О. КРАЛИК

Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле*

В решении проблемы русско-чешских культурных и литературных связей древнейшего периода большой интерес представляет вопрос о взаимоотношении статьи Повести временных лет (далее: ПВЛ) о миссии Константина-Кирилла и Мефодия и рассказа о Кирилле и Мефодии в древнечешской легенде Кристиана. Одним из первых ученых, останавливавшихся на рассмотрении этого вопроса, был Й. Добровский. Статью ПВЛ о Кирилле и Мефодии, читающуюся под 898 г., он считал позднейшей вставкой.[1] Полагая, что латинские легенды, посвященные Кириллу и Мефодию, древнее и исторически надежнее славянских, Добровский прямо указывал на латинские источники предполагаемой вставки в ПВЛ: «Я могу указать на латинские легенды о Кирилле и Мефодии, как на источники, из которых рассказ неоднократно заимствовал, впрочем, также и отличаясь от них. Мне кажется весьма вероятным, что этот рассказ (рассказ ПВЛ о миссии Кирилла и Мефодия, — *ред.*) не входил ни в одну рукопись до середины XIV в.».[2]

Эта датировка Добровским кирилло-мефодиевского пассажа в ПВЛ кажется парадоксальной, но она имеет обоснование. Для Добровского было очевидно сходство между статьей о миссии Кирилла и Мефодия ПВЛ и рассказом о Кирилле и Мефодии в легенде Кристиана. Добровский считал, что Кристиан писал после Далимила, в начале XIV в., следовательно, интерполяция в ПВЛ, опирающаяся на Кристиана, возникла еще позднее — не ранее второй половины XIV в. Такая датировка, разумеется, ошибочна, но сама констатация совпадений ПВЛ и Кристиана совершенно правильна. Разбор этих совпадений является задачей настоящей работы.

1

Научная литература о ПВЛ и Кристиане огромна; однако вопрос о взаимосвязи этих памятников, на что указал уже Добровский, затрагивался сравнительно редко. В начале текущего столетия этими памятниками занимались выдающиеся ученые: ПВЛ — А. А. Шахматов, Кристианом — Й. Пекарж. Чешскому исследователю в известной мере удалось опровергнуть мнение Добровского. Пекарж в общем успешно доказал, что сочинение Кристиана создано не в XIV в., как считал Добровский, а в конце X в. В изданной на немецком языке монографии «Ле-

* Перевод с чешского А. М. Панченко. (Ред.).

[1] Ср. его высказывания в немецком переводе русской летописи, сделанном Мюллером (I. Müller. Altrussische Geschichte nach Nestor. Berlin, 1812), в рецензии на издание Шлецера (Wiener Allgemeine Literatur Zeitung. Wien, 1814), в книге «Cyrill und Method der Slawen Apostel» (Prag, 1823), которая вышла в русском переводе Погодина в 1825 г.

[2] Ср.: I. Macůrek. Dobrovského pojetí českých dějin a stanovisko k našemu historickému vývoji. — Slavia, roč. XXIII. Praha, 1954, стр. 164—190, особенно стр. 178.

генды о Вацлаве и Людмиле и подлинность Кристиана» Й. Пекарж обратил внимание и на совпадения ПВЛ с Кристианом, но высказался об этом очень кратко: «Кроме того, мы встречаем это известие (о крещении болгар до обращения Моравии в христианство, — *О. К.*) в легенде, которая в конце XI в. попала в русскую ПВЛ, а в XII в. — в Далмацию (Diocleatis autoris annales); весьма интересно, что эта легенда читается и у Кристиана, — все указывает на стародавнюю традицию, распространенную у всех славянских народов».[3] У Пекаржа были очень неясные представления о взаимозависимости текстов. Он говорит о какой-то общеславянской традиции.

Цель работы Пекаржа — реабилитация Кристиана, и эта цель объясняет характер рассуждений исследователя. Для него прежде всего важно, чтобы Кристиан выдержал сравнение с памятником IX в. — Житиями Константина и Мефодия. Поэтому Пекарж сопоставляет Кристиана с источниками хотя и несколько более поздними, но все же достаточно древними и почтенными — с ПВЛ, так называемой «Болгарской» легендой и Дуклянином. Точным и простым, иногда даже примитивным отношениям памятников, как их обычно определял Добровский, Пекарж противопоставляет романтически окрашенную конструкцию общей традиции, первоначально, по-видимому, устной. Пекарж явно не имел представления о том, что сходством Кристиана и ПВЛ специально занимался еще Добровский. Но даже если бы Пекарж знал относящиеся к этой проблеме работы Добровского, все же трудно утверждать, что он принял бы мысль о зависимости ПВЛ от Кристиана. Пекарж справедливо относит возникновение кирилло-мефодиевского пассажа в ПВЛ к концу XI в. Это не противоречит предположению о зависимости ПВЛ от Кристиана, и менее всего в глазах Пекаржа, который приложил столько усилий, чтобы найти для Кристиана место в последних десятилетиях X в. Но, несмотря на это, в подходе Пекаржа к проблемам X—XII вв. было немало неясного. Добровский во многих отношениях был гораздо смелее. Парадокс заключается в том, что Добровский не боялся отыскивать в русской летописи влияние Кристиана, хотя и почитал его за позднюю подделку, в то время как Пекарж — при всем его стремлении к реабилитации Кристиана — был скромнее, стремясь найти для Кристиана какое-нибудь «место под солнцем», говоря о нем как об отголоске общеславянской традиции.

С точки зрения самой ПВЛ вопрос был решен в работе А. А. Шахматова, которая вышла в 1908 г. в сборнике в честь И. В. Ягича,[4] т. е почти одновременно с книгой Пекаржа о Кристиане. Статья А. А. Шахматова называется «Сказание о преложении книг» (этот термин далее будет употребляться для обозначения кирилло-мефодиевского пассажа в ПВЛ). Как известно, в других исследованиях А. А. Шахматов реконструировал древний вид ПВЛ — так называемый Начальный свод — прежде всего с помощью новгородской летописи. В древнем Начальном своде (еще в редакции около 1100 г.) не содержалось «Сказания о преложении книг», оно было включено в летопись только компилятором ПВЛ (редакция Сильвестра 1116 г.). Редактор начала XII в. имел «Сказание о преложении книг» в готовом виде, и цель А. А. Шахматова заключалась в том, чтобы реконструировать этот оригинал. По мнению исследователя, он слагался из трех частей: в первой рассказывалось о расселе-

---

[3] J. Pekař. Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians. Prag 1906, стр. 184.

[4] А. А. Шахматов. Сказание о преложении книг на словенский язык. — В кн. Jagic — Festschrift. Berlin, 1908, стр. 172—188.

нии славянских народов (соответствует вводной статье ПВЛ), вторая собственно и была «Сказанием о преложении книг» в узком смысле этого слова (имеется в виду ядро рассказа ПВЛ под 898 г.), третья часть повествовала о нападении венгров, их крещении, затем о пагубной деятельности епископа Войтеха (соответствует рассказу Хронографической толковой палеи по списку 1494 г.). Свою реконструкцию А. А. Шахматов пытается подкрепить еще двумя памятниками: второй редакцией так называемой Греческой летописи (XII в.) и Повестью о латынех, возникновение которой ученый относит также к XII столетию.

А. А. Шахматов продолжил и углубил давнюю мысль А. Л. Шлецера: «Сказание о преложении книг» — это вставка в ПВЛ. Другое дело, конечно, реконструкция источника этого Сказания. Она не встретила всеобщего одобрения — эта реконструкция, наоборот, вызвала живейшую критику. Самым радикальным противником взгляда А. А. Шахматова оказался Н. К. Никольский, причем не только в вопросе о «Сказании о преложении книг», но и в понимании генезиса ПВЛ вообще.[5] Он считает «Сказание о преложении книг» не вставкой редактора начала XII в., а остатком древнейшей киевской летописи о Поляно-Руси, которая восходила к западнославянскому сочинению, созданному в кирилло-мефодиевском окружении. В ПВЛ Н. К. Никольский стремится как можно отчетливее определить две тенденции — западнославянскую (и «полянскую»), которая рассказывает о Норике, Иллирике, связывает Поляно-Русь с областью среднего Дуная, и тенденцию варяго-русскую и грекофильскую, которая ориентируется на норманнов и Византию. Н. К. Никольский представляет себе развитие киевской летописи следующим образом: сначала она исходила из какого-то западнославянского историографического произведения, возникшего в кирилло-мефодиевском окружении, затем была проредактирована и переработана сторонником греческой ориентации и приверженцем норманнской теории. Что еще входило в эту первоначальную «поляно-русскую» летопись, Н. К. Никольский утверждать не решается, но допускает, что она содержала также упоминание о чешском князе Андрихе, т. е. Ольдржихе (начало XI в.).

Работа Н. К. Никольского совершенно расходилась с распространенным взглядом на возникновение ПВЛ, особенно с наиболее разработанными концепциями А. А. Шахматова. Поэтому она сразу же вызвала критику Г. А. Ильинского[6] и В. М. Истрина.[7] По мнению первого, западнославянская хроника, как ее представлял Н. К. Никольский, «остается пока миражом», а равенство Поляне-Русь — дополнительная глосса. Г. А. Ильинский упрекает Н. К. Никольского за то, что тот игнорирует работы Пекаржа о Кристиане. Сам Г. А. Ильинский убежден, что сочинение Кристиана относится к концу X в. и поддерживает взгляд Пекаржа на совпадения ПВЛ и Кристиана. Г. А. Ильинский, как и Пекарж, рассуждает о неизвестном сочинении ученика Мефодия, которое послужило источником Кристиана, предположительно отождествляя его

[5] Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. 1. — В кн.: Сборник по русскому языку и словесности, т. II, вып. 1. Л., 1930, стр. 1—108.

[6] Г. Ильинский. Рецензия на книгу «Н. Никольский. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. 1» (Л., 1930). — Byzantinoslavica, roč. II, sv. 2 Praha, 1930, стр. 432—436.

[7] В. М. Истрин. Моравская история славян и история поляно-руси как предполагаемые источники Начальной русской летописи. — Byzantinoslavica, roč III, sv. 2. Praha, 1931, стр. 308—332; roč. IV, sv. 1. Praha, 1932, стр. 36—55.

с «Epilogus Moraviae et Bohemiae» (название, которое цитирует в своей хронике Козьма Пражский), но говорит также о возможности сходства с хиландарской версией и источником трактата Храбра. Все это могло бы повести к принятию тезиса Н. К. Никольского о кирилло-мефодиевском оригинале древнейшей «поляно-русской» летописи, однако Г. А. Ильинский использует Кристиана как негативное доказательство того, что «славянофильский» пафос вводных статей ПВЛ не может основываться на общем источнике ПВЛ и Кристиана, поскольку он должен был проявиться и в сочинении последнего.

Еще решительнее против взглядов Н. К. Никольского выступил В. М. Истрин. По его мнению, древнейшая редакция ПВЛ возникла на основе византийской историографии. Во время княжения Ярослава Мудрого, особенно начиная с 30-х годов XI в., наряду с византийскими богословскими и аскетическими сочинениями в Киеве появились многочисленные переводы византийских хроник: Георгия Амартола, Синкелла и Малалы. Хроника Амартола, которая заканчивалась 948 г., на киевской почве превратилась в русско-византийскую хронику. Еще в греческом оригинале содержались упоминания о Руси (с 852 г.), затем они были расширены, а с 948 г. уже можно говорить о ней как о русской хронике. Около 1054 г. — года смерти Ярослава — из нее была извлечена та часть, которая открывалась событиями под 852 г. Эта часть получила особое заглавие — так возникла «первая редакция ПВЛ». К ней были присоединены новые известия, а затем она была переработана Нестором не позднее 1113 г. — это «вторая редакция ПВЛ». В. М. Истрин считает, что «Сказание о преложении книг» входило уже в «первую редакцию ПВЛ», в то время как вводные статьи ПВЛ были составлены Нестором, который попросту расширил «Сказание о преложении книг». В. М. Истрин отрицает «славянофильскую» тенденцию в «Сказании» и видит в нем тенденцию «русофильскую». Возражая Н. К. Никольскому, он подчеркивает, что для автора ПВЛ главное — не этническая общность, но единство письменности и культуры. На втором плане, по-видимому, стоит единство веры, национальное же родство для автора «Сказания» еще менее существенно. Подробно анализируя ПВЛ, В. М. Истрин стремится примирить антагонизм между двумя ориентациями летописи, тот антагонизм, который в ней обнаружил или ей приписал Н. К. Никольский. В. М. Истрин полагает — и не без оснований, — что было бы нелогично предполагать, будто бы «грекофил» — редактор начала XII в. — намеренно выбросил все упоминания о предвизантийском христианстве в Киеве и в то же время включил в летопись «Сказание о преложении книг». В. М. Истрин убежден, что в основе своей истории крещения Руси при князе Владимире соответствует исторической действительности, что в Киеве не было никакой более древней христианской культуры западного происхождения. Н. К. Никольский указывал на то, что картина крещения Киевской Руси за один день, только по приказу князя — совершенно фантастическая; В. М. Истрин этого не отрицает. Но если действительность и была сложнее, то это еще не дает оснований говорить о каких-либо древних этапах христианства в Киевской Руси. В. М. Истрин не видит противоречия между «грекофильской» и «славянофильской» тенденциями: если оно есть в ПВЛ, то это — противоречие между образами князя, который решил крестить свою землю (поэтому Владимир, может быть, назван апостолом Руси), и Константина, который даже не принес христианства в Моравию, а является только творцом славянской письменности и культуры. «Первая редакция ПВЛ» (1054 г.) прославила князя Владимира, но не забыла и о заслугах Константина

Философа — создателя славянской грамоты, которой пользовались и на Руси, ибо «первая редакция» включала «Сказание о преложении книг». Во «второй редакции» (1113 г.) Нестор распространил влияние деятельности Константина на все славянство, так как Константин выработал литературный язык для всего славянского мира. Поэтому, по мнению В. М. Истрина, Нестор прибавил вводные статьи, но и для него в данном случае было главным культурное единство.

На работы Н. К. Никольского и Г. А. Ильинского опирался Р. О. Якобсон.[8] Совпадения между Кристианом и ПВЛ он объясняет их общим источником, который, по его мнению, был написан одним из учеников Мефодия в конце IX в., когда в 898—900 гг. Моймир II пытался обновить автономную церковную организацию, образования которой в свое время добился Мефодий. Следы этого старославянского памятника Р. О. Якобсон находит не только в ПВЛ и у Кристиана, но и в Хронике Козьмы, в том месте, где последний упоминает об одном из своих источников — «Privilegium moraviensis ecclesiae». Р. О. Якобсон предполагает, что «Privilegium» был переводом на латынь старославянского оригинала, и говорит также и о другом источнике Козьмы, который привлек к проблеме ПВЛ и Кристиана Г. А. Ильинский, — о «Epilogus Moraviae et Bohemiae». По Якобсону, «Epilogus» являлся переводом старославянского сочинения, написанного примерно в начале X в. в пржемысловской Чехии. Схема взаимоотношений памятников выглядит в статье Р. О. Якобсона следующим образом: моравское сочинение эпохи Моймира II было непосредственно воспринято ПВЛ в виде «Сказания о преложении книг» (разумеется, с дополнениями русского редактора), в то время как в легенду Кристиана оно попало через посредство латинского перевода, который знал Козьма и который он упомянул под названием «Privilegium moraviensis ecclesiae».

Вопрос связи «Сказания о преложении книг» с западнославянским (моравским или чешским) источником обсуждался в некоторых работах, написанных к IV конгрессу славистов в Москве. Вся специальная литература приведена у А. В. Флоровского.[9] Самого А. В. Флоровского интересует преимущественно памфлет, направленный против Войтеха[10] и читающийся в Хронографической толковой Палее. А. А. Шахматов считал этот памфлет извлечением из третьей части предполагаемого источника «Сказания о преложении книг».

Скептицизм по отношению к гипотезе Н. К. Никольского о глубоком влиянии западнославянского памятника на ПВЛ проявился в докладе Н. К. Гудзия.[11] В замечаниях Вашицы и Коутной есть лишь беглые упоминания о комплексе этих сложных проблем.[12] Прохазкова вообще не затронула сути дела ни в «Сборнике ответов на вопросы по литературоведению»,[13] ни в своей книжке «По следам давней дружбы».[14] Она доказывает то, в чем никто никогда не сомневался, а именно сходство между «Сказанием о преложении книг» и житиями Константина и Мефодия.

---

[8] R. Jakobson. Minor native sources for the early history of the slavic church. — Harvard Slavic Studies, vol. II. Cambridge. Mass., 1954, стр. 39—73.

[9] А. В. Флоровский. Чешские струи в истории русского литературного развития. — В кн.: Славянская филология. Сборник статей, т. III. М., 1958, стр. 215—216.

[10] Там же, стр. 226—228.

[11] Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы. М., 1958, стр. 5—12, 19—20.

[12] Сборник ответов на вопросы по литературоведению (IV Международный съезд славистов). М., 1958, стр. 9, 11.

[13] Там же, стр. 15.

[14] H. Procházková. Po stopách dávného přátelství. Praha, 1959, стр. 8—11.

2

Исключительная сложность восстановления истории создания ПВЛ и определения отношения «Сказания о преложении книг» к возможному западнославянскому источнику объективно имеет основанием крайнюю неясность в общих вопросах приурочения и датировки некоторых памятников киевской и западнославянской письменности. Взгляды на то, когда «Сказание» попало в киевскую летопись, чрезвычайно различны. А. А. Шахматов и многие другие считают, что «Сказание о преложении книг» было включено только в позднюю редакцию начала XII в.; В. М. Истрин — что оно находилось в русской летописи уже в первой ее редакции (1054 г.), кроме того, он утверждает, что это «Сказание» знал также Иларион, автор «Слова о законе и благодати»; Н. К. Никольский относит время внесения «Сказания о преложении книг» в летопись к началу XI в. или к еще более раннему периоду, связывая «Сказание» с древнейшей, так называемой «поляно-русской» летописью. Весьма разноречивы представления о первоначальном виде «Сказания о преложении книг». Различны и общие концепции развития ПВЛ, гипотезы о ее исходном источнике.

Не меньшая, если не большая, неопределенность господствует в вопросе о западнославянском источнике. Единственный опорный пункт здесь — сочинение Кристиана, но оно является предметом бесконечных споров. Большинство русских исследователей предпочитает умалчивать о Кристиане. Это особенно бросается в глаза у А. В. Флоровского, который, кстати говоря, имел достаточно возможностей для знакомства с чешской специальной литературой. Исключением является Г. А. Ильинский, твердо поддерживающий подлинность Кристиана. Даже Р. О. Якобсон, который долгое время разделял взгляды Пекаржа, не устоял перед скептиками, особенно Урбанком, и оперирует в своей работе 1954 г. гипотетическим текстом *L — предполагаемым общим источником Кристиана и параллельного текста в Бёддецкой рукописи. Естественно, что такие гипотетические источники с самого начала возбуждают недоверие.

Следует сказать и о языковых трудностях. Каким образом возникли совпадения между латинским сочинением Кристиана и славянской ПВЛ? Редактор ПВЛ, включивший «Сказание о преложении книг» в летописный свод, никак не мог опираться на латинский памятник. Неизбежно должно было существовать старославянское связующее звено. Это бесспорное допущение вызывает трудности двоякого рода. При каких обстоятельствах в Чехии или Моравии возникло первоначальное «Сказание о преложении книг»? Какова была его литературная история, прежде чем оно попало в Киев и в ПВЛ? Каким образом начальное старославянское «Сказание о преложении книг» попало в латинскую легенду Кристиана?

Необходимо, конечно, учитывать и другую возможность: сначала возникло латинское сочинение Кристиана, а затем в XI в. на его основе была составлена первоначальная славянская версия «Сказания о преложении книг». По крайней мере один раз неизвестный источник «Сказания» должен был быть переведен с одного языка на другой. Хотя М. И. Сухомлинов в 1856 г. и поднимал вопрос о связях ПВЛ с западноевропейской латинской историографией,[15] но переводы с латыни на старо-

---

[15] М. И. Сухомлинов. О древней русской летописи как памятнике литературном. — Ученые записки второго отделения Академии наук, кн. III. СПб., 1856; см. также: М. И. Сухомлинов. Исследования по древней русской литературе. СПб., 1908, стр. 31, 35—38.

славянский и наоборот с гораздо большей степенью вероятности следует искать в Чехии X и XI вв., чем в Киевской Руси около 1100 г. Переход памятника из одного языка в другой наиболее правдоподобен в двуязычной среде, а двуязычность доказана хотя бы на примере Сазавского монастыря XI столетия. Поэтому кардинальной проблемой филиации следует считать отношение предполагаемого источника «Сказания о преложении книг» к легенде Кристиана, а не отношение существующего вида «Сказания» в ПВЛ к непосредственному оригиналу.

Конкретнее филиацию текстов можно представить себе с помощью понятия, введенного Р. О. Якобсоном в этом вопросе, — его предположения об источнике Козьмы под названием «Privilegium moraviensis ecclesiae». Это, разумеется, чистая гипотеза до тех пор, пока не удастся отождествить «Privilegium» с одним из дошедших до нас текстов. Безусловно, что это был текст латинский, но вопрос заключается в том, пользовался ли им уже Кристиан, как чаще всего считают, или этот памятник был составлен на основе легенды Кристиана и послужил источником лишь для Козьмы в начале XII в. Во всяком случае источником латинского «Privilegium» являлся старославянский вариант, который как раз был непосредственным оригиналом «Сказания о преложении книг» в ПВЛ. Чтобы отличить существующий вид «Сказания» от его предполагаемого оригинала, будем называть последний «старославянским Privilegium». Это, разумеется, условное и произвольное обозначение, и мы избираем его только для большей терминологической ясности. Основной вопрос состоит в следующем: был ли «старославянский Privilegium» старше или младше сочинения Кристиана?

Ситуация в обоих случаях сходная. В Киеве и в Праге в начале XII в. появляются авторитетные летописные сочинения: в Киеве — ПВЛ (в данном случае не существенно, имеем ли в виду реакцию Нестора 1113 г. или Сильвестра 1116 г.), в Праге — Хроника Козьмы, состоящая из трех частей (Козьма умер в 1125 г.). Однако в предшествующих фазах развития летописной традиции (XI в.), как киевской, так и чешской, много неясного. В Киеве сталкивались различные тенденции: «грекофильская», центром которой Н. К. Никольский считал Печерскую лавру, и русская, патриотическая, представленная, например, митрополитом Иларионом. Кроме того, Н. К. Никольский предполагал существование чисто «славянофильской» тенденции, которая чувствуется в вводных статьях ПВЛ. В Чехии XI столетия разыгралась борьба между славянской ориентацией, центр которой был прежде всего в Сазавском монастыре, и ориентацией западнической, латинской. Козьма — представитель победившей латинской тенденции. Однако нам не ясно, как в историографии проявилось направление, представленное Сазавским монастырем.

Именно в области идеологической борьбы и лежит основной аспект проблем, связанных с легендой Кристиана. В первых двух главах сочинения Кристиана явно чувствуются симпатии к кирилло-мефодиевской культуре. Необходимо выяснить, в каких исторических условиях чешский автор мог написать такие вдохновенные главы о деятельности Кирилла и Мефодия. Есть три возможности: либо Кристиан писал в последнем десятилетии X в., как явствует из сведений самой легенды (Пекарж), либо вскоре после Козьмы, в XII в. (Добнер), либо в начале XIV столетия (Добровский).

Для предположения о возможности возникновения легенды Кристиана в XII в. очень мало оснований. Как раз накануне этого столетия славянское богослужение в Чехии было запрещено — латынь одержала решительную победу. Можно допустить, что легенду Кристиана составил один из

монахов, изгнанных из Сазавской обители, или какой-нибудь запоздалый последователь сазавских традиций. Но это маловероятно: даже в том случае, если изгнание последних славянских монахов в 1097 г. не искоренило окончательно сазавскую идеологию, носители ее все же были вынуждены обороняться. Кристиан же весьма уверенно высказывает свои симпатии к славянской литургии, что резко противоречит общественно-политической обстановке в XII в.

На первый взгляд достовернее мнение Й. Добровского, относившего возникновение легенды Кристиана к началу XIV столетия. Действительно, со времени Пржемысла Отакара II (умер в 1278 г.) в Чехии начинается возрождение славянского самосознания. В начале XIV в. об этом возрождении свидетельствует так называемая «Далимилова хроника». Но серьезная попытка воскресить славянское богослужение в Чехии была предпринята только в середине XIV столетия Карлом IV, который призвал хорватских монахов и создал Эмаузский монастырь. Однако Дражицкая рукопись, содержащая древнейший текст легенды Кристиана, свидетельствует о том, что легенда эта должна была возникнуть ранее основания славянского Эмаузского монастыря. Но возможности возникновения легенды Кристиана в начале XIV в. противоречит развитость идеологии Кристиана.

Остается одно — предположить, что Кристиан творил в конце X в. Многие ученые, особенно русские, усматривают камень преткновения при такой датировке труда Кристиана в мнимом противоречии между славянской идеологией двух первых глав и посвящением легенды епископу Войтеху. Войтех (второй пражский епископ, 982—997 гг.) — вообще неясное место в комплексе проблем, которые встают при исследовании судеб славянской культуры в Чехии IX—XI столетий. Какова была официальная церковная политика в Чехии последней четверти X в.? Преследовалось или поддерживалось славянское богослужение в новой пражской епархии? В истории пражской епископии X в. много загадок. Незвестно, например, даже то, входила ли в нее сразу же Моравия или была присоединена позднее, в таком случае — когда. Хотя все эти проблемы взаимосвязаны, мы сосредоточим внимание на центральном вопросе — на отношении пражского епископа Войтеха к славянскому богослужению и культуре.

Решение этого вопроса затрудняют свидетельства двух источников — Хроники Козьмы Пражского и русской Хронографической толковой Палеи.

Козьма включил в первую главу своей Хроники грамоту папы Иоанна пражской епископии, где славянское богослужение решительно запрещалось: «Но не согласно обрядам или секте болгарского и русского народов или славянского языка; выбери для этого, сохраняя апостольские правила и приказания, какого-либо достойного священнослужителя, знающего, прежде всего, латынь».[16] Уже в XVIII в. Пубичка доказывал, что грамота папы Иоанна — подделка. Современная наука разделяет этот взгляд.[17] Это несомненно фальсификация второй половины XI в. — эпохи борьбы между славянским и латинским богослужением. Поэтому для решения вопроса об отношении Войтеха к славянской культуре поддельная грамота ничего

[16] B. Bretholz. Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag. — Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum, nova series, t. II. Berlin, 1923, стр. 44. (Veruntamen non secundum ritus aut sectam Bulgarie gentis vel Ruzie, aut Sclavonice lingue, sed magis sequens instituta et decreta apostolica unum pociorem tocius ecclesie ad placitum eligas in hoc opus clericum Latinis adprime literis eruditum).

[17] Там же, стр. 43, прим. 4 (здесь указана литература вопроса).

не дает, она бросает некоторый свет лишь на идеологическую борьбу во времена Козьмы.

Русское свидетельство о Войтехе впервые было опубликовано как приложение к русскому переводу труда Й. Добровского о Кирилле и Мефодии (1825 г.), оно было также воспроизведено Н. К. Никольским[18] и А. В. Флоровским.[19] В этом известии говорится, что Войтех «разрушил веру правую и русскую грамоту» в Моравии, Чехии и Польше (не раз высказывалось предположение, что слово «русскую» заменило первоначальное «словенскую»). Этому известию о Войтехе как русские, так и чешские исследователи придавали большое значение. Выше говорилось, что А. А. Шахматов включил русское свидетельство в свою реконструкцию «Сказания о преложении книг» в качестве третьей его части, по нашей терминологии — в «старославянский Privilegium». Н. К. Никольский выдвинул убедительные аргументы против реконструкции А. А. Шахматова, отметив ее «вполне искусственный характер». Он показал, что известие о Войтехе («Сказание о грамоте Русьстей») противоречит двум первым частям реконструкции. Несмотря на это, Н. К. Никольский принимает «Сказание о грамоте Русьстей» за древний источник — конца XI или начала XII в. — и полностью ему доверяет. Поэтому он говорит о «губительной деятельности» Войтеха и утверждает, что взаимосвязи Киевской Руси с Чехией и Моравией были возможны только до Войтеха: «Еще в конце X в. были надорваны те связи, которыми летописец скреплял племенное единство моравы, чехов и ляхов с поляно-русью. После Адальберта Войтеха (ум. в 996 или 997 г.) западное славянство перестало быть с нею единоверным и вскоре заменило славянскую грамоту латинской».[20] Н. К. Никольский считает Войтеха могильщиком славянской культуры в Чехии, следовательно, все возможные связи Чехии и Киевской Руси приходятся на более раннюю эпоху. Стремление к архаизации небезопасно: Н. К. Никольский все (упоминания о Норике, Иллирике и т. д.) относит к девятому, «золотому» веку. Время Войтеха кажется ему эпохой глубокого упадка. О существовании Сазавского монастыря он вообще забывает. Все построение Н. К. Никольского основывается на «Сказании о грамоте Русьстей».

А. И. Соболевский в рецензии на книгу В. М. Истрина поддерживает древность известия о Войтехе, относя его к домонгольской эпохе.[21] Из чешских ученых на свидетельство русского источника о Войтехе ссылался Ф. М. Бартош, пытаясь защитить скептическую точку зрения Й. Добровского о существовании славянской литургии в Чехии X столетия и вообще до основания Сазавского монастыря.[22] Однако большинство чешских историков заняло недоверчивую позицию по отношению к русскому известию о Войтехе. Наиболее основательная критика этого известия дана В. Халоупецким, который относил его к XIV или даже XV в. и совершенно отвергал его достоверность.[23]

---

[18] Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник..., стр. 80, прим 2.

[19] А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, т. I. Praha, 1935, стр. 146 и сл. См. также в настоящей книге статью В. Ф. Мареша «Сказание о славянской письменности» (стр. 169—176), где публикуется текст «Сказания о славянской письменности» по вновь найденному списку и подробно исследуется этот памятник древнерусской письменности. (*Ред.*).

[20] Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник..., стр. 48.

[21] См.: ЖМНП. СПб., 1906, июнь, стр. 427—439.

[22] Ср.: O Dobrovského pojetí osudů slovanské bohoslužby Čechách. — Historický sborník. Praha, 1953, стр. 7—26.

[23] V. Chaloupecký. Sv. Vojtěch a slovanská liturgie. — Bratislava, roč. 8. Bratislava, 1934, стр. 37—45.

Наиболее глубокое знание полемической литературы о «Сказании о грамоте Русьстей» продемонстрировал А. В. Флоровский, который высказал много остроумных догадок по этому вопросу как в первом томе известной монографии «Чехи и восточные славяне», так и в статье в сборнике «Славянская филология». А. В. Флоровский совершенно правильно доказывает первоначальность чтения «Войтех» и вторичность — «вой латинский», как читается в некоторых рукописях. В вопросе о «Сказании о грамоте Русьстей» он твердо стоит на позициях, сходных с точкой зрения Н. К. Никольского. Показательно, что он умалчивает о легенде Кристиана. Считая, что русское известие о Войтехе возникло после 1080 г., т. е. после запрещения славянской литургии в Чехии, А. В. Флоровский тем не менее продолжает отстаивать чешское происхождение этого известия.

На самом же деле русское свидетельство имеет не больше веса, чем поддельная грамота в Хронике Козьмы. Во-первых, оно сохранилось в сравнительно поздних списках: в приписке к Житию Константина (древнейшая рукопись с этой припиской относится к XV в.), Хронографической толковой Палее по списку 1494 г. и другим спискам.[24] Это обстоятельство, разумеется, еще ничего не решает, поскольку весьма древние тексты часто известны только в поздних списках.

Сложнее обстоит дело с контекстом, в котором стоит известие о губительной деятельности Войтеха: в «Сказании о грамоте Русьстей» оно обрамлено рассказом о том, как Константин нашел «русские письмена» в Корсуне у «русина». Это вызвало резко отрицательные суждения многих исследователей: данное известие «представляет не что иное, как простую амплификацию и подробный комментарий к известию пространного жития Кирилла об открытии его героем русских письмен» (Г. А. Ильинский);[25] «но эта заметка — пренелепая компиляция, хотя бы домонгольская (по мнению Соболевского), составленная в противовес летописным сказаниям для возвеличения Руси; „Морава—Чехи—Ляхи“ взяты из летописи, но им дана русская грамота; естественно, что и Войтех изгнал русскую грамоту из Моравы — Чехи — Ляхи» (В. М. Истрин).[26] Несомненно, что критики Н. К. Никольского во многом были правы, хотя Н. К. Никольский высказал немало интересных догадок и соображений.

Не сомневаемся, что предположение Г. А. Ильинского и В. М. Истрина о том, что «Сказание о грамоте Русьстей» является поздним распространением Жития Константина и ПВЛ, станет общепринятым. То сходство выражений между «Сказанием о преложении книг» и «Сказанием о грамоте Русьстей», которое привело А. А. Шахматова к предположению, что это части одного и того же памятника, при более глубоком исследовании доказывает зависимость «Сказания о грамоте Русьстей» от ПВЛ. Этим еще раз подчеркивается необходимость установить, когда «Сказание о преложении книг» попало в летописный свод. Можно вслед за А. А. Шахматовым предположить, что это произошло в начале XII в., тогда амплификация в «Сказании о грамоте Русьстей» относится к более позднему времени, чем дошедшая до нас редакция ПВЛ (Несторова или Сильвестрова), и в этом случае не имеет смысла говорить о каком-либо письменном западнославянском источнике.

В силу «внутренних» соображений трудно предположить, что направленный против Войтеха памфлет мог возникнуть в западнославянской

---

[24] Ср.: Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник..., стр. 79.
[25] Byzantinoslavica, roč. II, sv. 2, стр. 435.
[26] Byzantinoslavica, roč. IV, sv. 1, стр. 36—55.

среде. Автором такого памфлета мог быть только монах Сазавского или подобного ему монастыря. Следует учесть, что славянское богослужение в Сазавском монастыре не было богослужением по православному обряду. Сазавские монахи принадлежали к бенедиктинскому ордену и руководствовались тем же уставом, что и остальные бенедиктинские монастыри. Они могли перевести — и действительно перевели — житие св. Бенедикта Нурсийского на старославянский язык, но менять уставные правила им не разрешалось. Папский престол до самой церковной схизмы допускал употребление славянского языка при отправлении обрядов, хотя в этом вопросе были и некоторые колебания; однако религиозные отклонения, разумеется, не разрешались. В Сазавском монастыре могли сосуществовать церковнославянский язык и латынь, но не могли сосуществовать православие и официальное католическое вероучение. Сам же Войтех был членом бенедиктинского ордена, и ни один бенедиктинец, пусть и приверженец славянского обряда, не мог писать о нем с такой ненавистью, какой проникнуто «Сказание о грамоте Русьстей». То же самое относится и к любому предполагаемому славянскому монастырю в Польше XI в. Ни на Сазаве, ни вообще в западнославянских землях нельзя представить себе пишущего на старославянском языке бенедиктинца, который составил бы памфлет против епископа Войтеха — гордости ордена бенедиктинцев.

Напомним известную фразу из «Сказания о грамоте Русьстей». «Пришед Въитех в Мораву и в Чехы и в Ляхы, раздруши веру правую и русскую грамоту отврьже, а латинскую грамоту и веру постави». Это — совершеннейший миф, и трудно понять, как наука нашего времени могла ему поверить. Почему Войтех начинает свою губительную деятельность в Моравии? Прикажете верить, что до Войтеха в Моравии были идиллические отношения, что нападение венгров никак не отразились на славянской церкви в Моравии, что только Войтех через сто лет после смерти Мефодия начал искоренять наследие солунских братьев? На втором месте стоит Чехия. Бессмысленно доверять этому упоминанию, если вслед за Й. Добровским или Ф. М. Бартошем отрицать существование славянского богослужения в пржемысловской Чехии до основания Сазавского монастыря. Перед нами загадка: как Войтех мог «разрушить» правую веру и погубить славянскую грамоту, если они еще не проникли в Чехию? Но даже если говорить о непрерывной традиции славянского богослужения в Чехии от Мефодия до Войтеха, остается совершенно непонятным, почему саксонец Дитмар, первый пражский епископ, оставил в покое «славянскую грамоту», а славянин Войтех, происходивший из Славниковского княжеского рода, принялся ее истреблять. Что касается Польши, то было бы фантастическим предполагать развитие богослужения на славянском языке в государстве Пястов до Войтеха. Наоборот, именно после Войтеха, начиная с времен Болеслава Храброго, находим в Польше значительные следы церковнославянской культуры.

Войтех изображен в «Сказании о грамоте Русьстей» злым демоном, губителем дела Мефодия во всей средней Европе. Для «Сказания о грамоте Русьстей» точная датировка приводимых фактов не имеет значения: сначала были Кирилл и Мефодий, «потом же многим летом минувшим, пришед» Войтех — злой дух, искоренивший благой посев в Моравии, Чехии и Польше. Это чисто легендарное, неисторическое мышление. В этом мифе Войтех выполняет функцию некоего универсального врага славянского богослужения, олицетворяет всю римскую церковь, наделяется чертами тех церковников, представителями которых во времена Мефодия были Викинг и баварские епископы. Существует предположение, что в «Сказании о грамоте Русьстей» имя Войтех как раз заменило первоначальное

Викинг. По мнению других исследователей, в архетипе говорилось о магдебургском епископе Адальберте, который был императорским послом в Киеве. Однако вряд ли можно предполагать смешение имен: в «Сказании о грамоте Русьстей» есть несомненные факты из биографии Войтеха (например, мученическая смерть в Пруссии). Тем не менее мысль о сходстве Войтеха из «Сказания о грамоте Русьстей» с Викингом из Жития Мефодия представляет интерес. Русскому читателю нужно было объяснить, почему замечательное дело Кирилла и Мефодия угасло там, где оно было начато — в Моравии — и где оно было продолжено, по ПВЛ, т. е. в Чехии и Польше. Житийные традиции требовали, чтобы это объяснение было четким и понятным; здесь не могло быть рассмотрения сложных общественных условий, которые привели к разделению церквей, и вина была возложена на одну известную фигуру. С течением времени Войтех стал патроном того католического государства, которое территориально было ближе всего к России, а именно Польши. Поэтому автор «Сказания о грамоте Русьстей» избрал именно Войтеха, изобразив его новым Нероном славянского христианства.

Сторонники достоверности «Сказания о грамоте Русьстей», особенно А. В. Флоровский, утверждают, что русская православная среда вообще ничего не знала о Войтехе, поскольку его имя в некоторых списках самого «Сказания» было заменено на «вой латинский». Следовательно, известие это не могло возникнуть на Руси, а должно восходить к западнославянскому источнику. Этот аргумент небезоснователен, хотя даже в православной среде о Войтехе кое-что знали: его имя встречается в одной молитве, которая сохранилась в русских списках.[27] Важнее другое обстоятельство — круг сведений автора «Сказания о грамоте Русьстей» о Войтехе. Сведения эти немногочисленны, они ограничиваются тем, что Войтех был «латыньский пискуп» и что он «иде в Прусскую землю, хотя и тех в веру привести, и само убьен бысть». Уже отмечалось, что такого рода сведения православный автор с XII по XV в. мог без труда получить у любого польского клирика, ибо в Польше Войтех был исключительно популярен. И православный полемист, узнав о Войтехе — патроне Польши и патроне Чехии, с легкостью мог заключить, что этот почитаемый святой латинизировал христианскую церковь у западных славян, т. е. в тех славянских странах, где, по сведениям ПВЛ, некогда расцвела славянская грамота.

После работ Биркенмайера, Халоупецкого и других было бы анахронизмом считать Войтеха врагом славянского богослужения. Сейчас почти все признают, что старое традиционное мнение о Войтехе, как авторе древнейших песнопений чешской «Hospodine pomiluj ny» и польской «Bogurodzica», покоится на реальной основе. Личное авторство, разумеется, в данном случае установить трудно, но исследования показали, что есть много признаков, которые позволяют выводить обе песни из окружения епископа Войтеха. Интересно отметить, что даже те специалисты, которые согласны с результатами исследований об авторстве древнейших чешских и польских песнопений, которые признают сильное влияние в Чехии и Польше первой половины XI столетия старославянской культуры и с изрядной долей критицизма относятся к «Сказанию о грамоте Русьстей», все же не могут освободиться от укоренившихся предрассудков и до сих пор видят в Войтехе представителя западной церкви и врага церкви восточной.

Такое отношение к Войтеху — анахронизм, но он может быть оправдан. В последней четверти X в. было абсолютным анахронизмом говорить о «русской грамоте» и несколько преждевременно — о «правой вере», по-

[27] Ср.: А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, стр. 110 и сл.

добно тому как анахронична фраза о «болгарской и русской сектах» в поддельной грамоте папы Иоанна, включенной в Хронику Козьмы Пражского: в начале 70-х годов X в. болгары, с точки зрения Рима, не были сектантами, а Русь вообще еще не была христианской. Однако в отдаленной исторической перспективе «Сказание о грамоте Русьстей» правильно утверждает, что Войтех искоренил «веру правую и русскую грамоту» в Чехии, Моравии и Польше. Войтех был одним из деятелей, принимавших участие в основании Гнезденской и Остржигомской архиепископий, непосредственно подчиненных папскому престолу, и первые архиепископы были близкими сотрудниками Войтеха. Церковь бурно развивалась в последних десятилетиях X в., в короткий срок была создана церковная организация от Влтавы до Днепра. При этом на Висле и на Дунае обосновались западная церковь, а на Днепре — восточная. В эпоху Войтеха из сферы влияния Византии вышла Польша: она была присоединена к странам, находившимся под юрисдикцией Рима. Но в конце X столетия в Польше и вообще в областях, расположенных к востоку от Лабы, а также на Дунае боролись не церковнославянский язык и латынь, а папский престол и царьградская патриархия, подобную борьбу в IX в. мы видим в Болгарии.

Принципиальным недостатком многих работ о судьбах славянского богослужения является упрощенное толкование проблемы, понимание славянской литургии и культуры IX—XII вв. как чего-то неизменного. Представлялось, что это — лишь вариант византийской культуры, которую Рим временно терпел в Моравии IX в. и которая затем укоренилась кое-где в Чехии [на Сазаве в XI в. (и в Польше) при Болеславе Храбром и Мешко II]. Считалось, что эта культура постоянно находилась под угрозой со стороны латинского клира: например, баварской епископии и нитранского епископа Викинга в IX в., пражского Гебгарда-Яромира — во второй половине XI в., пока, наконец, в конце XI столетия не была искоренена всюду, куда простиралась власть Рима.

В действительности все было гораздо сложнее. Кратко можно сказать, что существовало славянское богослужение, контролируемое латинским духовенством, как и славянское богослужение, контролируемое греческим духовенством. Очень часто недооценивается та ветвь ранней славянской культуры, которая была подчинена Риму. Не может быть сомнения, что в начальной фазе своего существования славянский богослужебный язык был употребителен и просто необходим и для западной церкви. От конца X в., например, сохранилось конкретное известие о мерзебургском епископе Бозо, который пользовался славянским языком в своей миссионерской деятельности среди полабских славян. Начинать миссионерскую деятельность среди славян, отказываясь от славянского языка, было практически невозможно. Если бы в X в. Рим не попытался воспользоваться орудием солунских первоучителей славянства, то это свидетельствовало бы о совершенно непонятной слепоте и твердолобости папской курии. Нельзя всерьез сомневаться в том, что существовал славянский вариант римской культуры, подобно тому как существовал славянский вариант культуры византийской.

Парадокс заключается в том, что славянским вариантом латинской культуры, который укоренился на рубеже нашего тысячелетия на Висле и на Дунае, была вытеснена оттуда Византия, или, если смотреть с точки зрения позднейших веков, например XIII или XIV, русское православие. В этом вторичном смысле автор «Сказания о грамоте Русьстей» прав. Даже А. В. Флоровский, который так настойчиво защищает древность этого «Сказания», не идет в своей датировке далее 1080 г. Именно в этом году папа Григорий VIII отверг в своей булле славянское богослужение,

указав на то, что христианство в Чехии укрепилось достаточно прочно, поэтому церковь уже не согласна терпеть отступлений от своих канонов. Положение действительно изменилось: к 1080 г. пражское епископство существовало уже свыше ста лет, и у христианства, таким образом, было достаточно времени для победы над язычеством. К тому же разногласия между Римом и Византией с момента разделения церквей обострялись, достигнув высшей точки в эпоху первого крестового похода. Даже если бы Н. К. Никольский и А. В. Флоровский были правы в том, что направленный против Войтеха памфлет возник в конце XI в., все же это не имеет никакого значения для конца X в. Как я пытался доказать, абсолютно убедительными и уместными остаются аргументы Г. А. Ильинского и Н. К. Никольского, которые считают, что «Сказание о грамоте Русьстей» появилось лишь после окончательной редакции ПВЛ (произведенной Нестором или Сильвестром), включавшей также «Сказание о преложении книг».

Если и допустить некую, скорее историософскую («с высоты птичьего полета»), чем историческую, обоснованность концепции «Сказания о грамоте Русьстей», все-таки необходимо считаться с тем, что этот миф отделен от исторической эпохи Войтеха большим промежутком времени. Возвращаясь теперь к Кристиану, видим, что «Сказание о грамоте Русьстей» вовсе не является «камнем преткновения» в суждениях о его труде. Более того, нас вообще не должно смущать посвящение Кристианом своего труда епископу Войтеху. В плане историософском можно строить любые субъективные конструкции, в плане же историческом соотношение Кристиана и «Сказания о грамоте Русьстей» совершенно очевидно: Кристиан говорит как современник Войтеха, прямой свидетель его замыслов и симпатий, а «Сказание о грамоте» — поздний миф о Войтехе. Никогда не выдвигался ни один реальный аргумент против отнесения труда Кристиана к концу X в., подозрения основывались на доводах исключительно психологического характера. Дело сводилось к путанице в вопросе о личности автора, которого обычно отожествляли с наводящим ужас Страхквасом Козьмы, и к путанице в вопросе о деятельности епископа, которому посвящен памятник. Источником путаницы второго рода было главным образом «Сказание о грамоте Русьстей». Страхквас — такая же выдумка Козьмы, как цитированная грамота папы Иоанна. Что касается «Сказания о грамоте», то это еще более поздняя конструкция. Теперь уже ничто не мешает нам доверять непосредственному свидетельству Кристиана о времени Войтеха.

Нас интересуют две первые главы Кристиана, посвященные Кириллу и Мефодию. Здесь уместно напомнить, что после разделения церквей и установления резких границ между западной и восточной церковной организациями произошло и некое разграничение в трактовке первоначальной истории христианства у славян. Кирилл и Мефодий остались в общем универсальными святыми, они почитались и на Западе, и на Востоке, однако в их жития вносились определенные идеологические изменения. Так, например, в краткой легенде «Beatus Cyrillus»[28] были последовательно устранены все указания на отношение солунских братьев к Византии. Козьма также говорит только о моравском епископе Мефодии, без малейшего упоминания о его происхождении и славянском богослужении. Официально Кирилл и Мефодий были провозглашены моравскими патронами только в середине XIV в., явно в связи с возрождением славянских тра-

[28] V. Chaloupecký. Prameny X století Kristiánovy legendy o sv. Václavu a sv Ludmile. — Svatováclavský sborník, II, 2. Praha, 1939, стр. 503—505.

диций и основанием Эмаусского монастыря. На противоположном полюсе — в русской агиографии, конкретно в «Сказании о преложении книг», включенном в ПВЛ вероятнее всего в начале XII в., — затушевывались связи солунских братьев с Римом.

Нет никаких оснований смущаться тем, что Кристиан, писавший в конце X в. в Праге и посвятивший свой труд епископу Войтеху, отзывался о деле Кирилла и Мефодия с горячими симпатиями. Тон первых двух глав Кристиана показывает, что в то время славянская культура вовсе не преследовалась в Чехии, а, наоборот, переживала мощный подъем. Картина судеб славянской литургии в Чехии X столетия до сих пор часто искажалась традиционными предрассудками. Даже те исследователи, которые должным образом учитывали наличие славянских элементов в пржемысловской Чехии, все же были склонны полагать, что в эпоху Войтеха элементы эти скорее терпелись, чем поддерживались. На самом же деле в Чехии времени Войтеха и Кристиана следует видеть один из важнейших и активнейших очагов ранней славянской культуры. С эпохой Войтеха нужно связывать возникновение так называемого первого старославянского жития св. Вацлава («востоковского»), а также, возможно, и других памятников. Сейчас уже ясно, что Кристиан прямо воспользовался этим «востоковским» житием св. Вацлава и знал и другие сочинения, написанные на старославянском языке.

Без верного понимания роли Войтеха нельзя восстановить правильное развитие славянской культуры в моравско-чешской области в IX—XI вв. Мы располагаем обширным материалом о деятельности Кирилла и Мефодия в Моравии IX столетия, имеем бесспорные данные о существовании славянского богослужения в Сазавском монастыре в XI в., но общая картина эволюции остается неполной. Много памятников, дошедших до нас в поздних русских списках, не поддается точной датировке. Изучение эпохи Войтеха позволит со временем восполнить большинство этих пробелов. Прежде всего находит объяснение активность Сазавского монастыря в XI в., которая была бы непонятной без подготовки соответствующих условий в предшествующем столетии. Далее облегчается исследование начального, кирилло-мефодиевского периода, в который часто переносят самые различные памятники. Эпоха Войтеха не была эпохой упадка, а еще менее эпохой прекращения кирилло-мефодиевских традиций. Эти соображения позволяют нам перейти к оценке совпадений между Кристианом и «Сказанием о преложении книг».

3

В истории чешской и русской культуры есть сходство, которое сразу бросается в глаза: в начале XII в. и в Киеве, и в Праге появляются крупные летописные памятники. На Руси создается окончательная редакция ПВЛ, а в Чехии декан Пражского капитула Козьма пишет свою «Хронику чехов». Вряд ли можно утверждать, что и в предшествующий период историография обоих народов развивалась параллельно, но все же можно, пожалуй, наметить общие черты. Важнейшее сходство, как мне кажется, состоит в том, что и на Руси, и в Чехии развитие шло от легенды, жития к летописи, хронике в прямом смысле слова.

В чешской исторической науке было много споров о природе творения Кристиана: житие это или хроника? По известному выражению Пекаржа, это — «древнейшая чешская хроника», но, по мнению других исследователей, сочинение Кристиана представляет собой комплекс нескольких житий, в первую очередь Людмилы и Вацлава. Было высказано и компромиссное

предложение — именовать памятник чешской церковной историей. Главное в этой полемике, разумеется, не терминология, а вопрос о структуре сочинения Кристиана. Действительно, говорить о нем как о хронике в прямом смысле слова нельзя. К определенному году (929) приурочена только смерть князя Вацлава, в первых же двух главах, где повествуется о Великой Моравии и деятельности Константина и Мефодия, точных дат нет вообще. Мысль Кристиана ограничена агиографическими рамками, но его труд — не обычное житие; к нему больше всего подходит обозначение «Conversio Moraviae et Bohemiae» («Обращение в христианство Моравии и Чехии»). Это напоминает нам один из источников, который называет в своей Хронике Козьма («Epilogus Moraviae et Bohemiae»). Замечу кстати, что, по весьма убедительному мнению Людвиковского, крупнейшего современного знатока проблемы Кристиана и ранней чешско-латинской литературы вообще, Козьма в данном случае действительно подразумевал труд Кристиана.

Чрезвычайно похож на сочинение Кристиана гипотетический Древнейший Киевский летописный свод, ядром которого было повествование о княжении Владимира и который по аналогии можно назвать «Обращение в христианство Руси». Я не собираюсь заниматься выискиванием параллелей; главное — в разработке проблем, с которыми снова и снова вынуждена встречаться наука. Русским исследователям приходится выяснять отношение ПВЛ к византийской историографии. Н. К. Никольский, например, подчеркнул, что киевская летопись по своей структуре существенно отличается от византийских всемирных хроник. Другой вопрос касается происхождения анналистической основы ПВЛ. Д. С. Лихачев, как и М. И. Сухомлинов, усматривает здесь влияние пасхалии,[29] в то время как В. М. Истрин, несмотря на все контраргументы Н. К. Никольского, возводит эту основу к византийской историографии. Мне кажется, что ссылка на пасхалию недостаточно убедительна, поскольку сходство носит в известной мере негативный характер — годы без событий. Такие же «пустые» годы находим и у Козьмы, причем совершенно не обязательно объяснять их примером пасхальных таблиц: просто у хрониста не было материала для заполнения хронологической рамки.

Не считая себя достаточно компетентным, чтобы судить о концепции В. М. Истрина в целом, я все же не могу не отметить, что некоторые его аргументы звучат довольно убедительно. Сходство между ПВЛ и Козьмой состоит также в том, что рассказы без определенного хронологического приурочивания сменяются анналистикой в тот момент, когда национальная история соприкасается с историческими событиями, отмеченными анналистикой или хронографией соседних стран. Козьма вводит первую дату в рассказ о правлении Сватоплука, уже имея возможность опереться на баварские анналы; ПВЛ использовала византийскую историографию при датировке русских походов на Константинополь, начиная с 852 г.

Я попытаюсь объяснить возникновение даты 898 г. (6406), под которой «Сказание о преложении книг» включено в ПВЛ. В русской науке высказано чрезвычайно много догадок по поводу этой даты. Обзор и критика более ранних взглядов дана А. А. Шахматовым.[30] Помещение истории Кирилла и Мефодия под 898 г. — неудачное фактически: Мефодий умер в 885 г., поэтому отнесение рассказа о нем и еще раньше умершем брате его к 898 г. представляется явно запоздалым. Весьма нелегко пред-

---

[29] См.: Повесть временных лет, ч. II. Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950 (серия «Литературные памятники»), стр. 87 и сл.

[30] А. А. Шахматов. Сказание о преложении книг на словенский язык, стр. 172.

ставить себе ход мыслей редактора ПВЛ, который в начале XII в. приурочил «Сказание о преложении книг» к этой дате. Прежде всего возникает вопрос, что знал этот редактор о реальной хронологии истории Кирилла и Мефодия или что он мог знать о ней в начале XII в. При благоприятных обстоятельствах редактор ПВЛ мог составить достаточно точную хронологическую картину на основе житий Константина и Мефодия, опираясь на упоминания о папах или князе Сватоплуке. Однако у нас нет безусловной уверенности ни в том, что он располагал полным текстом этих житий, ни в том, что у него под рукой были необходимые источники, содержащие сведения по истории пап и государей средней Европы. Специалисты, кроме того, не раз указывали на особенности византийского летосчисления (от сотворения мира).

Мне кажется, что ключ к объяснению даты 898 дает сам текст «Сказания о преложении книг» и чешские аналогии. В ПВЛ и современной ей Хронике Козьмы завершается эволюция от неисторической легенды и жития к хронике, анналистике. Эта эволюция не была механической: проникновение анналистической основы в летопись, хронику отражалось и на более ранних легендах. Эти ранние легенды дополнительно датировались, т. е. удачно или неудачно включались в общую хронологическую сетку. Современный историк делает то же самое, пытаясь на основе одних событий датировать другие. Различие здесь в точности хронологической сетки, создаваемой современным историком, и в грубости догадок, к которым прибегал средневековый летописец, чтобы включить легендарный материал в хронологические рамки.

Положение редактора ПВЛ было сходно с положением Козьмы: оба они в картине национальной истории искали место для Кирилло-Мефодиевской легенды. И, как кажется, эта задача решалась обоими сходно, во всяком случае результаты почти совпадают. При изучении Хроники Козьмы мы оказываемся в более выгодном положении, ибо достаточно хорошо знаем его исходную позицию — источники по истории Кирилла и Мефодия. Их называет сам Козьма: «Epilogus Moraviae et Bohemiae» (Кристиан) и «Privilegium moraviensis ecclesiae». К «Privilegium» мы еще вернемся, в данном же случае нам вполне достаточно материала Кристиана. В его труде было немало сведений о Кирилле и Мефодии, но Козьма использовал из них только одно сообщение: «Гостивит породил Борживоя, который первым из князей был крещен — достопочтенным Мефодием, епископом Моравии, во времена императора Арнульфа и короля Моравского Сватоплука».[31]

Эта фраза несчетное число раз анализировалась исторической критикой. Ясно, что Козьма взял у Кристиана голый факт крещения Борживоя, в то время как историческую рамку — указание на императора Арнульфа и подчиненность чешского князя Моравии — извлек из хроники Регинона. Эта «исторификация» легендарного сообщения Кристиана с помощью хроники Регинона — классический пример того, как легенда включается в историю.

Однако крещение Борживоя нужно было еще датировать. Эту дату находим у Козьмы пятью главами далее. «Лета от рождества Христова 894-го. Был крещен Борживой, первый князь святой католической веры. В том же году Сватоплук».[32] Это вообще первая дата в Хронике Козьмы:

[31] Gostivit autem genuit Borivoy, qui primus dux baptizatus est a venerabili Metudio episcopo in Moravia sub temporibus Arnolfi imperatoris et Zuatopluk eiusdem Moravie regis (I, 10).

[32] Anno dominice incarnationis DCCCLXXXXIV. Borivoy baptizatus est primus dux sancte fidei catholicus. Eodem anno Zuatopluk (I, 14).

до крещения чешского князя в хронике господствует легендарная «вневременность», и только введение христианства привносит хронологию в чешскую историю. 894 год — очевидно, результат догадок самого Козьмы. Зная его источники, мы можем попытаться восстановить ход его мыслей. Контекст всего памятника и особенно главы I, 14 (затем непосредственно рассказывается об исчезновении Сватоплука) показывает, что в крещении Борживоя Козьма видел символ начинающегося расцвета Пржемысловцев и панихиду по прежнему величию Сватоплука. С точки зрения государственно-правовой концепции Козьмы, по которой Пржемысловцы были наследниками Великоморавской державы, это построение следует признать удачным: 894 год — год смерти Сватоплука — был действительно рубежом во взаимоотношениях Моравии и Чехии. Эта дата подготовлена уже главой I, 10 Хроники, где упоминалось об императоре Арнульфе, о котором, разумеется, не говорит Кристиан. Но 894 г., естественно, невозможен с точки зрения первоначального ядра легенды, поскольку Мефодий не мог крестить Борживоя в этом году, так как умер девятью годами ранее. Уже в течение трех столетий историки, если они вообще не отрицают историчности труда Кристиана, пытаются датировать крещение Борживоя лучше, чем Козьма, но нас в данном случае интересует только ход рассуждений Козьмы. Его позиция — позиция политика (отношения Чехии к Моравии Сватоплука), и легендарная основа в его построении отступает на задний план. Для хрониста такой подход характерен и неизбежен; костяк его труда составляет логика династических отношений, очередность государей.

Все это проливает свет и на дату 898 в ПВЛ. Мотивы этого хронологического приурочения «Сказания о преложении книг» определялись опять-таки политической историей, в данном случае набегами венгров.[33] Близость обеих датировок (894 г. — у Козьмы год крещения Борживоя и 898 г. — «Сказание о преложении книг») едва ли случайна. И хотя в ПВЛ, по крайней мере в сохранившейся редакции памятника, затем и не говорится о разорении Великой Моравии венграми, тем не менее чувствуется, что редактор ПВЛ осознавал неизбежность гибели Моравской державы, а следовательно, и дела Кирилла и Мефодия в области, где солунские братья начинали свою деятельность. Козьма, приурочивая крещение Борживоя к году смерти Сватоплука, заявляет тем самым, что пржемысловец Борживой, приняв христианство в последний момент, сумел стать наследником могучей державы. Редактор ПВЛ, подобно Козьме, косвенным образом показывает, что славянская культура, зародившись в Моравии, после гибели Моравской державы смогла расцвести на Руси, а также, разумеется, в Чехии и Болгарии.

Иногда высказывается мнение, что составитель свода считал 898 г. — годом возникновения старославянской литературы и культуры, буквально годом перевода литургических книг. Едва ли можно приписать редактору такое понимание, даже если, как утверждает А. А. Шахматов, читатели ПВЛ именно так стали вскоре судить об этой дате. Современная наука пытается, например, определить время возникновения поэм Гомера и отдельных библейских книг, но книжник начала XII в. едва ли ломал голову над подобными проблемами. Так и для Козьмы несомненно Мефодий имел гораздо меньшее значение, чем политическое наследие державы Сватоплука.

Проблему можно сформулировать и иначе. Мы можем и должны различать существующий вид «Сказания о преложении книг» (в ПВЛ) от его первоначального оригинала — по нашей терминологии, «старославянского

[33] См.: Повесть временных лет, ч. II, стр. 257.

Privilegium». Вопрос заключается в следующем: была ли дата 898 уже в этом оригинале или она привнесена редактором ПВЛ? Обращаясь к аналогии — к дате 894 в Хронике Козьмы, мы определенно знаем, что в источнике Козьмы, у Кристиана, этой даты нет, что это — домысел самого Козьмы. Наши суждения о тексте «старославянского Privilegium» могут быть только гипотетическими. По всей видимости, это был памятник легендарного, житийного характера, поэтому он не содержал ни одной определенной даты. Год 898 возник только при редактировании ПВЛ: из прямой потребности подчинить летописной основе заимствованный легендарный материал.

4

Приступаем к существу дела — к совпадениям между Кристианом и ПВЛ. «Сказание о преложении книг» опирается на Житие Константина и Житие Мефодия; параллели между ними недавно перечислил Р. О. Якобсон.[34] Однако в «Сказании о преложении книг» имеются отличные от этих житий известия или формулировки, которые частично совпадают с Кристианом. Отклонения ПВЛ от первоначальных житий Константина и Мефодия приводятся в комментарии Д. С. Лихачева,[35] а отличия от них же Кристиана — у Й. Пекаржа и Р. Урбанка.[36] Обратимся к отклонениям, которые общи обоим памятникам, Кристиану и ПВЛ. Исчерпывающий перечень их находим у Р. О. Якобсона.[37]

Как пример «моравского понимания» с давних пор приводится сообщение обоих сравниваемых текстов, ПВЛ и Кристиана, что Константин составил славянскую азбуку только в Моравии, по прибытии к князю Ростиславу. Устранение известия о начале переводческой деятельности Константина еще во время пребывания на Балканах решительно свидетельствует о стремлении подчеркнуть значение Моравии. Это удивительно не столько у Кристиана, сколько в ПВЛ.

Р. О. Якобсон указал и на формальное совпадение. Сообщение о переводах на старославянский язык заканчивается у Кристиана оборотом «pluraque alia», в ПВЛ читаем сходно «и прочее кънигы». Если фактическое сходство подкрепляется формальным, то это, как правило, указывает и на генетическую зависимость.

Уже давно было отмечено, что оба источника связывают моравскую миссию Константина с крещением болгар. Это совпадение, разумеется, не является исключительным и специфическим: Й. Пекарж, например, обратил внимание на такое же понимание проблемы у Дуклянина и в так называемой «Болгарской легенде». Поражает сходство в содержании и выражениях: «...quod usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maximeque in Bulgariis»;[38] «...яже грамота есть въ Руси и въ Булгарехъ Дунайскыхъ». Один из критиков недоумевал по поводу формы «Bulgariis» вместо ожидаемой «Bulgaria». Сравнение с ПВЛ доказывает правильность этой формы.

Формальное совпадение находим и в обозначении Моравии: «Moravia, regio Sclavorum», «Морава» чередуется с выражением «Словеньска земля». Одинаково или по крайней мере весьма похоже рассказывается у Кристиана и в «Сказании о преложении книг» о путешествии Константина в Рим;

---

[34] R. Jakobson. Minor native sources..., стр. 40—41.
[35] Повесть временных лет, ч. II. Приложения, стр. 256—261.
[36] Там же, стр. 31 и сл.
[37] Там же, стр. 52—55.
[38] ...то, что до сегодняшнего дня совершается многими в областях славян, особенно в Болгарии.

о сопровождении Мефодия не упоминается: «... relinquens supramemoratis in partibus; ... Methudium»; «... а Мефодий оста въ Мораве».

Наконец Р. О. Якобсон сравнивает формулировки сообщения о возведении Мефодия в сан епископа. Если, по Житию Константина, Мефодий был поставлен в епископы самим папой, то в наших памятниках, напротив, читаем: «Ab ipso principe, qui partibus in illis tunc dominabatur et imperabat universe terre ceu magnificus imperator, statuitur pontifex»;[39] «Кънязь постави Мефодия епископа».

Эти совпадения, которых гораздо больше, чем, например, казалось Г. А. Ильинскому, не могут быть случайными. Они неизбежно приводят к мысли о генетическом родстве, хотя и нелегко точно определить степень этого родства.

Как уже говорилось, Й. Добровский решал проблему с присущей ему прямолинейностью: он считал сочинение Кристиана непосредственным источником интерполяции в ПВЛ. Сегодня вряд ли кто-нибудь отважится защищать это мнение; зато вполне допустимо влияние Кристиана на ПВЛ через посредство какой-нибудь старославянской переработки, которая могла возникнуть в XI в. в Чехии, вероятнее всего в Сазавском монастыре. В любом случае нам приходится считаться с этим связующим звеном, или «старославянским Privilegium». Вопрос лишь в том, когда был написан этот памятник: до Кристиана или после него и на его основе.

До сих пор исследователи склонялись к предположению, что «старославянский Privilegium» старше Кристиана. Другими словами, что этот памятник был общим источником Кристиана и ПВЛ. Хочу начать с разбора этого взгляда в его наиболее разработанном виде, который мы находим у Якобсона. Если бы возникновение «старославянского Privilegium» относилось ко времени около 900 г., тогда это сочинение было бы не слишком удалено от изображенных в нем событий и, следовательно, имело бы самостоятельную историческую ценность даже в сравнении с житиями Константина и Мефодия. Другими словами, оно выдержало бы сопоставление с этими основными источниками как серьезное историческое свидетельство.

Якобсон пытается демонстрировать самостоятельную ценность реконструируемого «старославянского Privilegium». Он начинает с заявления, что в житиях Константина и Мефодия могут быть «определенные пробелы, пропуски и даже случаи намеренного умолчания и подрисовки».[40] Исходя из этого, Р. О. Якобсон считает, что «старославянский Privilegium» может иметь самостоятельную историческую ценность даже при сравнении с Паннонскими житиями: «Без предварительного изучения, однако, было бы petitio principii отождествлять все утверждения и умолчания ЖК (Жития Константина) и ЖМ (Жития Мефодия) с истинным положением вещей и принимать каждое отклонение от этих житий за нарушение исторической действительности».[41] В принципе доверие к первоначальному источнику — не «petitio principii», не аргумент, основанный на положении, которое еще само требует доказательства, но, говоря словами Й. Добровского, «основа критики»: поздние сведения без ссылок на более ранние источники не заслуживают доверия. Думаю, что даже Р. О. Якобсону не удалось поколебать это классическое правило. Исследования снова и снова подтверждают достоверность Паннонских житий, особенно Жития Кон-

---

[39] Верховным священником (епископом) назначает сам государь, или великий император всей земли, который тогда господствует и повелевает в тех краях.

[40] R. Jakobson. Minor native sources..., стр. 39.

[41] Там же, стр. 51.

стантина, самостоятельную же историческую ценность восстанавливаемого «старославянского Privilegium» не удается доказать ни в одном случае.

Что касается отклонений от житий, общих Кристиану и ПВЛ, то все они носят характер явной, неоспоримой деформации (крещение болгар Константином или просто до его прихода в Моравию; отрицание участия Мефодия в путешествии Константина в Рим; составление письма в Моравии; возведение Мефодия в сан архиепископа не папой, а князем). Историческая критика во всех этих случаях полагается только на свидетельства Жития Константина и Жития Мефодия. Другие отличия относятся в той или иной мере к области стилистики, за одним лишь исключением: весьма знаменательно дополнение, что славянская культура распространена в Болгарии (Кристиан) или в Болгарии и на Руси (ПВЛ). Уже одно это утверждение, даже в той более скромной и несомненно оригинальной форме, в какой мы находим его у Кристиана, делает невозможным отнесение «старославянского Privilegium» к периоду около 900 г.

Далее Р. О. Якобсон стремится приписать «старославянскому Privilegium» некоторые сообщения, которые содержит лишь один из памятников — ПВЛ или Кристиан. Шаткость этой реконструкции якобы древнего «старославянского Privilegium» 900 г. особенно очевидна в вопросе о месте, где Константин выступил с защитой богослужения на славянском языке. По данным Жития Константина, это происходило в Венеции, по Кристиану — в Риме. Это известие звучит у Кристиана следующим образом: «*После того, как Кирилл прибыл в Рим по церковным делам (ради молитвы)*, верховный первосвященник либо остальные ученые или князья церкви испытывали его, не вопреки ли каноническим правилам осмелился он установить отправление литургии на славянском языке».[42]

Этот отрывок Р. О. Якобсон считает «гораздо более содержательным, чем острожное и дипломатическое» Житие Константина. Однако это всего-навсего «оптический обман». Если стремиться доказать, что Константин встречал противников не только в Венеции, но и в Риме, то можно и должно ссылаться на свидетельство самого Жития Константина, что и делает Р. О. Якобсон; следовательно, никаких новых фактов почерпнуть из Кристиана не удается. Р. О. Якобсон убедительно доказывает, что речь *Константина в Риме (Кристиан) по содержанию совпадает с его речью* в Венеции (Житие Константина), «отражает венецианский диспут из ЖК (Жития Константина) XVI. В чешско-латинской легенде Константин-Кирилл также начинает ссылкой на Псалтирь, в частности на псалом 150, 6, затем переходит к 14 главе первого послания Коринфянам; он специально подчеркивает роль родного языка для просвещения „ydiotas et ignaros viarum Dei“ («неразумиви» из главы 14, 23—24; цитируется в ЖК, XVI) и заканчивает стихом 14, 39».[43] Кристиан прямо или косвенно использовал Житие Константина, несколько упростив рассказ: вместо Венеции и Рима он называет только Рим.

То, что в Житии Константина смягчены разногласия между славянской миссией и Римом, а Кристиан не пожалел красок для изображения этих разногласий, не меняет того факта, что Житие Константина — это первоисточник, исторически исключительно ценный, а Кристиан — поздний памятник, составленный на его основе, пусть цветистый и эффектный, но исторической ценности не представляющий. Для изучения IX в. Кри-

---

[42] Quirillus Romam causa oracionis adesset, a summo pontifice vel a reliquis sapientibus et rectoribus ecclesie redarguitur, ut quid contra statuta canonum ausus fuerit missarum sollempnia instituere canere sclavonica lingua.

[43] R. Jakobson. Minor native sources..., стр. 56.

стиан как источник дает не больше, чем, например, Ф. Палацкий, автор многотомной «Истории чешского народа», написанной в XIX в. Хотя сочинение Кристиана и может обратить внимание на то, что недоговорено в аутентичных памятниках, но оно не имеет ценности оригинального свидетельства. Конечно, Кристиан сохраняет и прямую историческую значимость, но для познания идеологии конца X в. историческая ценность такого рода присуща и трудам Ф. Палацкого — в этом случае для изучения идеологии XIX в.

В Житиях Константина и Мефодия много пробелов, недомолвок, умышленных и невольных, и это всегда чувствовали позднейшие читатели и справщики. Одним из первых почувствовал это Кристиан и резче очертил контуры событий, которые его интересовали в этих житиях. Едва ли Кристиан располагал и другими источниками; что касается Житий Константина и Мефодия, то он обработал их в соответствии со своими потребностями и намерениями.

Различия между Кристианом и Паннонскими житиями налицо, но было бы сомнительным относить их на счет утраченного памятника, возникшего около 900 г. Важен прежде всего характер отклонений Кристиана от житий, и именно их характер заставляет быть скептическим. Так, Кристиан сообщает о моравских иерархах следующее: «верховный священнослужитель, властвующий над семью служителями той же святости».[44]

Р. О. Якобсон в этой связи говорит о «важной роли числа семь в кирилло-мефодиевской агиографии». На самом деле нет необходимости строить столь искусственное объяснение. Невозможно опровергнуть традиционное мнение, что Кристиан взял сообщение о семи епископах из подделки пассауского епископа Пильгрима. Это опять-таки заставляет вспомнить о хронологии: подделкой Пильгрима нельзя было воспользоваться раньше ее возникновения, т. е. до конца X в.

Предположение, что отличия Кристиана от Паннонских житий восходят к утраченному памятнику рубежа IX—X вв., требует реабилитации этих отличий с точки зрения исторической достоверности. Однако такая реабилитация, предпринятая Р. О. Якобсоном, окончилась полнейшей неудачей. Гипотеза о существовании «старославянского Privilegium» не выдерживает критики и с точки зрения технической, если разобраться в вопросе о круге источников Кристиана и методах его работы. Этой проблемой занималось много исследователей; наиболее вероятным является объяснение М. Вейнгарта.[45] Основной вопрос здесь заключается в следующем: пользовался ли Кристиан только латинскими источниками или также и старославянскими? Очевидно, что в той части, где речь идет о Вацлаве, Кристиан использовал наряду с латинскими легендами (главным образом Гумпольдовой и «Crescente fide») и первое старославянское житие св. Вячеслава («востоковское»). Что касается первых двух глав его труда, посвященных Кириллу и Мефодию, то общепризнано, что Кристиан не знал латинской легенды Гаудериха, которая была составлена в начале 70-х годов IX в. в Риме на основе Жития Константина. Хотя ее подлинный текст не сохранился, она известна в малосущественной переработке Льва Остийского начала XII в. и носит условное название «Итальянской легенды». Так как из числа источников Кристиана приходится исключить реальную «Итальянскую легенду», то, поскольку речь идет о возможных латинских памятниках, мы вынуждены обратиться к сочинению, о котором говорит Козьма — к «Privilegium moraviensis ecclesiae».

---

[44] Summus pontifex, habens sub se septem eiusdem sanctitatis pontifices.
[45] См.: Svatováclavský sborník, I. Praha, 1934, стр. 1015—1024.

Не может быть сомнений в существовании этого памятника, ибо о нем определенно говорит Козьма. Однако, как я уже подчеркивал, главная проблема состоит в том: когда он был написан — до или после Кристиана? До сих пор никто не сумел показать, из каких побуждений и с какой целью в X в., ранее Кристиана, могло возникнуть латинское сочинение о Кирилле и Мефодии. Легенды, как показывает этимология этого слова («то, что должно быть прочитано»), составлялись для того, чтобы их читали, в частности, и во время богослужения. Пожалуй, невозможно вообразить себе такие условия, в которых в Чехии X столетия ощущалась бы потребность в латинском литургическом тексте о Кирилле и Мефодии. Требовались, как свидетельствуют сохранившиеся памятники, тексты о Вацлаве: он с момента основания пражской епископии считался патроном чешской земли. И Кристиан мог писать историю Кирилла и Мефодия лишь как продолжение в прошлое жития Вацлава.

Только в XI в. создались реальные условия для возникновения кирилло-мефодиевского культа, а следовательно, и для составления соответствующей легенды. В гипотезе Р. О. Якобсона о «старославянском Privilegium» есть одна конструктивная мысль: он связывает возникновение этого памятника с восстановлением архиепископии Мефодия во времена Моймира II. Эта попытка сына Сватоплука привела лишь к кратковременному существованию архиепископской кафедры, и нет никаких оснований полагать, что произошло оживление литературной деятельности в Моравии. Однако попытка восстановить самостоятельную моравскую церковную организацию была повторена во второй половине XI в., в 1063 г., на этот раз центром был избран Оломоуц. Оломоуцкая епископия была вынуждена в течение двух десятилетий напряженно бороться за свое существование, о чем подробно рассказывает Козьма. В конце концов она выиграла эту борьбу; видным оломоуцким епископом был в XII в. Йиндржих Здик, сын хрониста Козьмы. Если Козьма знал какое-то латинское сочинение о Кирилле и Мефодии, то оно скорее всего стояло в связи с актуальной историей епископства, обновленного в 1063 г. Часть исследователей уже давно связывает «Privilegium» Козьмы с этой важной датой.

Можно отождествить «Privilegium» Козьмы с одной из дошедших до нас Кирилло-Мефодиевских легенд — текстом «Beatus Cyrillus», опубликованным В. Халоупецким. Этот вопрос я подробно разбираю в особой статье,[46] поэтому не буду повторять свои выводы. В рамках нашей темы стоит лишь подчеркнуть, что в легенде «Beatus Cyrillus» читается прославление мораван, которое отдаленно напоминает толкование роли Моравии в «Сказании о преложении книг». Разумеется, пока еще нельзя с полной уверенностью провозгласить тождество «Privilegium» у Козьмы — с легендой «Beatus Cyrillus», но оно кажется гораздо более надежным, чем увязывание источника Козьмы с чисто гипотетическим сочинением рубежа IX—X вв.

Пока мы можем почти безусловно утверждать, что у Кристиана для первых двух глав его труда не было никаких иных источников, кроме славянских. Какие конкретно это были источники, определил М. Вейнгарт: Житие Константина, Житие Мефодия и Житие Наума. По моему мнению, доказательства М. Вейнгарта обоснованы. Теперь встает вопрос, как в ряду этих реальных памятников может поместиться гипотетический источник — «старославянский Privilegium», возникший якобы около 900 г. В кругу источников Кристиана «старославянский Privilegium» кажется

[46] O. Králík. Privilegium moraviensis ecclesie. — Byzantinoslavica, t. XXI, sv. 2. Praha, 1960, стр. 219—237.

элементом, совершенно излишним и прямо, если можно так выразиться, разрушающим. Единственным raison d'être для «старославянского Privilegium» рубежа IX—X вв. было бы составленное на его основе латинское сочинение, более древнее, чем труд Кристиана. Для латинской легенды Кристиана мы вправе предполагать скорее латинский же источник, а не старославянский. Но если латинский «Privilegium» необходимо относить к XI в., то исчезает всякая почва для возникновения «старославянского Privilegium» в конце IX в.

Возможен только иной путь: датировать написание «старославянского Privilegium» временем после Кристиана. От возникновения труда Кристиана до составления той редакции ПВЛ, в которую вошло «Сказание о преложении книг», прошло более столетия, следовательно, времени для возникновения «старославянского Privilegium» было достаточно. Был также и повод для его написания — тот самый повод, который вызвал к жизни латинский «Privilegium». Вряд ли приходится сомневаться в том, что восстановление моравского епископства в 1063 г. воскресило воспоминания о первом моравском архиепископе Мефодии и его брате Кирилле. Ведь именно существование архиепископии в Моравии IX столетия было одним из главных доводов той партии, которая боролась за обновление и сохранение самостоятельного епископства в Оломоуце и против нападок пражского епископа Яромира. Для среды, пользующейся латынью, на основе труда Кристиана был составлен текст «Beatus Cyrillus», отвечающий изменившимся потребностям второй половины XI в. Не могли оставаться в бездействии и сторонники славянского обряда.

До сих пор мало изучались конкретные литургические нужды славянских монахов Сазавы, а также других монастырей, о которых до нас не дошло достоверных известий. Невероятно, чтобы почитание Кирилла и Мефодия не проникло в богослужение славянских монахов в Чехии XI в. Это совершенно исключено для времени после 1063 г. И на самом деле, часто предполагается чешское происхождение двух глаголических служб Кириллу и Мефодию. Эти тексты опубликованы Иваном Берчичем [47] и П. А. Лавровым.[48] До сих пор эти памятники как должно не истолкованы, а главное — не датированы, однако большинство исследователей не сомневается в их древности.

Наряду со службами необходимы были и жития. Хотя в Чехии и были известны Житие Константина и Житие Мефодия, как явствует из Кристиана и других памятников, однако предполагать, что эти жития существовали в застывшей форме, — значит вступать в противоречие с историей. Почти всегда возрождение культа святого ведет к переработкам его известных житий. Во второй период существования Сазавской обители, после возвращения монахов из Венгрии, в монастыре заметно сильное оживление культурной деятельности, которое оставило самые разнообразные следы. К этому периоду минуло уже два столетия со времени деятельности Кирилла и Мефодия в средней Европе. Их почитание приобрело актуальность в связи с восстановлением епископии в Оломоуце. Эти условия бесспорно вызвали и обработку Кирилло-Мефодиевской легенды.

Вторая половина XI в. в Чехии — это период творческой активности, особенно в славянской среде. Возникает Житие св. Прокопа, основателя Сазавского монастыря, которое сохранилось только в латинской обработке. Особенно примечательно развитие Вацлавской легенды. В течение

---

[47] Jvan Berčić. Dvie službe rimskogo obreda. Zagreb. 1870.

[48] П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, стр. 128 и сл.

долгого времени для богослужебных и других целей служило первое старославянское житие св. Вацлава, первоначальная форма которого сохранилась в глаголических бревиариях. В первой половине XI в. это житие было переработано и главное — дополнено на основе латинских легенд, в этом виде оно и попало на Русь. Ярким доказательством расцвета славянской культуры в Чехии во второй период деятельности Сазавского монастыря является тот факт, что даже эта обработка не оказалась достаточной: было составлено новое житие св. Вацлава — так называемое «Житие Никольского». За основу была взята весьма сложная и искусственная Гумпольдова легенда; редактор второго жития пользовался также Кристианом, легендой «Crescente fide» и, разумеется, первым старославянским житием. «Житие Никольского» — компиляция, использовавшая поразительно широкий круг источников.

По всей видимости, совершенно аналогичными методами составлялась и новая легенда о Кирилле и Мефодии — тот текст, который мы называем «старославянским Privilegium» и который затем стал оригиналом «Сказания о преложении книг». Сазавская среда была двуязычной, тамошние книжники использовали как старославянские, так и латинские памятники. Это безусловно доказывает «Житие Никольского». Поэтому при составлении новой кирилло-мефодиевской компиляции неизвестный компилятор не делал различий между Паннонскими житиями и латинским трудом Кристиана. До сих пор структура «Сказания о преложении книг» вызывала недоумение, ибо в этом памятнике отрывки из Жития Константина и Жития Мефодия перемежались с сообщениями и формулировками, аналогию которым находим лишь у Кристиана. Однако именно это объединение самых различных источников на двух языках, латинском и старославянском, — характерный признак памятников, возникших в XI в. в Сазавском монастыре. Сазавский источник — это наиболее реальное истолкование той смеси, которую мы встречаем в «Сказании о преложении книг».

5

Во взглядах на «Сказание о преложении книг» существует две крайности: Й. Добровский считал «Сказание» поздней интерполяцией из Кристиана и датировал его второй половиной XIV в.; Н. К. Никольский принимал это «Сказание» за остаток ядра старейшей русской летописи, корни которой уходили в кирилло-мефодиевскую эпоху. Различие в датировке, таким образом, составляет целых пятьсот лет. Оказалось, что Й. Добровский был недалек от истины, хотя предложенную им схему взаимоотношений памятников необходимо исправить в двух пунктах. Во-первых, Кристиан творил не в начале XIV в., а в конце X в. Во-вторых, редактор ПВЛ в начале XII в. использовал Кристиана не прямо, а косвенно, через посредство сазавской обработки Кирилло-Мефодиевской легенды.

Ныне одной из важных задач славянской филологии является глубокое изучение связей Киево-Печерской лавры и Сазавского монастыря. Естественно, что исследователи до сих пор чаще стремились установить непосредственные связи киевской литературы XI—начала XII вв. с памятниками кирилло-мефодиевского периода. Эта начальная эпоха окружена ореолом древности, поэтому она кажется более привлекательной, чем время Кристиана или сазавского аббата Божетеха. Однако было бы непростительным пренебрежением к историческим закономерностям, если бы великоморавское IX столетие заслонило в нашем сознании сазавский XI в., выполнявший роль посредника.

Этот постоянный акцент на кирилло-мефодиевской эпохе и недооценка сазавского периода сказались в неправильном взгляде на значение труда Кристиана. В лучшем случае, если вообще признавалось, что Кристиан писал в конце X в., этот труд давал повод заполнять X столетие гипотетическими, якобы весьма древними источниками. Этот неправильный взгляд особенно очевиден в распространенных представлениях о литературной истории жития Людмилы. Так, В. Халоупецкий и Р. О. Якобсон предполагают, что сначала было написано первое старославянское житие княгини Людмилы — уже во время правления ее внука Вацлава. Затем будто бы возникла латинская версия, а именно дошедшая до нас легенда «Fuit», в то время как из старославянского жития сохранилось только проложное извлечение. И, наконец, лишь на основе легенды «Fuit» или другой латинской обработки возникла та часть сочинения Кристиана, которая посвящена Людмиле.

На самом деле все говорит о том, что эволюция протекала совершенно иным образом. Творцом легенды о Людмиле был Кристиан. Ранее о Людмиле было лишь упомянуто в легенде Гумпольда. Легенда «Fuit» и соответствующее старославянское житие возникли только во второй период деятельности Сазавского монастыря, тогда же, когда возникло и латинское и старославянское житие Прокопа. Как показывает новейший пересмотр проблем, касающихся старейших чешских легенд, литературная деятельность Кристиана знаменовала собой не завершение развития чешской культуры X в., которое было довольно скудным, но исходный момент могучего размаха XI в. — размаха, относительно которого в общем не может быть сомнений. Было явным недоразумением, когда некоторые исследователи пользовались сочинением Кристиана как своеобразным навесом над фиктивным расцветом культуры Чехии во времена Вацлава и Болеславов. Гораздо более обосновано мнение, что Кристиан и вся эпоха епископа Войтеха заложили основу подъема культуры при Бржетиславе и великолепного ее расцвета при Вратиславе.

Переходим к трудной проблеме связей Сазавы при князе Вратиславе с киевской письменностью рубежа XI—XII вв. Эти связи существовали и были взаимными. Вопрос состоит лишь в том, насколько они были интенсивными и глубокими. Положение славянских монахов Сазавы было нелегким. Они боролись за свое существование, с большим трудом противостоя враждебному давлению папского престола и латинского духовенства. Пережив первое изгнание, сазавские монахи не могли питать никаких иллюзий относительно собственных перспектив. Поэтому они с неослабным вниманием следили за развитием славянского центра в Киеве и с благодарностью принимали и моральную поддержку, и культурную помощь, идущую оттуда.

Однако поток культурных ценностей явно шел и в обратном направлении — с Сазавы в Киев. Памятники чешского происхождения, абсолютное большинство которых сохранилось только в русских рукописях, в основном, по-видимому, пришли в Киев в сазавских списках. Когда, наконец, появятся объективные исследования связей Киевской Руси с Сазавским монастырем, можно будет покончить с нынешними крайностями, когда эти связи либо преувеличиваются, либо отрицаются. Пока же прослеживаются судьбы только одного из сазавских памятников — второго старославянского жития св. Вацлава («Никольского»). Этот текст без сомнения возник в Чехии, так как в нем очевидно широкое знание латинской агиографии. Несомненно также, что он попал в Киев до прекращения обмена с Сазавским монастырем, т. е. ранее 1097 г. Доказательством этого является наличие двух русских списков памятника. До сих пор полемичен

вопрос о влиянии второго старославянского жития св. Вацлава на киевскую агиографию. С одной стороны, сюда привлекают сочинения, посвященные Борису и Глебу, с другой — Житие Феодосия Печерского. Неоднократно предполагалось влияние жития Вацлава на Несторово «Чтение о Борисе и Глебе»; Н. Н. Ильин ищет это влияние в соответствующей статье ПВЛ.[49] На отношения житий Вацлава и Феодосия обратил внимание Д. Чижевский.[50] В работах, изданных к IV съезду славистов, и Н. К. Гудзий,[51] и А. В. Флоровский [52] относятся к поискам этих влияний весьма скептически. В этой статье я не собираюсь рассматривать вопрос об агиографических памятниках, посвященных Борису и Глебу. Но что касается связей Жития Феодосия, написанного Нестором, и старославянского варианта легенды Гумпольда, то они кажутся мне совершенно бесспорными.

Признание этого весьма важно для суждений о генезисе «Сказания о преложении книг»: становится гораздо правдоподобнее предположение, что редактор ПВЛ использовал для «Сказания о преложении книг» источник сазавского происхождения. Новейшая литература обычно оказывает большее влияние, чем старая. Около 1100 г. сазавская продукция явно воспринималась в Киеве как современная. Сейчас при изучении кирилло-мефодиевской эпохи мы отдаем предпочтение источникам IX в., а не XI в., но у редактора ПВЛ в начале XII в. были другие потребности и взгляды. Для него, как кажется, более привлекательными были новейшие достижения западной ветви старославянской литературы.

Мне представляется правильной мысль о возможности личных связей Нестора с Сазавским монастырем. Существует известное сообщение, что частицы мощей Бориса и Глеба были помещены в алтаре Сазавского храма. Каким образом эти реликвии попали из Киева в Чехию? Одни исследователи полагают, что их принесло посольство из Печерского монастыря, в составе которого был и Нестор. Другое же мнение, высказанное В. Халоупецким и поддержанное недавно А. В. Флоровским, заключается в том, что частицы мощей русских мучеников попали в Чехию во время похода Владимира Мономаха. Поход Владимира — засвидетельствованный исторический факт, но связывание его с перенесением мощей — такая же гипотеза, как и предположение об участии Нестора в некоем посольстве киевских монахов.

Гипотезы столь же трудно опровергать, как и аргументировать; в данном случае приходится ограничиться рассуждениями общего характера. Мне кажется, что роль феодалов часто переоценивается при изучении культурных связей раннего средневековья, что гораздо значительней тогда была роль образованных людей. Конечно, личные склонности таких князей, как Ярослав Мудрый на Руси или Вратислав в Чехии, имели большое значение для развития славянской письменности XI в. Однако, по моему мнению, все же слишком часто злоупотребляют династическими объяснениями. Как кажется, преувеличивается участие Моймира II в предполагаемом возникновении «старославянского Privilegium» на рубеже IX—X вв., гипотеза же о расцвете славянской культуры, якобы имевшем место во времена княгини Людмилы, сама весьма похожа на легенду. Думаю

---

[49] Н. Н. Ильин. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957.

[50] D. Čyževský. Anklänge an die Gumpolds-Legende des hl. Václav in der altrussischen Legende des hl. Feodosij und das Problem der «Originalität» der slavischen mittelalterlichen Werken. — Wiener slavistisches Jahrbuch, Bd. I. Wien, 1950, стр. 84.

[51] Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 22—23.

[52] А. В. Флоровский. Чешские струи..., стр. 221.

также, что не следует слишком полагаться на участие Владимира Мономаха в обмене культурными ценностями между Киевом и Сазавой (имею в виду не только реликвии, но и памятники письменности, например, Реймское евангелие). Нет необходимости противопоставлять князей и монахов: ведь в свите Владимира Мономаха были также представители киевского клира, и, наоборот, печерское посольство не могло отправиться на Сазаву без княжеского согласия. Главное — инициатива в культурных связях, которую едва ли можно приписывать только особе князя.

Вернемся теперь к тексту сравниваемых памятников. Бесспорная заслуга Н. К. Никольского состоит в том, что он обратил внимание на идеологический аспект ПВЛ и особенно «Сказания о преложении книг». Одна из наиболее примечательных фраз этого «Сказания» гласит: «...яже грамота есть въ Руси и въ Булгарехъ Дунайскыхъ». Именно ее Н. К. Никольский положил в основу суждений о «славянофильской» ориентации автора. В. М. Истрин, выступивший против подобного истолкования, считает, что здесь скорее «русофильская», чем «славянофильская» ориентация. В. М. Истрин еще раз подчеркнул, что представление о кровном родстве отдельных славянских племен отступает в ПВЛ на задний план, что для автора важнее всего общность письма, затем веры. Я согласен с В. М. Истриным в этом последнем пункте, однако полагаю, что мысль Н. К. Никольского о «славянофильской» ориентации редактора ПВЛ правильнее, чем объяснение В. М. Истрина.

Дело Константина, славянское письмо и славянский литературный, т. е. в данной исторической ситуации богослужебный, язык были главным рычагом славянского сознания. Этот естественный взгляд встречаем и в научной литературе. Можно процитировать, например, характерную формулировку Каз. Будзыка: «Они (Кирилл и Мефодий, — *О. К.*) ввели богослужение на славянском языке... Новая религия стала фактором, организующим национальное самосознание славян».[53] Распространение славянского обряда и богослужения стало процессом, объединяющим отдельные славянские народы. Очаги славянской литературы были опорными пунктами постепенно укрепляющегося сознания славянской взаимности. Новые и новые области включались в орбиту славянского культурного единства в результате деятельности этих центров литературной активности. Эти центры определяют отдельные этапы процесса, протекавшего на протяжении многих столетий: Великая Моравия — в IX в., Болгария — в X в., войтеховская Чехия — в последнем десятилетии того же века, киевский центр — при Ярославе Мудром, Сазавский монастырь — во второй половине XI в., Киево-Печерская лавра — в эпоху Нестора, на рубеже XI—XII вв.

Н. К. Никольский явно ошибался, считая епископа Войтеха проводником латинского, антиславянского курса, Киево-Печерский монастырь начала XI в. — оплотом «грекофильских» тенденций и отыскивая очаг «славянофильской» идеологии в кирилло-мефодиевской эпохе. Рассуждая в 5-й главе своей работы об исторических условиях, в которых могла бы зародиться теория славянского единства, Н. К. Никольский связывает возникновение этой теории с существованием славянских государств с объединительными тенденциями. Он рассматривает четыре попытки создания славянского государственного союза: в эпоху Само (1), моравского князя Сватоплука (2), чешских Болеславов (3), Болеслава Храброго (4). Наиболее благоприятными, по его мнению, были условия, возникшие при

[53] Kaz. Budzyk. Szkice i materialy do dziejów literatury staropolskiej. Warszawa, 1955, стр. 12.

Сватоплуке. Как кажется, Н. К. Никольский слишком механически понимает отношения между идеологией и социальными факторами. Сознание славянского единства безусловно не было автоматическим результатом деятельности великоморавских князей IX в. Уже И. В. Ягич обратил внимание на поразительное различие между славянскими тенденциями, которые звучат в Житии Константина, с одной стороны, и в Житии Мефодия — с другой. В Житии Константина акцентируется богословская полемика, в то время как славянские тенденции почти отсутствуют. Существует даже мнение, что одно из упоминаний о славянстве в Житии Константина является позднейшей вставкой. Если вспомнить об известных конфликтах между Сватоплуком и Мефодием, то представляется спорным, что политическая мощь Великой Моравии вообще могла положительно влиять на развитие славянских тенденций. В данном случае мы снова встречаем преувеличение роли феодалов, подобно тому как это преувеличение было очевидно в вопросе об участии Владимира Мономаха в перенесении мощей Бориса и Глеба на Сазаву. Едва ли правильно приписывать князьям значительные заслуги в возникновении и росте славянской идеологии.

Хотя и небезопасно оперировать аналогиями из новейшей истории, я все же хочу напомнить один из эпизодов славянофильского движения. Поэтическая и политическая пропаганда идеи славянской взаимности, которую вел Ян Коллар, основывается не на некоем политическом единстве, а исключительно на культурных факторах. Деятельность Коллара не лишена политических аспектов, но они носят характер программы и призыва, часто скрытого. Мне кажется, что славянская идея в IX—XII вв. развивалась аналогичным путем. Редактор ПВЛ начала XII в. не был сторонником «грекофильской» ориентации, он не подавлял «славянофильскую» тенденцию, которую якобы содержала древняя редакция летописи, более того, он сознательно включал в ПВЛ «славянофильское» «Сказание о преложении книг», рассказывающее о начале славянской образованности в Моравии и болгарском культурном центре.

Корни этого сознания славянской культурной взаимности нужно видеть в труде Кристиана, который в конце X в. писал: «...то, что до сегодняшнего дня совершается многими в областях славян, особенно в Болгарии».[54]

Это во многих отношениях наиболее ценная мысль Кристиана. Исследователи чаще всего ограничивались спорами о достоверности сообщений Кристиана по истории IX в. Свидетельства автора, который писал примерно через 110 лет после смерти Мефодия, только при исключительных обстоятельствах могли бы иметь самостоятельную ценность. Нет никаких оснований видеть в Кристиане такое исключение. Зато труд Кристиана неоценим как непосредственное свидетельство о действительном положении славянского богослужения и славянской культуры в конце X в.

Понимание важности именно этого значения Кристиана намечается иногда в научной литературе. У Пекаржа, например, читаем: «Кристиан все же говорит: „то, что до сегодняшнего дня совершается многими в области славян...“. Для меня это означает: и среди чешских и моравских славян. Ведь мы уже знаем (и привели это как весьма веское доказательство подлинности Кристиана), что Кристиан знает Sclavi Bohemie, Моравию он обозначает словами „regio Sclavorum“, Пшовский край — „provincia Sclavorum“, Стодоры для него — земля языческих славян. Короче говоря, он сознает принадлежность к славянству чехов,

[54] ...quod usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maximeque in Bulgariis.

пшован, стодоран, мораван, болгар... и притом так, что решительно не подходит к XII—XIV вв.».[55] Но и это рассуждение Пекаржа носит, как обычно, оборонительный характер, служит защите сочинения Кристиана как подлинного памятника X в. От апологии, однако, необходимо перейти к суждению об общей значимости сообщений и высказываний Кристиана.

Три момента заслуживают специального внимания. Славянские тенденции Кристиана не поверхностны, в основе их лежат глубокие знания. Он сообщает о славянской культуре в Великой Моравии и в Болгарии эпохи царя Симеона не понаслышке, а опираясь на знакомство с литературными моравскими и болгарскими памятниками. Пекарж ставил Кристиана вне старославянской литературы; говоря о Кирилло-Мефодиевской легенде, он оперировал понятием «общеславянской традиции», исследуя Вацлавскую легенду — понятием фольклорной традиции чешской. В действительности же Кристиан прямо использовал первое старославянское житие св. Вацлава, непосредственно черпал из Жития Константина и Жития Мефодия, а также, по всей видимости, знал Житие Наума — памятник болгарского происхождения. Старославянская письменность безусловно не была чуждой для Кристиана: он жил и творил в двуязычной среде. При его широком знании старославянских источников не исключено, что и сам он писал или по крайней мере умел писать и на старославянском языке. Это придает бóльшую внутреннюю ценность его сообщениям.

Кроме того, у Кристиана ясно ощущается наличие контакта с болгарским очагом старославянской культуры X в.: он говорит о крещении болгар до прихода Константина в Моравию, недвусмысленно заявляет о распространенности славянского богослужения в современной ему Болгарии («usque hodie»). Силой, которая поддерживала славянскую идею, была взаимосвязь отдельных центров славянской культуры. Кристиан на деле связывает воедино воспоминания о великоморавском прошлом с пониманием современной ему болгарской и чешской действительности.

В-третьих, славянская идея Кристиана — это не переживания прошлого, но дело практической и активной пропаганды. Славянский богослужебный язык — не мертвая реминисценция; это — оружие миссионеров в славянских землях: «Благодаря этому многие души приобретаются для господа Христа».[56] Эта фраза могла быть — и безусловно была — лозунгом миссионерской экспансии епископа Войтеха на славянской восток. Только с помощью языка, которому Кирилл и Мефодий придали высокую функцию языка богослужебного и письменного, можно было проникнуть в Польшу и другие славянские страны. Новейшие исследователи нашли многочисленные следы старославянского языка в польской, а также венгерской церковной терминологии. Они несомненно восходят к эпохе Войтеха и его учеников. Один из этих учеников — Радим-Гауденций — был первым архиепископом Гнезненским, другой — Радла-Анастасий — первым архиепископом Остржигомским. Я уже упоминал о древнейших духовных песнопениях: чешском «Hospodine pomiluj ny» и польском «Bogurodzica». К ним тоже могут быть отнесены слова «благодаря этому многие души приобретаются для господа Христа».

Основная ошибка многих сторонников подлинности труда Кристиана состояла в том, что они считали его последним отзвуком старых традиций. На деле же Кристиан знаменует подъем новой славянской волны, нового славянского возрождения. Он, конечно, занимает особую позицию — на рубеже славянской и латинской культуры. Труд Кристиана написан по-

[55] Český Časopis Historický, roč. 9. Praha, 1903, стр. 151—152.
[56] multeque ex hoc anime Christo domino acquiruntur.

латыни, но это обстоятельство не должно вводить нас в заблуждение. Языковые границы в конце X в. не были непроходимыми: аналогичное явление видим в эпоху Добровского и Коллара. Многие произведения периода чешского национального возрождения были написаны по-немецки или по-латыни. Можно привести и древнюю аналогию: так называемая «Болгарская легенда» сохранилась не в старославянском оригинале, а только в греческой обработке Феофилакта.

Совершенно бесспорны горячие славянские симпатии Кристиана, равно как и его осведомленность о славянстве. Естественно, что его сочинение нашло широкий отклик в Сазавском монастыре, а затем уже косвенным образом в Киевской Руси. Кристиан является одним из первых и значительнейших славянских идеологов раннего средневековья. Его труд — главное свидетельство славянского пафоса эпохи Войтеха. Ему принадлежит почетное место в ряду писателей от Илариона до Нестора. Кристиан представляет собой необходимое звено в цепи развития, ведущего от Жития Константина к ПВЛ начала XII в.; без него не обойтись при изучении генезиса «Сказания о преложении книг». Трудом Кристиана нельзя пренебречь: об этом, между прочим, свидетельствует постоянная путаница в специальной литературе. Настало время, чтобы реальный труд Кристиана занял место призрачного «старославянского Privilegium», возникшего будто бы около 900 г., и других столь же химерических конструкций.

Было бы важно установить, когда в перечень стран, употребляющих славянское письмо и включающих Болгарию («in Bulgariis»), была включена Русь («в Руси»). Возможно, конечно, что сообщение о Руси прибавил только русский редактор ПВЛ, но также не исключено, что оно было уже в сазавской обработке Кирилло-Мефодиевской легенды, т. е. в источнике «Сказания о преложении книг». Примерно в то же время возникла поддельная булла папы Иоанна, приведенная в Хронике Козьмы. В этой подделке фигурируют те же две страны — Болгария и Русь. Если о Руси знали противники славянского богослужения, то тем более о ней были информированы славянские монахи Сазавского монастыря. Проблему отношений «Сказания о преложении книг» и его сазавского источника нельзя решить окончательно, по крайней мере в настоящее время. Однако от XI в. сохранилось довольно значительное число памятников. В этой области перед славянской филологией стоит много исследовательских задач и возможностей.