

(С.-Петербург)

**ДРЕВНЕЙШИЙ ПЕРИОД ИСТОРИИ ЗНАМЕННОГО ПЕНИЯ.  
НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО  
КОНТЕКСТА**

Во второй половине XIX в. благодаря деятельности выдающихся исследователей древнерусского церковного пения, и прежде всего — первого профессора кафедры истории и теории русского церковного пения в Московской консерватории протоиерея Дмитрия Васильевича Разумовского, были заложены основы современной русской музыкальной медиевистики. Последующие поколения исследователей внесли свой важный вклад в дальнейшее изучение древнерусского певческого искусства, однако и по сей день в этой области русской музыкальной культуры есть целый ряд темных мест и загадок. Одним из таких загадочных темных мест является история зарождения знаменного пения и первоначального периода его развития.

К настоящему времени в науке уже сложился устойчивый набор “общих мест” относительно событий этого времени. Считается, что “вместе с принятием христианства в конце X в. в Киевской Руси начинает развиваться церковное пение, являвшееся неотъемлемой частью богослужебного ритуала”<sup>1</sup>. О том, как проходило это развитие в самом своем начале, фактически ничего не известно, так как “сведения о наиболее раннем периоде церковно-певческого искусства крайне скудны и зачастую недостаточно ясны”<sup>2</sup>. Предполагается, что “формы русского церковного пения складывались постепенно, вплоть до XII–XIII столетий”<sup>3</sup>. При этом нотированные певческие рукописи “возникли не ранее начала или даже середины XII века”<sup>4</sup>. Признается, что “отсутствие непосредственных письменных источников служит причиной неопределенного, гадательного характера, а часто и очевидной произвольности высказывавшихся в литературе суждений об истоках церковного пения в России и о том, каковы были его формы и мелодический склад в первый период после принятия Русью христианства”<sup>5</sup>. Пользуясь (по аналогии с древнерусской литературой) понятием о “трансплантации”, введенным Д.С.Лихачевым, музыковеды предполагают некий “исторический процесс “вживания” визан-

тийских форм в русскую художественную культуру”<sup>6</sup>. Однако материалами для рассмотрения этого процесса современная наука не располагает. Столь же загадочным представляется и процесс зарождения на Руси или “трансплантации” на Русь из Византии нотации. Впрочем, в науке все более уверенно высказывается мнение о том, что сложившаяся к концу XI в. по изначальным византийским (или иным) образцам стилистика знаменного пения имеет вполне самостоятельную интонационную природу, а соответствующая ей знаменная нотация, восходя все к тем же византийским образцам, в конечном счете заметно от них отличается<sup>7</sup>.

Все положения этих “общих мест” можно свести к следующей схеме: начавшийся еще во второй половине IX в. процесс христианизации Руси имеет своей кульминацией официальное крещение примерно в 988 г.; далее на протяжении примерно ста лет идет процесс адаптации принятых религиозных форм к новым условиям, приведший к формированию к концу XI в. стилистики знаменного пения и его нотации. При этом громадное историческое пространство более чем двухсотлетнего периода — то есть ста лет до крещения и ста лет после него — формально заполняется суммой единичных сведений, констатирующих отдельные факты христианизации. Сюда обычно входят сообщения Паннонского жития о странностях обретения просветителем славян Кириллом в 855 г. в Корсуни Евангелия и Псалтыри, писанных “русьскы письмены”<sup>8</sup>; сведения о договоре 945 г., когда ранние русские христиане целовали крест в киевской соборной церкви пророка Илии<sup>9</sup>; рассказ о прибытии так называемого “царицына хора” из Херсонеса (Корсуни) в Киев после женитьбы Владимира на византийской царевне Анне<sup>10</sup>; констатация фактов просветительской деятельности в 1037 г. Ярослава Мудрого и многое другое. К сожалению, в большинстве своем эти факты подаются без должного анализа, комментария, а главное без связи между собой и с историей знаменного пения. Основной причиной такого положения следует считать общую слабую разработанность истории Русской Церкви, свойственную советской науке. Однако в последние полтора-два десятилетия этот недостаток стал, кажется, преодолеваться; благодаря новейшим публикациям отечественных и зарубежных ученых у нас появились многочисленные исследования, дающие основания для новой интерпретации этих “общих мест”. Среди “общих мест”, поддающихся новому комментарию, обратимся в данном тексте к следующим: состоянию язычества в упомянутый период ста лет до и ста лет после крещения, событиям постепенной христиа-

низации, языческой реформе Владимира, обстоятельствам крещения и реформе Ярослава 1037 г.

Языческий контекст играл чрезвычайно важную, если не сказать — доминирующую роль в процессе формирования древнерусского христианства. Новейшие публикации позволяют уточнить некоторые моменты в характеристике восточнославянского язычества, проливающие новый свет на условия формирования знаменного пения в интересующее нас время.

Прежде всего необходимо принять во внимание общий для большинства славянского и угро-финского населения этого региона “неразвитый” характер религиозных языческих представлений. Как пишет крупнейший историк русской церкви XX в. А.В.Карташев, язычество “только еще переступало первые пороги мифологической эволюции: переходило от чистого физического политеизма и шаманизма к воплощению обожаемых сил природы в образах животных и, наконец, человека. Недоразвившаяся зоолатрия (от которой и до сих пор сохранились петушки в русском орнаменте, конские головы в деревянной архитектуре, название “зайка” для солнечного луча, жар-птица в сказках) едва переходила в антропоморфизм. Неопределенные образы богов едва только начинали отливаться в несовершенные формы фетишей. До времени св. Владимира мы знаем о грубых истуканах только у руссов тмутараканских и о киевском и новгородском идолах Перуна.

Но не только эта малоупотребительность идолов сообщала нетвердость, расплывчатость языческому мирозерцанию древнерусского славянина, а и характер его социального развития. Не было еще бытовых предпосылок для богатой организации общественного богослужебного культа. Русский народ жил отдельными волостными общинами, еще не утратившими вполне своих древнейших племенных и кровных связей. Культ поэтому носил еще отпечаток семейности, и боги предпочитали селиться по жилым углам и усадьбам. Каждая семья и родственная группа имели своих собственных совершителей богослужебных действий в лице своих старейших членов”<sup>11</sup>.

Эта последняя позиция А.В.Карташева получила весьма серьезную поддержку в исследованиях И.Я.Фроянова, согласно которым официальное принятие христианства в 988 г. приходится на время еще дофеодальных отношений в образующемся древнерусском государстве, когда “разложение родоплеменного строя, явственно обозначившееся на переломе X–XI вв.”, сопровождалось исчезновением одних традиционных институтов

(совет старейшин), ослаблением и преобразованием других (племенное вече)<sup>12</sup>.

Казалось бы, такая неразвитость язычества должна была только способствовать успешному и полноценному принятию новых христианских религиозных форм. Однако на самом деле, судя по всему, все обстояло как раз наоборот. Неразвитость языческих форм обусловила неподготовленность основных масс населения к принятию сложнейшей системы христианского верования. В таком языческом контексте христианский Бог воспринимался не более как еще одно из многих божеств не только до так называемого крещения в 988 г., но и, вероятно, в течение многих последующих десятилетий. Лишь ближе к концу XI – началу XII в., когда начинают складываться ранние феодальные отношения<sup>13</sup>, как раз и появляются столь важные предпосылки для того, что А.В.Карташев назвал “общественным богослужебным культом”. И вероятно, не случайно, что только к этому времени, то есть к концу XI в., христианство на территории древнерусских земель становится актуальным и вырабатывает органичные богослужебные формы и, что для нас важнее всего, формы богослужебного интонирования и формы письменной фиксации этого интонирования.

Впрочем, помимо так называемых “широких масс” восточнославянского и финно-угорского населения в отдельных землях, верхушка родоплеменных общин, опережая основные массы, переживала начальные этапы социального расслоения и формирования отдельных элементов раннефеодальных отношений. Соответственно этому в общественном сознании таких общин происходили существенные изменения, сопровождаемые радикальным усложнением и соответствующей систематизацией языческих представлений. Таковые происходили, в частности, среди верхушки полянской родоплеменной общины, все более сближавшейся с нормано-варяжскими элементами княжеского окружения в Киеве. Благодаря этому там складывается свой специфический языческий пантеон во главе с балто-славянским богом-громовержцем Перуном<sup>14</sup>. Заметно отличался от киевско-полянского пантеон финно-славянского населения новгородского Приильменя. Здесь во главе остальных божеств стояла троица: Род и две рожаницы — Лада и Лель<sup>15</sup>. Однако и эти “верхи” в общем контексте с большим трудом усваивали впоследствии христианскую догматику и скорее всего не до конца понимали ее суть.

Например, как показывают серьезнейшие исследования И.Я.Фроянова, в действиях княгини Ольги как раз в преддв-

рии ее крещения можно увидеть пунктуальнейшее и добросовестнейшее выполнение языческой обрядности. Именно в таком смысле, а не как месть, следует понимать знаменитые три казни представителей древлянской родоплеменной верхушки, совершенные Ольгой после убийства древлянами ее мужа Игоря. “Первое древлянское посольство Ольга принесла в жертву полянским богам и отправила его в подземный мир — нижнюю зону Вселенной... Сожжение древлянских правителей в бане (домовине) следует рассматривать как очередное жертвоприношение. В отличие от “лучших мужей”, спущенных Ольгой в подземный мир, “нарочитые мужи”, горевшие в пламени костра, направлены в верхнюю зону Вселенной — на небо... Третья казнь древлян, совершенная Ольгой, насыщена ритуальным содержанием. Осуществляется она у могилы Игоря во время тризны и пира — важнейших ритуалов, относящихся к похоронному обряду... Все это склоняет к выводу, что и в данном случае перед нами жертвоприношение, но уже не богам Земли и Неба, как то было в Киеве, а князю Игорю... Погребение заживо в яме, сожжение в домовине (бане), избивание у могилы — все это человеческие жертвы, принесенные Ольгой полянским богам и князю Игорю. Разумеется, жертвоприношения являлись не ее личным предприятием, а делом всей киево-полянской общины”<sup>16</sup>. Целью же этих страшных жертвоприношений является подготовка карательного похода против взбунтовавшихся древлян: “Приготовления к походу... вылились в серию человеческих жертвоприношений, призванных обеспечить полянской общине благорасположение богов и дать ей победу над врагом. Жертвоприношения перед началом войны — привычный языческий способ вымаливания у богов удачи”<sup>17</sup>.

Вообще стоит обратить внимание на чрезвычайно большую роль ритуальных жертвоприношений в жизни населения Киевской Руси. Даже после официального крещения Руси в сознании людей христианская евхаристия как бы растворяется в массе окружающих ее языческих трев, а в отдельных случаях напрямую сливается с ними. Так, очевидно, можно понимать и суть метаморфоз, происшедших с известными пирами князя Владимира. Он, как пишет А.В.Карташев, поразил народное воображение тем, что “как и его предшественники, ублажал пирами своих дружинников и заслуженных сотрудников, но и заботился по крайней мере о праздничных трапезах всего бедного населения государства”<sup>18</sup>. И если историк Церкви, согласно сообщению летописи видит в этих “христианских пи-

рах” факт “преобразования самого князя Владимира”, то мы все же не можем не предполагать здесь также и вполне очевидного пережитка языческой братчины, а одновременно и соблюдения ритуальной христианской обрядности — евхаристии, — ведь именно так впоследствии будет восприниматься воскресная трапеза в общинножительских монастырях на рубеже XIV–XV вв.<sup>19</sup> И может быть, благодаря такому смешению обряд евхаристии вплоть до середины XV столетия (то есть вплоть до появления певческой книги Обиход) не до конца был озвучен знаменным пением. В XV же веке его маркировала не только целая серия обязательно распеваемых Херувимских песен, но и особая таинственность, которая теперь возникала из-за сокрытия обряда недавно возникшим иконостасом.

Именно в контексте неразвитых общественных отношений и “межплеменной”, а не “классовой” борьбы рассматривает современная наука историю Киевской Руси и, в частности, историю крещения Руси. “То была борьба не внутри так называемой Киевской державы и не между эксплуататорской княжеско-дружинной верхушкой, а внутри племенного союза, сколачиваемого Киевом, и между племенами, соперничавшими друг с другом в ходе формирования данного союза... Полянская община, чтобы удержать свое господство над “примученными” восточнославянскими племенами, прибегала не только к военной силе, но и к религиозно-идеологическим средствам. Предпринимается, в частности, попытка превратить Киев в религиозное средоточие восточного славянства, для чего языческое капище с изваянием Перуна, располагавшееся первоначально в черте древнейших городских укреплений, выносятся на новое место, доступное всем пребывающим в центр Русской земли”<sup>20</sup>.

Однако языческая “реформа” Владимира оказалась неудачной. “Главной причиной тому являлась историческая необратимость разложения родоплеменного строя, что делало неизбежным падение союза союзов племен под гегемонией Киева... Перунов культ пришлось навязывать союзным племенам, в результате чего языческая “реформа”, проводимая из Киева, вылилась в религиозное насилие “Русской земли” над словянами, кривичами, радимичами, вятичами и пр., что вызвало волну антикиевских выступлений... Следовательно, вместо единения “реформа” привела к раздорам и обострению отношений Киева с подвластными ему племенами. Тогда Владимир, изыскивая новые средства для сплочения распадающегося межплеменного союза, для утверждения господствующего

положения в нем полян; прежде всего киевской верхушки, обращается к христианству”<sup>21</sup>. При этом новая христианская религия на Руси “принималась как бы в языческой оболочке. Язычеством были проникнуты действия Владимира и в целом киевской общины. Введение христианства стало лишь звеном процесса развития религиозных “реформ” X в. и воспринималось современниками как очередная смена божества в духе существующих языческих представлений”<sup>22</sup>.

Конечно же, сказанное вовсе не отрицает факта постепенного проникновения христианства на Русь до 988 г. и начала процесса решительной христианизации восточнославянских племен со времени официального крещения киевлян. Более того, историки предполагают, что после гибели Святослава в 972 г. серьезно рассматривался “вопрос о крещении Ярополка”<sup>23</sup>, однако “языческие силы антихристианской реакции решили смести со своего пути грозный призрак принятия греческой веры... Выполнителем этого наивного плана победы над греческим христианством языческая партия избрала Владимира”<sup>24</sup>. Здесь же, очевидно, стоит упомянуть и о самой ранней русской надписи на корчаге начала X в.<sup>25</sup> — “горушна” (“горчица”), обозначающей хранимую в данном сосуде специю. Использование с таким назначением сакральной письменности новой религии можно расценить, с одной стороны, как факт достаточно широкого распространения этой религии, а с другой — как свидетельство определенной “десакрализации” этой письменности в условиях общего господства язычества.

Подводя итоги рассмотрения языческой темы, можно сказать, что, хотя в конце X — первой половине XI в. в Киеве, Новгороде, Чернигове и других городах строятся крупнейшие храмы, основываются монастыри, переписываются церковные книги и иконы, обучается контингент местного духовенства, в глубине своего сознания большинство населения вплоть до конца XII — начала XIII в. остается язычниками. Лишь со временем переходом к моногамному браку и к христианским именам как основным, а главное, утверждения феодальных отношений и возникновением необходимости в их идеологическом обосновании, вероятно, следует соотнести утверждение в обыденном сознании населения основ христианской догматики, морали и нравственности<sup>26</sup>. В этом плане приходится лишь пожалеть, что вопрос перехода от полигамии к моногамии в Древней Руси еще не получил специального монографического освещения и редко затрагивается в научной литературе<sup>27</sup>.

Однако языческой сферой не исчерпываются перспективные аспекты изучения исторического контекста эпохи зарождения знаменного пения. Дело в том, что в новейшей литературе большое внимание уделяется некоторым обстоятельствам принятия и развития христианства на Руси в первые полвека после 988 г. Среди этих обстоятельств — почти полное замалчивание в летописных и других нарративных источниках подробностей официальной церковной истории Руси в этот период. Очевидно, это не случайно...

Наиболее плодотворную и обоснованную версию объяснения такого умолчания и истолкования скрываемых событий предлагает А.В.Карташев. Прежде всего, им существенно уточняются даты основных событий крещения. Он считает, что “по свидетельству писателей XI века, близких ко времени князя Владимира, последний лично крестился еще в 987 г. и, вероятно, у себя дома, в Василеве. А Корсунь город взял “на третье лето по крещении”, то есть минимально “через другой год в третий”, в 989 г. Следовательно, крещение киевлян не могло совершиться в 988 г., а лишь позже взятия Корсуня, то есть или в 990 или 991 гг.”<sup>28</sup>.

Еще более внимательно он исследует сообщения летописной Повести о политических условиях крещения Руси. Отмечая тот факт, что “целая серия посольств в Киев — это было не анекдотом о выборе вер, а действительной серией оживленных посольств, направлявшихся в Киев со всех сторон света”, А.В.Карташев считает их весьма актуальными в условиях тогдашней “чисто политической злобы дня”<sup>29</sup>. В эти годы (986–989) “вдруг зашаталось подножия византийского трона. Македонскую династию в лице двух братьев Василия и Константина задумал свергнуть сначала главнокомандующий малоазиатскими армиями генерал Варда Склир”<sup>30</sup>. Посланный на усмирение восстания Варда Фока со своей армией переметнулся на сторону Склира. “Положение василевсов становилось отчаянным. У них не было союзников... Болгары только что (986 г.) побили византийцев в Родопских проходах Балкан. А с болгарями в этот момент союзничали и войска Владимира Киевского”<sup>31</sup>. Проявляя чудеса дипломатии, византийцы подкупают Владимира, посулив ему “брачной связи с единственной в мире по тогдашним понятиям подлинно царской, “ромейской” династией”<sup>32</sup> и потребовав от него взамен всего лишь принятия христианства. Это условие было выполнено и, как пишет А.В.Карташев, “толчея многочисленных посольств туда и обратно (в Киев и из него. — С.Ф.) кончилась, и Владимир с наилучшими надеждами отправил свой экспедиционный кор-

пус в Царьград и лично проводил его до Порогов”<sup>33</sup>. Однако василевсы решили обмануть своего спасителя и не выдать ему обещанной невесты. “В пылу понятного негодования Владимир мапу militari добился своего: завоевал брак с царевной Анной, но... уже и отомстил не без достоинства вероломному Цареграду. Он не ввел вновь воссозданную им русскую церковь<sup>34</sup> в юрисдикцию Константинопольского патриархата”<sup>35</sup>.

Здесь же А.В.Карташев принимает во внимание еще одно важное обстоятельство: “Киевский князь не мог не понимать простейшим здравым смыслом, что христианизовать свой славянский народ легче и естественнее всего можно и должно, конечно, не загоняя его в рамки чужого непонятого языка — греческого. Как князь славянского народа, он при всех условиях, даже при греческой юрисдикции, все равно потребовал бы принятой на Балканах славянской языковой оболочки культа. А после греческого вероломства в столь важном для него и лично, и политически, и канонически деле он не мог не использовать легально открывшейся ему возможности заменить каноническую зависимость от Цареграда на зависимость от автокефальной же Охридской архиепископии. Эта архиепископия в тот момент составляла сердцевину и возглавление всей Болгарской церкви, находившейся в границах независимого Болгарского государства. Разумеется, такой проигрыш престижа вселенского престола был горек греческому патриотизму. А Владимир в нем упорствовал до конца своей жизни, т. е. до 1015 г., и передал по инерции это положение дел и сыну Ярославу. Ярослав не раз воевал с греками, но в конце концов, после захвата греками Болгарского царства и упразднения автокефальных привилегий Охридской кафедры, должен был в 1037 г. признать юрисдикцию Константинополя. Но этот конфуз для греческой амбиции требовалось как-то затушевать в русской летописи. Действительно, имена первых русских киевских митрополитов Охридской юрисдикции отсутствуют в нашей летописи”<sup>36</sup>.

У нас нет здесь возможности пересказать все сообщаемые А.В.Карташевым подробности истории религиозной жизни Руси под Охридской юрисдикцией. Отметим только, что важнейшим обстоятельством такого подчинения, видимо, было обращение кн. Владимира на Балканы “за множеством священников-миссионеров, чтобы крестить свой народ, кое-чему научить его и обслужить церкви. Вся древнерусская церковная и чтомая письменность есть наглядное свидетельство этого щедрого литературно-миссионерского питания новокрещеной русской земли со стороны братской церкви болгарской”<sup>37</sup>.

Однако в 1014–1019 гг. болгарская держава царя Самуила была разгромлена греческим василевсом Василием Болгаробойцей, Болгария присоединена к Ромейской Империи, а возглавлявший Охридскую церковь патриарх Иоанн понижен в ранге. “В этом, уже пониженном положении “архиепископа” (а не патриарха) Иоанн и навел свою ставропигию киевскую по вызову Ярослава и действовал как друг русской церкви”<sup>38</sup>. Но в 1037 г. Иоанн умер, и русская церковь перешла в подчинение к Константинопольскому патриарху. “Вот почему, — пишет А.В.Карташев, — именно в 1037 г. Киев получает своего *первого митрополита* Феопемпта-грека, а Ярослав впервые заложил *митрополию*, то есть резиденцию митрополита, и построил *первую* для греков кафедральную церковь Св. Софии (как бы в подражание Константинополю) с выдающимся великолепием, которое должно было затмить роскошь и славу Владимирова кафедрального храма Успения Пресвятой Богородицы. Для греков последний стал неприятным символом русской автономии под покровительством болгар. Десятинный храм отошел в тень и забвение, несмотря на то, что и в нем покоились останки и самого крестителя Руси, и его греческой супруги Анны, и его блаженной бабки кн. Ольги. Все как бы зачеркивалось, словно схизматическое”<sup>39</sup>.

Так в 1037 г. началась церковная реформа в Древней Руси, существенно преобразовавшая ее дальнейшие исторические судьбы и, вероятно, сыгравшая отнюдь не последнюю роль в процессе формирования русских национальных форм церковного искусства, и в частности — знаменного пения...

### Примечания

<sup>1</sup> История русской музыки: В 10 т. Т. 1: Древняя Русь, XI–XVII вв. / Автор тома Ю.В.Келдыш — М., 1983. — С. 79.

<sup>2</sup> Там же. — С. 80.

<sup>3</sup> Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. — М., 1971. — С. 29.

<sup>4</sup> История русской музыки. — С. 80.

<sup>5</sup> Там же

<sup>6</sup> Там же. — С. 83.

<sup>7</sup> Там же. — С. 79–85. См. также: Холопова В.Н. О ритмике столбового знаменного распева // Музыкальная культура Средневековья. Вып. 2. — М., 1991. — С. 58; Алексеева Г.В. О генезисе системы осмогласия знаменного распева // Там же. — С. 62–63.

<sup>8</sup> См., например: Успенский Н.Д. — С. 30.

<sup>9</sup> Там же. — С. 30.

<sup>10</sup> Там же. — С. 29.

<sup>11</sup> Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. — М., 1991. — С. 145. Ср. это высказывание с соответствующей характеристикой восточнославянского язычества как своего рода “природоведения” (Гумилев Л.Н. От Руси к России. — СПб., 1992. — С. 56).

<sup>12</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. — М.; СПб., 1995. — С. 699.

<sup>13</sup> Об особенностях позднего формирования феодальных отношений в Киевской Руси см. там же. Ср. также: Ричард Пайпс. Россия при старом режиме.

— М., 1993. — С. 71–76. В качестве убедительного аргумента в пользу формирования феодального общества во Владимиро-Суздальской Руси во второй половине XII в. можно использовать свидетельство о том, что в этом княжестве "как уже оформившаяся социальная группа дворянство выступает во второй половине XII века" (Лимонов Ю.А. Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. — Л., 1987. — С. 169).

<sup>14</sup> См. об этом, например: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. — М., 1988. — С. 210–212, 412–454.

<sup>15</sup> Там же. — С. 253–258.

<sup>16</sup> Фроянов И.Я. — С. 68–70.

<sup>17</sup> Там же. — С. 73.

<sup>18</sup> Карташев А.В. — С. 125.

<sup>19</sup> Фролов С.В. "Стих-старина" за монастырским пивом // ТОДРЛ. Т. 48. — СПб., 1993. — С. 200–204.

<sup>20</sup> Фроянов И.Я. — С. 82–83. См. также: Рыбаков Б.А. — С. 252–258, 268–271 др.

<sup>21</sup> Там же. — С. 84.

<sup>22</sup> Там же. — С. 85.

<sup>23</sup> Карташев А.В. — С. 105.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> См. об этом: Авдусин Д.А. Ключ-город // Путешествия в древность / Под ред. чл.-кор. АН СССР В.Л.Янина. — М., 1983. — С. 108–109; Пудко В.Г. Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия // Исследования по древней и новой литературе. — Л., 1987. — С. 305.

<sup>26</sup> О трудностях распространения христианства в XI–XII вв. и серьезных проявлениях язычества в это время см., например: Фроянов И.Я. — С. 113–172; он же. Исторические условия крещения Руси. — Л., 1988. — С. 30; Бахрушин С. К вопросу о крещении Киевской Руси // Христианство и Русь. — М., 1988. — С. 31–33; Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. 16. — М.–Л., 1960. — С. 84–104.

<sup>27</sup> См., например: Бахрушин С. — С. 33–34; Фроянов И.Я. Древняя Русь. — С. 56–65, 114 и др.

<sup>28</sup> Карташев А.В. — С. 114.

<sup>29</sup> Там же. — С. 117–118.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. — С. 119.

<sup>34</sup> Согласно А.В.Карташеву, первая "епископия русская" была основана славянскими первоучителями в 861–862 гг. (см. Карташев А.В. — С. 91–92).

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. — С. 120–121.

<sup>37</sup> Там же. — С. 160.

<sup>38</sup> Там же. — С. 163.

<sup>39</sup> Там же. — С. 164.

## Summary

The author builds up his conception of the origin of znamenny chant on the basis of the new theory of the history of the Russian church (A.Kartashev, A.Froyanov). The idea is that the roots of the earliest znamenny chant should be looked for within the prechristian national culture of Rus rather than in Byzantine sources.