владимира варяжским князем Олафом Трюгвасоном. См. по этому поводу: Рыдзевская Е. А. Легенда о князе Владимире в свете об Олафе Трюгвасоне // ТОДРЛ.—1935.—Т. 2.—С. 5—20.

⁴² Wren M. Op. cit.—P. 59; Vlasto A. Op. cit.—P. 240, 254.

⁴³ Vernadsky G. Ancient Russia.—P. 22; Clarkson J. Op. cit.—P. 32; Mazour A. Op. cit.—P. 45; Just M. Op. cit.—P. 3—4; Florinsky M. Op. cit.—P. 136.

⁴⁴ Cross S. Medieval Russian churches.—Cambridge (Mass.), 1949.—P. 4—5; Mazour A. Op. cit.—P. 45; Clarkson J. Op. cit.—P. 32.

⁴⁵ Latourette K. Op. cit.—
P. 390.

⁴⁶ Pipes R. Russia under the old regime.—London, 1974.—P. 223

⁴⁷ Dvornik F. The Slavs: their early history and ci-

vilization.— P. 210 — 211.

⁴⁸ *Obolensky D.* Byzantine commonwealth.— P. 131, 279.

⁴⁹ *Шушарин В. П.* Указ. соч.— С. 271, 273; Ср.: *Мавродин В. В.* Образование древнерусского государства и формирование древнерусской народности.— С. 110—135; *Ловмянский Х.* Русь и норманны: Пер. с пол./Вст. ст. В. Т. Пашуто; Общ. ред. В. Т. Пашуто, В. Л. Янина, Е. А. Мельниковой.— М., 1985.— С. 228—229.

⁵⁰ *Юргинис Ю. М.* Причины позднего распространения христианства в Прибалтике // XIII междунар. конгр. ист. наук. Москва, 16—23 авг. 1970 г.: Докл. конгр.— М., 1973.— Т. 1, ч. 4.— С. 140.

⁵¹ *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси.— С. 83; *Тихомиров М. Н.* Начало христианства на Руси.— С. 262—263; 269.

⁵² См.: *Гордиенко Н. С.* «Крещение Руси»...— С. 76—78.

⁵³ *Dvornik F.* The Slavs: their early history and civilization.— P. 210; *Clarcson J.* Op. cit.— P. 34; *Ellison H.* Op. cit.— P. 20; *Carmichael J.* Op. cit.— P. 223; *Rüss H.* Das Reich von Kiev // *Handbuch der Geschichte Russlands.*— Stuttgart, 1979. Bd. 1, Lf. 3.— S. 307—308.

⁵⁴ *Карташев А. В.* Указ. соч.— С. 130—145; *Zernov N.* Op. cit.— P. 16.

⁵⁵ *Mazour A.* Russia. Past and present.— Toronto ets, 1952.— P. 45.

⁵⁶ *Tschizevsky D.* Op. cit.— P. 22.

⁵⁷ *Fedotov G.* Op. cit.— P. 7—8.

⁵⁸ *Runciman S.* The conversion of Russia.— P. 119.

⁵⁹ *Dukes P.* Op. cit.— P. 21—22, 24.

⁶⁰ *Massie S.* Land of the Firebird. The beauty of Old Russia.— New York, 1980.— P. 23.

⁶¹ *ПВЛ.*— Ч. 1.— С. 80.

Следует учитывать характер этого источника, который вышел из церковных кругов, отражает конкретные религиозно-политические настроения и «совершенно намеренно умалчивает о сопротивлении, которое оказывал народ утверждению креста...» (*Вилинбахов В.* Добровольно ли крестилась Русь? // *НиР.*— 1969.— № 1.— С. 49).

⁶² *Молдован Е. А.* «Слово о законе и благодати» Илариона.— С. 93.

⁶³ *Татищев В. Н.* Указ. соч.— Т. 1.— С. 112—113.

⁶⁴ См.: *Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев: (О возможном источнике Иоакимовской летописи) // *Русский город: (Исслед. и материалы).*— М., 1984.— С. 40—56.

⁶⁵ *Лысенко Н. Ф.* Киев и Туровская земля // Киев и западные земли Руси в IX—XIII вв.— Минск, 1982.— С. 105.

⁶⁶ *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе...— С. 13—14.

⁶⁷ *Очерки истории СССР.* Период феодализма, IX—XV вв.— Ч. 1.— С. 109.

⁶⁸ *ПВЛ.*— Ч. 1.— С. 74.

⁶⁹ *Там же.*— С. 87.

⁷⁰ См.: *Мирончиков Л. Т.* Дохристианское жречество Древней Руси (старцы, старосты, волхвы): Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Минск, 1969.— 26 с.

⁷¹ *Łowmiański H.* Religia slowian i jej upadek.— S. 294—295.

⁷² *Vlasto A.* Op. cit.— P. 260, 264—265.

⁷³ *Obolensky D.* The relations between Byzantium and Russia.— P. 10.

⁷⁴ *Obolensky D.* The empire and its northern neighbours.— P. 286.

⁷⁵ *Marinich V.* Op. cit.— P. 65—66.

⁷⁶ См.: *Черняк Е. Б.* Указ. соч.— С. 15.

⁷⁷ *Энгельс Ф.* Предисловие к третьему немецкому изданию работы К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» // Т. 21.— С. 259.

⁷⁸ *Советская историография Киевской Руси.*— С. 120; *Шапов Я. Н.* Характер крестьянских движений на Руси XI в. // Исследования по истории и историографии феодализма.— М., 1982.— С. 141; *Дубов И. В.* Северо-Восточная Русь XI в. и события 1024 и 1071 гг. // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы социальной и классовой борьбы.— Л., 1985.— С. 28—29; 38; *Брайчевский М. Ю.* Движения волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в. // Там же.— С. 49—50, 54.

⁷⁹ *Карташев А. В.* Указ. соч.— С. 147, 150; *Zernov N.* Op. cit.— P. 6, 16. Ср.: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен: В 15 кн.— М., 1960.— Кн. 2.— С. 52—53.

⁸⁰ *Черняк Е. Б.* Указ. соч.— С. 19.

⁸¹ Изобличение националистических толкований восточнославянского этногенеза см., в частности, в работах: *Котляр М. Ф.* Історичне минуле українського народу і зарубіжні фальсифікатори.— К., 1974.— 80 с.; *Буржуазний націоналізм* — знаряддя ворогів соціального прогресу і міжнародної розрядки.— К., 1979.— С. 231—259; *Майборода О. М.* Критика буржуазних концепцій етногенезу українського народу.— К., 1987.— 190 с.

⁸² *Wlasowsky I.* Op. cit.— P. 28—29, 33—34.

⁸³ *Chirovsky N.* A history of the Russian empire.— New York, 1973.— Vol. 1.— P. 127—128; *Chirovsky N.* An introduction to Ukrainian history.— Vol. 1.— P. 99—100.

⁸⁴ *Chirovsky N.* An introduction to Ukrainian history.— P. 221.

⁸⁵ *UCE.*— Vol. 1.— P. 592.

⁸⁶ *Vlasto A.* Op. cit.— P. 264.

⁸⁷ *Насонов А. Н.* Указ. соч.— С. 45—46; *Толочко П. П., Жмир В. Ф.* Роль стародавнього Києва в соціальному і духовному розвитку Давньоруської держави // Філософська думка.— 1981.— № 2.— С. 97—100.

⁸⁸ *Насонов А. Н.* Указ. соч.— С. 144.

⁸⁹ *Янин В. Л.* Проблемы социальной организации Новгородской боярской республики // ИСССР.— 1970, № 1.— С. 44—54; *Янин В. Л., Алешковский М. Х.* Происхождение Новгорода (К постановке проблемы) // Там же.— 1971.— № 2.— С. 32—61.

⁹⁰ *Насонов А. Н.* Указ. соч.— С. 56.

⁹¹ *Кучкин В. А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X—XIV вв.— М., 1984.— С. 58—60.

⁹² *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания...— С. 108—112.

⁹³ См.: *Фроянов И. Я.* Указ. соч.— С. 33.

⁹⁴ *Лавров Н. Ф.* Указ. соч.— С. 94.

⁹⁵ *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания...— С. 96—99, 129.

⁹⁶ *Clarcson J.* Op. cit.— P. 35.

⁹⁷ *Vlasto A.* Op. cit.— P. 264.

⁹⁸ *Kaiser D.* The growth of the law in medieval Russia.— Princeton (N. Y.) 1980.— P. 165—166.

⁹⁹ *Dukes P.* Op. cit.— P. 21—22, 24.

¹⁰⁰ *Miller Wr.* Op. cit.— P. 31, 32, 49—50.

¹⁰¹ *Lawrence J.* Op. cit.— P. 26; *Kirchner W.* Op. cit.— P. 13.

¹⁰² *Chirovsky N.* The history of the Russian empire.— P. 44, 127.

¹⁰³ *Карташев А. В.* Указ. соч.— С. 244.

¹⁰⁴ Wlasowsky I. Op. cit.— P. 91—93.

¹⁰⁵ Релігія в житті українського народу.— С. 25.

¹⁰⁶ Сахаров А. Н. К изучению истории русской церкви // ВИ.— 1968.— № 6.— С. 174.

¹⁰⁷ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 114; Ср.: Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси.— С. 93—94.

¹⁰⁸ Цит. по: Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 154.

¹⁰⁹ Голубинский Е. Е. Указ. соч.— Т. 1.— С. 831—834.

¹¹⁰ Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»...— С. 95.

¹¹¹ Wilinbachow W. B. Op. cit.— S. 23, 36—37.

¹¹² Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья.— С. 23—28.

¹¹³ Backus III O., Stammer H. Kievan christianity and the "church universal" // SR.— 1971.— Vol. 31, N 2.— P. 361.— Rec. ad op.: Chubatyi M. Istoriija khrystyjanstva na Rusy — Ukraini.— Vol. 1... Ro-

me, New York... 1965.— xi, 816 p.

¹¹⁴ Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси.— Киев, 1981.— С. 26—31; Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья.— С. 28—30.

¹¹⁵ Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. В. Д. Корольук; Вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори.— М., 1981.— С. 31.

¹¹⁶ Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»...— С. 91—132, 145—146.

¹¹⁷ Florinsky M. Op. cit.— P. 127—129.

¹¹⁸ Минц И., Черепнин Л., Дружинина Е. Лживая интерпретация истории // Коммунист.— 1954.— № 11.— С. 125.

¹¹⁹ Florinsky M. Op. cit.— P. 151.

¹²⁰ Ibid.— P. 129—132, 151.

¹²¹ Лухачев Д. С. Культура русского народа, X—XVII вв.— М.; Л., 1961.— С. 6.

К ГЛАВЕ III

¹ Энгельс Ф. Юридический социализм // Т. 21.— С. 495.

² Ленин В. И. План статьи «К вопросу о роли государства» // Т. 33.— С. 340.

³ Toynbee A. Russia's Byzantine heritage // Readings in Russian history / Ed. by S. Harcave.— New York, 1970.— Vol. 1.— P. 80—92. Критику выдвинутой им концепции русской истории см. в работах: Косминский Е. А. Реакционная философия Арнольда Тойнби // Против фальсификации истории.— М., 1959.— С. 67—139; Гольдберг А. Л. История России в кругу «локальных цивилизаций» // Критика новейшей буржуазной историографии.— Л., 1967.— С. 177—205.

⁴ Clarkson J. Op. cit.— P. 35; Lawrence J.— Op. cit.— P. 6; Miller W. Op.

cit.— P. 32; Pipes R. Op. cit.— P. 222—226.

⁵ Utechin S. Op. cit.— P. 6—7.

⁶ Obolensky D. Russia's Byzantine heritage. Revised vers. // Obolensky D. Byzantium and the Slavs.— [Pag. var.], p. 113—116.

⁷ Obolensky D. The Byzantine commonwealth.— P. 367.

⁸ Meyendorff J. Orthodoxy and catholicity.— New York, 1966.— P. 35; Walsch W. Russia and the Soviet Union. A modern history.— Ann Arbor (Mich.), 1958.— P. 33—34.

⁹ Fedotov G. Op. cit.— P. 397—400

¹⁰ Wlasowsky I. Op. cit.— P. 46.

¹¹ Кауштанов С. М. Об идеалистической трактовке некоторых вопросов истории русской

политической мысли...— С. 314.

¹² Шапов Я. Н. [Рецензия] // ВВ.— 1959.— Т. 16.— С. 294—296.— Рец. на кн.: *Dvornik F. Byzantine political ideas in Kievan Russia* // *Dumbarton Oaks papers*.— 1956.— N 9, 10.

¹³ Just M. Op. cit.— P. 7; Miller W. Op. cit.— P. 32; Pipes R. Op. cit.— P. 222; *The Christian world: A social and cultural history of christianity* / Ed. by C. Barraclough.— London, 1981.— P. 100.

¹⁴ Ellison H. Op. cit.— P. 31—32; ср.: Rüss H. *Das Reich von Kiev* // *Handbuch der Geschichte Russlands*.— Stuttgart, 1979.— Bd. 1, Lf.— S. 310.

¹⁵ Карашев А. В. Указ. соч.— С. 221.

¹⁶ Meyendorff A., Baynes N. Op. cit.— P. 374—375.

¹⁷ Anderson Th. Op. cit.— P. 21, 27, 28, 33.

¹⁸ Obolensky D. *Russia's Byzantine heritage*.— P. 115—116; Obolensky D. *The Byzantine commonwealth*.— P. 226—227.

¹⁹ Walsh W. Op. cit.— P. 39; UCE.— Vol. 2.— P. 227; Dmytryshyn B. *A history of Russia*.— Englewood Cliffs (N. Y.), 1977.— P. 65, 76.

²⁰ Steeves P. *The Russian church* // *The history of christianity*.— Berchamstead, 1977.— P. 456.

²¹ Podskalsky G. Op. cit.— S. 36—38.

²² Fedotov G. Op. cit.— P. 400—405.

²³ Ключевский В. О. *Курс Русской истории* // Соч.: В 8 т.— М., 1956.— Т. 1.— С. 267—268.

²⁴ Vernadsky G. *Kievan Russia*.— P. 204—205.

²⁵ Wlasowsky I. Op. cit.— P. 16, 45, 47. М. Чубатый заявлял, что церковь «не состояла в услужении у государства» (was not subservient to the state), и искал в этом главное доказательство проникновения

на Русь влияния церкви западной (UCE.— Vol. 1.— P. 591).

²⁶ Zernov N. Op. cit.— P. 13—15; Riasanovsky N. *A history of Russia*.— 3d ed.— New York, 1977.— P. 32.

²⁷ Chirovsky N. *An introduction to Russian history*.— New York, 1967.— P. 24, 34; Chirovsky N. *A history of the Russian empire*.— P. 6, 43; Chirovsky N. *An introduction to Ukrainian history*.— P. 199, 221, 222, 225, 267.

²⁸ UCE.— Vol. 2.— P. 227.

²⁹ Шапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси.— С. 315—316, 329—338; Шапов Я. Н. *З історії древньоруської церкви, X—XII ст.* // *УІЖ*.— 1967.— № 9.— С. 88; Шапов Я. Н. Церковь и становление древнерусской государственности // *ВИ*.— 1969.— № 11.— С. 58; ср.: Каштанов С. М., Клокман Ю. Р. *Советская литература 1965—1966 гг. по истории России до XIV в.* // *ИСССР*.— 1967.— № 5.— С. 166—168.

³⁰ UCE.— Vol. 2.— P. 227; Chirovsky N. *An introduction to Ukrainian history*.— P. 225; Карашев А. В. Указ. соч.— С. 204.

³¹ Голубинский Е. Е. Указ. соч.— Т. 1, половина 1.— С. 504—505.

³² Шапов Я. Н. Становление древнерусской государственности и церковь // *ВНА*.— М., 1976.— Вып. 20.— С. 161. С точкой зрения Я. Н. Шапова на характер церковного содержания в указанный период согласились А. Власто и Г. Рюсс.

³³ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 83, 86, 101, 103; Ч. 2.— С. 344—345.

³⁴ Wren M. Op. cit.— P. 116; ср.: Amman A. *Abriss der Ostslawische Kirchengeschichte*.— S. 20; Meyendorff A., Baynes N. Op. cit.— P. 377—378; Clarkson G. Op. cit.— P. 35.

³⁵ Fedotov G. Op. cit.—
Р. 179, 201.

³⁶ Wlasowsky I. Op. cit.—
Р. 47—49.

³⁷ Карташев А. В. Указ.
соч.—С. 192—197, 216.

³⁸ Anderson Th. Op. cit.—
Р. 28—30.

³⁹ Vlasto A. Op. cit.—
Р. 265—266.

⁴⁰ Chirousky N. An intro-
duction to Ukrainian history.—
Р. 208.

⁴¹ Российское законода-
тельство, X—XX вв.—Т. 1.—
С. 24.

⁴² Шапов Я. Н. Устав князя
Ярослава и вопрос об отноше-
нии к византийскому наследию
на Руси в середине XI в. // ВВ.—1971.—Т. 31.—С. 74—
75; Шапов Я. Н. Княжеские
уставы и церковь в Древней
Руси.—С. 18, 124—125, 127,
248—254, 257, 305; Шапов Я. Н.
Византийское и южнославян-
ское правовое наследие на
Руси в XI—XIII вв.—М.,
1978.—С. 9—10, 236—241,
251—253; Шапов Я. Н. «Пра-
вило о церковных людях» // Археогр. ежегодник за 1965 г.—
М., 1966.—С. 72—81; Ша-
пов Я. Н. Государство и цер-
ковь в Древней Руси (кон. X—
перв. пол. XIII в.) // Gesel-
schaft und Kultur Russlands in
frühen Mittelalter.—S. 66—67.

⁴³ Шапов Я. Н. Устав кня-
зя Ярослава...—С. 76—77.

⁴⁴ См.: Шапов Я. Н. Кня-
жеские уставы и церковь в
Древней Руси.—С. 296.

⁴⁵ Голубинский Е. Е. Указ.
соч.—Т. 1.—С. 533, 555—567.

⁴⁶ Шапов Я. Н. Церковь и
становление древнерусской го-
сударственности.—С. 62; Ша-
пов Я. Н. Княжеские уставы
и церковь в Древней Руси.—
С. 291; Шапов Я. Н. Становле-
ние древнерусской государ-
ственности и церковь.—С. 167—
169; Шапов Я. Н. Государство
и церковь в Древней Руси.—
С. 65.

⁴⁷ Шапов Я. Н. Княжеские

уставы и церковь в Древней
Руси.—С. 293—296, 298; Ша-
пов Я. Н. Становление древне-
русской государственности и
церковь.—С. 166—167.

⁴⁸ Kaiser D. Op. cit.—
Р. 172—174; ср.: Podskalsky G.
Op. cit.—С. 39.

⁴⁹ Szeftel M. Some reflec-
tions on the particular characte-
ristics of the Russian historical
process // Szeftel M. Russian
institutions and culture up to
the Peter the Great.—London,
1975.—[Pag. var.], p. 230—231.

⁵⁰ Карташев А. В. Указ.
соч.—С. 182—185, 188—189.

⁵¹ См.: Голубинский Е. Е.—
Т. 1.—С. 362—369, 552—553.

⁵² Vernadsky G. Kievan
Russia.—Р. 205.

⁵³ Карташев А. В. Указ.
соч.—С. 187, 216—219.

⁵⁴ Meyendorff A., Baynes N.
Op. cit.—Р. 374—375; Dvor-
nik F. The Slavs: their early
history and civilization.—
Р. 211, 247—248.

⁵⁵ Ellison T. Op. cit.—
Р. 33, 34.

⁵⁶ Werner Ph. Russia's
position in medieval Euro-
pe // Russia: Essays in history
and literature.—Leiden, 1972.—
Р. 30; Riasanovsky N. Op. cit.—
Р. 133; ср.: Zernov N. Op. cit.—
Р. 13.

⁵⁷ Podskalsky G. Op. cit.—
С. 37.

⁵⁸ ПСРЛ.—М., 1962.—
Т. 1.—Стб. 240, 263—264,
322, 448, 455—456; Летопись
по Ипатскому списку.—Спб.,
1871.—С. 167, 210, 460, 502.

⁵⁹ Соловьев С. М. Указ.
соч.—Кн. 2.—С. 37.

⁶⁰ Летопись по Ипатскому
списку.—С. 357—358.

⁶¹ ПСРЛ.—Т. 1.—Стб.
404—405.

⁶² Лавров Н. Ф. Указ.
соч.—С. 104, 106; Церковь в
истории России (IX в.—
1917 г.).—С. 51—52.

⁶³ Лавров Н. Ф. Указ.
соч.—С. 104, 106, 111; Ша-
пов Я. Н. Государство и цер-

ковь в Древней Руси.— С. 67.
⁶⁴ Литаурин Г. Г., Янин В. Л. Некоторые проблемы русско-византийских отношений в XI—XV вв. // ИСССР.— 1970.— № 4.— С. 46.

⁶⁵ Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе...— С. 18—36, 197.

⁶⁶ Поппэ А. В. Истоки церковной организации Древнерусского государства // Становление раннефеодальных славянских государств.— С. 97—108.

⁶⁷ См.: Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хрисоверг (Из истории русско-византийских отношений XII в.) // ВВ.— 1962.— Т. 21.— С. 29—50; Его же. Из истории русско-византийской церковной борьбы, XII в. // Там же.— 1965.— Т. 24.— С. 190—218; Шапов Я. Н. Становление древнерусской государственности и церковь.— С. 165—166.

⁶⁸ Пихоя Р. Г. Церковь в Древней Руси (конец X—перв. пол. XIII в.) (Древнерусское покаянное право как исторический источник): Автореф. дис. ...канд. ист. наук.— Свердловск, 1974.— 24 с.

⁶⁹ См.: Хорошев А. С. Политическая история...— С. 58—72.

⁷⁰ Fedotov G. Op. cit.— Р. 395—396.

⁷¹ Riasanovsky N. Op. cit.— Р. 59—60.

⁷² Ellison H. Op. cit.— Р. 35.

⁷³ Meyendorff A., Baynes N. Op. cit.— Р. 373—374; Dmytryshyn B. Op. cit.— Р. 65.

⁷⁴ Riasanovsky N. Op. cit.— Р. 31—32; ср.: Ware T. Op. cit.— Р. 98; Fedotov G. Op. cit.— Р. 395—396; Wlasowsky I. Op. cit.— Р. 48; Massie S. Op. cit.— Р. 24.

⁷⁵ Chirousky N. An Introduction to Ukrainian history.— Р. 224—225.

⁷⁶ Clarkson J. Op. cit.—

Р. 31—32; ср.: Ware T. Op. cit.— Р. 88; Fedotov G. Op. cit.— Р. 395—396; Wlasowsky I. Op. cit.— Р. 48; Massie S. Op. cit.— Р. 24; См. также: Шапов Я. Н. Некоторые вопросы идеологии Древней Руси...— С. 218.

⁷⁷ Massie S. Op. cit.— Р. 26.

⁷⁸ Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы, XI—XV вв.— М., 1976.— С. 23.

⁷⁹ Об этом пишет и Г. Подскальский: «Все миссионерские усилия церкви были направлены преимущественно на господствующий высший слой» (Podskalsky G. Op. cit.— С. 42).

⁸⁰ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: (Ист.-бытовые очерки, XI—XIII вв.).— 2-е изд.— М.; Л., 1966.— С. 52.

⁸¹ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Т. 21.— С. 170.

⁸² Zernov N. Op. cit.— Р. 13.

⁸³ Карташев А. В. Указ. соч.— С. 186; ср.: Dmytryshyn B. Op. cit.— Р. 76—77.

⁸⁴ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 81.

⁸⁵ Романов Б. А. Указ. соч.— С. 171.

⁸⁶ Голубинский Е. Е. Указ. соч.— Т. 1, половина 1.— С. 472.

⁸⁷ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.— Т. 7.— С. 352.

⁸⁸ См.: Будовниц И. У. Первые русские нестяжатели // Вопр. истории религии и атеизма.— М., 1958.— Вып. 5.— С. 264—282; Казачкова Д. А. Зарождение и развитие антицерковной идеологии в Древней Руси, XI в. // Там же.— С. 283—314.

⁸⁹ Сахаров А. Н. К изучению истории русской церкви.— С. 173—174

⁹⁰ Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 264—265; Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси, XI—

XIII вв.—С. 84; *Рапов О. М.* О некоторых причинах крещения Руси.—С. 69; *Замале-ев А. Ф., Зоц В. А.* Указ. соч.—С. 39—41, 48—49.

⁹¹ *Ленин В. И.* Социализм и религия // Т. 12.—С. 142—143.

⁹² *Щапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси.—С. 67—68.

⁹³ *Esper Th.* [Recenzio] // *AHR.*—1971.—Vol. 76, N 1.—P. 142.—Rec. ad op.: *Pashuto V. T.* The Foreign Policy of Ancient Rus.—Moscow, 1968.—471 p.

⁹⁴ *Lawrence J.* Op. cit.—P. 33.

⁹⁵ См.: *Dvornik F.* The Slavs: their early history and civilization.—P. 211, 247—248; *Kirchner W.* Op. cit.—P. 15; *Ellison H.* Op. cit.—P. 34; *Billington J.* Op. cit.—P. 13; *Car-michael J.* Op. cit.—P. 37—38; *Zernov N.* Op. cit.—P. 13.

⁹⁶ *Andreyew N.* Appanage and Moscovite Russia // *Compa-nion to Russian studies.*—P. 81.

⁹⁷ *Релізія в житті україн-ського народу.*—С. 20.

⁹⁸ *Mazour A.* Op. cit.—P. 51; *Lawrence J.* Op. cit.—P. 33; *Guins G.* Russia's place in world history // *RR.*—1963.—Vol. 22, N 4.—P. 358.

⁹⁹ *Riasanovsky N.* Op. cit.—P. 133.

¹⁰⁰ *Толочко П. П.* Этниче-ское и государственное разви-тие Руси в XII—XIII вв. // *ВИ.*—1974.—№ 2.—С. 58.

¹⁰¹ *Лухачев Д. С.* Нацио-нальное самосознание Древней Руси: Очерки из обл. рус. лит. XI—XVII вв.—М.; Л.; 1945.—120 с.; *Толочко П. П.* Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII—XIII веков.—Киев, 1980.—С. 190—199; *Дружба и брат-ство украинского и русского народов.*—Киев, 1982.—Т. 1.—С. 69—81; *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Формирование древнерусской народности (по памятникам древнерус. пи-

сьменности X—XII вв.) // Раз-витие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.—М., 1982.—С. 111—112.

¹⁰² *Толочко П. П.* Киев и Киевская земля...—С. 203—204, 205.

¹⁰³ *Хорошев А. С.* Полити-ческая история...—С. 57—58.

¹⁰⁴ *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Указ. соч.—С. 68—69.

¹⁰⁵ *Stökl G.* Op. cit.—S. 80.

¹⁰⁶ *Щапов Я. Н.* К истории соотношения светской и церков-ной юрисдикции на Руси в XII—XIV вв. // *Польша и Русь.* Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII—XIV вв.—М., 1974.—С. 181—182.

¹⁰⁷ *Wieczynsky J.* Op. cit.—P. 111—112; ср.: *Шушарин В. П.* Указ. соч.—С. 133—138.

¹⁰⁸ *Релізія в житті україн-ського народу.*—С. 14—16; *Chirovsky N.* A history of the Russian emire.—P. 107—108.

¹⁰⁹ *Греков Б. Д.* Указ. соч.—С. 128; *Древнерусское государство и его международ-ное значение.*—С. 55; *Буга-нов В. И., Преображенский А. А., Тихонов Ю. А.* Указ. соч.—С. 89—90; 92, 245; *Сверд-лов М. Б.* Указ. соч.—С. 222, 228—229.

¹¹⁰ *Романов Б. А.* Указ. соч.—С. 57—61.

¹¹¹ См.: *Шушарин В. П.* Указ. соч.—С. 110—111.

¹¹² *Vernadsky G.* *Kievan Russia.*—P. 150—151.

¹¹³ *Chirovsky N.* An intro-duction to Ukrainian history.—P. 266—267.

¹¹⁴ См.: *Кон И. С.* Хрис-тианская философия истории на службе реакции // *ВИ.*—1961.—№ 12.—С. 100.

¹¹⁵ *Греков Б. Д.* Указ. соч.—С. 187.

¹¹⁶ Памятники древнерус-ского канонического права. Ч. 1. Памятники XI—XV в.—Спб., 1880.—Стб. 10—12, 841—

843.— (Рус. ист. б-ка; Т. 6).

¹¹⁷ Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 173, 180; Романов Б. А. Указ. соч.— С. 45—58; Свердлов М. Б. Указ. соч.— С. 162.

¹¹⁸ См.: Корзун М. С. Богословская фальсификация влияния христианства на положение холопов в Древней Руси // Весн. Беларус. ун-та. Сер. 3, Гісторыя. Філасофія. Навук. камунізм. Эканоміка. Права.— 1980.— № 3.— С. 21—24.

¹¹⁹ Смирнов И. И. Очерки социально-экономических отношений Руси, XII—XIII вв.— М.; Л.— 1963.— С. 103—229; Романов Б. А. Указ. соч.— С. 39—40, 51, 56, 66—69; Буганов В. И., Преображенский А. А., Тихонов Ю. А. Указ. соч.— С. 107—110.

¹²⁰ Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 187.

¹²¹ Романов Б. А. Указ. соч.— С. 58; ср.: Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль...— С. 94.

¹²² Vernadsky G. *Kievan Russia*.— Р. 151—154.

¹²³ Wlasowsky I. *Op. cit.*— Р. 48.

¹²⁴ Ellison H. *Op. cit.*— Р. 28.

¹²⁵ Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 255.

¹²⁶ Шапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти...— С. 344; Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси, XI—XIV вв.— С. 91.

¹²⁷ Греков Б. Д. Указ. соч.— С. 253.

¹²⁸ Шапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти...— С. 345.

¹²⁹ Chirovsky N. *An introduction to Ukrainian history*.— Р. 268—269.

¹³⁰ Clarkson J. *Op. cit.*— Р. 35.

¹³¹ Chirovsky N. *A history of the Russian empire*.— Р. 115.

¹³² *Ibid.*— Р. 116; Chirovsky N. *An introduction to*

Ukrainian history.— Р. 267.

¹³³ Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы...— С. 63, 67—68, 71—72, 74, 170.

¹³⁴ См.: Шапов Я. Н. «Правило о церковных людях».— С. 72—81.

¹³⁵ Шапов Я. Н. К истории соотношения светской и церковной юрисдикции...— С. 184—187.

¹³⁶ Chirovsky N. *An introduction to Ukrainian history*.— Р. 268.

¹³⁷ Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы.— С. 178—179.

¹³⁸ См.: Веселовский С. Б. Феодалное землевладение в Северо-Восточной Руси.— М.; Л., 1947.— Т. 1.— С. 413—438.

¹³⁹ Zernov N. *Op. cit.*— Р. 15; Massie S. *Op. cit.*— Р. 24.

¹⁴⁰ Vernadsky G. *Kievan Russia*.— Р. 268; Meyendorff A., Baynes N. *Op. cit.*— Р. 378—379.

¹⁴¹ Fedotov G. *Op. cit.*— Р. 396.

¹⁴² Chirovsky N. *An introduction to Ukrainian history*.— Р. 224, 269.

¹⁴³ Тихомиров М. Н. Древнерусские города.— 2-е изд., доп. и перераб.— М., 1956.— С. 166.

¹⁴⁴ РИБ.— Т. 6.— Стб. 107—109.

¹⁴⁵ Романов Б. А. Указ. соч.— С. 173.

¹⁴⁶ РИБ.— Т. 6.— Стб. 105.

¹⁴⁷ Заповедь святых отец ко исповедающимся сынамъ и дщеремъ // Голубинский Е. Е. Указ. соч.— Половина 2.— С. 535.

¹⁴⁸ История Украинской ССР.— Т. 1.— С. 311—312.

¹⁴⁹ Пьянков А. П. Происхождение общественного и государственного строя Древней Руси.— Минск, 1980.— С. 79—84.

¹⁵⁰ Голубинский Е. Е. Указ. соч.— 1904.— Т. 1, половина 2.— С. 734.

¹⁵¹ Там же.— С. XVI.

¹⁵² Там же.— С. 724—740

¹⁵³ Тихомиров М. Н. Древнерусские города.— С. 174—179—181.

¹⁵⁴ Цит. по: Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания...— С. 134.

¹⁵⁵ Тихомиров М. Н. Древнерусские города.— С. 175—176.

¹⁵⁶ Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства.— С. 339; Рапов О. М. О некоторых причинах крещения Руси.— С. 69.

¹⁵⁷ Ленин В. И. Политическая агитация и «классовая точка зрения» // Т. 6.— С. 265.

¹⁵⁸ Древнерусское государство и его международное значение.— С. 101—116; Щапов Я. Н. Церковь и становление древнерусской государственности.— С. 63—64.

¹⁵⁹ Угринович Д. М. Указ. соч.— С. 104—105, 112, 148.

К ГЛАВЕ IV

¹ Специальный анализ этой литературы был проведен западногерманским славистом, профессором Мюнстерского университета Л. Мюллером (*Müller L. Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionalen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039.— Köln-Braunsfeld, 1959.— S. 11—47*). См. также: *Vlasto A. Op. cit.— P. 268—281; Poppe A. Op. cit.— S. 15—24; Podskalsky G. Op. cit.— S. 24—30.*

² А. С. Хорошев, однако, полагает, что «византийское» решение проблемы мало объясняет некоторые изменения в русской церковной иерархии, в частности, на Новгородской кафедре (*Церковь в социально-политической системе...— С. 16*).

³ *Wren M. Op. cit.— P. 115; ср.: Wlasowsky I. Op. cit.— P. 35—36.*

⁴ Будовниц И. У. Обще-ственно-политическая мысль...— С. 90—91.

⁵ Кузьмин А. Г. Приня-

тие Русью христианства.— С. 27—35.

⁶ См.: *Свідерський Ю. Ю. Боротьба Південно-Західної Русі проти католицької експансії в X—XIII ст.— К., 1983.— С. 11—12, 14—15.*

⁷ См.: *Вовк О. Л. Антикомуністична доктрина «християнізації» Європи // Філософ. думка.— 1984.— № 2.— С. 89.*

⁸ *1000 Jahre Christentum in der Ukraine. Botschaft des Papstes an Kardinal Josyf Slipyi vom 19. März 1979, veröffentlicht am 4. April // Jhb. der Ukrainekunde.— München, 1985.— S. 297—302.*

⁹ *Amman A. Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte.— S. 11—12.*

¹⁰ *Pascal P. The religion of the Russian people / Transl. fr. Franch.— Crestwood (New York), 1976.— P. 5.*

¹¹ Имеются в виду униатские авторы А. Великий и И. Бучко (см.: *Свідерський Ю. Ю. Вказ. праця.— С. 39*). Поскольку безосновательность подобных разглаговлений ясна, тот же А. Великий в другом случае смог только провозгласить, что во времена Ольги киевское христианство основывалось на «вселенской беспристрастности» к западной и восточной разновидностям христианства.

¹² Кузьмин А. Г. Славянское древнейшее письмо — «черты» и «резы» // *Древняя Русь и славяне.— М., 1978.— С. 240—242; Его же. Принятие христианства на Руси.— С. 13—14.*

¹³ См.: *Müller L. Op. cit.— S. 31—32.*

¹⁴ *Vlasto A. Op. cit.— P. 273.*

¹⁵ *Dvornik F. Missions of the Greek and western churches in the East...— P. 12—13.*

¹⁶ *Wlasowsky I. Op. cit.— P. 92.*

¹⁷ *Russian religious policies toward Ukraine: A histo-*

ritical overview // UQ.— 1983.— Vol. 39, N 2.— P. 118—119. См. также в кн.: *Варварцев Н. Н.* Национализм в обличе советологии.— С. 232—233.

¹⁸ См.: *Свідерський Ю. Ю.* Вказ. праця.— С. 47.

¹⁹ *Amman A.* Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte.— S. 9, 20, 21.

²⁰ См.: *Симончик А. М.* Підготовка і запровадження Брестської і Ужгородської церковних уній // Антикомуністична сутність уніатсько-націоналістичної фальсифікації...— С. 101—107.

²¹ *Сюзюмов М. Я.* «Разделение церквей» в 1054 г. // ВИ.— 1956.— № 8.— С. 44—45.

²² *Энгельс Ф.* Юридический социализм // Т. 21.— С. 495.

²³ *Маркс К.* Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Т. 1.— С. 110—111.

²⁴ *Диль Ш.* Основные проблемы Византийской истории: Пер. с фр.— М., 1945.— С. 71; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира.— С. 79; *История Византии*: В 3 т. / Отв. ред. С. Д. Сказкин.— М., 1967.— Т. 2.— С. 169—170.

²⁵ *Деяния Вселенских соборов*, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии.— 2-е изд.— Казань, 1887.— Т. 1.— С. 109; 1878.— Т. 4.— С. 151.

²⁶ *Там же.*— Т. 4.— С. 165—167.

²⁷ *Magoulias H.* Byzantine christianity. Emperor, church and the West.— Chicago, 1970.— P. 91—92.

²⁸ *История Византии.*— Т. 1.— С. 156.

²⁹ *Диль Ш.* История Византийской империи: Пер. с фр.— М., 1948.— с. 94.

³⁰ *Dvornik F.* Missions of the Greek and western churches...— P. 13.

³¹ *Chubaty N.* Kievan christianity misinterpreted: Response to reviewers // Укр. історик.—

Кент (Огайо), 1972.— № 1/2.— С. 107; Ср.: *Рамм Б. Я.* Папско-русские отношения...— С. 261.

³² *UCE.*— Vol. 2.— P. 140; ср.: *Just M.* Op. cit.— P. 8.

³³ *Dvornik F.* The Slavs in European history and civilization.— New Brunswick (N. J.), 1962.— P. 5.

³⁴ *Amman A.* Abriss der ostslawische Kirchengeschichte.— S. 17.

³⁵ *Chirovsky N.* An introduction to Ukrainian history.— P. 123.

³⁶ *Церковь в истории России* (X в.— 1917 г.)— С. 42.

³⁷ *Wren M.* Op. cit.— P. 64, 115.

³⁸ *Пашуто В. Т.* Место Древней Руси в истории Европы // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе.— М., 1972.— С. 195.

³⁹ *Fedotov G.* Op. cit.— S. 189.

⁴⁰ *Chirovsky N.* An introduction to Ukrainian history.— P. 220. См.: также: *Dvornik F.* The Slavs in European history and civilization.— P. 5.

⁴¹ *Backus O., Stammer H.* Op. cit.— P. 361.

⁴² *Chubaty N.* Op. cit.— С. 107—108; *UCE.*— Vol. 2.— P. 141.

⁴³ *Chirovsky N.* An introduction to Ukrainian history.— P. 132.

⁴⁴ *Свідерський Ю. Ю.* Вказ. праця.— С. 60—65.

⁴⁵ *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XV веках.— М.; Л., 1959.— С. 136; *Пашуто В. Т.* О политике папской курии на Руси (XIII в.) // ВИ.— 1949.— № 5.— С. 64—65.

⁴⁶ *Amman A.* Abriss der ostslawische Kirchengeschichte.— S. 17; *Just M.* Op. cit.— P. 9.

⁴⁷ *Головко А. Б.* Политические отношения Руси и Польши в нач. XI в. // Вопр. истории СССР.— 1981.— Вып. 26.— С. 107—108.

⁴⁸ Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XII—XVII вв.).— М., 1973.— С. 76.

⁴⁹ См.: Рамм Б. Я. Папско-русские отношения.— С. 265.

⁵⁰ Будовниц И. У. Об исторических построениях М. Д. Приселкова // ИЗ.— 1950.— Т. 35.— С. 203.

⁵¹ Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений.— М., 1956.— С. 22, 373—374.

⁵² Винар Л. [Рецензія] // Укр. історик.— Кент (Огайо), 1968.— № 1/4.— С. 152—154.— Рец. на кн.: Чубатий М. Історія християнства на Русі—Україні.— Рим: Укр. катол. ун-т, 1965.— Т. 1; UCE.— Vol. 2.— Р. 134—137; Backus O., Stammer H. Op. cit.— Р. 361—365.

⁵³ Backus O., Stammer H. Op. cit.— Р. 364; ср.: Paszkiewicz H. Op. cit.— Р. 44.

⁵⁴ UCE.— Vol. 2.— Р. 136—137; Backus O., Stammer H. Op. cit.— Р. 361—365.

⁵⁵ Porpe A. Op. cit.— С. 24.

⁵⁶ См.: Vlasto A. Op. cit.— Р. 272; Ср.: Монгайт А. Л. О границах Тмутараканского княжества в XI в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран.— М., 1963.— С. 54—61.

⁵⁷ Porpe A. Op. cit.— Р. 24.

⁵⁸ Татищев В. Н. Указ. соч.— 1963.— Т. 2.— С. 64.

⁵⁹ Котляр Н. Ф. Формирование территории и возникновение городов Галицко-Волынской Руси IX—XIII вв.— Киев, 1985.— С. 28—41.

⁶⁰ Obolensky D. The empire and its northern neighbours.— Р. 500—501.

⁶¹ См. об этом: Бернштейн С. Б. Константин-философ и Мефодий: Начальные главы из истории славянской письменности.— М., 1984.— С. 8.

⁶² Vlasto A. Op. cit.— Р. 275, 63, 61.

⁶³ См.: Бернштейн С. Б. Указ. соч.— С. 8.

⁶⁴ Dvornik F. Missions of the Greek and the Western churches.— Р. 7. Ср.: Benz E. Die Russische Kirche und das abendlandische Christentum.— München, 1966.— С. 298.

⁶⁵ См.: Корецький Д. М. Слов'янські просвітителі Кирило і Мефодій: фальсифікація їхньої діяльності в католицьких та уніатських дослідженнях // Антикомуністична сутність уніатсько-націоналістичної фальсифікації.— С. 107—119.

⁶⁶ Королюк В. Д. Западные славяне и Киевская Русь в X—XI вв.— М., 1964.— С. 161—162.

⁶⁷ Грацианский Н. Деятельность Константина и Мефодия в Великоморавском княжестве // ВИ.— 1945.— № 1.— С. 101.

⁶⁸ Там же.— С. 92.

⁶⁹ Vlasto A. Op. cit.— Р. 73. См. также: Ševčenko I. Three paradoxes of the Cirillo-Methodian mission // Ševčenko I. Ideology, letters and culture in the Byzantine world.— [Pag. var.], p. 220—236.

⁷⁰ Dvornik F. The Slavs: their early history and civilization.— Р. 5.

⁷¹ См.: Грацианский Н. Указ. соч.— С. 96, 99; Бернштейн С. Б. Указ. соч.— С. 112.

⁷² Грацианский Н. Указ. соч.— С. 102—104; Рамм Б. Я. Папство и Русь в X—XV веках.— С. 11—21; История на България: В 14 т.— София, 1981.— Т. 2.— С. 239, 246, 248—252, 254; Кузьмин А. Г. Принятие Русью христианства.— С. 29—30.

⁷³ Кузьмин А. Г. Принятие Русью христианства.— С. 28.

⁷⁴ Королюк В. Д. Указ. соч.— С. 133.

⁷⁵ Корецький Д. М. Вказ. праця.— С. 109—110.

⁷⁶ Сказания о начале славянской письменности.— С. 27—30, 38, 130.

⁷⁷ Львов А. С. Исследования *Речи философа* // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология.— М., 1968.— С. 393—395; Громов М. Н. «Речь философа» из древнерусской летописи «Повесть временных лет» // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки.— 1976.— № 3.— С. 10—103; Кузьмин А. Г. Древнерусские исторические традиции и идейные течения, XI в. // ВИ.— 1971.— № 10.— С. 71—73; Кузьмин А. Г. Принятие Русью христианства.— С. 28—29.

⁷⁸ Кузьмин А. Г. Древнерусские исторические традиции.— С. 73; Его же. Принятие Русью христианства.— С. 22.

⁷⁹ Andrusiak N. Selected problems of christianity in Rus' — Ukraine // UQ.— 1983.— Vol. 39, N 1.— P. 60—69. О польской церковнославянской традиции см.: Королюк В. Д. Указ. соч.— С. 32—35.

⁸⁰ Тихомиров М. Н. Начало христианства на Руси.— С. 268.

⁸¹ Рамм Б. Я. Папско-русские отношения...— С. 266.

⁸² См.: Левченко М. В. Указ. соч.— С. 375—377; Поппэ А. В. Истоки церковной организации древнерусского государства.— С. 134—138; Порре А. Op. cit.— С. 25—39.

⁸³ Новые исследования позволяют датировать основание русской митрополии 997 годом. См.: Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI—XVII вв.).— Киев, 1976.— С. 246—247.

⁸⁴ Utechin S. Op. cit.— P. 6.

⁸⁵ Zernov N. Op. cit.— P. 5.

⁸⁶ Josypyshyn Y. Зв'язки між Київською Русь і Римом у IV—XI століттях // IX між-дунар. съезд славистов, Киев, сент. 1983 г.: Резюме докл. и письм. сообщ.— М., 1983.— С. 529.

⁸⁷ Latourette K. Op. cit.— P. 391; Wren M. Op. cit.— P. 61; Stokes A. Op. cit.— P. 357; Pipes R. Op. cit.— P. 223.

⁸⁸ Sevchenko I. The christianisation of Kievan Rus'.— P. 31—32.

⁸⁹ Wlasowsky I. Op. cit.— P. 26—27, 92—93.

⁹⁰ Obolensky D. The relations between Byzantium and Russia...— P. 2—4; Obolensky D. The empire and its northern neighbours.— P. 511, 515.

⁹¹ Andreyev N. Pagan and christian elements...— P. 18.

⁹² Runciman S. The conversion of Russia.— P. 119; Hoetzsch O. Op. cit.— P. 29; Hösch E. Op. cit.— P. 18; Tschizevsky D. Op. cit.— P. 21.

⁹³ См.: Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси.

⁹⁴ Удальцова З. В. Культурные связи Византии с Древней Русью // Проблемы изучения культурного наследия.— С. 14.

⁹⁵ Маркс К. Греческое восстание // Т. 10.— С. 130.

⁹⁶ См.: Лозинский С. Г. История папства.— 3-е изд.— М., 1986.— С. 61, 65, 84—85 и др.

⁹⁷ Удальцова З. В. Культурные связи...— С. 15.

⁹⁸ Amman A. Abriss der ostslawische Kirchengeschichte.— S. 20.

⁹⁹ Szeftel M. Op. cit.— P. 223—237.

¹⁰⁰ Meyendorff J. The church // Companion to Russian studies.— P. 315.

¹⁰¹ Just M. Op. cit.— P. 6; Wren M. Op. cit.— P. 115; Pipes R. Op. cit.— P. 70; Werner Ph. Op. cit.— P. 34—35.

¹⁰² См.: Пашуто В. Т. Истоки немецкой неонацистской концепции истории России.— С. 78—79.

¹⁰³ Benz E. Op. cit.— S. 13—14, 16—18.

¹⁰⁴ Lawrence J. Op. cit.—
Р. 22.
¹⁰⁵ См.: Рамм Б. Я. Папско-русские отношения...—
С. 263.
¹⁰⁶ Just M. Op. cit.—
Р. 172.
¹⁰⁷ Шаскольский И. П. Папская курия — главный инициатор крестоносной агрессии против Руси 1240—1242 гг. // ИЗ.— 1951.— Т. 37.— С. 163—188; Рамм Б. Я. Папство и Русь.— С. 97—132; Древняя Русь — зона встречи цивилизаций / З. В. Удальцова, Я. Н. Шапов, Е. В. Гутнова, А. П. Новосельцев // ВИ.— 1980.— № 7.— С. 53—57.
¹⁰⁸ Изрицкий Ю. И. Современная буржуазная историография проблемы «Россия и Запад» // ВИ.— 1984.— № 1.— С. 42—43; См. также: Мирон Б. Н. Указ соч.— С. 83—84.
¹⁰⁹ Pritsak O. The origin of Rus' // RR.— 1977.— Vol. 36, N 3.— Р. 270.
¹¹⁰ См. об этом: Удальцова З. В. Советское византиноведение за 50 лет.— М., 1969.— С. 327—328; Советская историография Киевской Руси.— С. 202.

¹¹¹ Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси.— С. 74; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XIII—XIV вв.— С. 397.

¹¹² Поппэ А. В. Истоки церковной организации...— С. 133.

¹¹³ См.: Литаврин Г. Г. [Рецензия] // ВИ.— 1972.— № 2.— С. 182—183.— Рец. на кн.: Obolensky D. The Byzantine commonwealth. Eastern Europe, 500—1453.— London. Weidenfeld and Nikolson, 1971.— XIV, 445 p.

¹¹⁴ Obolensky D. The relations between Byzantium and Russia...— Р. 6.

¹¹⁵ Ibid.— Р. 7—8.

¹¹⁶ История Византии.— Т. 2.— С. 236; Ср.: Поппэ А. В. Истоки церковной организации...— С. 138—139.

¹¹⁷ См.: Литаврин Г. Г. Особенности русско-византийских отношений в XII в. // Польша и Русь.— С. 210—211.

¹¹⁸ Stokes G. Op. cit.—
Р. 66.

¹¹⁹ Runciman S. Byzantium and the Slavs.— Р. 358.

¹²⁰ Billington J. Op. cit.—
Р. 5.

¹²¹ Poppe A. Op. cit.—
Р. 206.

¹²² UCE.— Vol. 2.— Р. 137, 140.

¹²³ Chirovsky N. An introduction to Ukrainian history.—
Р. 223.

¹²⁴ Ibid.— Р. 128.

¹²⁵ Ibid.— Р. 222.

¹²⁶ Chubaty N. Op. cit.—
Р. 104—107.

¹²⁷ Черняк Е. Б. Указ. соч.—
С. 12.

К ЗАКЛЮЧЕНИЮ

¹ Пашуто В. Т., Салов В. И., Черепнин Л. В. Марксистско-ленинский принцип партийности в историческом исследовании и его современные критики // Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма.— С. 55.

² Ленин В. И. Приемы борьбы буржуазной интеллигенции против рабочих // Т. 25.— С. 352.

³ Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии // Т. 17.— С. 419.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ	— Византийский временник
ВИ	— Вопросы истории
ВМУ	— Вестник Московского университета
ВНА	— Вопросы научного атеизма
ЕМИРА	— Ежегодник Музея истории религии и атеизма
ИЗ	— Исторические записки
ИСССР	— История СССР
НиР	— Наука и религия
ПВЛ	— Повесть временных лет
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей
СА	— Советская археология
ТОДРЛ	— Труды отделения древнерусской литературы
УІЖ	— Український історичний журнал
АHR	— The American historical review
RR	— The Russian Review
SEER	— The Slavonic and East European review
SR	— Slavic review
UQ	— The Ukrainian quarterly

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава I. НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ В БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ПРЕДПО- СЫЛОК И ПРИЧИН ВВЕДЕНИЯ НА РУСИ ХРИСТИАНСТВА	7
1. Процесс проникновения христианства в восточ- нославянскую среду накануне его официально- го введения	7
2. Родоплеменные верования восточных славян .	24
3. Причины введения христианства в качестве го- сударственной религии Киевской Руси	28
Глава II. КРИТИКА ИСТОЛКОВАНИЯ БУРЖУАЗНЫМИ АВТОРАМИ ПРОЦЕССА ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИ- АНСТВА	40
1. Темпы введения христианства и роль в этом процессе господствующего класса	40
2. Средства насаждения христианского вероуче- ния	49
3. Влияние христианства на мировоззрение древне- русского населения	58
Глава III. АНТИНАУЧНОСТЬ БУРЖУАЗНЫХ ОПРЕДЕ- ЛЕНИЙ МЕСТА ЦЕРКВИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ОБЩЕ- СТВА	66
1. Взаимоотношения церковной организации и кня- жеской власти	67
2. Функции церкви в Древней Руси	85
Глава IV. КРИТИКА ОСВЕЩЕНИЯ БУРЖУАЗНЫМИ ИСТОРИКАМИ НЕКОТОРЫХ ВОПРОСОВ ВНЕШНИХ СВЯЗЕЙ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЦЕР- КВИ	105
1. Клерикальные интерпретации отношений Руси и ее церкви с католическим Западом	106
2. Причины и последствия «византийского выбо- ра» Руси	123
Заключение	135
Примечания	143
Список сокращений	167

К.Е.ГЛОМОЗДА

„КРЕЩЕНИЕ РУСИ”

НАУКОВА ДУМКА