

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ.  
ЭТНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ СТЕРЕОТИП  
В СРЕДНИЕ ВЕКА

(Сборник тезисов)

Москва 1990

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ.  
ЭТНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ СТЕРЕОТИП  
В СРЕДНИЕ ВЕКА

(Сборник тезисов)

Москва 1990

**Редакционная коллегия:**

Член-корреспондент АН СССР Г.Г.Литаврин (отв. редактор),  
доктор исторических наук Б.Н.Флоря, кандидат исторических наук Л.В.Заборовский (отв. секретарь), Н.С.Захарына (бригадир).

В сборнике тезисов в рамках изучения сектором истории средних веков формирования и развития этнического самосознания рассматривается такой важнейший его компонент как этнические стереотипы и их историческая роль, а также политические, религиозные, культурные факторы под воздействием которых они складывались.

## ВВЕДЕНИЕ

Общение между народами — это всегда процесс их активного взаимодействия между собой, в ходе которого у каждого из участвующих в таком общении этносов возникают свои более или менее устойчивые представления о соседях в целом или каких-либо особых группах в их среде — так называемые этнические стереотипы. Сложившись в процессе взаимного общения эти стереотипы затем сами становятся как бы особой, автономной величиной в сознании людей, которая сама в свою очередь начинает воздействовать на процесс общения между ними. Именно представление о такой существенной исторической роли этнических стереотипов определило намерение организаторов серии конференций "Славяне и их соседи" посвятить одну из них специально рассмотрению этого важного явления этнического сознания общества.

При оценке тематики представленных тезисов следует учитывать, что в намерения участников конференции входит рассмотрение не только самих по себе этнических стереотипов и их исторической роли, но и тех политических, религиозных, общекультурных факторов, под воздействием которых эти стереотипы складывались.

Отсюда широкий подход к теме, рассмотрение в ряде тезисов таких исторических явлений, которые, на первый взгляд, прямо и не связаны с собственно этнической историей.

В работе конференции принимают участие сотрудники Института славяноведения и балканистики АН СССР, Института истории СССР АН СССР, Института русского языка АН СССР, Института истории АН УССР, Института общественных наук АН УССР во Львове, Института этнографии АН СССР, Ленинградского гос. университета, Ивановского гос. университета, Волгоградского гос. университета, Марийского гос. университета, Дагестанского гос. университета, Запорожского гос. университета, Калининского гос. университета,

Коломенского пед. института, Всесоюзного научно-исследовательского института реставрации, Харьковского пед. института.

По тематике доклады на конференции охватывают большой хронологический период от времени появления первых письменных свидетельств о контактах славян с другими народами и до XIX в. и касаются формирования этнических стереотипов в условиях контактов отдельных славянских народов с балтским, германским (немецким и скандинавским), византийским и османским миром. Несмотря на наличие отдельных пробелов (например, почти ничего нет о проблеме взаимоотношений славян и кочевников и влиянии этих взаимоотношений на формирование этнических стереотипов), как предполагается в своей совокупности выступления на конференции дают достаточно всестороннее представление и о разных аспектах проблематики, и о тех новых подходах к ней, которые намечаются в настоящее время в исторической науке.

Редколлегия не считала нужным добиваться единства взглядов участников конференции, поэтому читатель может обнаружить в отдельных тезисах не только противоположные точки зрения (например, по вопросу длительности и прочности этнических стереотипов), но также некоторые суждения и положения, с которыми члены редколлегии решительно не согласны.

В.Н.ТОПОРОВ

#### ОБРАЗ "СОСЕДА" В СТАНОВЛЕНИИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ (РУССКО-ЛИТОВСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА)

I. Самья, род, племя, народность, народ, нация - категории сложные по самой своей исходной идее и по главной цели, выдвигаемой ими перед собой, со своей собственной телеологией. Эта сложность существует с самого начала и имеет тенденцию к еще большему, нередко роковому возрастанию. Это и понятно, потому что все обозначен-

ные здесь "единства" имеют самое актуальное и самое жизненное содержание – обеспечение данному единству людей жизни – ее возникновения, сохранения, воспроизведения в череде следующих друг за другом поколений. В этой сверхзадаче объединяются силы природы и культуры, и, когда это объединение органично, жизнь "переносится" из поколения в поколение, из прошлого в будущее, "тело" единства сохраняется и возрастает. Каждое из этих объединений – от семьи до народа или даже их союза – имеет как природно-естественный, так и культурно-исторический аспект и соответствующие нужды и цели. Ни одно из условий, обеспечивающих подобным единствам *modus vivendi*, нельзя считать ни печальным пережитком былой темноты, ни досадной помехой на пути к "светлому будущему", ни, наконец, тем, с чем поневоле приходится до поры мириться. И семья и народ, как бы ни менялись их формы, для нашего исторического эона явления не только органически укорененные во всем нашем бытии, но и необходимые, плодотворные, истинно творческие и по исходному замыслу и по своим целеполагающим смыслам, хотя и чреватые опасностью: порча может поражать многое в них, отравлять чистые родники и, подобно беснующейся метели, сбивать с подлинного пути.

Но сложность проблемы, имеющаяся обычно и в одной семье или в одном народе, во всей своей силе и опасности выступает тогда, когда речь идет о многих и разных семьях и особенно народах. Исторически, в силу прав наследования, разных природно-естественных и социально-культурных условий каждый народ – осознанно, полуосознанно или неосознанно – несет свою идею, свой мир представлений и о себе и о другом. И поэтому эти естественные и даже необходимые различия своего и чужого на фоне бесспорно общих задач жизнеобеспечения становятся предлогом, почвой, местом, где начинаются несогласия, различия, споры и ссоры. Обе эти стороны – единство потребностей разных этносов как отдельных членов общечеловеческого тела и различие их же, потому что каждый этнос

все-таки особый член этого тела, — естественны. Единство-согласие и многообразие-разногласие в этой сфере столь же естественны, сколь и необходимы, но не только потому, что все заранее определено и иного выхода нет, но и в ином, высшем, провиденциальном смысле. Сочетание единого и разного как раз и ведет каждый народ в кругу других народов к тому, чтобы "природный" детерминизм бытия все более эволюционировал к ситуации свободного выбора и доброй воли — к тому, что делает народ новой категорией иного, более высокого нравственного уровня — пресуществляет его в народ-личность. Согласие, сознание единства общечеловеческих интересов на этом пути охранительны и положительны. Различие-разногласие, если оно не выходит за известные пределы, служит иной, но тоже благой цели — оно дополняет разные частные варианты жизненного опыта до целого, углубляет самую идею согласия, обогащает ее содержанием, учит такту и внимательности при общении своего и чужого, осваивает это чужое и открывает для чужого возможность понять себя, свое. Понять — простить, а простить — принять в свое сердце. В этой широкой перспективе каждый народ, всякий опыт бытия народа дополнителен по отношению к другим народам и их частным опытам. Эта дополнительность и отсылает в конце концов к идее человечества в целом и служит своего рода механизмом обратной связи в отношении между народами, в проверке истинности-ложности "монологических" заключений и решений, без обращения к другому — сначала ближнему, соседу, а потом и дальнему.

II. Слова род, народ, нация и т.п. (косвенно и племя) этимологически отсылают к идее рождения, к тому действию, которое приводит к "физическому" возникновению этих единств. Русск. род, родить, как и родня, родина, урожай и т.п., связаны с балт. и индо-иран. \*rad<sup>1</sup>- 'находить', 'открывать' (т.е. 'обнаруживать' и 'обнаруживать себя', 'являться', 'рождаться') и восходят к соответствующему и.-евр. корню. Родня, род, народ вызваны к существованию актом нахождения-открытия своего фи-

зического тела, рождением. Но нет семьи, рода, племени, народа, которые не сознавали бы своего единства как тесноты актуальных связей, объясняемых единым-общим рождением. Это самосознание себя, своего единства и его причины образует как бы нахождение-открытие своего духовного тела, второе рождение, в котором "телом" становится дух. Обращение к языку опять позволяет открыть-найти ("родить") связь, иначе почти не видимую, между знанием и рождением - и.-евр. \*gen равно относится и к знанию (лат. gnosco) и к рождению (лат. genus). Эти два рождения лежат в основе любого этнического самосознания, сознания себя, своих корней, образа своей чаемой судьбы и, конечно, условий своего существования - места, обстоятельств, обычаев, веры, языка, хотя характер связи (в частности, "жестковть" - "гибкость" ее) этнического самосознания с этими условиями может быть разным - от фетишизма до самоубийственного в иных обстоятельствах нигилизма.

Самосознание этноса почти всегда предполагает сознание себя в виде некоего множественного единства, самосознающего этнического Я (себя как "возвратная" ипостась Я), с чем обычно связано устранение резких индивидуальных отличий, выравнивание, усреднение, унификация ("все как один"), тенденция к синекдохе ("русскому свойственно..."). От разных обстоятельств зависит, что возобладает в этом этническом Я - единство личности или единство стадности. В частности, это зависит от характера усвоения этим Я того, что он делает знаком себя, символом, эмблемой - своя земля, свой обычай, своя вера, свое социальное устройство, свой язык. Все эти реальности, идеологизируясь, становятся как бы знаком принадлежности их к Я (а не Я к ним, как было в исходном состоянии), всего лишь владельческими Я, поставленными на них без того, чтобы предварительно услышать их голос. В этой авторитарности кроется зародыш нарушения экологического и социального равновесия в будущем, первый признак дефектности "этнического" Я. Рождение, открытие, познание



такого Я почти неизбежно предполагает открытие другого, прежде всего ближайшего соседа в "этносе" (речь идет, естественно, не о языковых и культурных связях, а об актуальности другого для Я с точки зрения главных задач жизнеобеспечения и гарантий этого Я). Каким открывается для "этно-Я" этот другой - как нейтральный, безразличный фон, как враг и "вредитель" волшебной сказки или как некоторый дополнительный ресурс в решении своих же основных задач, может быть, потенциальный союзник и даже друг, - от этого зависит очень многое, как многое зависит и от способности к обучению в этой области, к умению сохранять равновесие даже в неблагоприятных условиях, к диалогическому общению, предполагающему уже выход за пределы Я-языка и Я-логики и хотя бы потенциальную прикосновенность к Ты-языку и Ты-логике (единственное не только невозбранное, но и безусловно положительное вторжение в "чужую" сферу).

Ш. Самосознание "этнического" Я подобно неинтерпретированному логическому исчислению, пока оно не введено в ситуацию присутствия "этнического" другого и связей с ним, хотя бы в форме полного отталкивания или "псевдосвязи". Характеристики со стороны данного этноса этого другого наиболее прямой и в силу своей предельной субъективности ценный (наряду, конечно, с автохарактеристиками) источник представлений о сознании себя и другого со стороны Я, особенно в условиях непосредственно не наблюдаемой ситуации.

С подобной ситуацией сталкивается исследователь, когда он ставит перед собой задачу изучения образа "литовца" и вообще "литовского" (шире - балтийского, т.е. латышского, латгальского, ятвяжского, голядского и т.п.) применительно к эпохе между рубежом I и II тысячел. н.э. и XVII в. в русском этно-культурном сознании. Но прежде уместно в самых общих чертах представить исторический фон и выделить тот пространственно-временной континуум, в который наиболее органично вкладывается "русский" образ "литовца". При колонизации восточноевропейского про-

странства восточные славяне встретили балтов в огромном треугольнике, две стороны которого особенно существенны – северо-восточная (Псков-Рязань) и юго-восточная (Рязань-Чернигов); это определение границ, конечно, слишком общо и лучше было бы говорить о дуге, достаточно детально прослеживаемой по гидронимическим балтизмам прежде всего. Как определяли восточные славяне этих балтов внутри пространства, ограниченного указанной дугой и заселенного ими до рубежа I-II тысячел. н.э., а кое-где и позже, практически неизвестно. С начала II тысячел. вытеснение балтийского элемента шло очень быстро и актуальные восточнославянско-(русско-)балтийские контакты сосредоточились по внешней границе, примерно по периметру охваченного названною дугой пространства. К этому времени транскрипцией понятия "балтийский" стало "литовский", и с самого основания Литовского княжества литовцы претендовали на определенные части бывшего балтийского пространства. Они достаточно четко помнили его границы и, видимо, сознательно направляли свои военные походы в эти стороны; едва ли верно во всех многочисленных подобных случаях видеть только мотивы грабежа-наживы или мести. Двусторонность этих вторжений, иногда зависимость литовского шага от русского и наоборот, прослеживаемая по летописям, свидетельствует о своего рода "вооруженном" и военном диалоге сторон, где распознаются импульсы и реакции на них (впрочем, нужно помнить и о рокировках вроде 33х-летнего княжения в Пскове литовца Довмонта, побеждавшего Литву, и примерах обратных данному). Помимо лучше известного интереса Литвы к южной части дуги (от Рязани до Угры) нужно помнить и о неоднократных летописных сообщениях о походах к Новгороду, Шелони, Торшпу, Торжку, Бежице, Селигеру, Любне, Мореву, Твери, Переславлю, Клину и т.п. (1210, 1217, 1222, 1223, 1225, 1229, 1234, 1245, 1285 и т.п.), т.е. к северной части дуги. Уже в летописных сообщениях складывается шаблон в описании "Литвы": Тое же зимы воеваша Литва Новгородскую волость ... Ярославъ... поеха на

нь ... поб гоша погании (1225); ... оубиень оне Миха-  
ило Ярославичь от поганья Литвы (1248); ... идоша на  
безбожную Литву, и тако грѣхъ ради нашихъ безбожными  
поганьми побужени быша (1237); ... а Литвы множество  
искобоша..., а иная погань в рѣцѣ истопоша... (1372) и  
т.п. Другая особенность состоит в контрасте между летописными сообщениями, в которых не раз говорится об успехах Литвы, и "художественным" образом ситуации, создаваемым в текстах иных жанров. "Слово о погибали Русской земли" акцентирует внимание на времени, когда Литва из болота на свѣтъ не выныкиваху (в связи с до сих пор сказанным этот текст особенно интересен, ср. описание "внутреннего" пространства, его природного и социального заполнения, его людского состава и обозначение "внешней" дуги, через указание "чужих" этносов, в частности, и балтийских). В том же духе и в Слово о полку Игореве: ... и многы страны Хынове, Литыва, Ятвязи ... су-  
лицѣ своѣ повьргоша, а главы своѣ поклоняша полъ тыѣ  
мечѣ харалужныѣ и чуть далее - и Двина болотѣмъ те-  
четь онымъ грознымъ Полочаномъ полъ кликъмъ поганыхъ  
(видимо, о том болоте, из которого Литва на свѣтъ не  
выныкиваху). Тот же акцент в "Житии Александра Невско-  
го": В то же время умножися языка Литовьскаго и начаша  
пакостити волости Александрове. Он же, выезда, и изоби-  
ваше я. Единою ключися ему выехати, и пробѣди 7 ратий  
единѣмъ выездомъ (совсем в духе - одним махом семерых  
убивахом)..., с выводом - И начаша оттодѣ блиотися имени  
его. Этот образ поганой и безбожной Литвы (о том, что  
она воинственна и жестока специально не писалось, по-  
скольку эти же качества признавались и за собой, ср.  
описание жестокой расправы над литовцами Александра  
Невского: множество князей их изоби, а овѣхъ руками изы-  
ма; слугы же его, ругающеся, вязахуть их къ хвостомъ  
коней своихъ...) был усвоен и оказался небесполезным для более позднего "русского" образа литовца (по смежности и латыша и т.п.).

IV. Речь идет о примерах, записанных за последний век с небольшим, но относящихся (как об этом свидетельствует их докус и некоторые другие детали) скорее всего к XIV-XVI вв. Эти примеры очень надежны, так как не отбирались специально, но оказались в диалектологических записях. Лишь несколько примеров из многих: Литва. Бранно. Эй, литва поганая; - Литовский. Бранно. Ией, литовские люди, съели хрон на блюде; - К кому Богородица, а к нам Литва (икона Богородицы спасла Москву от Тамерлана, а Витовт разорил Смоленск); - Сурожцы (черниг.) - литвинны. Литва беззаконная; мякинники, гольтопа; - Литвин - колтун; Литовский колтун; - Литва. Бранно. О крестьянах, присаживших на покос, коренных русских из села Воскресенского на Упе, - Эй, литва поганая! (ср. литва как образ чужого: Ты скажи-тко, поляница, мни, проведай-ко, Ты коей земли да литвы. Гильфердинг; Чудь называли остяками и литвой. Томск.; и даже литва орань, склака: Уж раз пошла такая литва, так худо. Пск.); - Лбтва. Шутливо или Бранно. Лбтва некрещеная! (в обращении, ср. также лбтва буйное сборище); - Латыш. Не одного слова от его, что он говорит, не поймешь, словно латыш какой; также - 'человек, плохо выговаривающий слова по-русски'; 'бестолковый человек'; - Латышля 'человек, который латышает - картавит, неразборчиво произносит слова' и еще раньше в начале XVII в. в записях Ричарда Джемса: *lattish* (т.е. латыш). "Они сами хорошенько не знают, почему так говорят: употребляется это слово неодобрительно. Одни говорят, что оно обозначает язычника, некрещеного человека, а таковыми они считают всех кроме себя. Другие говорят, что слово обозначает человека, не умеющего говорить на их языке, так, например, малым ребятам они говорят иногда: *Lattish ne umiat govorait* (Латыш! не умеет говорить)". А в рассказе Куприна "Мелюзга" три века спустя: "... в стороне... затерялась деревня Большая Курша. Обитателей ее зовут в окрестностях Куршей-голово-той и Литвой-некрещеной", но и в наше время в тех же местах - У С'ом'ки Латыша у сьмаб нѣту ни грашѣ (прозвни-

це) и т.д.

Несколько особенностей в связи с этими примерами. Прежде всего интересна их локализация: кроме "сумасшедших" и крайне редких случаев (Томск., Свердл., отчасти Онежск.) они отмечены в Пск., Новгород., Тверск., Ярослав., Моск., Ряз., Тамб., Тульск., Калуж. губ., т.е. именно по периферии, совпадающей с отмеченной выше балтийской дугой. Очень характерно в этой связи и расположение таких не исконных, но относительно поздно возникших населенных пунктов с литовскими названиями, как Айбутово, Буконтово, Гирмонка, Домантовское, Ямонтово, Нарбужье, Скирмантово, Скомонтово и т.п. с довольно точными пространственно-хронологическими индексами (ср. Духовные и договорные грамоты князей XIV-XVI вв.). В этом же контексте неслучайным нужно считать сгущение примеров образа поганой литвы по обе стороны Угры: эта порубежная река нередко была местом противостояния, набегов, сражений; здесь между Боровском и Юхновом жила голядь; в 1147 году, когда впервые летопись упоминает голядь и Москву, половцы "поволеваша Угры верх"; с тех пор Угра часто выступает в подобных контекстах. Но два факта должны быть отмечены особо: противостояние на Угре Витовта и вел. кн. Василия в 1409 г. и хана Ахмата и Ивана III в 1480 г. (балтийская подоплека этого "великого стояния" известна и очень значительна) и длительное присутствие здесь балтов, объясняемое изолированностью этих мест (последним удаком Московского княжества, сохранившимся до Василия II был Верейско-Боровский, по Протве). Угра стала своего рода клише, и в списках псковской редакции, содержащих "Слово о погибели Русской земли", Угра заменяет Волгу в эпизоде, связанном с князем Глебом. Другая особенность - "русский" образ литовца сильно отличается от "белорусского": последний спокойнее, конкретнее, как бы нагляднее, чаще ориентирован на то, что непосредственно связано с контактом: Дітвак і по-нашэму не гаворуць или Гутарка адметная ў той літоўкі, или І ліцвяке адзін другога не панімаць,



или При левякох жыём; Яе муш литвяк; Тут у нас литвін-ка, в Литвы дазучыну узяті и т.п. Наконец, очень существенно, как видел русский литовца, уничижаемого в его характеристиках соседа, который тоже, впрочем, не оставался безответным. Этот сосед, литовец или латыш, не просто пашет землю, пасет скот или поет песню (об этом ни слова), но он некрещенный, не умеющий говорить и выступает только как объект брани, издевательства, дразнения, в лучшем случае обидной шутки. Все, конечно, имеет исторические основания, но сейчас важнее извлечь урок из этих описаний "соседа": они рисуют не столько его образ, сколько то искажение, которое неизбежно при этноцентрической позиции, и разоблачает не столько этого "соседа", сколько соседа этого "соседа", в нежелании и неумении непредвзято взглянуть на ближнего. Но, впрочем, именно историчность заставляет взглянуть на картину и несколько иначе. Русские и сами умели пахать, пасты скот и петь песни; более того, они знали, что и литовцы умели это делать и поэтому не говорили об этом. Но говорили по-русски литовцы и латыши плохо или вовсе не говорили, вера их была с "русской" точки зрения язычеством и безбожием, и вот об этих отличиях и говорил "русский" образ литовца или латыша. Но и тут опасно занимать слишком жесткую позицию и принимать образы "чужого" вполне всерьез. Полностью серьезной была лишь установка на предельное обеспечение безопасности ради блага своего этноса. Сами эти образы не исчерпывались только их "оскорбительной" (или "противооскорбительной" - ответ на ответ) функцией: в них ощущается и определенная, ad hoc возникающая провокативность, желание вызвать другую сторону на ответ, по которому можно определить нечто для себя важное, намерение подsunуть оппоненту несколько примитивизированный "свой" образ (хитрость) и т.п. В этих дразнениях-поношениях, носящих почти ритуальный характер, уже ощущаются черты той "пол-структуры", которая осуществляет "отрицательный", шутливо-бранный или иронический диалог двух этносов, отчасти подобный диалогам

между жителями двух соседних (но "своих") деревень или между парнями и девушками в отмеченные моменты календарного года. Эта специфика диалога отчасти помогает понять ситуационную и жанровую обусловленность взаимных "оскорбительных" образов. Когда каждая сторона приходит к пониманию, что надежность и гарантии для своего этноса требуют уже не акцентирования и персеверации "своих" достоинств и преимуществ, но выхода в более широкую сферу, где допустимы контакты и диалоги с другим этносом и где можно найти новые положительные возможности, тогда "стригательная" окраска образа "соседа" снимается, и та же схема диалога заполняется положительным содержанием. Привязанность к роду, родному месту, родине, вере, языку глубже входит в сердце, перестает использоваться агрессивно, помогает понять, что и у соседа есть такие же привязанности. Эта общность самой привязанности и ее роль в понимании другого важнее различий в объектах этой привязанности, как общечеловеческое важнее национального, но самый органичный путь к нему именно через этнически индивидуальное и различное. В силу исторических причин русско-литовский диалог не был завершен, шанс, даруемый самим условием встречи на одном, а позже на смежных пространствах был упущен, поры плодоношения не дождалась ни та ни другая сторона. Этот исторический урок неустребованных возможностей делает настоящим выполнением взаимного долга в новых условиях. И "русская" сторона должна сделать первый шаг.

Е.А.МЕЛЬНИКОВА, В.Я.ПЕТРУХИН

#### НОРМАННЫ И ВАРЯГИ. ОБРАЗ ВИКИНГА НА ЗАПАДЕ И НА ВОСТОКЕ ЕВРОПЫ

1. Изучение образа представителя "чужого мира" (этнического, социокультурного и пр.) – одна из тем, получивших широкое распространение в последние десятилетия, особенно в медиэпистике и византиноведении: лишь через призму отраженных в источниках психологических

стереотипов можно осмыслить реальные "исторические" отношения государств и народов. Однако в скандинавистике это направление почти не разработано ни в методическом, ни в конкретно-историческом аспектах. Относительно исследовано лишь восприятие скандинавами некоторых из соседящих с ними народов (в частности, финнов); представления же о скандинавах у народов Западной (Англии, Франции) и Восточной Европы предметом изучения не были.

2. Эта историографическая "лакуна" частично объясняется отсутствием в письменных источниках как развернутых описаний "чужого мира" и его представителей, так и эксплицитных характеристик образа "чужого" (особенно в ранних памятниках историографического жанра: Англо-саксонской хронике, Бертинских анналах, Повести временных лет). За редким исключением представления хрониста должны быть реконструированы на основании косвенных данных, чаще ситуативного урния.

3. Представления о скандинавах в Западной Европе (норманны, даны - в Англии, норманны - во Франции) двойственны. С первых сообщений Англо-саксонской хроники о нападениях викингов (787 или 789 и 793) и Алкуина (799) формируется собирательный образ скандинава-грабителя, отличающегося жестокостью, коварством, отвагой, непобедимого воина. Подчеркивается и его приверженность язычеству: уже в рассказе о нападении на Линдисфарн описаны божественные предзнаменования набега: зарницы, летающие драконы и пр. Героико-поэтический образ викинга-грабителя, нарушителя кодекса героического поведения создан в исторической песне конца X в. "Битва при Малдоне". Обособление образа викинга, таким образом, основывается (в рамках общей оппозиции "свой-чужой") в первую очередь на выделении качеств врага-победителя, во вторую - иноэтничности (конкретная этническая отнесенность к шведам, норвежцам, датчанам не играет роли, обозначение "даны" столь же собирательно, как и "норманны"; однако в других случаях племенная принадлежность может быть существенна: ср. в "Беовульфе" геаты - свеи), кон-



Феонональной принадлежности.

В X в. параллельно с образом викинга-грабителя возникают образы в Англии - норманна-земледела и торговца, во Франции - вассала французского короля, отражающего набеги викингов-грабителей, феодала-землеладельца, покровителя церкви. Развитие этого образа достигает кульминации во втор. пол. XI в. в апологии викингов - предков герцогов Нормандии. Формирование этого образа связано с процессами адаптации норманнов в англо-саксонском и французском обществе после их расселения в Денло и нижнем течении Сены.

4. В русских летописях варяг-находник, "творящий насилье", представлен лишь в двух эпизодах (859 и 1016) и более отчетлив в Новгородской I летописи. В остальных случаях на первый план выступает его этническая соотнесенность со скандинавами вообще (космографическое вступление, легенда о призвании) при том, что, как и на Западе, летописец различает и отдельные этносы: свев, урмане, даны. Важнейшая и постоянная характеристика варяга - воин скандинавского происхождения. При этом ни князья, ни их воеводы и кормильцы - скандинавы (судя по их именам) не называются летописцем "варягами".

5. Повесть временных лет различает "варягов" как скандинавов вообще и воинов скандинавского происхождения, и "русь" как князей, призванных и правящих по договору, и их ближайшее окружение, включая послов и купцов "от рода русского" в договорах с греками. В летописной легенде к призываемым "русь" племенам отнесены та же "русь", а также "чудь, словени, кривичи и вси", т.е. "русь" включается в число "своих" восточноевропейских народов.

В описаниях походов Аскольда и Дира и Олега варяги входят в состав "руси" - дружины. Однако, начиная с описания похода Игоря 944 г. "варяги" отделяются от "руси" и противопоставляются ей как наемники - регулярной дружине, "чужие" - "своим". Это противопоставление наиболее очевидно в описании событий 980 г.; захвата Киева Влади-

миром с варягами, приведенными из-за моря (ор. также сеговения Ярослава в 1016 г. о новгородцах "о, любя моя дружина" после расправы с ними из-за избояния новгородцами варягов).

6. Сопоставление образов викинга на Западе и Востоке указывает на значительные различия в отношении к скандинавам в обоих регионах, что в свою очередь свидетельствует о различиях в характере связей местного населения с ними. Для Западной Европы типичен образ викинга-грабителя, для Восточной - воина-скандинава на службе русских князей. В образе варяга на Руси отсутствуют основные стереотипные характеристики норманна-врага, сформировавшиеся в условиях ожесточенной борьбы с викингами, но доминируют представления, обусловленные преобладанием договорных отношений со скандинавами. При этом в летописи к XI в. нарастает противопоставление "своей" руси - "чужим" варягам, княжеской дружины - наемному войску.

Г.В.ГЛАЗЫРИНА

#### БЪЯРМИЯ. ФОРМИРОВАНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ОБРАЗА

В формировании системы средневековой европейской, в том числе скандинавской, географической мысли особую роль играла предшествующая традиция - античная и библейская, которая дополнялась информацией, полученной эмпирическим путем (Ч.Бизли, 1897-1906; Дж.Райт, 1925, 1966; Е.А.Мельникова, 1987). Однако для ряда регионов, с которыми Скандинавию связывали тесные контакты, литературная традиция отсутствовала или была недостаточной для построения теории, и тогда основой для формирования географической концепции становились эмпирические знания. Это, в частности, справедливо в отношении территории на Северо-Западе Восточной Европы, обозначенной в древнескандинавских памятниках топонимом Bjarmaland - Бьярмия, под которым мы понимаем Зимний берег Белого мо-

ря и устье Северной Двины.

Сведения о Бьярмии всецело принадлежат древнескандинавской географической традиции. Наиболее раннее описание земли бьярмов, относящееся к концу IX в. и включенное королем Альфредом Великим в англо-саксонский перевод хорографии Павла Орозия (В.И. Матузова, 1979), записано со слов Оттара — норвежца из Халогаланда, посетившего этот район. В рассказе Оттара сформулированы основные элементы восприятия им региона, которые останутся доминирующими и в более поздних произведениях древнескандинавской письменности: 1. сильная удаленность Бьярмии от других земель в Европе, известных скандинавам, своего рода "край земли", за которым, согласно сагам, живут только великаны; 2. сложность пути из Скандинавии в Бьярмию; 3. враждебность местного населения.

Рассказ о земле бьярмов, таким образом, характеризуется наличием отчетливых негативных коннотаций. Их возникновению на первом этапе формирования общего представления о Бьярмии способствовали особенности ее географического положения, а также локальной гидрометеорологической ситуации, резко отличавшейся от условий относительно спокойного плавания вокруг Скандинавского полуострова и северной части Кольского. При пересечении Горла Белого моря в направлении Двинского залива судам приходилось преодолевать воздействие интенсивных приливно-отливных течений. Проявляя себя по-разному в течение суток, имея направление не только вдоль берегов, но и поперек моря, течения, усиленные северо-восточными или северо-западными ветрами, делали передвижение здесь судов плохо управляемым. Под воздействием суммы факторов судно легко оказывалось прижатим к Зимнему или Терскому берегам Белого моря.

Необходимо также иметь в виду, что данный отрезок пути был пригоден для судоходства ограниченное время года: низовья Северной Двины и Двинская Губа освобождались от льда в последних числах мая и уже с середины октября передвижение судов из-за льда становилось ограниченным,

а вскоре и невозможным. Суда викингов, хотя и обладавшие хорошими судоходными характеристиками (это были острокилевые суда ладьевидной формы с низкими бортами, оснащенные одним прямоугольным парусом и веслами), предназначались для плавания в открытых морях и не были приспособлены для передвижения во льдах.

Последующая литературная история топонима связана с закреплением его основного содержания, сложившегося, как было отмечено, на основе реальной информации о регионе, а также дальнейшей его переработкой. Характерно, что в произведениях скальдов гидроним Víná – Северная Двина стал использоваться как поэтический термин для обозначения реки вообще (О.Прицак, 1980; Т.Н.Джаксон, Д.А.Мачинский, 1988): так, в виле скальда Эгиля Скалагримссона о гибели его брата и компаньона Торольва Виной названа река Бруна в Англии.

Последнее документальное свидетельство о поездке в Бьярмию содержится в исландских анналах под 1222 г. Саги, созданные и записанные около этого времени и позже, но повествующие о предшествующих веках, часто упоминают о поездках в эти земли. На основе материала саг создается впечатление о существовании тесных связей между Скандинавией и Бьярмией в эпоху викингов, что археологически пока не подтверждается (Н.А.Макаров, 1989). Интерес авторов саг к этому региону связан, очевидно, с тем, что художественная система жанра требовала, чтобы внешняя обстановка, в которой происходит развитие сюжета, способствовала выявлению характера основного персонажа саги, создавала условия для его героизации. В сагах отчетливо прослеживается соединение реального географического материала с традиционным историческим и литературным. В бьярмийских сюжетах нередко используется информация, относящаяся в оригинальных источниках к другим регионам Европы, сходная лишь по формальным признакам (например, при описании капища Йомали в поздних сагах был, очевидно, использован фрагмент об Упсальском храме труда Адама Бременского).

Образ Бьярмии в древнескандинавских памятниках претерпевает отчетливую трансформацию: значение конкретно-географического содержания снижается, усиливается роль художественных элементов. Информация поздних саг о поездках в Бьярмию, очевидно, должна быть отнесена к области "легендарной географии" (термин Е.А.Мельниковой, 1987).

Н.Ф.КОТЛЯР

### "ОТЧИНА" И "ДЕДИНА" В ЛЕТОПИСИ (КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ)

1. Впервые термин "отчина" появляется в летописи под 968 г. Киевляне упрекают князя Святослава в том, что он оставил их на поругание печенегам: "Аще ти не жаль очины своя..." (Повесть временных лет, ч. I, 1950, с. 48). В этом контексте он ограничен значением земли, полученной от отца. Как социально-политическое понятие, "отчина" рождается в 90-х гг. XI в. в связи со складыванием тогда княжеского землевладения и признания его общественным мнением. В письме Владимира Мономаха к двоюродному брату Олегу 1096 г. говорится: "А его же и хошеши насильем, тако ве даяла и у Стародуба и милосердуюча по тебе, отчину твою" (Там же, с. 165). Тогда же княжеский род Древней Руси отказывается от "лествичного" порядка замещения престолов (старшему в роде) и переходит к "отчинному" порядку, что нашло выражение в постановлении Любечского съезда 1097 г.: "Каждо да держит отчину свою" (Там же, с. 170). В этом мы усматриваем уже первые признаки грядущей феодальной раздробленности, выразившейся в политико-социальной сфере в переходе от раннефеодальной автократической монархии X - нач. XII вв. к монархии федеративной с 30-х - 40-х гг. XII в. Тогда понятие "отчина" имело в основном социальное содержание.

2. В 30-е гг. XII в. "отчинный" порядок владения княжествами и землями окончательно вступает в силу. В

1136 г. черниговские Ольговичи требуют у киевского князя Ярополка, сына Мономаха, наследство. "И вда Ярополк Ольговичем отчину свою, чего и хотели" (Летопись по Ипатьскому списку, 1871, с. 215). Постепенно в психологии правящего класса утверждается мысль о законности и незыблемости "отчинных" прав. Когда в 1140 г. киевский князь Всеволод Ольгович хотел выгнать сына Мономаха Андрея из Переяслава, тот ответил, "сдумав с дружиною своею: лепши ми того смерть и с дружиною на своей отчине и на дедине взяти" (его дед Всеволод был князем в Переяславе. — Н.К.), нежели Курьское княженье; отец мой Курьске не седел, но в Переяславли" (Там же, с. 218). Далее, впервые в летописи, проводится мысль о том, что споры об "отчине" (отождествляемой в этом случае с "волостью") берут начало в событиях более чем столетней давности: "Обаче не дивно нашему роду, такоже и прежде было: Святополк про волость не уби Бориса и Глеба?" (Там же, с. 219).

3. В эпоху феодальной раздробленности Киевской Руси, ставшей явью в 40-е гг. XII в., различными ветвями общерусского княжеского семейства предпринимались попытки монополизировать "отчину", отождествляемую с древнейшим ядром государства, Русской землей в изменчивых рубежах Киевской, Черниговской и Переяславской земель. Отныне в понятие "отчина" вкладывается и этносоциальный смысл. Сильнейшая ветвь, Мономашичи, все увереннее заявляют свои права на Русскую землю, споря между собой из-за нее и, в сущности, претендуя на владение государством. В 1150 г. временно потерявший Киев в пользу Юрия Долгорукого внук Мономаха Изяслав просит сына последнего, дабы тот замолвил оловечко за него перед отцом: "Мне отчины в Угрех нетуть, ни в Ляхох, токмо в Руской земли, а проси ми у отца волости..." (Там же, с. 281). В своих претензиях на Киев и Русскую землю Изяслав опирался на киевское боярство, также рассматривавшее тогда свои владения как "отчины": "Изяслав же рече дружине своей: "Вы есте по мне из Рускые земли вышли, своих сел и своих



жизней (имущества. - Н.К.) лишены, а яз паки своєю де-  
дины и отчины не могу презрети" (Там же, с. 264).

4. Одновременно в феодальном обществе продолжала жить уверенность в общности "отчины" и "дедины" для древнерусского княжеского семейства в целом. Это понятие все более отождествляется с представлением о родине, древнерусской этнокультурной общности, всем государстве. Когда в 1174 г. Ярослав Изяславич луцкий, только что севший на киевский престол, отказал Святославу Всеволодичу черниговскому во владении в Русской земле под предлогом, что она - "отчина" Мономашичей, "Святослав же поча ему молвити: "Я не угрин, ня лях, но одного деда емь внуци, а колко тебе до него (Киева и Русской земли. - Н.К.), только и мне" (Там же, с. 374).

5. Соперничество за обладание "отчиной" и "дединой", т.е. Русской землей, борьба стремлений монополизировать эту отчину и распространить право владения ею на всех потомков Ярослава Мудрого, были, на наш взгляд, отражением этносоциальных претензий феодального класса в целом. Они явились одной из причин утверждения принципа коллективного суверенитета - совместного управления Русской землей группой сильнейших князей, добивавшихся в ней "части", т.е. доли владения, и обязывавшихся за это защищать Русскую землю.

А.И. РОГОВ

#### ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ В ПАМЯТНИКАХ РАННЕ- СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВОСТОЧНО И ЮГОСЛАВЯНСКОЙ ГИМНО- ГРАФИИ

1. Гимнографическая литература как памятники общественной мысли, равно и как исторические источники остается всё еще мало исследованной в славистике. Обычно ею интересуются с точки зрения ее художественных особенностей и прежде всего поэтики. Между тем гимнографические произведения эпохи средневековья нередко создавались и впоследствии модифицировались с прямой целью

прославления и возведения тех или иных значимых событий или канонизированных исторических деятелей. Среди последних особое внимание уделялось наиболее выдающимся правителям государства, его крестителям, утвердителям и распространителям в нем христианства. Прославлялись также князья, отличавшиеся особым благочестием и праведностью.

2. При изучении гимнографического творчества следует иметь в виду его особое пристрастие к трафаретам, клише, уподоблениям, постоянным обращениям к преобразовательным ветхозаветным текстам. Все это осложняет изучение гимнографических памятников, требует обращения к их византийским (реже инославянским) образцам. Следует иметь в виду и соответствующие жития того святого, который прославляется в службе. Впрочем, это не означает, что жития всегда служили источниками служб. Нередко службы были древнее житий либо пользовались какими-то сведениями и их авторы могли вносить самостоятельные описки и аспекты в прославление святого.

3. В настоящем сообщении мы обращаемся только к православно́й и притом раннесредневековой гимнографии, не претендуя на исчерпывающую полноту охвата всех ее памятников. В центре нашего внимания – службы русским святым князьям Ольге, Владимиру, Борису и Глебу, сербскому хупану святому Стефану (в постриге Симеону Немани). Привлечена также служба чешскому князю Вячеславу, составленная в Чехии, но по строго восточно-христианским нормам и, кстати, известная только по ее русскому списку конца XI в. Если время создания службы Борису и Глебу не вызывает сомнений – конец XI в., равно как и служба св. Симеону Немане – 10-е гг. XIII в., то некоторые ученые (прежде всего Е.Е.Голубинский) относят службы Ольге и Владимиру к довольно позднему периоду Московско́й Руси. В связи с этим следует обратить внимание на прямое указание в службах о поклонении мощам святых, а их судьба оставалась неизвестной после разрушения татаро-монголами Десятинной церкви в Киеве, где они находились, 6 де-



кабря 1240 г.

4. Идеальный правитель по всем названным службам — это прежде всего не только благочестивый человек, но и тот, кто своим благочестием подает пример другим как при своей жизни, так и непременно (даже в еще большей степени) по смерти: "корень правоверия", "род праведных" (Владимир), "величие наше и Похвала" (Ольга), "кротко взирая на праведного" (Вячеслав), "невещественно житие на земли сотворив" (Стефан Неманя). Конечно, восхваляются правители за их "благоразумия" и "державную руку", (Ольга), их мужество (Ольга и Борис и Глеб), их благородство как земное, так и духовное (Борис и Глеб). Вместе с тем восхваляется кротость (Вячеслав и Борис и Глеб), их милосердие, в особенности по отношению к нищим и пленным (Вячеслав и Борис и Глеб). Сходство мотивов в службах св. Вячеславу и св. Борису и Глебу не может не обратить на себя внимание. То же мы наблюдаем в агиографических памятниках, посвященных чешскому и русским святым, сходство которых давно уже замечено исследователями.

5. Святые правители в службах неоднократно выступают как небесные покровители своего отечества. Они продолжают "вещать" (Стефан Неманя) своим потомкам и поучать их (Владимир, Ольга), прекращая своим чудесным вмешательством раздоры между ними. Они же ограждают своей небесной защитой родную землю от нападения внешних врагов. Наиболее ярко совокупность таких представлений выражена в паремийном чтении Борису и Глебу: "Стенам твоим Вышгороду, устрой их стража по вся дни, иже не уснет, не воздремост храняща, утверждающие обчину свою — Русскую землю от супостатных поган и междоусобна брани, праведник бо и по смерти жив есть".

ОБРАЗ ВОЛЖСКИХ БОЛГАР "ВЪРЫ БОХЪМИЧЪ"  
В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ

1. Этноним болгаре (болгары) имеет в русской начальной летописи 4 контекстных смысла: а) черные болгары, упоминаемые в договоре 941 г., которые воюют "въ странѣ корсуньстѣи", т.е. кубанские болгары-турки; б) дунайские болгары-турки, пришедшие на Дунай "отъ скуфѣ, рекше отъ козарѣ"; в) дунайские болгары-славяне, которые пользовались "грамотой словѣньской" наравне с моравами и русью; г) волго-камские болгары-турки, которые вместе с "хгалисами" впервые упоминаются уже при описании пути из варяг в греки.

2. Под 985 г. ПВЛ сообщает о победоносном походе Владимира на волжских болгар, завершившемся торжественным заключением мира. К указанному времени волжские болгары приняли и укоренили у себя ислам, - соответственно через год, в 986 г., они приходят к Владимиру с предложением "поклонитися Бохъмиту". Собственно, с момента их прихода, согласно летописи, и начинается история испытания великим князем монотеистических религий.

3. При первом упоминании этноним еще разведен с наименьшим контекстом: "придоша болгары въры бохъмичѣ". В дальнейшем, однако, этноним явно становится обозначением вероисповедания. Хазарские иудеи говорят: "Слышахомъ, яко приходиша болгаре и хрестеяне". Затем тот же смысл замечен в т.н. Речи философа ("Слышахомъ, яко приходили суть болгаре, учаще тя прияти въру свою") и в обращении Владимира к "болярам и старцам градским", а также в его напутствии испытателям вер ("Идѣте первое в болгары и испытайте въру ихъ"). Все четыре контекста свидетельствуют, что под болгарами понимаются "бохмичи" (магометане). Вероятно, в Киеве 986 г. был известен лишь один мусульманский народ - волжские болгары.

4. "Въру бохъмичу" хулит греческий философ; затем ее не одобряют Владимировны послы. Сам же великий князь,

когда беседовал с болгарами, "слушаше их", "послушаше сладько"; похоже, что он был близок склониться к увещанию.

5. О качестве сосуществования Киевской Руси и Волжской Болгарии можно судить на основе летописных сообщений под 1024, 1068, 1229 и особенно 1236 гг. В записи последнего года ощущается большое сочувствие: "...приидоша от восточне странн в болгарьскую землю безбожнии татари, и взяша славнии великий городь болгарьскийи и избыша оружьемъ отъ старага до унага до сущаго младенца (...), а городь ихъ пожгоша огнемъ и всю землю ихъ плениша". Русь сама стояла на пороге нашествия.

6. Летописный рассказ о новом мученике Авра(а)мии Болгарском – едва ли не первое свидетельство о начале конфликта конфессий.

А.В.ГОРИЗОНТОВА

СОЦИАЛЬНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ИНОЯЗЫЧНЫХ АВТОРОВ  
И СТРУКТУРА ОБЩЕСТВА В ПОЛЬШЕ И ВЕНГРИИ  
XI – НАЧАЛА XII в.

Самые ранние из дошедших до нас венгерских и польских письменных источников вышли из-под пера иноземных авторов. I книга законов венгерского короля Иштвана (ок. 1001) была составлена, по всей видимости, выходцем из Баварии, трактат "О наставлении в нравах герцогу Имре" (ок. 1020), по некоторым данным, – приезжим монахом-бенедиктинцем, законы Кальмана (нач. XII в.) – клириком невенгерского происхождения по имени Альберик. Чужеземцем был и автор "Польской хроники" (предположительно III2-III3), условно именуемый Галлом Анонимом.

Реальности общественной жизни Польши и Венгрии воспринимались прибывшими с Запада образованными людьми зачастую сквозь призму традиционных для общественной мысли их родных стран представлений. Так, можно отметить влияние на составителей I книги законов Иштвана, а также

более поздних венгерских юридических памятников характерной для VI–XI вв. на Западе дуалистической схемы, заключавшееся в отремлении свести все детали реальной картины жизни общества к двум противоположным категориям: клирики – layки, свободные – несвободные, "старшие" – "младшие", благородные – незнатные. При этом трактовка понятий свободы и несвободы, смысл, вкладывавшийся в слова "старшие" и "младшие", близки не к современной Законом политической и правовой мысли Запада, а к представлениям каролингской эпохи. Обращение к идеям более раннего периода, возможно, было связано с осознанием отличий в уровне развития Венгрии, но, в то же время не могло не упрощать действительного разнообразия социальной структуры общества нач. XI в.

Парные термины "старшие" и "младшие", "благородные и незнатные" встречаются и в "Хронике" Галла. Здесь, однако, их значение бывает уже, чем в венгерских законах. Так, например, "старшие" и "младшие" использовались, видимо, для обозначения старшей и младшей дружины, тогда как составители законов Иштвана обозначали этими словами всю массу свободного населения.

В трактате "О наставлении в нравах герцогу Имре" найдена отражение другая характерная для Западной Европы схема трехчленного, "функционального" деления общества на молящихся, сражающихся и работающих – *oratores – bellatores – laboratores* хотя третье звено этой схемы – "работающие" – было опущено автором трактата.

Существуют определенные особенности в употреблении Галлом Анонимом и авторами венгерских законов отдельных латинских терминов, которые приспособлялись ими для отражения нехарактерных для Запада социальных институтов. Так, например, термин "*comes*" обозначал как представителей высшей знати вообще, так и должностных лиц на королевской службе – каштелянов в Польше или ишпанов (глав комитатов) и надоршпанов (управляющих королевскими дворами) в Венгрии.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ  
ВЕНГЕРСКОГО АНОНИМА

Сочинение венгерского Анонима "Деяния венгров", написанное в начале XIII в., содержит утверждения о славяно-венгерских отношениях конца IX в. Для выяснения степени достоверности изложения Анонима важно представить систему его социальных общностей, которая сконструирована автором на основе его социальных и идеологических установок. Ведущая роль в ней принадлежит общности, названной Анонимом словом "хунгари". Аноним взялся, в частности, объяснить: "... почему народ, вышедший из Скифской земли, называют на языках иностранцев "Хунгари", а на его собственном языке - "Мадьяры" ("Могерии")" (SRA, I, p. 35; далее указываю только страницы этого издания). Его этимология названия венгров в иностранных языках (от названия замка "Хунгу": с. 37) фантастична, но важно само признание, что это название ему известно из языков иностранцев. Очевидно, речь идет о сочинениях западных авторов (с. 34). Но в них названия мадьярской этнической общности обозначали не этническую общность в целом, а лишь ее незначительную часть, которая раньше всего стала известна в Западной Европе, - воинов-мадьяр и их предводителей. Благодаря такому использованию названия характеристика воинов, совершавших грабительские походы, переносилась на весь мадьярский народ-этнос (Györfy, 1977, 16. 1.; 1984, 645-646, 1638. 1.). Аноним знал о существовании этносоциальной общности мадьяр - собственного народа-этноса, (с. 33) Но в контексте сочинения Анонима латинское название "хунгари" означает главным образом воинов и их предводителей (с. 37, 52, 66, 78, 97, 104; 87, 80, 78, 82, 83, 88, 90-91, 101, 104, 107, 108, III). Таким образом, в качестве социальной общности воинов, предводительствующих вождем ("дукс": с. 87) Арпадом, у Анонима выступают

"хунгари". В интересах определенного слоя феодалов Аноним изобразил их предков только войнами, а не членами более широкой, этнической общности. Таковыми их могли представлять песни сказителей и "живые сказки крестьян", которым Аноним противопоставляет свое изложение (с. 33-34, 87).

О том, что в этом проявлялась сознательная позиция автора романа деяний, свидетельствует то обстоятельство, что ему было известно и значение слова "хунгари": "все члены этнической общности" (с. 79, 83, 106, 114, 115, 117). Но этническая общность венгров не входит в систему социальных общностей сочинения Анонима. Даже древнему этнониму (самоназванию) мадьяр ("хетумадьяр" - "семь мадьяр": с. 78) Аноним придал социально-политическое значение, используя этот этноним для обозначения "семи лиц княжеского достоинства (главного достоинства), которых зовут хетумадьяр" (с. 33, 37, 40, 94).

Социальной общности воинов-"хунгари" в системе общностей Анонима противопоставлены - "жители", обитающие на землях, которые переходят во владения воинов-"хунгари". Установлено, что Аноним спроецировал в первую половину X в. сведения о расположении имений группы феодалов XII-XIII вв. ( Györfy, 1948, 108-124. 1.; 1984, 608. 1.; Kristo, 1977, 96-100. 1.; 1984, 1295-1298, 1710-1711. 1.). При этом Аноним "переместил в X в. зависимое население этих имений. Он обозначил его нейтральным на первый взгляд термином "жители", "обитатели". Но в контексте сочинения он использован как название общности социальной: жителей приобретает вместе с землями Арпад (с. 53, 57, 62, 71, 73, 84), он жалует их вместе с землями (с. 55, 58, 71, 72, 73, 80, 83, 85, 92, 95, 96, 106, 106), вместе с землями их приобретают для себя предки феодалов XII-XIII вв. (с. 58, 58-59, 62, 63, 64, 70, 76, 90, 98, 106). Для Анонима они - однородная по отношению к господам масса - "народ" (популос), идентифицируемый Анонимом с "крестьянами" ("рустици") (с. 58). Идентифицируемая сознательно, поскольку Аноним знал об



особой категории зависимого населения - о "замковых людях" (с. 62, 76). Она однородна, по Анониму, и в этническом отношении, хотя Аноним знал о наличии в ней представителей различных этнических общностей (с. 64, 79).

Аноним стремился дать "историческое обоснование" претензиям отдаленных родов феодалов на экономические и социально-политические позиции в королевстве Венгрии XII-XIII вв. (ср. с. 37, 40, 40-41). А именно - тех родов, предки которых действуют в его сочинении с указанием их имен. Из них он выделил "героев", получивших земельные пожалования (иногда - с жителями) за службу Арпаду (с. 55, 58, 59, 72, 73, 80, 84, 85, 92, 95, 96, 99, 106-106, 115, 116) или "по милости Арпада" (с. 55, 70). Характерной чертой той части общности предков феодалов, имена которых названы, по Анониму, являлся мирный способ приобретения имений. Членам этой части общности не противопоставлены какие-либо противники, а этническая принадлежность приобретаемых жителей не указана.

В эту же часть общности Аноним ввел Алмоша и его сына Арпада - вождей воинов-мадьяр. Алмош (с. 51), а затем на протяжении почти всего повествования (с. 52-106) Арпад приобретают земли мирным путем или в ходе военных действий, делая это лично или с помощью находящихся у них на службе предков феодалов XII-XIII вв. Характерно, что в ходе мирного приобретения земель самим Арпадом (с. 51: Алмош; см. также с. 37; с. 54, 57, 58, 71, 73, 84-85, 88, 94) или его военачальниками (с. 62, 63-64, 70, 75, 76, 90, 91, 99) венгерские предводители почти всегда имеют дело с жителями, этническая принадлежность которых не указывается. При этом в ряде случаев отмечено, что мирно приобретенные жители принадлежали к каким-то "народностям" (с. 64, 76, 98). В соответствующих свидетельствах ссылка на принадлежность подчиненного мирно населения к народу "склави" объясняется связью с предшествующим текстом (с. 51 - с. 37, 48; с. 75 - с. 48-49). Упомнутые же в одном из описаний "римляне" ("романи") не отнесены к числу жителей, приобретенных Арпадом (они бежа-

ли: с. 94; ср. тот же стереотип: с. 97-98).

Другой характер имеют описания того, как сами Алмош и Арпад или военачальники Арпада приобретали земли в результате военных действий - для Арпада. В эти описания Аноним ввел вымышленных им (на основе известных ему сведений о народах, населявших соседние страны в XII-XIII в.) "противников" (Дьерджи, 1974, с. 124-127; 1984, 577, 584-585. 1.; Kristó, 1984, II03-II05, 1688. 1.). Алмош воюет с подчиненными вождю Шалана - потомку князя Болгарии - "склави" и болгарами (с. 48, 51, 52). Арпад - о воинами Шалана ("склави" и болгарами: с. 48, 51, 53), с войском "императора греков и князя болгар" - с "греками и болгарами" (с. 81-83), опустошает "народы и королевства склави и паннониев" (с. 100), овладевает "областями" карантанцев реки Муры (с. 100). Военачальники Арпада захватывают замки и земли в сражениях с "воинами Менмарота" (который владел землей, населенной народом "козар" ("хазары"?), имел "болгарское сердце" и считал "константинопольского императора" своим "господином", а также обладал "воинами, собранными из различных народов" (с. 61, 63, 49, 104), а кроме того - с народом "склави" и с чехами ("боэми": с. 75, 77-80), с "половцами, болгарами и влахами" (с. 90-91), с "римскими воинами", с "римлянами" (с. 97-99). В интересах распространения власти Арпада его военачальники совершают походы южнее Дуная, воюя с "болгарами" и "греками" (с. 86-88). Достаточно полно изучены истоки сведений Анонима о народах, "сделанных" им "противниками" Арпада: о "римлянах" - подданных Священной Римской империи (Kristó, 1983, 144, 501; 379, 579. 1.; 1984, 1269, 1281-1285, 1701, 1703, 1710. 1.; Györffy, 1965, 420. 1.); о "влахах", "перенесенных" из Болгарии 1185-1186 гг. (Kristó, 1983, 164-190, 506-511. 1.; 1984, II03-II05, 1688. 1.), о "чехах" (Györffy, 1965, 428. 1.), о народе "склави" и о "болгарах" (SRA, I, p. 315; Györffy, 1965, 419-420. 1.; 1977, 288-289. 1.). Естественно, что Аноним дал оценку каждого из народов-"противников" на основе отрицательного этнического



стереотипа ("римляне": с. 46, 94, 98, 99; "склави": с. 51, 56, 75, 78; "болгары": с. 53, 82, 83, 92, 104; "влахи": с. 66, "чехи": с. 77, 78, 78; "греки": с. 83).

В конечном счете описания мирных и, главным образом, военных действий Арпада служат в труде Анонима "историческим обоснованием" прав его потомка – короля-современника Анонима распоряжаться доменом. В обстановке начала XIII в., когда происходила массовая раздача земель светским феодалам, такое "обоснование" было весьма актуальным (Kristó, 1984, 1273–1278.<sup>1</sup>).

Особое место в общности названных по имени родоначальников феодалов XII–XIII вв. занимает Тетень ("Тухутум"). Это единственный родоначальник, который сам, "самостоятельно" завоевывает "для себя и своих потомков" (хотя и по милости Арпада и по его разрешению) "Трансильванскую землю (Землю за лесом)" – не будущее воеводство Трансильванию, а владения на его севере, в бассейне рек Альмаш, Самош, Капуш. Его история (борьба с князем, вождем влахов и "склави" Гелу-Дьялу) параллельна и подобна действиям Арпада. Это объясняется тем, что Тетень, как и Арпад, был основателем династии вонгерских правителей Трансильвании, самостоятельности которой (и земельным владениям) положил конец король Иштван I, матерью которого, по Анониму, была правнучка Тетень (с. 65–69).

Таким образом, созданные литературным вымыслом Анонима общности и действия их представителей, ни в коей мере не отрякая реалий X в., являлись средством обоснования внутренней политики короля Венгрии в начале XIII в.

Н.П.МУРГУДИЯ

#### ОБЪЕКТИВНЫЕ ОСНОВЫ ДЛЯ СКЛАДЫВАНИЯ СТЕРЕОТИПА КИПЧАКОВ (ПОЛОВЦЕВ) В ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ СТРАНАХ

Предметом нашего внимания являются страны, имевшие половецкие объединения на своей территории: Грузия и королевство Венгрия. Были одинаковы социальные структуры половецких общностей, пришедших в Грузию в III8–III20 гг.

и в королевстве Венгрия перед 1246 г., сходны основные черты социального и политического строя Грузии и Венгрии. Исследователь вправе поэтому использовать свидетельства памятников этих стран для восполнения картины пребывания половецких объединений на их территориях. Речь идет прежде всего о старогрузинском источнике "Жизнь царя царей Давида" анонимного автора (II22-II26) и о многочисленных грамотах королевства Венгрии XIII-XIV вв. Грузинский источник сообщает о принятии половцами христианства сразу же после их прихода в Грузию (Карлис Цховреба /История Грузии /Т. I, 1956. Груз.яз. С. 337) О последствиях такого "обращения" можно судить по ходу событий в Венгрии, где "обращение" оставалось задачей церковных властей и через тридцать с лишним лет после прихода половцев (в 1279 г.). Легко принимавшие крещение половцы не становились христианами и там, и в Грузии.

До 1279 г. королей Венгрии и половцев связывали отношения наемничества: известны десять походов 1246-1278 гг. за участие в которых половцы получали взятую в них добычу. После 1279 г. наем был заменен вассалитетом. Царь Грузии половцев "водил... в походы" (КЦ, I, с. 337) в качестве наемников: в Грузии не известна замена первоначальной "службы" вассалитетом.

Материалы источников королевства Венгрии дают аргументы в пользу достоверности свидетельства половецкого предания, отразившегося в т.н. Летописце Даниила Галицкого (по Л.В.Черепнину), включавшего в себя повесть о половецких ханах, - об уходе половецкого объединения из Грузии ("Обезы") в южнорусские степи ("во свою землю") (ИЖРП, II, стб. 715-717). Рассмотрим в этой связи различия в положении половцев в Грузии и Венгрии: в Венгрии до 1279 г. отдельные половцы становились членами господствующего класса, в Грузии такой социальной адаптации половцев неизвестно: династический брак (будущий король Иштван V и дочь половецкого предводителя) в Венгрии привел к установлению сюзеренитета Иштвана над половцами, женитьба же царя Грузии на дочери половецкого предводи-

теля не изменила отношений найма между царем и половцами; из Венгрии половцы могли уйти только на территорию, подвластную монгольским ханам, из Грузии - в "землю свою", уходу половцев из Венгрии препятствовала их меньшая компактность. И тем не менее, часть половцев из Венгрии в 1280 г. ушла. Несомненно, что из Грузии ушли все половцы.

В.К.РОНИН

#### СЛАВЯНЕ К ЗАПАДУ ОТ ОДЕРА В НЕМЕЦКИХ ПАМЯТНИКАХ XIV-XV вв.

1. Попад в X-XII вв. под власть немецких князей и епископов, славяне, жившие между Эльбой/Заале и Одером, долго сохранялись там как особая этническая группа. Присутствие их отражено в грамотах, цеховых уставах, городских книгах, где в латинских текстах упоминаются *Slavi / Slavus*, а в старонидернемецких - *Wendon / Wend* и т.п. Какими же предстают те, кого обозначают этими терминами, в памятниках XIV-XV вв., как воспринимали славянское население Германии в иноэтнической, прежде всего немецкой, среде, в которой и были созданы эти документы?

2. В XIII в., в ранний период массовой колонизации земель к востоку от Эльбы выходцами из разных областей Германской империи, о славянах говорится как о первоначальном, коренном населении этих территорий. В дальнейшем славяне выступают как одна из этнических групп в стране (ср. в XIV в. в иллюстрированных рукописях "Саксонского зеркала" символические фигуры сакса, франка, славянина и еврея). Лишь в XVI в. в источниках вновь появляются мотивы славянских корней местных немецких княжеств ("ободритская" традиция в официальной идеологии Мекленбурга и "сорбская" - при дворе курфюрста Бранденбургского; в Ляузице сохранялась память о храбрых "славянских королях", с которыми связывали происхождение не-

которых немецких знатных родов или городских символов).

3. С середины XIII в. представления о местных славянах как о язычниках или потомках язычников исчезают. К тому же уже в XIV в. большинство крестьян и практически все горожане с прозвищами Slavus или Went носят христианские или германские имена. До середины XIV в. прозвище Went /Wend подвергалось в латинских текстах переводу (Slavus ) и было, следовательно, этнически значимым. Этот индивидуальный признак этнического происхождения закреплялся за славянином на всю жизнь: так, некоторые горожанки и в замужестве сохраняли в грамотах прозвище Slavica или Wendische т.е. по-прежнему воспринимались как славянки. Лишь с начала XV в. появляются ясные свидетельства того, что эти прозвища стали переходить по наследству, превращаясь в фамилии и утрачивая этническую значимость (ср. свидетельство, выданное в 1469 г. Мартену Венде в том, что он — "немецкого рода, а не славянского, по всем четырем своим предкам": уже его деды считались немцами).

4. В XIV в. еще широко распространены представления о правовой специфике славянского населения. Нередки упоминания о "славянских деревнях" и крестьянских держаниях "на славянском праве". Хотя структурная перестройка деревни в ходе немецкой колонизации ослабляла сознание юридической обособленности славян, часть их по-прежнему связывается в источниках с особыми формами поселения, юрисдикции и повинностей. Так, жителей китцев (служебных поселений при немецких бурггах) курфюрст Бранденбургский прямо называет в своих грамотах XIV—XV вв. "наши славяне".

5. Представления о славянах как носителях особой персонально-правовой традиции, столь сильные в XIII в. (прежде всего в "Саксонском зеркале"), позднее начали ослабевать. В общей системе феодального права "славянский обычай" играл все меньшую роль. Так, уже по постановлению 1261 г. в составе магдебургского городского права обвиняемый славянского происхождения был вправе

не отвечать на иск, предъявленный ему "по славянскому обычаю". Утрата связи с юридической традицией предков справедливо рассматривалась как решающий шаг к ассимиляции. В постановлении речь идет о тяжущихся, которые "оба славянского происхождения и, однако, не славяне".

6. Среди тех, кто носит прозвища, подчеркивающие их славянское происхождение, мы видим в XIII-XIV вв. лиц самых разных социальных рангов и занятий. Но есть профессии, с которыми обиденное сознание современников связывало славян особенно тесно: мясники (*Wendschlächter*) торговцы салом (*Slavi lardum vendentes*), пастухи - арендаторы лугов, рыбаки, пасечники, цирюльники, льноткачи (*Leuneweberwundischen*). Почти все эти занятия считались "низкими", "нечестными", что способствовало формированию представлений о славянах как социально прижатой этнической группе.

7. В XIII в. новооснованные города и самые уважаемые цехи, нуждаясь в притоке населения, широко раскрывали двери перед славянами, одновременно защищаясь от экономического конкурента в деревне (с 20-х гг. XIII в. славяне, являвшиеся в Любек торговать, должны были платить не только полную пошлину за все товары, но и подушную подать). С конца XIII в. о славянах все чаще говорится как о части населения, не имеющей бюргерских прав (так, власти Любека предусматривали, что свидетельства о "незавыпятом" происхождении должны предъявлять все жители города, "кроме славян и бродяг"; после 1348 г. было добавлено: "Если славянин достоин быть бюргером, то он и должен пребывать как имеющий права бюргера" - следовательно, славянину не возбранялось стать полноправным горожанином, "если он того достоин", но с понятием "славянин" ассоциировалось представление о небюргерской части городского населения). В документах появляется терминологическая оппозиция "граждане" - "славяне" (*cives et slavi*).

8. Ухудшение экономического положения северогерманских городов с конца XIV в., рост социальной напря-



женности, стремления городов, гильдий и цехов к замкнутости и повышению своего привилегированного статуса и престижа, а также к утверждению своей самостоятельности по отношению к центральной власти вызвали повсеместно тенденцию к дискриминации славянского населения, к всемерному ограничению доступа славян к бюргерским правам и цеховым привилегиям. По-видимому, славян подозревали также в нелояльности к интересам города: в 1409 г. городской совет Лüneбурга постановил, что отныне ни один славянин (wendische man) не сможет стать бюргером, "иначе город может дойти до гибели из-за неверности этого (народа)" (в XVI в. желающий стать гражданином Лüneбурга должен был доказать, что он "урожденный немец, свободный человек и порвал с местностью, откуда происходит", - славяне же явно воспринимались в городе как элемент, связанный с населением деревень и рыночных поселений за стенами города). Недаром в стихотворной Лüneбургской хронике под 1456 г. мы находим слова: "Люди говорят, будто я - вецд./ Это принесет мне немало бед". В 1466 г. в Гамбурге из списка горожан вычеркивают некоего Ханса Свиногоеля - с припиской: "вычеркнут, ибо славянин". Еще три года спустя около другого имени в списке появляется замечание: "Если окажется славянином, деньги (видимо, взнос за приобретение гражданства - В.Р.) должны быть ему возвращены".

9. Со второй половины XIV в., но особенно с начала XV в. в цеховых уставах многих городов все чаще встречается "славянский параграф": наряду с лицами "недостойного" происхождения и "низких" занятий в цех запрещалось принимать также славян, а лишь того, кто происходит "от добрых и честных немцев". Еще раньше в ряде цехов вошло в обычай требовать представления соответствующих свидетельств о рождении. Уже с середины XIV в. обыденное сознание в городах воспринимало славянское происхождение как дискриминирующий признак; впрочем, сапожники города Беесков в 1353 г. сделали оговорку о смешанных браках: родители, если мать "славянского рода", "могут постарать-



ся, чтобы их дети получили ремесло в нашем городе". "Славянский параграф" в цеховых уставах дополнялся в ряде городов другими дискриминационными мерами: в XV в. в некоторых городах Бранденбургской марки славянам запрещалось владеть домами с патентом на пивоварение, в Ютербокке стоимость дома, которым владел славянин, не должна была превышать определенной величины, а в Гардлегене носить дорогую меховую женскую одежду разрешалось только при условии "немецкого и никаким образом не славянского происхождения". Города тщательно фиксируют славянское происхождение части жителей: в городских книгах, при упоминании некоторых участников различных сделок, покупки бюргерских прав (там, где это допускалось), поручительства или деяний уголовно наказуемых часто добавляется: "славянин" (Slavus), "некий славянин" или даже "гостый славянин".

10. Хотя подобные дискриминационные проявления отнюдь не были повсеместными на землях к западу от Одера (компактно проживающее в Лаузице сорбское население находилось, разумеется, в более благоприятном положении, чем небольшие группы славян в Бранденбурге или Мекленбурге), а ситуация славян в городах была далеко не худшей (так, в Берлине в середине XV в. славянин мог купить права бюргера довольно дешево и во всяком случае – в 3 раза дешевле, чем еврей), тем не менее представления о славянах как неполноправной, социально приниженной части населения к концу XV в. заметно утвердились и усилились. Это делало межэтнические отношения напряженными и драматичными. Характерно для того времени судебное дело, разбиравшееся в 1527 г. в Цербсте: некий подпасок, "по имени Бросс, славянин", избил 10-летнюю девочку, крикнувшую ему: "Эй, вонд, поцелуй меня в заднее место!" Неблагоприятный этнопсихологический стереотип славян в обыденном сознании иноэтнического населения этих территорий объективно лишь ускорял ассимиляцию, приведшую уже в XVI–XVII вв. к исчезновению значительной части славянского этноса к западу от Одера.

ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ПОЛАБСКИХ  
СЛАВЯН И ВАРИАТИВНОСТЬ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

Изучение этнического самосознания полабских славян представляется важным для понимания механизма межэтнических контактов. Одним из первых на необходимость определения характера славянского этнического самосознания в средние века обратил внимание В.Д.Королюк. В частности, нерешенным остается вопрос о реальном, как объективном, так и субъективном существовании общеполабского самосознания.

В советской славистике в последние годы проблематики полабского самосознания касались В.К.Ронин, Вяч.Вс. Иванов, А.Н.Саливон и ряд других ученых. Отмечая недостаточность сведений, В.К.Ронин и Вяч.Вс.Иванов, например, считают, что развитие надплемennых северополабских языческих святилищ в Ретре и Арконе свидетельствует в пользу существования общеполабского самосознания. Понимая всю сложность вопроса и недостаточность источниковой базы, мы полагаем, что одним из путей его решения может стать интерпретация существующих источников (Франкские анналы, хроники Видукинда Корвейского, Титмара Мерзебургского, Адама Бременского, Гельмольда) с историко-этнографической точки зрения. Такой подход позволил бы определить место полабских славян в этнических процессах изучаемого региона и реконструировать этнокультурную ситуацию как в среде самих полабов, так и в их взаимоотношениях с соседними (главным образом немецким) этносами. Здесь было бы уместным использовать элементы методики появившихся за последние годы работ, посвященных т.н. "картине мира" в представлениях отдельных этнических общностей (см., например Д.С.Раевский, 1985). С этой точки зрения возможен анализ текстов немецких хронистов, в которых содержатся те или иные сведения по этнографии и культуре полабских славян. В названных источниках сла-

вяно-полабский мир предстает перед нами не только как нечто целое, но и как глубоко чуждое христистам.

Анализ источников с историко-этнографической точки зрения позволяет сделать следующие основные выводы:

1. Резкое социокультурное противопоставление немцев полабским славянам – от религии и форм богослужения до их быта, внешности, черт характера. При этом оценки преимущественно носят негативный характер с оттенком явной тенденциозности.

2. Неустойчивость (или отсутствие) общеполабского самосознания. Это проявлялось в постоянно меняющихся военно-политических союзах не только между полабскими славянами и немцами против других славян, но и в пределах славянского мира. Окончательное решение вопроса едва ли возможно без учета общественно-политической ситуации в конкретный исторический период.

3. Возможность политического объединения этносов разной религиозной принадлежности, несмотря на стремление немецких авторов подчеркнуть исключительно миссионерскую цель действий и походов на славянские территории. Здесь можно предположить доминирование политических мотивов над остальными (включая конфессиональные).

Все три вывода можно подтвердить таким примером из хроники Титмара Мерзебургского: "... сами вероломные и непостоянные, от других они требуют постоянства и великой верности... К нарушению мира их легко склонить деньгами. Эти-то воины, некогда наши рабы, а тогда, по нашим грехам, ставшие свободными, в сопровождении своих богов отправляются на помощь королю".

Реконструкция этнокультурной ситуации в междуречье Одера и Эльбы в период борьбы полабских славян с германской экспансией несомненно будет односторонней, поскольку все имеющиеся источники – неславянского происхождения. Что касается восприятия себя и своих соседей самими полабскими славянами, здесь некоторую помощь могут оказать скудные фольклорные записи XVI в., а также фольклор единственной сохранившейся ветви полабских славян – сер-

болужичан. К.Г.Антон отмечал в ХУШ в.: "...они слишком хорошо знают, что некогда были хозяевами страны и они питаются надеждой, что еще поднимут голову. У них есть устные предания о старинных деяниях, которые они держат от немцев в секрете". Это свидетельство говорит о давнем недоверии к немцам и особом отношении самих полабских славян той эпохи к народному творчеству своих предков.

Вариативность этнических процессов, кроме отражения в источниках, не могла не сказаться на фольклорной традиции не только славяно-полабского, но и немецкого этносов. В этой связи нам представляется перспективным детальное изучение немецкого фольклора на территориях, ранее населенных славянами, и там, где немецкий этнос развивался вне такого контакта. В этом случае с помощью сравнительного анализа вероятно возможность выделения славянского пласта (или субстрата) в фольклоре немецкого этноса.

С.А.ИВАНОВ

#### ОБ ИСТОЧНИКЕ СЛАВЯНСКОГО ПЕРЕВОДА ПСЕВДО-ГЕОРГИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

1. "Житие Иоанна Златоуста" (Ж), приписываемое Георгию II, патриарху Александрии в 620-630 гг., было в действительности написано в Италии в конце VII - начале VIII в. Это - колоссальный труд компилятивного характера, пользовавшийся в Византии большой популярностью.

2. Первое издание Ж. было осуществлено в 1612 г. X.Савилем на базе двух манускриптов - в основном по Pal. gr. 80 (XII в. = P) с вариантами по Monac. gr. 155 (XIV-XV вв. = M). В 1977 г. Ф.Алькен издал текст по двум другим рукописям: Vindob. V. 5 (X-XI вв. = ) и Athos. Iber. 263 (XV в. = A). Всего на сегодняшний день известно более 20 рукописей Ж., так что его критическое издание - дело весьма трудоемкое.

3. Славянский перевод Ж. был осуществлен скорее

всего в Болгарии при царе Симеоне, на высоком техническом уровне. В 1975 г. Е.Ханзак начал издавать его по древнейшей сербской рукописи XIV в. (Е) с вариантами по русской XVI в. (F). Пока вышли три тома - около 2/3 объема памятника. Все выводы издателя о соотношении славянского и греческого текстов строятся на издании 1612 г.

4. Колляция нового издания Алькена позволяет сделать ряд выводов, полезных как для славистики, так и для византиноведения, хотя до создания полной стеммы греческих рукописей эти выводы будут носить предварительный характер. В частности, может быть поставлен вопрос о непосредственном рукописном источнике перевода.

5. По нашему мнению, перевод был сделан с рукописи, наиболее близкой к афонской А. В тех случаях, когда чтение А противостоит консенсусу остальных трех известных нам по изданиям рукописей, оно тем не менее в 176 случаях из 248 (мы берем лишь несомненные совпадения) соответствует славянскому тексту (данные по I, II и III томам Ханзака). Это, однако, не свидетельствует против ранней датировки перевода - просто манускрипт А был списан, хотя в XV в. и весьма вероятно, но с очень древней рукописи, близко родственной прототипу болгарского перевода.

6. Можно допустить, что какие-то изводы славянского текста правились на базе сличения с оригиналом. Во всяком случае, в целом ряде мест чтение Б соответствует А, в то время как вариант F - другим греческим манускриптам. Например, "прослоутия" (E) = *periphaneia* (A,P), а вариант "преславное житие" (F) = *politeia kai periphaneia* (W), см.: Ханзак I, 236; Алькен 97. "въведшомоу же И" (E) = *eisagagontōn de autōn* (A), а вариант "шедшим же имь" (F) = *eiselthontōn de autōn* (W,P,M). См.: Ханзак II, 136; Алькен III. "беаше" (E) = *ēn*(A), а вариант "живяше" (F) = *diegen* (W, P, M). См.: Ханзак II, 80; Алькен IOI. Весьма показателен случай, когда в славянском тексте стоит "исповеда оуче слов" (Ханзак II, 144). Это можно было бы принять за *Doppelübersetzung* (явление весьма частое в переводе Ж.), что и делает из-

датель (П, 348), но все дело в том, что чтение А - *exēge-  
itai logon*, а в других рукописях стоит *archetai  
logon* (Алькен II5), переводчик же объединяет оба вари-  
анта вместе.

7. В целом ряде мест славянский текст помогает в реконструкции греческого. Например, в одном месте А стоит загадочное слово *phamēna*, в других же манускриптах здесь пропуск. Алькен (135) предполагает испорченное *thamino*. Это подтверждается славянским "често" (Ханзак II, 258). В другом месте текст оборван. "*Deestne vocabulum?*" - задумывается Алькен (139). И точно: в переводе стоит глагол (Ханзак II, 274).

8. В предисловии к своему изданию Алькен заявляет, что рукопись *W* заслуживает большего доверия, чем А, как более древняя. Вышесказанное позволяет усомниться в правильности такого выбора. Древнеболгарский перевод может выступать здесь в качестве контролирующей традиции.

Г.Г.ЛИТАВИН

## СЛАВЯНЕ МЕЖДУ БОЛГАРИЕЙ И ВИЗАНТИЕЙ

В 60-х ГОДАХ УШ в.

1. Кризис центральной власти в Болгарии в 60-х гг. УШ столетия был связан, помимо прочего, также с обострением славяно-протоболгарских отношений как в пределах самой Болгарии, так и на ее южных границах (во Фракии).

2. Источники оправдывают предположение, что противоречия возникали и среди самих славяний Болгарии и Фракии в условиях кризиса власти в Первом Болгарском царстве и углубления борьбы между протоболгарами и византийцами за господство над славянами Балканского полуострова.

3. Причины раскола между славянскими племенами лежали не столько в этнической, сколько в политической сфере: часть славяний Болгарии во время ожесточенной борьбы за



престол в среде протоболгарской аристократии изменила свою позицию и стала ориентироваться на Византию.

4. Определяя свой политический курс в отношении к Болгарии, византийское правительство и учитывало фактор обострения в соседней стране межэтнических и внутриаэтнических противоречий.

5. Стремясь привлечь на свою сторону одни славянии и осуществляя военное давление на другие, императоры Византии избегали в этот период использовать в качестве военных соединений против Болгарии те контингенты славян, которые переходили с земель Первого Болгарского царства на территорию Византии.

6. Переселение славян в малоазийские провинции Византии осуществлялось не только принудительно, но и добровольно; оно не только организовывалось византийскими властями, но совершалось также славянами самостоятельно.

М.В.БИШКОВ

#### СЛАВЯНСКИЙ "ИМИДЖ" В ВИЗАНТИИ

Оживление интереса современной византистики и славистики к изучению образа ("имиджа") одного народа в историческом сознании другого тесно связано с тенденциями развития самой историографии, и в частности византиноведения, последних лет (Г.Г.Литаврин, Э.Арвейлер, Д.Оболенский и др.). Перед византистами встала задача восстановления изучаемой ими культуры в категориях, адекватных ей. В анализе византино-славянских отношений это выразилось в стремлении охарактеризовать структуру образа "чужого мира", формировавшегося на страницах средневековых текстов. В центре интересов исследователей оказались представления средневековых народов различных, подчас противостоящих друг другу культур. Научной задачей стало не только воссоздание преломленного в специфических категориях и видениях образа чужого мира, но и выяснение того, был ли этот образ предпосылкой или результа-

том реальных исторических контактов, оказывали ли средневековые стереотипы влияние на направление развития этих контактов или сами трансформировались, и чем в этом случае эти изменения диктовались.

Нетрадиционный подход к проблеме предполагал обращение и к нетрадиционному типу источников (памятники "народной культуры", частные документы, свидетельства неофициального характера) и расширение спектра конкретных проблем, на базе которых анализируется главная тема. Как показала Э.Арвейлер, понятие "чужого" ("другого") мира возникает при условии утверждения принципа своетожества, обособления понятий "своего", самобытного. Границы между обеими категориями как культурно-историческими явлениями подвижны. "Чужой мир" представляется как "терра инкогнита": это - или пустыня, или непроходимые горы, пространство "без образа", открытое и неконкретное в своих очертаниях. Выделяется несколько принципов описания "чужого" мира, как мира неизвестного: он полон аномалий; он всегда удел меньшинства - этнического, религиозного, расового; он полон "варварства" и отталкивающе чужд. Еще со времен Геродота грекоязычной историографии свойственно представление о "варварских" народах как обществах "без истории".

Историческая подвижность границ понятия "своетожества" отражается на всей системе общественных отношений: это хорошо иллюстрирует история распространения христианского мировоззрения. В IV в. постепенное превращение христианского общества из общества маргинального, "отчужденного" - в социально и политически "признанное", а к концу века, - в общество господствующее - привело к тому, что понятие римско-языческого своетожества трансформировалось в главенство византино-христианского принципа. Таким образом, исторически динамичной предстает вся система координат социальных взаимоотношений изучаемых культур, в том числе византийской и "варварской" - христианской и языческой, греческой и славянской.

Византийские авторы постоянно сетовали на враждебное окружение. Христианизация "варваров" вносила изменения как в отношении византийцев к бывшим врагам, так и в положение некогда враждебных народов в иерархической системе государств, выработанной византийскими идеологами. Христианские народы включались ими в орбиту византийского культурного мира, не отождествляясь, однако, с византийцами в этносоциальном отношении.

В этой связи важен анализ механизма формирования образа "иного" культурного мира в византийской идеологии. Д. Оболенский, касаясь этой проблемы, отмечает, что образ "славянина" в Византии формировался с учетом представлений византийцев о самих себе, с одной стороны, и образа Византии у славян – с другой. Этот образ не оставался неизменным, но подвергался эволюции: так, если на первом этапе несомненно престижное положение Константинополя у славян (Преслав и Киев олицетворяли в своих землях образ-"имидж" Царьграда), то затем происходит снижение образа византийской столицы; с падением Константинополя растут национальные тенденции в славянской публицистике, и, наконец, всё отчетливее ощущаются антивизантийские мотивы.

Проблему византино-славянских взаимоотношений, как показал Г. Г. Литаврин, нельзя решать, рассматривая лишь византийское цивилизующее влияние на варваров; необходимо учитывать и особенности духовного мира самих славян, в частности их представления о Византии, ее институтах, политике, доктринах, нравах и т. п. Механизм взаимодействия культур Византии и славян представляется в современной науке как отношение двух систем, как "перенос" элементов из одной системы в другую, применение их к условиям нового исторического контекста.

**"РОМЕЙСКАЯ ИМПЕРИЯ" В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
ДРЕВНЕРУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ**

В период раннего средневековья в византийской политической теории вырабатывается комплекс ценностей, определяющий понимание греческими идеологами "универсальной христианской империи" и служивший обоснованием политики константинопольского двора, дипломатии и церкви. Важнейшее место среди них занимали представления об "империи ромеев", об "идеальном христианском государе", о столице государства и христианских святых. Рассмотрение вопроса об отношении древнерусских мыслителей к политическим постулатам "империи ромеев" важно как для уяснения идеологической жизни восточнославянского общества, так и для выяснения места Руси в христианском сообществе государств, возглавлявшемся Византийской империей.

Восприятие древнерусской верхушкой "ромейских" политических представлений началось еще на первых этапах складывания древнерусской государственности и происходило параллельно и во взаимосвязи с процессом усвоения восточными славянами христианства. К сожалению, до официального крещения Руси у исследователей нет достаточных свидетельств для более-менее полного восстановления картины восприятия русами "ромейских" теорий. Однако в гипотетическом виде эту картину можно восстановить, как учитывая практику восприятия теорий "ромеев" в окружающих христианских странах, так и опираясь на сведения памятников духовной жизни Руси XI-XIII вв., которые зафиксировали следующий этап восприятия славянами "византинизма". Полученные выводы позволяют говорить 1) о более быстром усвоении Русью политических теорий Византии, чем собственно христианского вероучения; 2) о стремлении Руси воспринимать идейно-политические теории "Ромейской империи", учитывая прежде всего интересы собственного государства. Здесь, несомненно, большое значение имело

быстрое усвоение русами кирилло-мефодиевского учения с характерным для него представлением о равноправии национальных языков и культур.

Уже первое древнерусское политическое произведение "Слово о законе и благодати" Илариона показывает, наряду с использованием автором византийских идеологических схем, стремление к созданию собственной идейно-политической системы, в которой исключительное значение имело прославление Русской земли и ее государей, подчеркивание особой роли столицы Руси и ее главных церквей в христианском мире.

Во втор. полов. XI - перв. трети XII в. наблюдается тенденция к созданию парадигмы древнерусского идеального государя Владимира Святославича, названного Иаковом Мнихом "апостолом в князех". В дальнейшем, наряду с этим правителем, важнейшее место в духовной жизни Руси занимает и образ Владимира Мономаха. Именно к этому князю книжники конца XII - XIII в. возводят родословные древнерусских правителей, что позже получит более полное и аргументированное звучание в идеологической жизни восточнославянского мира XV - XVII вв.

В период феодальной раздробленности складывается три пласта древнерусской культуры: официальная, городская и народная, где в специфических формах получили развитие указанные древнерусские идеологические постулаты. Говоря об отношении к собственно византийским представлениям, необходимо отметить, что на Руси высоким авторитетом пользовалась не столько реальная империя, конкретный император, сколько идеальные идеологические ценности (парадигмы), которые были составной частью духовной жизни восточнохристианского мира.

## КОНСТАНТИНОПОЛЬ И ТЫРНОВО: ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЙ И ОЙКУМЕНИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТЫ В ОФИЦИАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ ВТОРОГО БОЛГАРСКОГО ЦАРСТВА

В современной научной литературе можно проследить два подхода к проблеме взаимодействия государственной доктрины Византии и официальной идеологии Болгарского государства: подчеркивание суверенитета Болгарии, ее стремления к политическому и духовному обособлению, и указание на постоянное присутствие в болгарской государственной теории ойкуменических элементов, сочетавшихся с идеями этнополитической самобытности болгар. На наш взгляд, примеры интерпретации столичной идеи во Втором Болгарском царстве дают новые аргументы в поддержку второй точки зрения.

Проанализировав источники конца XII – XIV вв., отражающие представления о болгарской столице, неразрывно связанные с ее соотношением с Константинополем, мы пришли к выводу, что их характеризует борьба между двумя тенденциями – к присвоению авторитета вселенского Царьграда и к аналогии между столичным градом болгар и Константинополем. В первом случае, имея прецедент в амбициозных попытках Симеона, отдельные болгарские государи (Иван Асенъ II, Константин Тих, Иван Александр) в ряде конкретных ситуаций претендовали на перенесение авторитета и значения Константинополя на болгарскую столицу – "новый Царьград". Это было связано, например, с взятием Константинополя крестоносцами (события 1204 г.), "отступничеством" восточного Рима (Лионская уния 1274 г.), с резким ослаблением империи (40–50-е гг. XIV в.) Во втором случае, продолжая определяющие для Болгарии конца XII–XIV вв. традиции царствования Петра, в известной степени развитые в общественной мысли XI–XII вв., болгарские владетели решали вопрос о статусе своего престольного города в рамках ойкуменической модели, не посягая на авторитет Константинополя. Эта тенденция нашла



окончательное выражение в идее соподчинения православных центров ("Тырново - второй Царьград"), сформулированной во втор. полов. XIV в.

Знаменательно, что обе концепции строятся в рамках ойкуменической модели, только в первом случае центр православной общности перемещается в Болгарию, а во втором этот центр, сохраняя свой приоритет, освящает своей благодатью болгарскую столицу, отводя ей почетное место в православном мире. Видимо, ойкуменическая парадигма, заложенная в общественное сознание болгар в X в. и определявшая его в XI-XII вв., стала основой официальной идеологии Второго Болгарского царства.

А.А.ТУРИЛОВ

#### СЕРБЫ, ГРЕКИ И "ФРУГ" В ПОВЕСТИ О ВЗЯТИИ СЕРЕСА СТЕЖАНОМ ДУШАНОМ

Хотя повесть с таким заглавием в средневековых славянских литературах неизвестна, существование такого литературного сюжета не подлежит сомнению. Он дошел в составе цикла рассказов о святых сербского Хиландарского монастыря на Афоне, записанного в Москве со слов членов монастырского посольства в 1559 г., хотя и в единственном известном в настоящее время, но зато современном приезде сербских монахов в Россию, списке (ГИМ. Собр. А.И.Хлудова. № 147д). Весь цикл рассказов, несомненно возникших на территории Афона, однако совершенно неизвестен (даже в позднейшей рукописной традиции) как на самом Афоне, так и в южнославянской письменности вообще.

В жанровом отношении рассматриваемая повесть - "чудо" от иконы Богоматери, полученной после взятия Сереса (Евхаита) сербами название Евхаитской. Для южнославянских средневековых литератур, в отличие от древнерусской, жанр этот чрезвычайно редок, и все его образцы без исключения связаны с афонской традицией. Сюжет повести

вкратце таков: когда войско Душана подошло к Сересу, население города и духовенство — греки — вышли на стены с крестами и иконами. Обрадованный возможностью обойтись без кровопролития, Душан направил к городским воротам крестный ход с иконой Богоматери во главе, который греки вероломно обстреляли. Обеспокоенный судьбой святынь и людей, сербский правитель приказал процессии повернуть назад, но в это время некий франк ("фруг") Каволар ("Каволарь", т.е. "кавалер"), бывший в числе осажденных, выпустил стрелу из лука и попал в икону Богоматери. "Раненая" икона, вопреки усилиям несших ее, повлекла их назад к воротам, которые вышибла одним ударом. Войско, ворвавшееся следом, уничтожило все мужское население города, за исключением Каволара, который "крестится и быть инок искусен" в Хиландарском монастыре.

В повести бросается в глаза зеркальность функции иконы Богоматери по отношению к традиционной. Она выступает здесь не как заступница города (наиболее распространенный сюжет в византийской ("Повесть о неседалном") и древнерусской ("Сказание о Знамени Новгородском") литературах), а как его покорительница.

Сюжет и жанр определяют и отношение к различным народам — участникам события. Образ греков как народа коварного и вероломного весьма характерен для славянского средневековья (ср. характеристику в ПВЛ). Единство веры греков и сербов в данном случае только усугубляет отрицательную характеристику первых, их вероломный поступок не может извинить незнание истинной веры (как Каволара), они сознательно совершают грех, и получают беспощадное воздаяние. "Фруг" Каволар выступает в качестве слепого орудия Божьего промысла, подобно евангельскому "благоразумному разбойнику", обратившемуся под конец к свету истинной веры. В равной мере он мог быть в повести не католиком, а мусульманином. Упоминание его в повести отчасти преследовало, вероятно, цель объяснить топоним в окрестностях Хиландара — "Каволаров пирг", сооружение которого приписывается новообращенному "фругу".

ПОЧЕМУ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХ ФИЛОФЕЙ  
КОККИН СЧИТАЛ РУССКИХ "СВЯТЫМ НАРОДОМ"?

1. В сущности, на этот вопрос ответил сам патриарх. В письме к великому князю московскому Дмитрию Донскому (июнь 1370) он, между прочим, выразился так: "Как общий отец, поставленный свыше Богом для всех живущих на земле христиан, вечно и усердно тружусь во спасение их, молюсь Богу за них, но с еще большим рвением делаю это для вас /русских/, этого обитающего в тех краях святого Христова народа (τὸ τοῦ Χριστοῦ ἔθνος ἕνεος), за богобоязненность, любовь и веру, молюсь и люблю всех вас, как сказал, больше, чем другие /народы/". Но что это — простая этикетная любезность архипастыря или концепция, сложившийся у византийцев "образ русского народа"?

2. Причины для особого отношения византийского патриарха к русским, для выделения их из всего круга христианских, в том числе православных, народов были. Именно в те времена наблюдается усиление центробежных тенденций в православном мире, тенденций к эмансипации от Византии: болгары, воспользовавшись своим контактами с Римом, еще в 1235 г. основали свое самостоятельное патриаршество, и Византия вынуждена была признать его; Стефан Душан после своего коронавания (1346) основал в Сербии также собственный патриархат; и т.д. Лишь Русь осталась в стороне от этих тенденций, сохранила преданность Византии, решительно поддержала исихастское движение и исихастское руководство византийской церкви. В лице Сергия Радонежского и его сподвижников исихазм восприняла и русская православная церковь. Неудивительно поэтому, что образ русского народа в представлении византийцев оказался исполненным особого благочестия и святости. Русь все больше превращалась в символ византийского православного универсализма с его экспонентами в лице вселенского императора и вселенского патриарха.

## БОСНИЯ XIII - XIV вв. (КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ И ОБРАЗ НАРОДА)

Этническая история южнославянских народов в эпоху средневековья, как известно, в настоящее время вызывает живой интерес, что находит свое выражение в появлении новых исследований, в оживленных дискуссиях по малоизученным и спорным вопросам той поры. К числу таких проблем, в частности, относится и этносоциальная характеристика населения Боснии в период существования самостоятельной (или находившейся под эгидой Королевства Венгрии) феодальной государственности.

Основные расхождения в оценках, содержащихся в современной научной литературе, сводятся к следующему. Если одни полагают, что постепенно в Боснии начинается процесс формирования особой югославянской общности (протонародности или народности), выделявшейся из ареала древнесербской народности, то для других наличие местной государственности и определенных этнографических черт местного населения признается недостаточным для возникновения какого-то иного, "собственного, отдельного самосознания". Согласно второй точке зрения жители средневековой Боснии сохраняли сербское (православное) или же - в каких-то районах или слоях населения - римско-католическое (хорватское) самосознание.

Иными словами изучение этносоциальных процессов требует в данном случае и учета конфессиональных факторов, определивших специфическую и весьма сложную ситуацию в феодальном боснийском обществе, учета особенностей этнической психологии и анализа того "образа народа", который возникал в ту эпоху в соседних странах и, вероятно, в той или иной мере оказывал воздействие на представления жителей самой Боснии, сказывался на особенностях их культуры.

В свою очередь такой комплексный анализ этносоциаль-

ной и конфессиональной динамики применительно к средневековой Боснии оказывается весьма затруднительным не только потому, что соответствующие источники фрагментарны и скудны, как только речь заходит именно об интересующих нас аспектах. Но дело еще в том, что, как известно, феодальная Босния была страной не двух конфессий (православия и католицизма), а трех; третья была, по мнению православных и католических иерархов, пагубной ересью (патаренской или, как нередко указывается в литературе, богомильской), которая обладала собственной организацией — т.н. "Боснийской церковью". Комплексный анализ осложняется еще и потому, что весь круг вопросов истории т.н. ереси в Боснии и в настоящее время остается крайне спорным.

Ввиду этого в данной работе мы считаем возможным остановиться лишь на некоторых свидетельствах средневековых памятников XIII—XIV вв., которые позволяют судить о взаимосвязи конфессиональных факторов и образа народа применительно к Боснии XIII—XIV вв.

Исходным рубежом служит хронологическая грань XII и XIII вв., когда в Боснии правил сан Кулин и когда, судя по имеющимся сведениям, в его владениях не только появилась, но и быстро начала усиливаться "зловредная ересь", вызвавшая понятное беспокойство верхних слуг католической церкви. Между тем примечательно, что в сохранившихся памятниках (главным образом происходящих из католических кругов) Босния во втор. полов. XII и в нач. XIII в., несмотря на появление и заметное влияние этих еретиков (в частности, при Кулине), вовсе не именуется "страной неверных" или "нехристианской землей".

Однако уже вскоре, к концу перв. полов. XIII в., — как указывает югославский историк С.Чиркович, — "средневековые люди отождествляли Боснию и ересь" патаренства или богомильства. К сожалению, наступившая вслед затем "темная пора" (т.е. почти полное молчание наличных источников о Боснии) не позволяет нам судить подробнее о происходивших в стране этносоциальных и конфессиональных



переменах. Мы можем поэтому лишь высказывать те или иные предположения о характере и направленности таких сдвигов. Вполне возможно, в частности, допустить, что вышеназванное отождествление Боснии и "зловредной ереси" как-то было взаимосвязано и с динамикой этнического самосознания местного населения или же, по крайней мере, определенных его групп или слоев. Вовсе не случайно, быть может, что к тому моменту истории Боснии XIII в. относится и последнее официальное наименование жителей этой страны (подданных бана Матвея Нинослава) "сербами", т.е. представителями широкой сербской общности (народности или метаэтнической, наднародностной общности).

Позднее, уже в 20-х гг. XIV в. в официальном боснийском самосознании и письменности выступает новое название обитателей расширившейся и усилившейся Боснийской державы Котроманичей - "бошняки". Не менее примечателен тот факт, что такие территориальные приращения к прежним владениям Кулина и Матвея Нинослава (т.е. присоединение Котроманичами Хума и др. земель) в тот период сопровождались, как отмечается в югославской литературе, и "экспансией боснийской церкви". Примерно в то же время (1332) Радин Живальевич из приморской области Конавле (которая тогда входила в состав Сербского королевства) занял у одного котроманича деньги, чтобы выкупить свою семью "у бошняки" (боснегнани: см. Которски споменици. Кн. 2. Загреб, 1981. Док. № 28. С. 444). Иными словами, в данном случае и один из славянских крестьян южной Далмации, и представители Которской коммуны считали возможным и приемлемым такое новое обозначение представителей соседнего народа, а вовсе не называют их (как прежде) - "сербами". Разумеется, мы знаем и об ином "образе" народа Боснии, который в понимании церковных и придворных кругов феодальной Сербии не стоило именовать иначе, как "безбожными и погаными бабунами", т.е. здесь полностью отождествлялись понятия "жители Боснии" и "еретики".

Показательно, что и позднее такая идентификация



(боснийцы=еретики, патарены) присутствует не только в индустриальных (неславянских (в особенности, по нашему мнению, интересны в этом смысле испанские нотариальные акты), но и местных памятниках XIV-XV вв.

Н.Д.БАРАБАНОВ

ВИЗАНТИЙСКОЕ МОНАШЕСТВО: СТЕРЕОТИПЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И ПОВЕДЕНИЯ (ПО ДАННЫМ АГИОГРАФИИ XIV В.)

В недавней проблемной статье А.Пападакиса достаточно четко представлены до сих пор слабо изученные аспекты истории византийского монашества (Papadakis A. *Byzantine monasticism reconsidered, Byzantinoslavica*,

1986. Т. XLVI (1). P. 34-46). К их числу, несомненно, должен быть отнесен еще один - религиозность. Ее исследование предполагает выявление различных уровней и установление их взаимосвязи с поведением индивидов, а также определение стереотипов религиозного сознания. Кроме того, в этом сюжете важным является изучение соотношения и взаимовлияния народной религиозности византийцев с религиозностью монашеской, которая по ряду признаков оказывается к ней близка.

Из обширного фонда источников, привлечение которых необходимо для всестороннего раскрытия темы, в настоящем сообщении использованы десять памятников агнографии XIV в. Среди них два жития афонского отшельника Максима Кавсокалинита, созданные иеромонахом Нифонтом и проигуменом монастыря Ватопед Феофаном, житие Григория Синаита - труд патриарха Каллиста, греческий и славянский тексты жития святого Ромила, житие константинопольского патриарха Исидора, принадлежащее перу патриарха Филофея, его же работы житие Григория Паламы и слово о чудесах этого святого. Изучены, кроме того, два жития патриарха Афанасия I, одно из которых написано Иосифом Калофетом, другое - Феоктистом Студитом, автором посвященного тому же святому и также использованного слова на перенесение мощей.

В отличие от других источников, памятники агнографии дают яркие зарисовки повседневного поведения монахов, их быта, взаимоотношений друг с другом, уровня религиозных представлений и действий. Жизнь того или иного святого проходит в этих описаниях как бы на фоне коллективного портрета византийского монашества. При этом многие из персонажей в разной степени характеризуются отрицательно и тем самым оттеняют добродетели святого или его сверхъестественные способности. К примеру, только в житии Максима Кавсокаливита, написанном иеромонахом Нифонтом, перед читателем появляются около семидесяти человек, из которых две трети — монахи. В свою очередь из них четверть составляет иноки — грешники, еретики, нарушители монашеских обетов.

Анализ деятельности монахов и содержания их бесед, а также поведения иноков во время ритуального поклонения святым или в момент совершения чуда, показывает, что в монашеской религиозности прослеживаются несколько уровней, крайними проявлениями которых являются, с одной стороны, фанатизм, с другой — поверхностное знакомство с основами доктрины и культа, формальное их признание и исполнение. Кроме того, религиозность монахов несет в себе черты народной религиозности, что проявляется в упрощении концептуальных данных христианского откровения, в превосходстве эмоциональных ценностей над логическими и в сохранении традиций и ритуалов, восходящих к языческим временам. В силу этого "религию монахов", как и "религию ученую" (об этом см.: *Manselli R. La religion populaire au Moyen Age, Problèmes de méthodes et d'histoire. Montreal-Paris, 1975, P. 16*) не следует воспринимать как нечто целиком отличное от религиозных представлений народа.

## ВИЗАНТИЙСКИЙ ПАТРИОТИЗМ В XV в. И ПРОБЛЕМА ЦЕРКОВНОЙ УНИИ

В литературе уже отмечалось, что с середины XIV в. слово "эллины" стало употребляться как самоназвание населения Византийской империи, постепенно вытесняя традиционное самоназвание "ромей", в чем некоторые авторы склонны видеть зарождение нового национального самосознания народа Греции. Среди предпосылок этого процесса назывались утрата Византией территорий с негреческим населением, ее политическое ничтожество, требовавшее от идеологии универсальной империи, а также имевшая место в этот период секуляризация византийской культуры, ее обращение к своим античным истокам. При этом осталось недооцененным то обстоятельство, что традиционного самоназвания "ромей" твердо придерживались противники унии с католической церковью (Иосиф Вриенний, Симеон Фессалоникийский, Марк Эфесский, Иоанн Евгенник), в то время как эллинами своих соотечественников называли преимущественно латинофилы (Мануил Калека, Мануил Хрисолора, Иоанн Аргиропул, Григорий Мамма, Исидор Киевский, Виссарион Никейский, Иосиф Модонский). Среди протиников унии самоназвание "эллины" встречается у Геннадия Схолария, Георгия Амируци и Георгия Гемиста Плифона, однако первые двое на определенном этапе своей жизни сочувствовали унии, а последний вынашивал планы реставрации язычества и принял сторону защитников православия не из религиозных убеждений.

Таким образом, противники унии наряду с традиционными религиозными защищали и традиционные политические ценности, что вполне понятно, если вспомнить насколько тесно были переплетены религиозные и политические аспекты византийской имперской идеологии. В интерпретации противников унии население империи было прежде всего избранным "народом Христа", "православнейшим всех прочих

народов земли". Следующей его характеристикой была причастность к "образованности", то есть к единственной в своем роде эллиноской образованности. Тот факт, что население Византии "величает себя народом ромеев", то есть наследует древнему Риму, упоминался противниками унии лишь на третьем месте. Таким образом, мир делился в их понимании на православных по преимуществу ромеев и на неромеев, в число которых входили христиане "второго сорта" и неверные. В рамках такой картины мира уния с католической церковью могла мыслиться лишь как безоговорочное признание ею своей неправоты.

Конструктивный диалог с католической церковью требовал исключения из национального самосознания византийцев представлений о сакральной исключительности своего народа, что мы и наблюдаем у византийских латинофилов XV в. В их глазах наибольшее значение имело противостояние христиан и неверных, причем конфессиональная обособленность Византии в рамках христианского мира оценивалась ими негативно. Интересы христианского мира в целом настолько преваляровали в их сознании над интересами Византии, что в программе реконквисты Константинополя христианами, выдвинутой после 1453 г. такими поборниками унии как Виссарион Никейский и Исидор Киевский, отсутствовала сама идея реставрации Византийской империи.

Население Византии уматы называли "народом эллинов", "детьми эллинов", "нынешними" или "новыми эллинами". Однако наряду с этими новыми самоназваниями они продолжали пользоваться и традиционным термином "ромей". Логическую возможность одновременного функционирования в сочинениях одних и тех же авторов этих двух терминов определялась специфической теорией происхождения "нынешних эллинов", которую развивали Мануил Хрисолора, Григорий Мамма и Исидор Киевский. В их представлении древние эллины оказали сильное цивилизующее влияние на римлян, которые впоследствии при их участии основали Второй Рим — Константинополь, так что современные эллины наследовали сразу двум великим народам древности и могли бы называть-

оя ром-эллинами. Эта теория позволяла сохранить имперский характер византийской политической идеологии, компенсируя отказ от представлений о византийцах как об избранном народе акцентом на преемственности с Древним Римом. Примечательно, что тот же круг идей о происхождении современных ему эллинов развивал и Плифон, также отказавшийся от православия, но только в пользу язычества.

Таким образом, мы можем констатировать, что принятие поздневизантийскими авторами термина "эллины" в качестве самоназвания населения империи в значительной степени зависело от конфессиональной принадлежности этих авторов. При этом введение в обиход нового самоназвания означало не столько принципиальный отказ от идеи имперского универсализма, сколько ее переосмысление.

Г. П. МЕЛЫКОВ

#### ГОРОД И ГЕТТО: КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ, ЭТНИЧЕСКИЕ, ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОТНОШЕНИЯ В ПРАГЕ В XIV - НАЧАЛЕ XV в.

1. Город в городе: гетто как анклав в системе городского устройства. Чуждость бюргерской среде, подчиненность непосредственно королю ("слуги королевской коморы").

2. Социально-экономическое сосуществование. Гетто постепенно приобретает черты своеобразной городской общины. Единая типология структуры торгово-ремесленных занятий в городе и гетто. Взаимовлияния в экономической и социальной сфере, особенно в ростовщичестве.

3. Периоды вражды. Сознание чешскими бюргерами себя "истинными христианами" в начале гуситского движения как причина погромов. Конфронтация с немецким и еврейским этносами в системе единого города как один из путей становления чешского национального сознания в начале XV в. Организация погромов на рубеже XIV-XV вв. как

средство отвлечения социального недовольства масс чешского населения от правящей немецкой городской верхушки. Изгнания евреев из Чехии в серед. XVI в. как проявление экономической конкуренции со стороны чешского бюргерства.

4. Периоды мирного сосуществования. Конфессиональный плюрализм и толерантность в христианской среде во втор.полов. XVI в. и постепенное ослабление антисемитских настроений.

5. Отражение в стереотипах обобщенного сознания бюргеров-чехов повседневного сосуществования с гетто: "они" как иной этно-психологический и конфессиональный тип. "Жанризм" наблюдений хронистов над жизнью в гетто. Отсутствие развитого бытового антисемитизма в бюргерской среде в XIV и XVI вв.

6. Социокультурные контакты: взаимное общение интеллигенции, участие жителей гетто в государственных церемониях.

7. Культурный симбиоз круга императора Рудольфа II и влияние еврейской культуры на придворную культуру маньеризма. Особый интерес людей этого круга к некоторым сторонам наследия ветхозаветной культуры (алхимия, каббала и др.). Вклад культуры Пражского гетто начала XVII в., как непосредственно, так и через определенную традицию в христианской культуре, в европейскую культуру.

8. Периоды гонений на евреев не дали ничего позитивного для развития чешского города, тогда как времена интенсивных взаимовлияний обогащали все стороны жизни обоих этносоциальных организмов.



**ЭТНИЧЕСКИЕ, КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И  
СОЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ В ГУСИТСКОМ ДВИЖЕНИИ  
(НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ)**

1. Развитие этнического самосознания чехов в гуситскую эпоху рассматривается советской историографией схематично и упрощенно. Исходным пунктом анализа служит укоренившийся, но неоправданный постулат о реальной угрозе "онемечивания" страны. В соответствии с этим основное внимание концентрируется на вычленении "национальных" требований во взглядах идеологов движения и в программах отдельных гуситских лагерей, хотя преимущественно социально-политический и религиозный характер выдвигавшихся ими положений очевиден.

2. Наиболее перспективным при анализе этнических процессов в средневековой Чехии представляется подход, предлагающий искать магистральный путь складывания этнического самосознания не столько в сфере развития политической идеологии, сколько в формировании "первичного национального сознания", как ментальной структуры, выражающей культурную, конфессиональную и языковую общность.

3. Мотивации этнического порядка, игравшие важную роль в гуситском движении в целом, действовали с различной интенсивностью и имели неодинаковую направленность в зависимости от социальной (корпоративной), конфессиональной и политической принадлежности участников движения.

4. В системе ценностей группы гуситских теоретиков категория "верн" играла безусловно доминирующую роль. Этнические стереотипы в ряде случаев сознательно использовались ими в идейной борьбе. Например, Иероним Пражский свою речь на кводлибете 1409 г., направленную против антиреформаторского немецкого большинства университета, построил на использовании широко укоренившегося в народе представления о том, что истинный чех не может быть ере-

тиком. Внутриуниверситетские противоречия этнического характера дали возможность сторонникам Гуса нейтрализовать антивиклифскую часть чешской университетской "нации" в ходе борьбы за Кутногорский декрет и нанести своим идейным противникам из числа немцев решающий удар.

5. Иногда этнические факторы играли тормозящую роль в складывании революционной идеологии. Есть основания полагать, что замедленное освоение радикальными гуситами еретического учения вальденсов было во многом обусловлено тем, что подавляющее большинство сторонников вальденского движения в Чехии составляли немецкие переселенцы (это наглядно показывает анализ протоколов чешской инквизиции).

6. Учет факторов этнического порядка позволяет по-новому оценить позиции чешского католического дворянства, которое традиционно рассматривается у нас лишь как органическая часть "международного феодально-католического лагеря". Новейшие исследования показывают высокий уровень этнического самосознания чешской антигуситской шляхты (П.Черней), которая находилась в весьма напряженных отношениях с немецкими католиками и отрицательно относилась к практике крестовых походов против Чехии.

7. Чувство этнической общности у чешского католического и утраквистского нобилитета оказалось настолько сильным, что смогло со временем преодолеть и конфессиональные различия. Этот момент сыграл далеко не последнюю роль в создании коалиции гуситской и католической шляхты, победившей у Липан.

#### И.О.КНЯЗЬКИИ

#### ЭТНОНИМ "ВОЛОХИ" У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН В СРЕДНИЕ ВЕКА

Одной из наиболее стойких черт этнической терминологии восточных славян является употребление термина "волохи" по отношению к восточнороманским народам вплоть до XIII в.

Впервые термин "волохи" встречается в древнерусских

летописях еще в период Киевской Руси. Его первоначальное значение установлено В.Д.Королюком: под волохами русской летописи следует понимать местное романизированное население Паннонии IX в. Появление в летописи этого этнонима было отражением реальной этнической ситуации в Карпатско-Дунайско-Балканском регионе. Именно в IX в. завершается здесь формирование особого волошского этноса — предков всех современных восточных романцев.

Вновь термин "волохи" начинает фигурировать в русских летописях и документах в XIV—XV вв. Теперь он прежде всего относится к населению Молдавского, реже Валашского княжества.

Несмотря на достаточно развитые политические и культурные связи Молдавии и Московской Руси в XV—XVII вв. термин "молдавине" по отношению к населению Молдавского княжества крайне редок в русских документах. В самой Молдавии уже прочно укореняются понятия собственно "Молдавской земли", "молдавине" как этноним, означающий население края, в России же прочно преобладает название "волохи", относящееся к жителям Молдавии, само княжество, как правило, именуется "Волошской землей". Воеводами Волошской земли титулуются молдавские князья, дочь Стефана III Великого, вышедшая замуж за сына Ивана III, вошла в русскую историю как Елена Волошанка. Термин "волошский", означающий "молдавский", был широко распространен и в бытовой речи. "Волошскими" именуются орехи, привозимые в Москву из Молдавии. На Украине в запорожских песнях XVI—XVII вв. жители Молдавии также именуется волохами. И это при том, что названия Молдавия, Молдавская земля достаточно хорошо известны и на Украине.

Думается, что стойкое сохранение в России и на Украине этого безусловно архаичного для XVI—XVII вв. этнического термина обуславливается прежде всего тем, что названия Молдавия, Молдавская земля воспринимаются как сугубо политические и географические понятия, не связанные непосредственно с названием народа, там проживающего. Подобное явление достаточно характерно и для позд-

него средневековья восточных славян. Украинские и белорусские земли, входящие в состав Великого княжества Литовского, именуется Литвой; в универсалах Богдана Хмельницкого население "Украины Малороссийской" именуется "народом русским".

Возможна еще одна причина сохранения такого этнонима. В "Московии" могли не замечать различия между восточнороманскими народностями средневековья. Жители Молдавии и Валахии в глазах "москвитов" выглядели представителями одного народа, учитывая единство их языка, культуры. Поэтому Молдавия и Валахия воспринимались как политические образования одного народа, за которым закрепился этноним, означавший предков восточных романцев еще во времена Киевской Руси.

И.Ф.МАКАРОВА

#### СТРУКТУРА АВТОСТЕРЕОТИПА БОЛГАР В УСЛОВИЯХ ОСМАНСКОГО ВЛАДЧЕСТВА (XV-XVI вв.)

Проблема эволюции автостереотипа болгар в условиях турецкого ига относится к разряду малозученных в отечественной и зарубежной историографии. Данное сообщение предполагает анализ иерархической структуры этого стереотипа на базе основных болгарских источников XV-XVI вв.: агиографических произведений, грамматического трактата "О письменах", приписок к рукописным сборникам, отчасти материалов Анонимной болгарской хроники и устного народного творчества, а также свидетельств иностранных путешественников, посещавших в эти века Болгарию.

Наблюдения показывают, что в условиях иноземного господства автостереотип болгар начинает претерпевать существенные изменения уже в период XV-XVI вв. В первую очередь это относится к усложнению его структуры. Хотя в целом восприятие своего народа продолжает включать представления трех таксономических уровней: представления о единстве рода, государственной принадлежности и вероисповедания, однако средняя таксонома постепенно

приобретает собственную сложную подструктуру. В сознании болгар той эпохи государственное подданство осуществлялось одновременно в рамках двух различных систем: в системе исторической памяти народа, бережно хранившей в книжной и народной культуре идею прежней национальной государственности, и в системе новых политических реалий, определявших двойное юридическое подданство христианского населения Османской империи — параллельно по отношению и к государственной власти в лице султана, и к церковной в лице греческого патриарха. В структуре автостереотипа происходит фактическое дублирование конфессионального фактора на двух таксономических уровнях: он становится основой не только для религиозного, но и для социально-юридического единства народа. Это ведет в свою очередь к изменениям отношений иерархии внутри автостереотипа.

Если в последние десятилетия существования Второго Болгарского царства в сознании элитарных слоев общества конфессиональный компонент в значительной степени воспринимался как атрибут национальной этно-политической системы, занимая подчиненное положение по отношению к категориям политического характера, то в конце XV — XVI в. он выдвигается на первый план. Анализ источников этого периода дает основания говорить о преобладании в среде образованных представителей болгарского общества не этно-социального, а конфессионально-социального автостереотипа. При этом следует отметить, что гипертрофия религиозного сознания отмечается прежде всего на уровне идеологии, тогда как обыденное сознание рядового городского и сельского населения Болгарии сохраняет свою этническую окраску. Так, по свидетельствам многочисленных иностранных путешественников местные жители определяли себя почти исключительно по этническому признаку.

В связи с проблемой взаимодействия обыденного сознания и идеологии представляется возможным выделить в общем ходе эволюции автостереотипа особый локальный период, относящийся к перв. полов. XV в. В условиях поли-

тической дестабилизации нач.-сред. столетия болгарское общество оказалось на несколько десятилетий фактически лишенным интенсивно воздействующих идеологических институтов (как государственных, так и церковных), что привело к определенной активизации общественного сознания. В результате на первый план в общей иерархии самосознания начинает выдвигаться собственно этнический компонент. Характерно, что данные наблюдения относятся и к источникам агиографического плана. Однако в целом приоритет общественного сознания в формировании автостереотипа представлял собой, по-видимому, лишь краткий эпизод, тогда как основное его развитие происходило под влиянием идеологии и воздействием государственной системы Османской империи.

С.И.МУРГУЗАЛИЕВ

#### НОВЫЕ ЧЕРТЫ В ЭТНИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ БОЛГАР ПО АГИОГРАФИЧЕСКИМ ИСТОЧНИКАМ ХУІ в.

Потеря государственной и церковной независимости, установление иноэтнического и инорелигиозного господства явились серьезным испытанием для духовной и общественной жизни болгарского народа, находившей довольно яркое отражение в религиозных представлениях, религиозном восприятии окружающей действительности. Одним из факторов распространения и укрепления религиозного сознания среди болгар являлась атмосфера религиозного напряжения — противостояние православия болгар исламу завоевателей.

Паслоение конфессиональных различий на этнические, ущемление османскими властями вероисповедной и этнической психологии болгар, акты насильственного обращения в ислам — порождали экстремальные ситуации, подобные тем, о которых повествуют жития болгарских мучеников ХУІ в. за "веру Христову": Георгия Нового и Николая Нового — судьба которых не является лишь их личной — в ней представлена общая судьба народа, особенности его этнопсихологии и роль конфессионального фактора как важного эле-



мента представлений не только о вероисповедном, но и этническом единстве болгар.

Тексты агиографических памятников говорят о том, что мученики Георгий и Никола сознательно идут на муки ради сохранения христианского вероисповедания, что в условиях османского господства расценивалось болгарским народом как сохранение "болгарщины". Распространению и закреплению этой социально-психологической установки в сознании православной паствы способствовала деятельность Константинопольской патриархии и местного болгарского духовенства.

Рассматриваемые источники позволяют утверждать, что обшим болгарам чужд мистический религиозный экстаз, религиозное их чувство не трансформировалось в фанатизм — основа действий мучеников бесспорно социальна. В этом смысле значение их действий выходит за рамки узко религиозных и приобретает в значительной мере светский смысл — стремление отстаивать свои общественные и национальные ценности, сохранить преемственную связь с предыдущими поколениями. Страдальцы за веру совершают подвиги не ради одной только приверженности "душой и телом" богу, но вследствие понимания взаимосвязи между отказом от "веры отцовской" и принятием ислама. Прежде вера была только верой, а теперь вера стала и одним из главных отличительных признаков народа. Происходит не всплеск мистицизма, а осознаваемый через конфессиональные категории подъем этнонационального самосознания — своеобразная защитная реакция этноса.

Специфические особенности средневекового мышления, характеризующиеся тем, что многие социально-политические реалии в болгарских землях находили свое выражение в категориях и терминологии христианства, борьба за сохранение православия содействовала утверждению этнического самосознания болгарского народа. Фактически это были акты отстаивания национального существования.

## ОБРАЗ ИНОЗЕМЦА В РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Поскольку каждому народу тем или иным образом приходится сталкиваться с иными этносами, представляется важным проследить, как формируется восприятие традиционной культурой человека иной национальности и конфессии. Естественно, что существенными факторами, определяющими отношение к тому или иному народу, оказываются обстоятельства, при которых происходит "знакомство". Не удивительно, что румынский народ, в течение нескольких веков находившийся в зависимости от турецкой Порты и подвергавшийся нападениям татар, создал вполне однозначный образ этих народов (турки и татары в мифологии и фразеологии выступают как единое целое, выбор этнонима в идентичных контекстах варьируется только географически). Турок (татарин) стал символом жестокого, бесчеловечного, несправедливого и жадного человека, неким эталоном, с которым можно сопоставлять все виды злодеяния. Память о национальной катастрофе — набега чужезмцев в полной мере сохранена не только в эпосе (предания о Негру Воде и других героях), народной астрономии (Млечный путь — "Путь пленников", по которому румынам удалось спастись из татарского (турецкого) плена), но и в топонимике, фразеологии (например, напрасно спешащему человеку говорят: "стой, не беги, за тобой турки (татары) не гонятся").

Бесчеловечность захватчиков в мифологическом сознании получает вполне закономерное объяснение: жестокость есть следствие звериной (или полувзвериной) природы. Постепенно происходит отождествление турок (татар) с мифологическими кэпкэунами — племенем канибалов, полулюдей-полуцгов, похищавших и откармливавших для своих нужд христианских детей (да и взрослых). Сама хронология смены "этносов" в народной концепции национальной истории выглядит по-разному: то рассказывается, что первыми появились великаны, а за ними уже татары, то, наоборот,

что великаны извели татар, пожиравших людей. Татары чаще всего отождествляются с турками, кэпкэунами, но также и с даками, ногайцами, "хвостатыми" немцами.

Однако восприятие истории в традиционном сознании подчиняется не одним только императивам исторической "правды". Прошлое всегда в чем-то оказывается лучше, чем день сегодняшний, отсюда и ностальгические рассказы о том, что "под турками работали, где хотели, земля не была отмерена" или "жизнь в задруге при турках была куда выгоднее, зарабатывали больше и работа была лучше организована, кабаков не было".

В еще большей степени это относится к временам до-историческим, часто связываемым с названиями мифологических великанов. Кроме упоминавшихся к ним относятся и жидови (по одной из версий, историческим их прототипом были хазары-иудеи), которым приписываются прежде всего демьургические функции: возведение крепостей, курганов и других видов ландшафта (иногда и туркам приписывается основание городов, например, Вашкэу). Их временная локализация и предопределяет двойственность оценок: с одной стороны, трудолюбие, сила и внушительные размеры воспринимаются весьма положительно (ср. Jidov - это и 'еврей', 'мифологический великан', но также и 'большой, крупный, хорошо сложенный человек'), а с другой - их явная нехристианская природа представляется опасной и подозрительной.

Подобное отношение превалирует и в случае реальных, современных иноверцев, особенно тех, с кем румынам доводилось жить бок о бок. Особенности внешнего облика, например, рыжие волосы подсказывают сопоставления с нечистой силой (чертом, вампиром). При этом одни и те же признаки (например, черный цвет волос, глаз) могут расцениваться по-разному в зависимости от того, к кому они относятся: если к румыну, то "черные глаза, средний рост, чистое белое лицо, черные, но не слишком жирные волосы" формируют идеально красивый образ, в других же случаях говорится, что уродливое - "все темное, например, черный

цыган с большими губами". Двойная шкала оценок применяется и к поступкам: в одном апокрифе Христос благославляет пастуха, укравшего гвозди, предназначенные для распятия, и проклинает цыгана, изготовившего их. (Заметим попутно, что цыганское воровство — само по себе общее место, встречающееся и в народной астрономии).

Иностранцам приписывается способность воздействовать на небесные стихии: вызывать дождь или наоборот засуху (среди ее виновников числят цыган-кирпичников, еврей-торговцев, нуждающихся в солнце для заключения своих сделок, сербов-садовников, колдуний, заложных покойников и т.п.). Повышенная мифологическая "валентность" предопределяет выбор их на роль строительной жертвы. Известная исключенность их из уклада, во всяком случае маргинальное положение придает как негативные функции (см. упоминание их в хулительных формулах, в качестве пугал для детей), так и положительные (с помощью цыган лечат детей, спасают от дурного глаза, дают цыгану окрестить новорожденного, если в семье умирают дети и т.д.). И все же, пожалуй, наибольшая напряженность в отношениях с иностранцами возникает в сфере религиозной: даже принятие евреем христианства не делает его "своим", переход из "нехристя" в православного не выглядит столь безусловным, как в случае "своего" младенца, приобщенного с младых ногтей к вере. Еще опаснее контакт сакральной пищи (поманы) с цыганом, поскольку она не только может потерять свои сакральные свойства, но и вызвать неблагоприятные последствия в домашнем хозяйстве.

Весьма важной темой представляется нам структура текстов о чужеземцах и иностранцах. Как правило, они строятся по сходной модели: у нас принято поступать так-то, а у них наоборот (Ср. "Работать не грех. Только не кради, не убивай, не блуди, потому что это грех. Только жид считает, что убить человека не грех. Когда он увидит тебя на мосту, он всегда хочет столкнуть тебя в воду. Жид — орудие дьявола"). Эта модель перевернутого мира возникает и в фольклорных текстах.

Не менее существенной представляется сама стратегия рассказов об иных этносах в традиционной культуре. Они играют в некоторой степени интегрирующую, сплачивающую коллектив роль в определенных ритуальных текстах (заговоры), обрядах (ряжения), в бытовых ситуациях. Так, на крестинах в Молдове "в стародавние времена мужчины беседовали о военных походах, о подвигах господарей и бояр, каждый рассказывал о случаях, происшедших с ним в сражениях с турками, татарами, венграми или Литвой. Сегодня же (т.е. в 1880-90-е гг.) говорят о своих бедах, о жиде-корчмаре, о мироедах, а в горных районах большей частью о единоборстве с медведем".

М.А.ГЛАЗКОВА

**"ЧЕЛОВЕК В ЧАЛМЕ": ЭТНО-СОЦИАЛЬНЫЙ СТЕРЕОТИП ОСМАНОВ В ЧЕШСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ XVI в.**

I. Главное содержание этнического самосознания составляют представления о действительных и воображаемых специфических чертах своей и чужой этнических групп. На основе этнических представлений формируются этнические стереотипы - "обобщенные, устойчивые, эмоционально-насыщенные, сложившиеся в исторической практике межэтнических отношений, образы этнических групп, регулирующие восприятие и поведение ее представителей" (Г.У.Крочева. Этнические стереотипы в системе межэтнических отношений. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 1985. С.2). Применительно к представлениям об османах в чешской исторической литературе и публицистике XVI в. более точен термин "этно-социальный стереотип", фиксировавший не только специфические черты турецкого этноса, но и - прежде всего - его общественные контакты, поведенческие установки и другие социальные характеристики с точки зрения взаимодействия с европейскими народами. Эти социальные характеристики, закреплявшиеся в общественном сознании чехов, приобретали для них особое значение в

силу характера исторических контактов чешской и турецкой этнических общностей.

2. Содержание этно-социального стереотипа отражает система приписываемых своей или чужой группе этнических и социальных характеристик. Основными компонентами стереотипа османов в XVI в. были образный, существовавший в сознании общества в виде наглядного негативного представления как результата обобщения сведений о турках, эмоциональный, тесно связанный с образом и усиливающий его (как, впрочем, и наоборот) и рациональный, адекватно отражавший в виде оценочных суждений "здравый смысл", соответствовавший действительности. Соотношение этих компонентов в разных видах чешской исторической литературы и публицистики было различным, но, тем не менее, везде (в хрониках, исторических сочинениях, историко-конфессиональной публицистике и периодике) преобладали образный и эмоциональный компоненты. Их доминирование у различных по социальному статусу, политическим взглядам, кругозору и уровню образования авторов объясняется, на наш взгляд, как объективными, так и субъективными факторами. Первая группа факторов определялась обще-европейскими представлениями о Турции как угрозе христианскому миру и состоянием общественного сознания, воспринимавшего Османскую империю и ее жителей почти исключительно сквозь призму современной политической ситуации. Факторы субъективного порядка - это степень информированности отдельных авторов, способы приобретения или тех или иных знаний и представлений (при непосредственных контактах, из литературы, на основе устной традиции), их индивидуальный политический опыт.

3. По характеру формирования этно-социальный стереотип турок в чешском обществе XVI в. можно определить и как стихийно сложившийся на основе непосредственных столкновений с османами на приграничных территориях королевства и во время военных действий, в ходе дипломатических миссий и других личных контактов; и как сознательно вносимый в общественное мнение с помощью литера-



туры и периодики. Интенсивность последнего была обусловлена тем, что антитурецкая пропаганда отвечала интересам Габсбургов. Таким образом, пути формирования этно-социального стереотипа турок были различными: в ходе непосредственных контактов, на основе устной традиции (сказки, легенды, фольклор) и литературы (исторической, публицистической, географической).

4. В чешской исторической литературе и публицистике можно выделить пять типов сведений, на основе которых формировались этно-социальные представления о турках. Это политико-конфессиональные характеристики османов как "врагов истинной церкви", их поведения в непосредственных столкновениях с христианским миром (на поле боя, в обращении с пленными и поработанными христианскими народами), историко-политические, географические и этнографические экскурсы об Османской империи, анализ ее современного состояния и причин внешнеполитических успехов, обобщение военно-политического и духовного опыта христианского мира в борьбе с "орудием дьявола".

В чешской исторической литературе и публицистике XVI – нач. XVII в. турецкие сюжеты, ставшие особенно актуальными в конце XVI в., рассматривались как в сочинениях на другие темы, так и в посвященных непосредственно османам работах. Примером первого типа освещения турецкого вопроса могут служить хроника Марека Бидловского, исторические сочинения Вацлава Бржезана, Микулаша Дачицкого, Бартоломея Папроцкого, Вилема Славаты, Павла Скалы, путевые заметки Криштофа Гаранта, "исторические размышления" Яна Коцина и Даниэля Адама из Велеславина. Непосредственно турецким сюжетам посвящены путевые заметки Вацлава Вратислава из Митровиц, историко-публицистический "Антиалькоран" Вацлава Будовца, публицистические произведения Папроцкого, а также периодика (преимущественно листовки).

5. Этно-социальный стереотип османов в Чехии XVI в. выполнял две основные функции: выражал ценностные установки общества, важнейшей из которых было соотнесение

христианского и мусульманского мира, и ориентировал человека на конкретное практическое поведение в общественно-политической жизни. Это непосредственные контакты с турками, участие в решении тех или иных вопросов, связанных с турецкой проблемой, — выделение финансовой помощи, формирование антитурецкой коалиции, разработка принципов (анти)османской политики в рамках основных внутривосточных лагерей — сословной оппозиции и габсбургской партии. Восприятие турок в произведениях авторов разной политической ориентации в целом было негативным, но характер освещения турецких сюжетов существенно менялся — от акцента на роли турок как врагов мирного развития и прогресса народов в литературе горожан-протестантов (Велеславин, Коцин, Дачицкий) до прославления успехов в борьбе с османами христианского войска под предводительством Габсбургов у представителей протестантской партии (Папроцкий, Славата).

6. Таким образом, социо-этнический стереотип турок в чешской исторической литературе XVI в. включал в себя элементы как истинного (как результата собственного опыта, анализа и сопоставления фактов), так и ложного (преимущественно априори заданного) знания. Адекватным этот стереотип был в той его части, где оценивались уровень подготовленности и обученности турецких воинов (Коцин), объективно сравнивались действия османского и христианского войска как сходные в своих негативных проявлениях (жестокость к пленным, отношение к населению территорий, где велись военные действия, к военным трофеям и т.п.).

В целом в этно-социальном стереотипе османов преобладал второй, социальный, компонент, точнее, его политико-конфессиональные и военные аспекты. Образ "человека в чалме" как представителя другого этноса заслонился отношением к нему как олицетворению другого, враждебного христианскому миру, угрожавшего утвердившимся в сознании европейца XVI в. ценностям, миропониманию и образу жизни.

**"МЫ" - "ОНИ": К СЕМАНТИКЕ ЭТНОНИМА "СЛАВЯНЕ"  
В ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ХVI - НАЧАЛА ХVII вв.**

В.Д.Королюк убедительно показал, что уже в ранне-феодальный период "славянское самосознание не только существовало, но и играло активную роль в национальном развитии восточных и западных славян... Оно способствовало, а не противоречило в тот период формированию самостоятельного национального самосознания русских, чехов и поляков" (В.Д.Королюк, 1985, С. 216-219). Роль славянского самосознания в последующие столетия возрастала, хотя процесс этот не был прямолинейным, захватывал далеко не в равной мере различные социальные структуры славянских этносов и, в зависимости от конкретной исторической ситуации, приобретал разные формы внешнего проявления. Одной из них с рубежа ХV-ХVI вв. стала историческая мысль восточных, западных и южных славян. Она обладала с источниковедческой точки зрения особенностями, дополнительно подтверждающими приведенный выше вывод В.Д.Королюка. С одной стороны, здесь прослеживалась преемственность, при которой авторы хронографов и исторических сочинений постоянно опирались на труды своих предшественников. С другой стороны, происходило складывание межэтнического информационного фонда как следствие расширявшихся культурных контактов между представителями разных славянских народов (например, использование польскими историками, начиная с Я.Длугоша, материалов русского летописания, а составителями русских хронографов ХVI-ХVII вв. опыта польской историографии). При этом в числе первостепенных был вопрос о происхождении и этнотерриториальной распространенности этнонима "славяне".

Рассмотрение этой темы представляет тем больший интерес, что до сих пор названный вопрос относится к числу дискуссионных. В начале нашего столетия Л.Нидерле был

вынужден прийти к неутешительному выводу: "До сих пор прохождение имени славян остается непроясненным L.Niederle, 1953, s.42). Едва ли можно утверждать, что ситуация к исходу столетия существенно изменилась. Во всяком случае, разноречивые и весьма спорные суждения, с которыми приходится сталкиваться, не позволяют сделать такого заключения. Так, по мнению Г.А.Хабургаева, "огласовка славяне и славянский оформилась в русской книжно-литературной среде в XIII в., откуда и была заимствована в конце XIII - начале XIX в. зарубежной славянской интеллигенцией в качестве обобщенного наименования славянских народов, противопоставленного местным самоназваниям словене, словинцы, словаки" (Г.А.Хабургаев, 1979, С. 222). Повидимому, автор считает, что, во-первых, в русском книжно-литературном обиходе огласовка "олавяне" до XIII в. не существовала; что, во-вторых, не существовало ее до конца XIII в. и у зарубежных славян; что, в-третьих, обобщенное наименование суперэтнической общности "славяне" проникло к южным и западным славянам из России, причем не ранее рубежа XIII-XIX вв. Соответствует ли такое представление действительности, учитывая, что историография этнонима "славяне" имеет давнюю историю? В поисках ответа на поставленный вопрос обратимся к истории славянской и отчасти немецкой научной мысли XVI - нач. XVII вв.

Отвергая термин "склавы" как оскорбительный, подавляющая часть славянских авторов интересующего нас времени производила этноним "славяне" либо от "славы", либо от "слова", нередко склоняясь к допустимости осуществления того и другого словопроизводства. Одним из первых попытался суммировать существовавшие версии М.Бельский в своей "Хронике всего света" (Краков, 1551), опиравшийся на позже утраченную часть труда Б.Ваповского (M. Bielicki, 1554. L. 231). Со втор. полов. XVI в. книга Бельского попала в поле зрения украинских и русских книжников, равно как затем в "Хроника польская, литовская, жмудская и всея Руси" М.Стрыйковского (1582) - он склонялся в

пользу "славы", хотя не исключал и происхождения этнонима от "слова" (M. Strykowski, 1846, T. I. S. 101, 103).

М. Кроммер смотрел на возможность установления истины скептически (M. Cromer, 1858, P. XV).

Называя обе вероии как имеющие право на существование, польские историки XVI в. (особенно Бельский и Стрыйковский) как равнозначный "славянам" употребляли термин "словаки". Об этом специально писал и А.И. Манкиев в "Ядре российской истории" (А.И. Манкиев, 1770, С. 13). Вплоть до конца XVIII в. этнонимы "словаки" и "славяне" рассматривались как аутентичные и в словацкой научной и общественной мысли (J. Tibenský, 1969, S. 199). В предисловии к грамматике немецкого языка М. Вель (1718) приходил к выводу, что "словак" - "слован" первоначально означало "человек" (Matej Vel., 1987, S. 366). Примечательно, что сходное понимание существовало в языке древнеполабских славян, остатки которых спорадически сохранялись еще в XVIII в. в той части Ганновера, которая до сих пор именуется "Вендланд"; ту же семантическую нагрузку несло и слово "слава" ("шловак") (J. Tybenský, 1960, S. 206). Сопряженность этих понятий с термином "венеды", "венды" отмечал М. Кроммер в "30 книгах о происхождении и деяниях поляков" (1858). Один из разделов этого труда назван "Венеды и славя или славяно, от чего названы" (ВАН. 32. 71 Л. 38-40об.) Он связывал возникновение слова "венды", ставшее в немецкой традиции обобщенным обозначением славян (и не только их, но иногда и сопредельных с ними балтских народов), с легендарным городом Винета-Волин-Иомбург. По наблюдениям польского историка Т. Улевича этот город в сочинениях средневековых и ренессансных авторов часто именовался также Венецией, никакого отношения к итальянской Венеции не имея (T. Ulewicz, 1948, S. 56). Это подтверждает ранее высказывавшуюся нами точку зрения, что в известной фразе "Ту немци и венецици... поют славу Святыславу" из "Слова о полку Игореве" для перевода слова "венецици" как "венецианцы" нет оснований: речь идет о "вендах", т.е. полабских и поморских славянах.



В переводах сочинений Бельского и Стрыйковского на русский язык учитывалась отечественная традиция ("словенин", "словянин"), закрепленная и в Хронографе редакции 1512 г. Эти формы в основном удерживались в различных списках русских хронографов и летописцев XVI-XVIII вв. В русских переводах Стрыйковского соответствующие строки переданы как "О словенех и славенских землях", "славене или славени предки наши" (ГПБ. ЭРМ. 55 I/I, л. 118). Это отвечало и смыслу польской оригинала, поскольку автор отдавал предпочтение версии о происхождении этнонима от "славы". Но в последующие десятилетия "о" постепенно переходила в "а". Как видно из данных картотеки Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР, написание "славяне" встречается уже у С.Яворского и Ф.Полкарпова, к нему склонился и М.В.Ломоносов ("имя славенское", уже не "словенское"). Заметим, что в немецких нормативных словарях и энциклопедиях XVIII в. к основному написанию "славен" ("Slawen") приводятся отсылки на "шлавен", "славши", "славени", "славор" и др. о различием "словаков" как этноса, проживающего в Венгрии у Карпат ( J. H. Zedler, Bd. 38, S. 30, 34, 35, 61 ) К исходу XVIII в. в русской практике огласовка "а" становится все более устойчивой, равно как и в болгарском языке (ср. название труда Паисия Хилендарского). Наоборот, в сербохорватском языке утверждается огласовка "о", причем "слово" одновременно означает и "слово" и "буква", в основе чего лежала по сути дела этническая оппозиция "мы" ("слово", "человек") - "они" (не говорящие на понятном языке, "немцы", "немцы"). Та же тенденция победила и у западных славян, что, возможно, было связано с непосредственным соседством, а зачастую и противостоянием славянского мира миру неславянскому-германскому, романскому и т.д. Не потому ли различные производные от этнонима "славяне" по большей части сохранились на периферии славянской ойкумены, границы которой, впрочем, в разные эпохи были подвижными? Во всяком случае, тезис о том, что огласовка "а" была зарубежными славянами на рубеже XVIII-



XIX вв. заимствована из русской практики, подтверждения не находит. Что же касается различий между этноязыковой славянской общностью и этнонимами отдельных славянских народов, то понимание этого зафиксировано с первых же шагов славянской письменности, а равно было присуще и немецкой анналистике. Это обстоятельство, справедливо подчеркнутое В.Д.Королюком, полностью подтверждается и развитием исторической мысли славянских народов XVI-XVII вв. Поэтому эволюция семантики этнонима "славяне" представляет значительный источниковедческий интерес при изучении генезиса этнокультурных стереотипов как важнейшего компонента этносоциального и этнокультурного самосознания славянских народов.

М.В.ЛОСКУТОВА

#### "ПОЛОНИЯ" М.КРОМЕРА КАК ИСТОЧНИК ПРЕДСТАВЛЕНИЙ XVI в. О ПОЛЬСКОМ ОБЩЕСТВЕ

"Полония" М.Кромера (первое издание 1575 г.) - сочинение, рассчитанное на иностранного читателя: еще в рукописи оно было поднесено избранному королем Польши Генриху Валуа. "Полония" пользовалась определенной известностью в Европе, чему свидетельством могут служить несколько изданий этого сочинения конца XVI - нач. XVII в. Труд Кромера должен был дать читателю представление о географическом положении, природе страны, создать как можно более выгодный образ польского государства, нравов и обычаев его жителей.

М.Кромер о национальном характере поляков. Особо отмечается доброжелательность по отношению к иностранцам, подчеркивается склонность к заимствованию чужеземных обычаев, моды, языка, обучению за границей, в связи с этим - способность скорее перенимать дурное, чем глубоко влиять на другие народы. Привнесенным из-за границы оказывается и протестантское вероисповедание. Таким образом, судя по описанию Кромера, в польском обществе

в этот период еще отсутствует ксенофобия, свойственная сочинениям польских авторов XVII в.

Отношение самого М.Кромера к иностранцам, в первую очередь немцам, достаточно благожелательное, нет противопоставления Польши другим странам. Изображение самих поляков не страдает чрезмерной идеализацией. Но в высказываниях автора "Полонии" о чрезмерной восприимчивости поляков, видимо, уже присутствует отрицательное к ней отношение, хотя отчетливо оно проявляется в основном применительно к проникновению в Польшу протестантизма.

М.Кромер о польском обществе. Соотношение сил королевской власти, сената и остальной массы дворянства, описываемое в "Полонии", относится скорее ко времени начала правления Сигизмунда II Августа, чем к моменту elections Генриха Валуа. Объяснение этому, возможно, следует искать в политических симпатиях Кромера. Особое внимание сенату и отодвижение на второй план сейма в "Полонии" сочетается с настойчивым проведением идеи равенства шляхты.

Таким образом, картина положения шляхты в "Полонии" отличается известной противоречивостью, что может быть объяснено стремлением Кромера, с одной стороны, обеспечить своему сочинению благоприятное отношение читателей в Польше (его же труд "О происхождении и делах поляков" (1555) ранее подвергался критике за ряд отрицательных высказываний автора в адрес шляхты), с другой, нежеланием полностью отказаться от собственных политических симпатий.

Положению крестьян и горожских жителей Кромером уделяется незначительное внимание, особо подчеркивается зависимое положение крестьян.

То, что реальное состояние польского общества, в том числе положение и роль в нем всей массы шляхты, рисовалось М.Кромеру несколько иначе, чем это представлено в "Полонии", сочинении, как уже указывалось, нацеленном на создание наиболее выгодного представления о польском государстве, доказывает иная точка зрения, вы-

сказанная в его другом труде "О прохождении и деяниях поляков".

"Полония" пользовалась благожелательным отношением правящих кругов, в отличие от сочинений предшественников Кромера: М.Меховского, Я.Длугоша, дававших иную оценку польскому обществу.

М.Кромер и последующее развитие общественного самосознания в Польше конца XVI-XVII в. В "Полонии" уже присутствует ряд характеристик, данных полякам, шляхте, которые будут свойственны системе воззрений и этических норм, господствовавших в дворянской среде Речи Посполитой конца XVI-XVIII вв., получившей в XVIII в. название сарматизма (некоторые черты национального характера, отношение к Польше как к истинно католической стране). Однако в целом в "Полонии" еще нет противопоставления Польши другим странам, что составляет существенную черту сарматизма.

Е.Н.МУРАШЬЕВА

#### ПОЛЯК XVII в. И ДРУГИЕ НАРОДЫ (ПО ЗАПИСКАМ Я.-Х.ПАСЕКА)

1. Не без оснований принято считать, что "Записки" Яна Хризостома Пасека с максимальной полнотой отразили ментальность шляхтича "сармата". Не удивительно, что к ним часто и охотно обращаются историки (Я.Тазбир, Л.И. Тананаева и др.) при характеристике польского общества XVII в. Без них трудно обойтись, говоря об отношении поляков той поры к другим народам, к чужим странам. Думается, возможности, которые в этом смысле дает памятник, еще не исчерпаны, к тому же некоторые из высказанных в связи с "Записками" утверждений исследователей дискуссионны.

Относящуюся к нашей теме информацию можно систематизировать следующим образом.

2. Непосредственные впечатления Я.-Х.Пасека о быте

к нравам чужестранцев. Сюда входит рассказ о походе в Данию, в котором мемуарист удивляется странным, непохожим на польские обычаям, восхищается готическим костелом в Германии, присутствует на протестантской службе. Красочно передает он свои впечатления о русских обычаях, которые он наблюдал во время поездки в Россию, чтобы сопровождать московское посольство в Польшу.

В ряде случаев мемуарист передавал, повторял расхожие в шляхетской среде сведения. Например, о французах и вообще иностранцах, которые заполнили королевский двор и отрицательно влияют на короля.

3. Я.-Х.Пасек раздольно распространяет в шляхетской среде взгляд на Польшу как на оплот христианства, защитницу Европы. За помощью к Речи Посполитой, по его словам, обращаются датчане, которые терпят поражение в войне со Швецией. Перед угрозой завоевания Вены турками к польскому королю срочно вызывает о помощи император.

Иногда в "Записках" проскальзывает отношение польского шляхтича к другим этносам, населявшим Речь Посполитую. Я.Пасек прославляет именно польских воинов, польское войско, "которому покровительствует бог", и постоянно подчеркивает, что литовское войско воевало гораздо хуже.

4. В большинстве же случаев о восприятии внешнего мира Я.-Х.Пасеком мы можем судить по тому, как он живописует польские порядки, обычаи, нравы. По его убеждению государственный строй Речи Посполитой - это верш совершенства и пример для подражания. Вольная алексия короля, строй "золотой вольности" обезпечивают, по его мнению, благоденствие страны. Любое отступление от этих порядков наносит вред. Не всегда одобрялись Пасеком действия короля и его окружения, выступления шляхты против короля, которые, хотя и были законны, но вредили стране. Главное, убежден Я.-Х.Пасек, должны соблюдаться права шляхты, так как в принципе строй "золотой вольности" совершенен и уникален.

5. Таким образом, представляется не совсем убедительным вывод, сделанный, в частности, на основании "За-

писок" Я.-Х.Пасека, о том, что поляки "покончили со средневековой узостью горизонта и тяготели к универсализму". Кругозор Я.-Х.Пасека ограничивался, в основном, рамками Речи Посполитой. Страны, о которых он писал, это страны, находившиеся в каких-либо контактах с Польшей (войны, дипломатические отношения). Пасек твердо убежден в совершенстве строя "золотой вольности", если же и существуют в Речи Посполитой какие-либо недостатки, то связаны они с чужим влиянием, проникновением иных нравов и традиций.

М.В.КАШУБА

### КУЛЬТ БОГОМАТЕРИ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ УВАЖЕНИЯ К ЖЕНЩИНЕ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ УКРАИНЫ

Роль конфессиональных факторов в формировании образов народов в советской науке почти не изучалась, хотя эти факторы в силу тысячелетнего господства религии в духовной жизни имели заметное влияние на становление определенных традиций и тенденций в культуре народов.

Киевская Русь приняла христианство восточного, византийского варианта с его культом бога-отца и сына. В католицизме же превалировал культ богоматери. В связи с тем, что украинские земли длительное время были объектом шляхетско-католической экспансии, роль культа богоматери в становлении традиций духовной культуры Украины приобретает важное идеологическое и политическое значение.

Исторические повести, летописи и эпические произведения эпохи Киевской Руси донесли до наших времен гуманистическую традицию трактовки образа женщины в отечественной духовной культуре. Основные черты этой традиции следующие: заземление культа богородицы, слияние его с культом матери-прародительницы, хранительницы и заступницы - "несокрушимой стены"; сочувствие женщине-вдове и матери, потерявшей сына; привлекательность образа женщины; преданность делу отца, мужа, сына; мужество и самопожертвование; нежность матери и жены, супружеская вер-

ность.

В древнерусской истории отразились также общечеловеческие гуманистические идеалы — уважение достоинства человека и женщины в частности, стремление к добру и красоте, о чем красноречиво сказал Иван Франко: "Боли правда, что мерой культурности всякого народа может служить то, как тот народ ведет себя по отношению к женщине, то и это безупречная правда, что русско-украинский народ по этим меркам покажется высококультурным по отношению к другим соседним народам" (Собр. соч. в 50 томах. Т. 26. С. 210).

Образ женщины в древнерусской культуре пронизан идеей нравственной чистоты, религиозное, святое тесно переплетено с земным: "Необходимо вомотреться в лица святых жен в Киеве или на Севере. Это плоды не слепого насаждения византийских образцов, а глубокого усвоения новых нравственных идеалов", — пишет искусствовед М.В.Алпатов.

Идеалы добра, уважения к человеку, отраженные в культуре Киевской Руси, развивались и углублялись русскими еретиками, деятелями братств и писателями-полемистами на Украине и в Белоруссии. К.-Т.Ставровецкий в 1619 г. в "Евангелии учительном" утверждает: "Должен есть муж имети жену свою за посреднее в чести, не за главу, и неже за подножие и рабу, а за сердечный уд, и всякую честь отдавати ей, яко немощнейшему сосуду". Невежество и предрассудки феодального общества винит И.Гизель в том, что "муж поступает с женою, аки со рабынею, не разоматривая, яко другиня его и едино тело с ним есть, аще без нини безчестит ее и бьет.., творящи то из гнева и ненависти" ("Мир о богом человеку", 1669).

Климентий Зиновиев, поэт конца XVII — нач. XVIII ст. сделал героем своих стихов простого человека от земли, воспел душу этого труженика, возвысил его чувства и переживания. Особое внимание поэт уделяет женщине, причем женщине глубоко несчастной и обездоленной — безмужней, униженной в семье бесчувственными родными, а если за-



мужем, то терпящей оскорбления от мужа – грубияна и невежды. Светлый образ земной женщины-матери запечатлен и в произведениях художников Жолковской школы живописи втор. полов. ХУІ в. – В.Петрановича, И.Рутковича и др.

В творчестве деятелей украинской культуры ХУІ–ХУІІІ ст. отразилась глубокая народная традиция уважения к женщине, нисходящая своими корнями к эпохе Киевской Руси. Утверждению этой традиции способствовало не влияние на духовную жизнь украинского народа католицизма с его культом богоматери, а нравы и обычаи народа, породившие известные типы исторических деятелей как Роксолана – жена султана Сулеймана Великолепного, Маруся Чурай, Галшка Гулевичевна (Лозка) и др.

Культе богоматери слился в украинской духовной культуре с образом земной женщины, которую обожествил, поднял до уровня святыни великий сын Украины Т.Г.Шевченко:

"У нашім раї на землі  
Нічого кращого не має  
Як тая мати молода  
З своїм дитяточком малим...  
І перед нею помолюся,  
Мов перед образом святим."

Б.С.КРИСА

#### "КНИЖНОСТЬ" КАК ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ СТЕРЕОТИП В УКРАИНСКОЙ ПОЭЗИИ ХУІ – ХУІІІ вв.

Украинская поэзия ХУІ–ХУІІІ вв. представляет собой своеобразное явление, где наряду с процессами самоопределения личности, обусловленными реформационно-ренессансными тенденциями, образуются и закрепляются новые этнопсихологические стереотипы, вызванные изменениями в социальной среде. Появляется целый слой грамотных, ученых людей, и понятие гражданского долга, общего блага становится неотъемлемо от развития науки, строительства школы, создания и чтения книги. Характерные черты мироощущения

воплощаются не так в отдельном человеческом образе, как в некоей соборности чувствования и понимания, рожденной общностью судьбы, жизненной цели, занятий, призвания. В частности, это можно сказать о "книжности", ставшей одной из наиболее объединяющих черт мироощущения.

"Книжность" – в данном случае условное понятие и употребляется для многогранного чувства мира. Подобно тому, как в поэзии с началом ХУІІ в. начинают звучать все три регистра – высокий, средний и низкий, – так и книжность в нашем понимании находит своеобразный отклик на каждом из этих регистров. Причем полнота поэтического звукоряда зависит именно от развития украинского общества под знаком школы и книги. Мы имеем в виду прежде всего братскую поэзию, откликнувшуюся на конкретность социального заказа, взявшую на себя функцию учить, воспитывать и облегчать процесс учебы. Таким образом, к понятию "книжности" близко не только понятие "учености", но и "грамотности", и весь этот комплекс значений имеет непосредственное отношение к мироощущению человека, к воссозданию и прочтению образа мира.

Мироощущение, согласуемое с "книжностью", неравнозначно. Оно определяется и чувством высокого гражданского долга, в исполнении которого очень важен момент личного интеллектуального наслаждения, а также осознания общественного положения, достигнутого благодаря книгам. Однако не менее характерной является убежденность в неизбежных трудностях, ожидающих человека на путях образования, особенно на раннем его этапе. Эта обратная сторона "книжности" возникает преимущественно в ироническом освещении, которое странным образом уживается с чувством фатума, покорности судьбе, неизбежности происшедшего.

"Нищенские, утешительные стихи", принадлежащие уже, по существу, не книжной, а народной поэзии, рисуют определенный этнопсихологический стереотип с целым рядом поведенческих признаков, с легко угадывающейся реакцией на жизненные обстоятельства, с выразительной самооценкой своего социального статуса.

Следует отметить, что и "высокая" поэзия ученых сохраняет в себе черты демократичности, тем более интересные, что нередко они уживаются с очень высоким ренессансным восприятием авторства. Как пример можно привести постоянные обращения к читателю с просьбой не быть очень суровым в оценке того или иного произведения. Если учесть что эти обращения переносятся из книги в книгу, от автора к автору, то их можно рассматривать не только как элементы литературного ритуала, вызывающего в литературных текстах наличие "общих мест". Эти повторения относятся также к характеру усвоения универсальных истин, свидетельствующих об определенной этнопсихологической установке, которая указывает не только на процесс воспитания читательской аудитории, но и на ее существование.

"Книжность" как этнопсихологический стереотип позволяет уточнить некоторые различия между "высокой" и "низкой" поэзией. В произведениях ученых поэтов не находим признаков осознания их отчуждения от народной культуры, закономерного для определенного этапа в национальном образовании и затянувшегося для украинских книжников под воздействием неблагоприятных общественно-политических условий. Тогда как представители бурлескной поэзии очень ярко осознают свою социальную замкнутость. Стихия книжности противопоставит в данном случае тоска по дому, чувство невозможности возвращения в природную среду.

Таким образом, "книжность" может являться важным и характерным компонентом мироощущения человека, определяющим весь его жизненный уклад.

Д. А. ИСИЧЕНКО

### РОССИЯ В УКРАИНСКОЙ БАРОЧНОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ

Модель мира, свойственная украинскому барокко, включает самобытную концепцию культурного и географического пространства. Она заметно зависит от библейского этногенеза, естественнонаучных представлений античности, но

имеет принципиально новую эстетическую природу. Идея мира-театра, кажущаяся хаотичность которого скрывает трансцендентную определенность, ставила карту материка в зависимость от мистической перспективы.

Этническая дифференциация в целом интегрируется конфессиональной, но приобретает все большее самостоятельное значение. Православная ойкумена теряет целостность, представляясь системой региональных версий одной веры. Ссылки на религиозный опыт России, как и Греции или Болгарии, остаются аргументом в полемике, но дополняют решающий тезис – наличие прецедентов в национальной традиции. Точно так же путь к единству с Россией обосновывается (или отрицается) привлечением исторической ретроспективы, главным образом ограничиваемой украинским прошлым:

Церковная ситуация в России оценивается украинскими публицистами неоднозначно. Если православным авторам в общем импонирует господство их религии, то ксенофобия и нетолерантность по отношению к другим исповеданиям и даже к иным национальным версиям православия представляется воспитанным в более демократичном обществе украинским гражданам Речи Посполитой отталкивающей чертой. Обрядовая и догматическая доктрина России кажется противоканонической уже Ипатию Потю, отмечающему необразованность, суеверность клира и верующих. Из несколько других соображений противостоят этой доктрине защитники киево-могилянских взглядов на епиклезис (Иннокентий Монастырский, Иннокентий Гизель), украинские критики старообрядчества (Димитрий Туптало, Стефан Иворский), часто обвиняемые в западной ориентации.

Полемическая публицистика, разрабатывая конфессиональную проблематику, должна была учитывать и политические реалии. Для формирования образа России имели значение ее традиционная вражда с Речью Посполитой, неприязнь шляхтой и казачеством авторитарного строя, колонизаторские планы царской администрации, проявленные вскоре после Переяславского соглашения 1654 г. Деспотичная и

антигуманная государственная машина, персонализируемая в образе царя, становится структурным ядром образа России в публицистической прозе Украины.

Концепция "Москва - третий Рим" должна была стимулировать по принципу антитезиса развитие культа киевских святых и формирование барочного образа Киева - украинских Афин (коллегия-академия) и Афона (Киево-Печерская лавра), земли, освященной стопами св. апостола Андрея, актом крещения Руси при великом князе Владимире, пребывающими в ней чудотворными мощами и иконами. Сакрализация Киева - важный элемент роста национального самосознания.

Барочный социокультурный код включает и обновляемую систему номинации. Несмотря на принятие Московским государством традиционного восточнославянского самоназвания "Русь", "Россия", в отечественной практике этот этноним и далее употребляется применительно к украинским и, частично, белорусским землям. Осознание этноконфессиональной близости, но нетождественности, отражается в этнонимах как стремление определить парадигму названия страны и народа, размежевать семантические пространства слов "Русь" и "Москва", "Московия" (выводится из имени ветхозаветного Мосоха - протца народа России).

А.А.МОЛЧАНОВ

ЮГОСЛАВЯНСКИЕ И ГРЕКО-ВАЛАШКИЕ НОСИТЕЛИ ОБЩЕЙ  
ИДЕИ ВОССОЗДАНИЯ НА БАЛКАНАХ ПРАВОСЛАВНОЙ  
"РОМЕЙСКОЙ" ИМПЕРИИ (БОЖИЧ И КАНТАКУЗЕНЫ)

В 1736 г., вскоре после начала очередной войны с Турцией, по именному указу императрицы Анны Иоанновны в союзную Австрию по предварительной договоренности с ее правительством был отправлен русский офицер Иван Пантелеймонович Божич. Он имел задание вербовать на службу России в созданный еще при Петре I Сербский гусарский полк югославянских выходцев, живших на территории Габсбургской империи. Специальное разрешение на это капитану

Божичу было выдано 4 мая 1737 г. за подписью императора Карла VI, который в тот момент уже собирался открывать военные действия против турок.

Готовиться же к возобновлению вооруженной борьбы с Портой венский двор начал загодя. При этом он, как и прежде, постарался использовать в своих интересах стремление народов Балкан к освобождению от тяжкого османского ига. Желая привлечь на свою сторону симпатии православных подданных султана, Карл VI официально поддержал претензии находившегося на австрийской службе отпрыска известного греко-валашского рода - имперского князя Иоанна Рудольфа (Иона Раду) Кантакузена на "византийское наследство" и престолы Дунайских княжеств, не без определенного умысла признав его также великим магистром "Святого Ангельского Золотого Константиново воинства и ордена в надежде взятия св. Гроба Христова под именем св. великомученика Георгия" (данный орден претендовал на весьма древнее происхождение и получил подтверждение своего высокого статуса от императора Леопольда I и папы Климента X).

Интересно, что сразу же вслед за получением императорского патента И.П.Божич посетил И.Р.Кантакузена, который тотчас пожаловал его баронским титулом (диплом от 10 мая 1737 г.) и произвел в кавалеры Константиново-ордена св. Георгия. Пока это единственный известный случай награждения русского офицера данным имперским военным орденом, пользовавшимся тогда большим престижем. Знаки полученной И.П.Божичем "кавалерии" состояли, по свидетельствам архивных документов, из золотой орденской цепи, шитой звезды и голубой ленты через плечо.

Неосомненно в указанных фактах пожалования титула и ордена нашли свое отражение данные связи, существовавшие между семьями обоих названных лиц. Отец Ивача - Пана (Пантелеймон) Божич, видный сербский военный и политический деятель конца ХVII - нач. ХVIII в., прибывший в 1704 г. с тайной дипломатической миссией от искавшей по-



кровителю Петра I верхушки граничар в Россию и оставшийся здесь навсегда, поддерживал в свое время тесные отношения с господарем Валахии Щербаном Кантакузеном (1679—1688) и его ближайшей родней. Подоплека этих полувекowych межсемейных связей явно имела политический характер. Представители трех поколений валашских Кантакузенов, начиная с последних десятилетий XVII в., зачастую обнаруживали свою прорусскую ориентацию (некоторые из них сами побывали на русской военной службе). На помощь России их освободительной борьбе против турецких поработителей более всего надеялись и те самые дальновидные югославянские лидеры, к числу которых относился и Пана Божич. В лице И.П.Божича И.Р.Кантакузен должен был видеть не только заслуживающего полного доверия друга семьи, но и полномочного эмиссара могучей единоверной державы, способной оказать реальную помощь в воссоздании крупного самостоятельного государственного объединения на Балканах (что являлось совершенно нежелательным, как показала ранее история с "деспотом" Георгием Бранковичем, для Габсбургов). Однако этим планам не суждено было сбыться. Военные неудачи австрийцев привели к заключению в 1739 г. Белградского мира, на долгие отсрочившего национальное освобождение балканских народов.

Г.М.КОВАЛЕНКО

#### РУССКИЕ ГЛАЗАМИ ШВЕДОВ (XVI—XVIII вв.)

Общественное мнение является одним из факторов международной политики. Его давление на решения правительств всегда имеет значение, даже если это мнение глубоко ошибочно (Л.Н.Гумилев). Важнейшей составной частью общественного мнения является этнопсихологический стереотип. В формировании шведского общественного мнения о России принимали участие различные общественные группы. Это были дипломаты, купцы, путешественники, переводчики, солдаты и офицеры, побывавшие в России. Определенную роль в

его формировании играли также русские дипломаты, купцы, эмигранты и жители пограничных областей. Они не только распространяли информацию о России в письменной и устной форме, но и своим поведением и образом жизни формировали этнопсихологический стереотип о России и русских в Швеции.

В основе шведского стереотипа лежало общее явление, характерное для средневековья – враждебное отношение к другим народам. Применительно к Русскому государству эта враждебность усиливалась, поскольку речь шла о соседнем государстве, с которым существовали нерешенные территориальные проблемы. В XVII в. в Швеции утвердилось мнение о том, что Россия – это сильный и опасный сосед, основой внешнеполитического курса которого является территориальная экспансия, поиск жизненного пространства. Такой взгляд на Россию был распространен в Швеции и в последующие столетия (Г.Гейер, Р.Челлен).

Конфессиональный фактор также влиял на формирование шведского стереотипа. Религиозные противоречия между Россией и Швецией возникли почти одновременно с возникновением Русского и Шведского государств, когда Русь связала свою судьбу с византийской, а Швеция с римско-католической церковью. В XVI в. шведы называли русских язычниками, в XVII в. более употребительным стал термин "идолопоклонники". В то же время по политическим соображениям, ввиду нарастания противоречий с католическими государствами, Россию причисляют к христианскому миру, и во внешнеполитических кругах Швеции распространяется концепция о единстве интересов православия и протестантизма в борьбе с общим врагом – агрессивным католицизмом (К.Тарккяйнен, Б.Ф.Норшнев).

Закранный характер русского общества был причиной того, что его этнопсихологический стереотип на Западе содержал элементы фантазии, чуда. С этим же обстоятельством П.Петрей связывал многие отрицательные черты, присущие русским. Он, в частности, писал: "Эта страна вообще очень красива, хороша и плодородна, но народ в ней груб,

невежественен, мешковат, неучтив и ни на что не годен; причиною того сами русские, потому что правительство держит их так строго и крепко, точно невольников и казачьих рабов; они и не хотят научиться ничему приличному и честному, никуда не выезжают из своей земли, а все сидят дома, полагая, что город Москва — единственный в свете, а Великий их князь — самый могущественный и богатейший государь из всех королей. От того то они так горды и кичливы и умом и сердцем, презирают все другие народы". Наряду с этим шведы отмечают и положительные черты русских: внешность, склонность к ремеслам, военное мужество и патриотизм, понятливость.

Сочинения шведских авторов (Юстен, Петрей, Шаум, Ботвид, Пальмквист, Кильбургер, Лилиенхоф, Видекинд) отражали в той или иной степени официальную точку зрения. Составить представление о том, что думали о своем восточном соседе простые шведы, весьма затруднительно. Очевидно их мнение не всегда совпадало с официальным. Об этом, в частности, свидетельствует такое своеобразное явление, как "пограничное" или "крестьянское" перемирие, периодически заключавшееся между порубежными жителями Северной России и Финляндии на время военных действий между Россией и Швецией в XVII—XVIII вв.

Ю.Е.ИВОНИН

#### ЭВОЛЮЦИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ АВСТРИЙСКОГО И ПРУССКОГО АБСОЛЮТИЗМА В XVII—XVIII вв. (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ)

В религиозной политике формировавшегося в условиях перехода от феодализма к капитализму княжеского абсолютизма в Германии происходили в зависимости от экономических, социальных, политических и этнических факторов значительные изменения на протяжении XVII—XVIII вв. Наиболее рельефно они проявились в политике самых крупных государств Германии — Австрии и Пруссии. Этот путь можно кратко охарактеризовать как путь от религиозной конфрон-

тащи и подавления инаковерующих к религиозной терпимости. Самый яркий пример такой эволюции — Австрия. При этом сразу же следует заметить, что перемены в религиозной политике от Фердинанда I до Иосифа II являлись результатом влияния меняющихся социально-политических внешних и внутренних обстоятельств. В огромной степени этому способствовала сложная этническая ситуация в Австрии, в состав которой входили земли, населенные венграми и славянскими народами. Усиление абсолютистских тенденций и подавление национальной независимости способствовало тому, что в венгерских и чешских владениях Габсбургов значительная часть местного дворянства склонялось к протестантизму (в этом смысле можно провести некоторые аналогии с Шотландией и Южной Францией). Здесь дворянский сепаратизм приобретал как национальный, так и религиозный оттенок. Эта тенденция, например, сильно проявилась в чешском восстании 1618—1620 гг., ставшем первым актом Тридцатилетней войны, а также движении Имре Тёкёя (1678—1685). То обстоятельство, что протестантизм не стал здесь знаменем широкого народного национально-освободительного движения, объясняется не только слабостью бюргерства (кроме Чехии), но и боязнью оппозиционного дворянства опереться на собственный народ.

Очевидно, опыт Тридцатилетней войны и венгерских восстаний, а также необходимость ослабить антиабсолютистские тенденции в среде нарождающейся буржуазии, мало того, использовать ее для сохранения абсолютистских порядков, а также национального дворянства заставили католическую австрийскую монархию прийти к религиозной терпимости. Веротерпимость прусской монархии (прежде всего Фридриха II) в конце XVII — XVIII в. диктовалась также экономическими и политическими соображениями. Господствующей силой лютеранская церковь. Но, с одной стороны, необходимость оживить экономику способствовала привлечению в Пруссию французских буржуа-кальвинистов, а с другой, веротерпимость, несмотря на некоторые негативные моменты национального угнетения по отношению к католическому

польскому населению в Силезии и Померании, должна была ослабить национально-освободительные тенденции. Возможно, что такая политика как в Австрийской империи, так и в Пруссии способствовала сохранению ранее установившихся в Венгрии и в славянских землях форм вероисповедания. Во всяком случае, конфессиональные моменты не играли практически существенной роли в национально-освободительных движениях в Австро-Венгрии в XIX — начале XX в., в отличие, скажем, от Османской империи того же времени, затем Ирландии, а Северной Ирландии и по сей день.

М.М. ФРЕЙДЕНБЕРГ

#### ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПОВ НОВОГО ВРЕМЕНИ

1. По вполне понятным причинам (завершение процесса формирования наций; обострение национальных противоречий; наличие массовых источников) изучение этнических стереотипов XIX и XX вв. опережает изучение стереотипов средневековых. В октябре 1969 г. сектор исторической славистики Калининского университета вместе с польскими учеными (Е.Сковронек, А.Новак) провел colloquium на тему "Межславянские этнопсихологические стереотипы". Материалы докладов и выступлений на colloquium и легли в основу этого сообщения.

2. Среди оживленно обсуждавшихся проблем одной из первых была проблема структуры межэтнического стереотипа. Выяснилось, что часто представление одного народа относительно другого может содержать два олоя. Один, расширенный, состоит как бы из набора нескольких черт. Так, болгары в глазах турок выступали как пастухи, ленивые, невежественные, постоянно готовые изменить султану; русские полякам после подавления восстания 1830—31 гг. казались коварными, малообразованными и жестокими. Подобные проявления обиденного сознания, зачастую доволь-

но уничтожительные и несправедливые, можно умножить. И наряду с этим может быть назван и второй слой сознания, проявляющийся в кратких определениях, как бы суммирующих в концентрированном, спрессованном виде либо жизненный опыт, либо политические или религиозные установки. Таковы, например, "схизматики" позднего средневековья или "Untermenschen", как называла поляков нацистская пропаганда в 1939 г. В состав стереотипа может входить и какой-то оценочный момент ("не наш, значит, хуже нашего") и сильный эмоциональный заряд и даже наличие каких-то неверных, полуфантастических сведений.

3. Важная проблема: каков механизм складывания стереотипа? Здеоь велика роль "установки", в частности политической цели, или исторического опыта (соседства, противостоичия), который суждается в обобщении. Исследователи отмечают в этом механизме эффект новизны (например, у поляков, после разделов включенных в состав соседних держав) или эффект ореола, в частности при недостаточном знакомстве. Так, на отношении болгар к русским в первой половине XIX в. сильно повлиял образ Николая I, выступавшего в ореоле победителя в войне 1828-1829 гг. Не приходится подробно говорить о роли конфессиональной близости (или конфессионального противостояния) — они общеизвестны. Нельзя сбросить со счетов и личность государственного деятеля, персонализирующего в себе черты целого народа. Влияет и мера осведомленности, например, странно, но Пушкин при жизни был мало известен полякам.

4. Как определить меру истинности стереотипа? Для ответа на этот вопрос существует несколько путей, один из них — сопоставление с так наз. "национальным характером". Но сразу же возникает реальное затруднение: как отыскать этот самый характер? По этому поводу в науке продолжают дискуссии (см. "Советская этнография", 1983, № 2-4). Чтобы очертить национальный характер, нередко пользуются теми же самыми расхожими стереотипами ("итальянцы музыкальны", "немцы аккуратны" и проч.).



Есть и второй путь – сопоставить мнение народа о самом себе ("автостереотип") с мнением о нем другого народа ("гетеростереотип"). Но при этом нелишне помнить, что автостереотип тоже не является абсолютной величиной, он часто подвержен самовозвеличению ("мы лучше всех"), но не исключены и покаянные настроения, в эпоху политического кризиса, например.

5. Наконец, последняя проблема: какова устойчивость этнического стереотипа? Вместе с вопросом, как возникает стереотип, это – один из самых актуальных. Прежде всего отметим, что стереотипы не существуют веками, стереотипы нового времени не имеют генетической связи со средневековыми, даже позднесредневековыми. Но даже внутри одного и того же столетия существуют заметные разрывы в эволюции подобных представлений. Так, отношение к полякам в России после восстания 1863–64 гг. стало значительно более негативным, чем после восстания 1830–31 гг. Поэтому, на мой взгляд, справедлива мысль тех исследователей, которые считают, что стереотипы меняются нередко с жизненным опытом каждого поколения. Нужно лишь иметь в виду не биологические поколения, а "поколение 1812 г.", "людей 1825 г." и т.п. Достаточно быстро меняются устойчивые национальные представления в наши дни, в эпоху, вообще отличающуюся быстрыми переменами в сфере общественного сознания. Стереотипы в сфере межнациональных отношений, может быть, разрушаются не так быстро, как традиционные образы государства, общества, партий, но все же меняют свой облик.

6. Остается добавить, что тема межэтнических стереотипов в высшей степени комплексна. Историкам одним никогда не справиться с этой задачей. Необходимы совместные усилия и этнографов, и психологов, и – особенно – литературоведов. Ибо представления одного народа о другом как нельзя более полно отразились именно в художественной литературе.

## О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение . . . . .	3
В.Н.Топоров. Образ "соседа" в становлении этнического самосознания (руско-литовская перспектива) 4	4
Е.А.Мельникова, В.Я.Петрухин. Норманны и варяги. Образ пикинга на западе и на востоке Европы 14	14
Г.В.Глазырина. Бьярмия. Формирование литературного образа . . . . .	17
Н.Ф.Котляр. "Отчина" и "дедина" в летописи (как отражение этнической и социальной психологии в средневековье) . . . . .	20
А.И.Рогов. Образ идеального правителя в памятниках раннесредневековой восточно- и южнославянской гимнографии . . . . .	22
Е.М.Верещагин. Образ волжских болгар "верн бохъмичѣ" в древнерусской книжности . . . . .	25
А.В.Горизонтова. Социальные стереотипы иноязычных авторов и структура общества в Польше и Венгрии XI - начала XII в. . . . .	26
В.П.Шушарин. Социальные и этнические стереотипы венгерского Анонима . . . . .	28
Н.П.Мургуля. Объективные основы для складывания стереотипа кипчаков (половцев) в земледельческих странах . . . . .	32
В.К.Ронин. Славяне к западу от Одера в немецких памятниках XIV-XV вв. . . . .	34
С.Э.Бокариус. Проблемы этнического самосознания полабских славян и вариативность этнических процессов . . . . .	39
С.А.Иванов. Об источнике славянского перевода Псевдо-Георгия Александрийского . . . . .	41
Г.Г.Литаврин. Славяне между Болгарией и Византией в 60-х годах VIII в. . . . .	43
М.В.Бибиков. Славянский "имидж" в Византии . . . . .	44
А.Б.Голошко. "Ромейская империя" в представлениях древнерусских мыслителей . . . . .	47

Д.И.Полывинный. Константинополь и Тырново: этнополитический и ойкуменический элемент в официальной идеологии второго Болгарского царства . . . . .	49
А.А.Турилов. Сербы, греки и "фруг" в повести о взятии Сереса Стефаном Душаном . . . . .	50
И.П.Медведев. Почему константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских "святым народом"? . . . . .	52
<b>Е.П.Наумов.</b> Босния XIII-XIV вв. (конфессиональные факторы и образ народа) . . . . .	53
Н.Д.Барabanов. Византийское монашество: стереотипы религиозного сознания и поведения (по данным агнографии XIV в.) . . . . .	56
Е.М.Домизе. Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии . . . . .	58
Г.П.Мельников. Город и гетто: конфессиональные, этнические, экономические и социокультурные взаимоотношения в Праге в XIV - начале XVII в. . . . .	60
А.В.Рандин. Этнические, конфессиональные, политические и социальные факторы в гуситском движении (некоторые аспекты взаимодействия) . . . . .	62
И.О.Князький. Этноним "волохи" у восточных славян в средние века . . . . .	63
И.Ф.Макарова. Структура автостереотипа болгар в условиях османского владычества (XV-XVI вв.) . . . . .	65
С.И.Муртузалшев. Новые черты в этнической психологии болгар по агнографическим источникам XVI в. . . . .	67
Г.И.Кабакова. Образ иноземца в румынской народной культуре . . . . .	69
М.А.Глазкова. "Человек в чалме": этно-социальный стереотип османов в чешской исторической литературе и публицистике XVI в. . . . .	72
А.С.Мыльников. "Мы" - "они": к семантике этнонима "славяне" в исторической мысли XVI - начала XVII в. . . . .	76

М.В.Лоскутова. "Полония" М.Кромера как источник представлений XVI в. о польском обществе	80
Е.Н.Муравьева. Поляк XVII в. и другие народы (по запискам Я.-Х.Паска)	82
М.В.Кашуба. Культ богоматери и гуманистическая традиция уважения к женщине в духовной культуре Украины	84
Б.С.Криса. "Книжность" как этнопсихологический стереотип в украинской поэзии XVII-XVIII вв.	86
Ю.А.Исиченко. Россия в украинской барочной публицистике	88
А.А.Молчанов. Югославянские и греко-палацкие носители общей идеи воссоздания на Балканах православной "ромейской" империи (Божичи и Кантакузены)	90
Г.М.Коваленко. Русские глазами шведов (XVI-XVII вв.)	92
В.Е.Ивонин. Эволюция конфессиональной политики австрийского и прусского абсолютизма в XVI-XVIII вв. (постановка проблемы)	94
М.М.Фрейденберг. Опыт изучения этнопсихологических стереотипов Нового времени	96

Подписано к печати Институтом славяноведения  
и балканистики АН СССР 29.01.1990г.

Объем 7 п. л. Печать офсетная.

Тираж 290 экз. Цена 1 руб.

Типография издательства "Гудок"

Москва, ГСП, ул. Станкевича 7. *Зак. 27р.*

