



XXI конференция
памяти В. Д. Королюка

**Исторические корни
этноконфессиональных
конфликтов
в странах
Центральной, Восточной
и Юго-Восточной Европы**
(Средние века — начало Нового времени)



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2003

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения

Отдел истории средних веков

«СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ»

XXI конференция памяти В. Д. Королюка

Исторические корни
этноконфессиональных
конфликтов
в странах
Центральной, Восточной
и Юго-Восточной Европы

(Средние века — начало Нового времени)

(Москва 27–28 мая 2003 г.)

Соб. ст. Вешневой
издана Емельянова

Тезисы докладов



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2003

УДК 94(100)"04/14"

ББК 63.3(0)4

И 90

Редакционная коллегия:

*Г. Г. Литаврин (ответственный редактор серии)
Б. Н. Флоря (ответственный редактор выпуска)
О. А. Акимова (ответственный секретарь)*

Исторические корни этноконфессиональных конфликтов в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. (Средние века — начало Нового времени). Тезисы докладов. — М.: Индрик, 2003. — 96 с. (Славяне и их соседи. XXI конференция памяти В. Д. Королюка. Москва, 27–28 мая 2003 г.)

ISBN 5-85759-246-1

Тезисы печатаются в авторской редакции и авторском наборе

ISBN 5-85759-246-1

© Коллектив авторов, 2003
© Издательство «Индрик», 2003

СОДЕРЖАНИЕ

<i>О. А. Акимова</i> (Москва)	
БОСНИЯ ДО И ПОСЛЕ ТУРЕЦКОГО ЗАВОЕВАНИЯ: ОСОБЕННОСТИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ	5
<i>О. В. Белова, В. Я. Петрухин</i> (Москва)	
ОБ ОДНОМ «КОНФЛИКТНОМ СЮЖЕТЕ» В СЛАВЯНСКОЙ КНИЖНОСТИ И ФОЛЬКЛОРЕ	7
<i>М. В. Бибиков</i> (Москва)	
ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ ПОЛЕМИКА ПО МАТЕРИАЛАМ ВИЗАНТИЙСКИХ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ	11
<i>Ю. Я. Вин</i> (Москва)	
СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА В ПОЗДНЕЙ ВИЗАНТИИ КАК ВНУТРИЭТНИЧЕСКАЯ ГРУППА В УСЛОВИЯХ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ: МОДЕЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ	13
<i>И. Г. Воробьёва</i> (Тверь)	
КАТОЛИКИ И ПРАВОСЛАВНЫЕ В ДАЛМАЦИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ	20
<i>Л. В. Горина</i> (Москва)	
ПАМЯТНИК ПИСЬМЕННОСТИ В КРИЗИСНОЙ АТМОСФЕРЕ НА РУСИ (1262 Г.)	22
<i>М. В. Дмитриев</i> (Москва)	
ТЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕРПИМОСТИ И НЕТЕРПИМОСТИ В УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ КОНЦА XVI – НАЧАЛА XVII ВВ.	24
<i>С. А. Иванов</i> (Москва)	
РОЛЬ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ГРЕКОВ С БОЛГАРАМИ В XIV В.	27
<i>И. И. Калиганов</i> (Москва)	
О НЕКОТОРЫХ ИЗМЕРЕНИЯХ БОЛГАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ ВИЗАНТИЙСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА XI–XII ВВ.	30
<i>И. О. Князький</i> (Коломна)	
РУСЬ И КОЧЕВНИКИ. КОНФЛИКТ ЭТНОСОВ ИЛИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?	36
<i>В. Н. Ковалев</i> (Москва)	
ПОЛЯКИ И ИХ ПРОТИВНИК В ГОДЫ «МОСКОВСКОЙ ВОЙНЫ» 1609–1619 ГГ. К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ И ВЗАИМНЫХ ОТНОШЕНИЙ	40
<i>Е. Е. Левкиевская</i> (Москва)	
УКРАИНЦЫ ГЛАЗАМИ РУССКИХ: ЭВОЛЮЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ И ЯЗЫКОВЫХ СТЕРЕОТИПОВ	44

<i>Г. Г. Литаерин</i> (Москва)	
ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В ПЕРВОМ БОЛГАРСКОМ ЦАРСТВЕ (865–1018 гг.)	47
<i>Г. П. Мельников</i> (Москва)	
ГУСИЗМ КАК ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ	49
<i>Е. А. Мельникова</i> (Москва)	
СВЕАЛАНД И ГАУТАЛАНД В ПРОЦЕССЕ ОБРАЗОВАНИЯ ДРЕВНЕСВЕДСКОГО ГОСУДАРСТВА	53
<i>В. В. Мочалова</i> (Москва)	
ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ В ПОЛЬШЕ XVI в.	59
<i>С. И. Муртузалиев</i> (Махачала)	
КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ПОРТЫ И РОЛЬ НАЛОГОВОГО ПРЕССИНГА В ИСЛАМИЗАЦИИ БАЛКАНСКИХ НАРОДОВ (XV — НАЧАЛО XVII в.)	62
<i>Ю. В. Пахомов</i> (Коломна)	
И. П. Смирнов об источниках по истории венециано-дал- матинских отношений	66
<i>Д. И. Польшваный</i> (Иваново)	
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОНФЕССИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ В БОЛГАРИИ В ЭПОХУ ВИЗАНТИЙСКОГО ГОСПОДСТВА (1018–1186 гг.)	68
<i>А. А. Турилов</i> (Москва)	
«СЛОВО О НАЧАЛЕ РУССКОЙ ЗЕМЛИ» — КОНТРОВЕРЗА ПРАВАМ ВЕЛИКИХ КНЯЗЕЙ МОСКОВСКИХ НА КИЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ	72
<i>А. А. Турилов</i> (Москва)	
КУЛЬТУРНАЯ КОНСОЛИДАЦИЯ БОЛГАР И СЕРБОВ В ЭПОХУ ОСМАН- СКОГО ЗАВОЕВАНИЯ И ВЛАДЫЧЕСТВА (XV–XVII вв.) И ЕЕ ВОСПРИЯТИЕ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ИСТОРИОГРАФИЯХ	75
<i>Ф. Б. Успенский</i> (Москва)	
К ВОПРОСУ ОБ АНГЛОСАКСАХ В ВИЗАНТИИ XI в.	79
<i>Б. Н. Флоря</i> (Москва)	
У ИСТОКОВ ПОЛЬСКО-УКРАИНСКОГО КОНФЛИКТА	84
<i>О. В. Хаванова</i> (Москва)	
ЭТНИЧЕСКИЙ АСПЕКТ КОНКУРЕНЦИИ ЗА ДОСТУП К ОБРАЗОВАНИЮ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ В XVIII в.	86
<i>А. С. Щавелев</i> (Москва)	
СЪЕЗДЫ РУССКИХ КНЯЗЕЙ С КОЧЕВНИКАМИ КАК МЕХАНИЗМ ПОЛИ- ТИЧЕСКОГО РЕШЕНИЯ КОНФЛИКТОВ В XI — НАЧАЛЕ XIII в.	91

БОСНИЯ ДО И ПОСЛЕ ТУРЕЦКОГО ЗАВОЕВАНИЯ:
ОСОБЕННОСТИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Конфессиональная принадлежность боснийской церкви неоднозначно оценивалась современными ей авторами — как католическими, так и православными. Видя в основном в ней церковь еретическую, они, однако, приписывали ей принадлежность самым разным дуалистическим еретическим течениям, а их претензии к ее вероисповедным принципам носили в основном эмоциональный характер, поскольку при внешнем отличии культовых отправлениях боснийцев от православных и католических, реалии боснийской религиозной жизни демонстрировали ее близость официальным христианским конфессиям. Поэтому учиненный в середине XV в. разгром боснийской церкви был более всего обусловлен ее самостоятельностью, чем еретичностью.

В источниках, отражающих формирование боснийской государственной идеологии, боснийская церковная организация выступала именно как государственная церковь. Между тем сама она была слишком слабой и замкнутой структурой, чтобы играть приписываемую ей роль, не стремилась быть массовой и влиятельной силой в государстве и обеспечивать сакрализацию королевской власти. Эту роль взяла на себя католическая церковь. Вытесняя и уничтожая боснийскую церковь, она попыталась создать структуру, могущую обеспечить сильную власть короля. Подобные усилия православной церкви имели место в восточнобоснийских и герцеговинских областях. При сохранении очагов влияния боснийской церкви и отсутствии четко определяемых особенностей ее религиозного учения, по крайней мере в среде высшей боснийской знати складывалась причудливая, постоянно варьирующаяся картина конфессиональных приоритетов и идентификаций, которая зависела, как правило, не от религиозных пристрастий, а от политической часто меняющейся конъюнктуры.

После завоевания турками Боснии во второй половине XV в. ее жители впервые оказались в составе сильного и стабильного централизованного государства, поддерживаемого исламской религиозной системой. Включенность в эту неразрывную структуру, и прежде всего принятие ислама, означало получение самых широких прав, привилегий и возможностей участия в различных сферах жизни и государственного управления. Несмотря на религиозную толерант-

ность османов и сохранение и даже формирование в завоеванной Боснии католических и православных конфессиональных организаций, большинство боснийского населения предпочло скорый переход в мусульманство, очевидно, облегчавшийся той конфессиональной необязательностью, которую демонстрировали жители прежнего боснийского государства на последнем этапе его существования. Из мусульманской среды эту группу выделяло сохранение своего языка и элементов культуры.

ОБ ОДНОМ «КОНФЛИКТНОМ СЮЖЕТЕ» В СЛАВЯНСКОЙ КНИЖНОСТИ И ФОЛЬКЛОРЕ

В системе традиционной народной культуры отношение к приверженцам другой веры (конфессии) формируется в рамках стереотипных представлений, основанных на универсальной оппозиции «свой–чужой» и соотносимых с такими признаками, как «чистый–нечистый», «праведный–грешный», «сакральный–профанный» и др. Важную роль в определении конфессионально «чужого» в народной культуре играют сюжеты, многие из которых имеют книжно-апокрифические корни и восходят к памятникам отреченной литературы. Подобные легенды отражали своеобразное «поле напряжения» в межконфессиональных отношениях, межконфессиональную полемику или конфликтные ситуации.

Один из таких сюжетов — легенда о родстве иноверцев (иудеев, мусульман) с нечистым животным (свиньей) распространена в различных версиях практически у всех славянских народов (как у православных, так и у католиков) и служит объяснением тех или иных «конфессиональных» особенностей представителей указанных вероисповеданий. При этом основным внешним показателем «жидовской веры» (иудаизма) или «турецкой веры» (мусульманства) для славян становится неупотребление в пищу свинины иудеями и мусульманами (на этом, собственно, и базируется стереотипное представление о родстве и даже тождестве этих двух религий).

В европейской (в том числе западно- и восточнославянской) фольклорной традиции сюжет о родстве евреев со свиньей бытует в форме стандартного сюжета. Евреи, желая испытать Христа, спрятали под корыто (под бочку, в печь и т.п.) свою родственницу (мать, тетку) или беременную женщину (женщину с ребенком) и попросили угадать, что находится под корытом. Христос ответил: «Свинья с поросятами». Когда евреи подняли корыто, вместо женщины они обнаружили там свинью. С тех пор евреи не едят свинины, т.к. знают, что свинья — «еврейская тетка (мать)».

Данный сюжет можно сопоставить с сюжетом апокрифического «Евангелия Детства», причем в его восточной (арабской, восходящей к древней сирийской) версии. Согласно этому источнику, ребенок Иисус наказывает своих сверстников, которые, не желая играть с

ним, прячутся от него в доме. Стоящие у дверей женщины уверяют Иисуса, что детей там нет — «под кровлей» только барашки, и Иисус призывает «барашков» выйти к своему пастырю — превращает детей в барашков (Евангелие детства, глава 40/39/). Сходный мотив изложен также в древнесербской версии «Евангелия Детства» — апокрифического Евангелия от Фомы (XIV–XVI вв.): дети, запершись в хлеву, на вопрос Иисуса «кто там?» отвечают «свиньи!» и по заклятию Иисуса превращаются в свиней.

Показательно, что этот же сюжет использовался евреями-выкрестами для обличения своих бывших единоверцев. В 1602 г. крещеный еврей Франциск из Пьяченцы опубликовал каталог тайных «еврейских» хворей, согласно которому представители всех 12 колен Израилевых имеют некие тайные «знаки», передающиеся от поколения к поколению. Так, евреи из колена Нафтали приказали своим детям спрятаться в свинарниках, визжать и хрюкать. Когда Иисус, несший крест, проходил мимо, родители спросили его, что это было. Иисус ответил: «Это ваши дети». Но евреи настаивали, что он не угадал и это хрюкали свиньи. Тогда Иисус сказал: «Если они свиньи, пусть будут свиньями и остаются свиньями». С тех пор у всех потомков Нафтали во рту четыре больших свиных зуба, свиные уши, и они смердят, как свиньи».

Мотив «родства» нашел отражение и в средневековой ритуалстике. Согласно свидетельствам западноевропейских источников, с XIV в. известна специфическая процедура приведения еврея к присяге: клянущийся должен был встать босиком на свиную шкуру так, чтобы пальцы его касались сосков на шкуре. Сходное описание было зафиксировано в Белоруссии, в окрестностях Слуцка. В 1920-е гг. крестьяне рассказывали, что, когда евреи присягают у раввина в синагоге, они становятся на свиную шкуру и говорят: «Присягаю тебе, Аданай, присягаю тебе, Шадай, што гэто праўда, як праўда то, што гэто мая матка». Такая клятва считается нерушимой, и еврей никогда не солжет «пад хараймам, як стаиць на съвиной шкуры».

Что касается мусульман, то доказательства их родства с «нечистыми» животными было актуально для южнославянской традиции, которая разрабатывала иную схему сюжета: например, согласно болгарской легенде, турки происходят от свиньи и собаки, которые были мужем и женой. Поэтому турки не едят свиного мяса и почитают собаку (окрестности г. Ловеч в сев. Болгарии). По верованиям болгар, после смерти плохие турки становятся свиньями (ю.-зап. Болгария, округ Санданско). В окрестностях Дупницы (зап. Болгария) считали, что души грешных турок переходят в свиней, а праведных — в собак, которые сидят на плетеных циновках у ворот христианского рая.

С турками («детьми свиньи») в болгарском фольклоре связан также архаический сюжет об измерении земли с помощью шкуры животного, известный во многих мифоэпических традициях с античной эпохи. Легенда из окрестностей Перника (зап. Болгария) говорит о том, что 7 детей (6 братьев и сестра), которых родила свинья, отмерили себе земли (всю Малую Азию!) с помощью разрезанной на полоски свиной шкуры и наплодили целый народ (мотив инцеста) — турок. С тех пор турки не едят свинины, как «мы» не едим человечины.

Запрет на употребление мусульманами свинины объясняется по-разному. Легенды из окрестностей Пловдива и Кырджали (юж. Болгария) повествуют о том, что раньше турки («кызылбаши» и «мохамедане») свинину ели, но только один бок — тот, что сверху, когда свинья лежит. Но однажды свинья улеглась в грязь, и турки забыли, какой бок она испачкала. С тех пор они брезгуют есть свинину.

Запрет на употребление свинины имеет и «рациональное» объяснение. По болгарским легендам, Мухаммед запретил своим единоверцам есть свиное мясо, т. к. оно быстро портилось в жарком климате и люди от него болели (с.-вост. Болгария, Разградский округ; ю.-вост.-вост. Болгария, окрестности Кырджали; сев. Болгария, г. Ловеч).

Пищевой запрет может быть связан и с проклятием, наложенным на свиней. Согласно легенде из Странджи (вост. Болгария), пророк Илия и Мухаммед состязались в способностях творить чудеса. Илия ударил в камень жезлом, и потекла вода. Мухаммед решил перехитрить Илию, закопал в песок мех с водой, чтобы в нужный момент ударить в это место жезлом. Но свиньи вырыли мех и разорвали кожу, вода вытекла, Мухамед не смог явить чудо и был посрамлен.

Мотив свиньи оказывается значимым и при оценке происхождения «чужого» этноса или «чужой» религии. Болгары в окрестностях Хасково (юж. Болгария) считали, что на Новый год (*Василовден*) цыгане украшают свиную голову, поют и танцуют в честь того, что «свинето е изрило цигането на бял свят» (свинья выкопала цыган на белый свет). Есть и версии-«перевертыши»: согласно легенде из окрестностей Смоляна (юж. Болгария), свинья произошла от цыгана, который свалился в могилу на кладбище.

Характерная параллель мотиву выкапывания обнаруживается в другой зоне напряженных межконфессиональных отношений. У марицев, которые упорно сопротивлялись христианизации, в начале XX в. записана легенда о свинье, как нечистом животном (влияние соседних мусульман). Животное отправилось в день Пасхи копать в поле (нарушение запрета на работу в праздник); там свинья выкопала из земли Христа. С тех пор люди стали отмечать праздник Пас-

хи. Христос «отдал для людей свою кровь, напоил людей кровью. С тех пор вино „гар“ (священное жертвенное вино), называют Христовой кровью».

Для восточнославянских народных легенд характерен мотив «закапывания», связанный со свиньей как животным, разрешенным в пищу христианам в отличие от иудеев и мусульман. Так, на Волыни рассказывали, что христианам дозволено есть свиней, т. к. свиньи «зарыли» скрывающегося от евреев Христа в сарае и легли при дверях. Преследователи подумали, что здесь свиной хлев, и прошли мимо (ср. комплекс сюжетов о благословленных и проклятых животных в связи с новозаветными этиологическими легендами). Что касается запрета евреям употреблять в пищу свинину, в некоторых локальных традициях он также сочетается с мотивом «выкапывания». Согласно полесской легенде (Житомирщина, зап. О. В. Беловой, 1981 г.), евреи перестали есть сало после распятия Христа; распявшие спрятались в яму, а свиньи их вырыли и таким образом выдали место их нахождения.

Приведенные фольклорные мотивы представляют парадоксальное смешение представлений о различных конфессиональных традициях, которое свободно вписывается в архаический жанр этиологической легенды (с «тотемическими» превращениями и т.п.). Подобные представления очевидно «снимают» конфликтные ситуации в традиционном обществе.

** Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект 03-06-80067)*

ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ ПОЛЕМИКА

ПО МАТЕРИАЛАМ ВИЗАНТИЙСКИХ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ

Старейшими из исследуемых рукописей являются московские пергаменные кодексы ГИМ греч. 197 рубежа IX–X вв. и греч. 232 XII в., а также петербургский РГБ (бывш. ГПБ) греч. 456 (Гранстрем) XIII в. Они интересны тем, что представляют собой начальную форму создания антилатинских коллекций. Подобные сборники, большая часть которых относится к XVI–XVII вв., в дальнейшем стали основным источником создания антилатинской литературы в Византии.

Несмотря на то, что именно в IX в. первый период греко-латинской полемики со всей очевидностью обостряется, в известных нам греческих рукописях этого времени не находится ни одного сочинения, непосредственно относящегося к этим спорам и включавшегося позже в специальные тематические сборники. Действительно, произведение, атрибутируемое полемисту-иконопочитателю Иоанну Иерусалимскому, вообще не связано с собственно антилатинской догматической полемикой, а в послании папы Григория конкретное политическое расхождение между Римом и Константинополем не осмысливается как борьба двух церковно-догматических традиций.

Полемическая литература против латинян в Византии получила свое распространение в виде специальных тематических сборников. Самыми ранними такими сборниками в наших собраниях являются кодексы XIII–XIV вв. (ГИМ греч. 239, 240, 242). Однако отдельные статьи греческих полемистов, вошедшие в состав тематических сводов, находятся и в более ранних коллекциях различного содержания. Старейшими из них в Москве и Санкт-Петербурге являются кодексы ГИМ греч. 232 и РНБ 456.

В составе рассматриваемых рукописных сборников выделяется пусть небольшой, но общий круг авторов, тексты которых располагаются в определенной последовательности в списках. Эти же сочинения в такой же последовательности находятся и в первых славянских Кормчих. Правда, в старейших русских Кормчих — московских списках Синод. рус. 227 и Румянц. Муз. рус. 320 (не ранее конца XIII в.) отсутствуют антилатинские статьи, но сочинения Петра Антиохийского, Льва Болгарского, Никиты Стифата, и «О фрязах» находятся в Кормчей, переведенной в 1262 г.

В старейших специальных антилатинских греческих сводах наряду с этими и другими статьями имеются и целые синтагматические куски, в частности — антилатинские титулы Паноплии Евфимия Зигавина. Но характерно, что в московских списках Зигавина эти титулы появляются в рукописях лишь в конце XII — второй половине XIV/XV в. (ГИМ 225, 226, 227), в более же раннем пергаменном кодексе начала XII в. ГИМ греч. 224 находятся только главы, не связанные с антилатинской полемикой.

Таким образом, появление в греческих рукописях антилатинских произведений в IX–XII вв. носит довольно спорадический характер, хотя в соответствии с традиционным взглядом на этапы развития греко-латинской полемики можно было бы, казалось, ожидать большего распространения подобных книг. Лишь начиная с XIV в., но особенно в XVI–XVII вв., распространяются сборники, специально посвященные антилатинским сочинениям.

Старейшими греческими полемическими сборниками в собрании ГИМ в Москве являются кодексы 240 второй половины XIII в. (ранее датировался XIV в.) и 239 первой трети XIV в. Они были присланы в Москву в 1692 г. среди восемнадцати рукописей полемического содержания иерусалимским патриархом Досифеем.

Сходным содержанием характеризуются оба эти свода. Манускрипт ГИМ греч. 240 содержит маргиналии Димитрия Кидониса, и более поздние — патриарха Досифея и архимандрита Хрисанфа Нотары. С деятельностью Досифея и Хрисанфа связан последний этап редактирования данного кодекса, отразившегося в правке тех текстов сборника 240, которые послужили в период между 1674 и 1692 гг. протографом для антилатинских статей в новом сборнике, хранящемся ныне в ГИМ под № 250. Он составлен под непосредственным руководством Досифея: в рукописи 240 находится много помет и исправлений, сделанных им и Хрисанфом. Сам же кодекс XIII в. происходит из Константинополя.

Итак, можно сделать вывод о достаточно ограниченном характере распространения антилатинской полемической литературы в виде специальных тематических сборников в Византии. Большую популярность она обретает в эпоху после Лионской унии и особенно после Ферраро-Флорентийского собора. Подобным же образом довольно поздним периодом датируется и создание и распространение полемических сборников в славянской традиции, в том числе на Руси. История распространения рукописной книги демонстрирует скорее больше общих, чем противоположных моментов в культурах обеих полусфер средневековой Европы.

СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА В ПОЗДНЕЙ ВИЗАНТИИ КАК ВНУТРИЭТНИЧЕСКАЯ
ГРУППА В УСЛОВИЯХ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ:
МОДЕЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Народные традиции и обрядность поздневизантийской деревни, отмеченные особой своеобычностью в так называемых контактных зонах греков и соседних балканских, равно и малоазиатских народностей, вполне оправдывают вопрос об этноконфессиональной стороне социокультурного развития сельской общины. В этой связи необходимо отметить, что современная социальная и культурная антропология рассматривает этнос как социокультурную единицу, сложившуюся благодаря процессам адаптации, аккультурации, интеграции и дифференциации соответствующей этнической группы в ходе ее формирования и развития. Принадлежность к этносу определяется не общностью кровнородственных связей, а социокультурными формами и механизмами сохранения этнической единицы, в числе которых одно из главных мест отведено культурной традиции. Она обеспечивает передачу культурного опыта из поколения в поколение и поддерживает устойчивость норм, ценностей и образцов поведения людей в рамках данной этнической культуры.

В свете изложенной концепции следует говорить о двух основных типах этнического развития византийской сельской общины, существовавшей, как хорошо известно, всегда в сложной полиэтнической среде. Любое массовое или групповое проникновение в нее выходцев из других регионов, составивших некоренное для данной местности население, предполагало в первую очередь возможность их компактного и обособленного поселения. В данном случае образованная пришлыми, этнически чуждыми местному населению колонистами сельская община уподоблялась малой этнической группе, обладавшей предпосылками к сохранению своей исконной самобытности. Очень вероятно, именно она определяла своеобычность славянского анклава на Пелопоннесе, которая угадывается в сообщениях о том Константина Багрянородного, а позже — в глухом упоминании о славянах на страницах «Путешествия Мазариса».

Применительно к последним векам византийской истории неоспоримый пример обособленно сложившейся сельской общины этнически инородных поселенцев являют собой влахи хориона Хотеахобу. Димитрий Хоматиан характеризует их прежде всего как членов

конфессиональной целостности в рамках местной церковно-приходской организации. Вместе с тем очевидна и этническая самобытность владхов. Рассказ о них охридского владыки содержит требование обязательного признания духовного главенства регионального архиерея, предписываемое всем светских лицам подведомственной ему хоры, «кого... бы рода они ни были».

Индивидуальные или численно ограниченные миграции инородцев в сельских районах Византии, конечно же, сопровождались совместным поселением там представителей различных народностей. Длительная этническая изоляция будь-то в малоазиатской, либо европейской частях страны, в частности — Южной Македонии и прилегающих районах Балканского полуострова, небольших групп этнических меньшинств была практически невозможна. Этого положения не отменяет сохранение даже явных признаков инородного происхождения многих селян, обнаруживаемых с помощью метода этнической идентификации по именам жителей ряда сел указанного региона с давней общинной традицией. Однако в отношении тех сел, где заметны следы смешавшихся с греческим субстратом славян и владхов, приходится признать их постепенную социальную и культурную, и как результат — этническую ассимиляцию коренными обитателями этих мест. Образование там многочисленных патронимий, оказывавших прямое влияние на весь жизненный уклад населения тех сел, по существу служит образчиком второго типа этнического развития сельской общины. Он несомненно преобладал в поздней Византии.

К сожалению, актовые материалы рассматриваемого времени не раскрывают в достаточной степени завесу взаимоотношений различных этнических групп или их отдельных представителей внутри сельской общины со смешанным составом ее членов. Редкие примеры поздневизантийского периода, которые прямо отображают обыденное восприятие этнически и конфессионально окрашенных противоречий, возникших в малой социальной группе, относятся в первую очередь к монашеским общинам Кутлумушского и Ивирского монастырей на Афоне. Там прослеживается взаимное недовольство греческих монахов и инородцев, которое угрожало чуть ли не разделением монастырской общины. Предотвратить это удавалось лишь благодаря усилиям церковных и светских властей, которые призывали обе враждебно настроенные стороны монашеской братии к миру и согласию. Этнически ориентированная мотивация ссор отдельных групп монахов заключалась в их четком разделении сообразно этнонимам. Идейным же обоснованием конфронтаций служили аргументы конфессионального характера.

Собственно говоря, возникавшие в среде афонских монахов конфликты следует относить не к этническим, а этнополитическим, в строгом понимании слова, явлениям, чуждым обычной сельской общине в ее привычном укладе жизни. Безусловно, подобная ситуация в недрах сельской общины просто-напросто возникнуть не могла. Повседневный тяжелый физический труд крестьянства в социокультурном отношении обладал интегрирующим значением, ибо способствовал сплочению земледельцев во имя обеспечения их средствами к жизни. Какие-либо сведения об этнических конфликтах в лоне общинной деревни отсутствуют. Нивелирующий образ жизни большинства ее обитателей вел к сглаживанию между ними этнических различий. Они воплощались преимущественно в присваиваемых отдельным жителям села в качестве родовых имен этнонимах, равно и прозвищах, избличавших этническое происхождение их носителей.

Высказанное предположение вполне распространяется не только на близких по уровню жизни славянских и влашских выходцев, но даже на противопоставленных, казалось бы, исконным народностям турецких элементов сельского общества. Особенно явственно симбиоз коренного греческого и пришлого турецкого населения ощущался в Малой Азии, где уже в XIII в. прослеживается смягчение социокультурной и религиозной противоположности представителей двух средневековых этносов. Христиане и мусульмане быстро переходили к мирному сожительству, очевидным признаком которого становились смешанные браки и другие формы непосредственных житейских контактов коренного греческого и турецкого населения деревни. Это подтверждают сведения Номоканона при Большом требнике. В то же время, например, родовые и личные имена типа «Туркопул», фиксируемые время от времени в актовых материалах среди вероятных отпрысков смешанных брачных пар, не оставляет никаких сомнений в справедливости сделанных догадок в отношении поздневизантийского крестьянства. В свою очередь, исповедальные опросники поствизантийского времени не оставляют никаких сомнений в том, что характер соседских отношений в локально сформированных общественных группах определяли отнюдь не их конфессиональные или этнические черты, а особенности экономической и социальной активности.

Характерно, что в качестве повода для проявления общинного коллективизма селян зачастую служат различного рода социальные конфликты, когда сельская община оказывалась противопоставленной правящим кругам господствующего класса. Именно в подобных случаях жизнеспособность и стабильность общинной организации

раскрывается наиболее очевидным образом. При этом в социально-психологическом плане сельскую общину правомерно рассматривать в качестве неформального объединения, тогда как конфликты, в которые оно бывало втянуто, согласно современным научным концепциям, следует считать реакциями на неблагоприятные условия достижения групповых целей. Подходя с этой стороны к выявляемым из целостной жизненной ситуации коллизиям, под личиной системообразующих социальных связей нужно суметь различить сокровенную человеческую природу межгрупповых или внутригрупповых отношений — их межличностный характер.

Он раскрывается на уровне бытовых отношений отдельных жителей села или их групп, которые в условиях межличностного конфликта нередко вырывались наружу в виде представлений о «вражде». В таких случаях византийское средневековье в качестве главного своего орудия, позволяющего якобы погасить конфликтную ситуацию, предлагало специальные заговоры и заклятья. По ним, собственно говоря, и удастся судить о стереотипах поведения средневекового человека в группе, отягощенной межличностным конфликтом ее членов. Так, один из медицинских рецептов, приписываемых Иоанну Стафиде, рекомендовал пациенту, взять лист лавра, и написав на нем имя своего врага, положить в сапог. Межличностный уровень взаимоотношений членов группы заведомо предполагал определенную коллективную активность. «Псалом на всякую вещь» воспроизвел ситуацию ненависти, которую проявили «все люди» из «дальней хоры» к своему односельчанину. Анализ межличностных отношений позволяет распознавать степень интеграционных процессов в системе внутригруппового взаимодействия. Теоретически допускается распад групп низкого уровня организованности. Лишь подлинные коллективы с присущими им высокой степени общностью и сплочением способны преодолеть негативное влияние любого конфликта.

Для того, чтобы достоверно оценить значение социокультурного и историко-психологического аспектов общинного уклада в поздне-византийском сельском социуме, кажется целесообразным воспользоваться некоторыми методами и концепциями современной исторической этнологии и этнопсихологии, которые определяют нормы коллективного поведения и общения. В частности, необходимо принять во внимание научную позицию отечественных ученых, которые видят этническую основу средневекового общества прежде всего в зависимом крестьянстве. Именно оно признано основным носителем этнических черт и специфики, как и этнического сознания и культуры средневековья. И хотя в отношении к византийскому обществу

как сложному полиэтническому образованию понятие «этнос» само по себе не приложимо, нельзя игнорировать результаты этнологического анализа, связанные с установлением социокультурных моделей поведения членов социума, которое обеспечивает устойчивое его существование. Недаром на нынешнем витке развития науки этнология придает особое значение не объективным связям этноса с территорией и историческим процессам, а субъективной их стороне, выдвигая на передний план коллективное сознание и мифологию.

Так, концепция Л. Н. Гумилева и его последователей, обосновывая эпизодическую повышенную жизненную активность населения, предполагает анализ функционального взаимодействия различных внутриэтнических групп. В эпоху средневековья, когда преобладало областное, территориальное сознание, наблюдается формирование множества мелких этнографических групп, которые возникали даже в отдельных селах. Такие этнографические группы образовывали как бы внутреннюю структуру средневековой народности. Образование этнографических групп вызвано внутренними особенностями хозяйственной деятельности крестьянских коллективов. Отдельные общины, объединенные хозяйственными интересами, обычаями и ритуалами, местными формами фольклора, противопоставляли выработанные ими формы самопознания и локальной областной сплоченности господствующему классу. В своей основе, развиваясь даже по пути размежевания с общими этническими формами, они оставались крестьянскими образованиями. Им всегда свойствен территориально-соседский принцип общения и мировосприятия, обращенного в значительной мере на крестьянскую психологию. В качестве подобного этнографического образования, сложившегося в Византии, без сомнения следует рассматривать акритов, чей яркий самобытный облик запечатлен не только разрозненными сообщениями историков, но и известнейшим эпосом о Дигенисе Акрите.

Здесь надо также указать, что концепция «центральной зоны» этноса, выдвинутая С. В. Лурье, относит понятие «внутриэтнической группы», если как таковое оно приложимо к субъектам византийской истории, не только к государству и господствующему классу, но и к сельской общине с присущей ей социальностью, обуславливая ее генетическую связь с политической культурой Восточного Средиземноморья византийской эпохи. Выстраивая модель византийского общества на основе анализа функционального взаимодействия «внутриэтнических групп», то есть государства, господствующего класса и сельской общины, приходится констатировать, что она сравнительно быстро утрачивает роль «столпа» византийского социума. В последний период его истории значительная часть функ-

ций сельской общины в сфере ее хозяйственной активности и самоуправления переходит в руки господствующего класса. Воплощением этого процесса в деревне служит заметно окрепшее поместье. В то время как византийское государство оставляет жизненно важные нужды крестьянства, в особенности землевладение, в забвении, постепенно делаются очевидными негативные последствия неблагоприятных изменений социально-экономического положения общины. Ее социальная структура в поздней Византии оказывается слишком рыхла и аморфна для того, чтобы защищать сословные интересы и выражать чаяния крестьянства. В конце концов резко падает инициатива сельской общины в решении общегосударственных задач, таких, как обороноспособность империи. В рамках этой «внутриэтнической группы» ущемляется и претворение в жизнь «этнических констант». Это касается в ряду прочих характеристик сельской общины ее идеологического воздействия на своих членов. Они, как и прежде, выказывают себя приверженцами церковной ортодоксии. Однако из-за того, что в своих конфессиональных полномочиях сельская община не была размежевана от приходской организации, контуры и той, и другой представляются исследователям не вполне ясными и размытыми.

Тем не менее, даже превращаясь в неформальное объединение, сельская община сохраняет определенные свои функции. В частности, она, вероятно, смягчала остроту возможных межэтнических конфликтов в зонах совместного проживания этнически разнородного населения — ведь община способствовала ассимиляции в своем лоне выходцев из различных народностей. Стабильность существованию сельской общины придавала самая природа общинного землепользования, почти всецело предопределявшаяся и зависевшая от внутренней логики этнического развития общества, его самобытности и специфики взаимодействия внутриэтнических групп. Характер землепользования составлял основу собственного сознания сельской общины, которым она обладала как и любая другая «внутриэтническая группа».

Итак, в условиях господства поместно-сеньориальных отношений сельская община, будучи исконной формой самоорганизации жителей села, обретала характер их неформального объединения. Общинные начала — независимо от того, с каких позиций они становятся предметом рассмотрения, с точки зрения исторической психологии и антропологии или этнологии, в не меньшей степени, чем объект исторического анализа, — позволяют считать поздневизантийское село, в отличие от других социальных институтов, устойчивым противовесом этноконфессиональным противоречиям совре-

менного ему общества. Поэтому снижение социокультурной роли сельской общины и ослабление общинных связей, объединявших жителей села, правомерно рассматривать как одну из потенциальных предпосылок усиления этноконфессиональных конфликтов в общественной жизни поздней Византии.

КАТОЛИКИ И ПРАВОСЛАВНЫЕ В ДАЛМАЦИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

Одним из основных этнических определителей сербов и хорватов стал религиозный признак, что особенно обнаружилось в ходе военных столкновений в сербском анклаве Далмации в 1991–1995 гг. В возникновении этнополитического конфликта большую роль сыграла история межэтнических отношений. В исторической памяти югославян хорошо сохранились национальные обиды, а митинги на исторические темы способствовали переводу социальной напряженности в межэтническую. Таким образом, рассмотрение названной темы часто имеет не научную, а политическую актуальность.

Попытаемся выяснить, когда впервые возникают этноконфессиональные конфликты сербов и хорватов в Далмации, какие силы их стимулировали и какова источниковедческая основа для постановки таких вопросов.

Славяне, осваивавшие западные Балканы в VII в., оказались на землях, заселенных христианским населением, находившимся под юрисдикцией Римской церкви. Здесь действовала митрополия Сирмийская и Салонская. Салонская архиепископия (кафедра в Салоне (современный Сплит) охватывала приходы римской провинции Далмации. Славянское население в Далмации христианизировалось долго, но, вероятно, к концу IX в. процесс был завершен. С распространением славянской письменности и появлением переводов книг Библии на славянском языке у населения далматинского побережья возникает потребность в создании своей церковной организации. Возникают новые епархии: Нинская, Захумская, Барская и др. Их создание было обусловлено соперничеством Рима и Константинополя на Балканах, но породило конфликты между христианами-ромеями и христианами-славянами, т.е. конфликт городского и сельского населения. Противостояние сплитского и нинского духовенства изучено историками по многим свидетельствам, в том числе по «Истории Сплита» архидьякона Фомы. Нинская епархия на протяжении столетий рассматривалась как сугубо «хорватская».

Возникший в 1054 г. конфликт между Римом и Константинополем, видимо, не был известен в среде славянского духовенства. Гораздо позднее, с приобретением Далмации венецианцами в начале

XIV в., появляются свидетельства противостояния латинян и православных. Логично предположить, что такие факты должны быть отражены в донесениях представителей венецианских властей в далматинских городах. Действительно, число их в отчётах генеральных проведиторов велико и они регулярны. Донесения венецианцев могут прояснить этнорелигиозную ситуацию на Балканах на протяжении четырёх столетий.

Мощный поток переселения православных, в основном греков, в Далмацию возник после турецких завоеваний и особенно после падения Константинополя. Венецианские власти разрешили им селиться в городах и создавали возможности для отправления культа. К XVI в. на Адриатическом побережье, по некоторым данным, возникло около 30 православных храмов. В 1576 г. венецианский грек Гавриил Север был рукоположен как архиепископ Филадельфии и он стал носить титул «филадельфийского архиепископа, экзарха целой Лидии, далматинского примаса и духовного наместника константинопольского патриарха в греческой церкви св. Георгия».

Православные славяне активно начали расселяться в Далмации с начала XVII в., по завершении венецианско-турецкой войны и установлении твердой границы христианского и мусульманского миров. Венецианцы не заметили или не захотели замечать этнических различий и не отреагировали вовремя на жалобы православного духовенства на вмешательство в их дела латинских прелатов. Католическое духовенство присвоило себе право испытывать новопоступивших православных священников в знании ими веры, визитовать православные храмы. В ответ православные требовали от властей создания своей епископии.

История этих конфликтов, их оценка в историографии, роль венецианских властей в них и их воздействие на процессы этнической консолидации православных сербов в Далмации рассматривается в докладе.

ПАМЯТНИК ПИСЬМЕННОСТИ В КРИЗИСНОЙ АТМОСФЕРЕ НА
РУСИ (1262 г.)

В тяжелое время монгольского нашествия на Русь, в 1262 г., был составлен обширный сборник, дошедший до нас в списке XV в., носящий название Архивский.

Автору этих строк уже приходилось писать о том, что Архивский сборник был составлен в канцелярии русского митрополита Кирилла II и при его непосредственном участии. Митрополит, считая невозможным политическое сопротивление превосходящей силе монголов, боролся с иноземным игом иными средствами. Укрепление христианской веры, исправление пошатнувшихся общественных нравов стало его задачей, а идеи расплаты за грехи и раскаяния стали основными в его проповедях и сочинениях.

Памятник, о котором идет речь, располагается в Архивском сборнике сразу же за его хронографической частью и перед «Летописцем Русских царей», именуемым в литературе «Летописцем Переяславля Суздальского». Название его: «Начала царства Константинаграда греческого». Перед нами краткая история византийского государства и церкви, начиная с императора Константина Великого. Причем изложение политических событий — своего рода рамка для повествования о более важных, с точки зрения автора памятника, церковных событиях.

Как информативная, так и идейная сторона источника, ведут нас к выводу о возможном участии Кирилла II во включении «Начала царства...» в состав всего Архивского свода, поскольку и этот маленький источник имеет мощные христианские идеи и повествует о поступательном движении христианской веры как государственной религии.

В небольшом источнике имеется подробное описание Вселенских соборов с перечислением присутствовавших там высших иерархов, представлена история возникновения еретических учений и борьбы с ними господствующей церкви, формирования христианского богослужения. Императоры Византии — ревнители или гонители христианства — получают соответствующие оценки.

Памятник обильно насыщен сюжетами о почитаемых церковью святых и отцах церкви. Читателю рассказывалось об Антонии Великом, Иоанне Златоусте, Ефреме Великом и Симеоне Столпнике.

Изучение текста «Начала царства» позволяет сделать вывод о том, что перед нами компиляция, основанная на хронике византийского писателя Георгия Амартола. При этом опущены описания значительной части политических событий византийской истории при сохранении повествования о событиях церковных. Текст заканчивается (или обрывается) 920 г. — временем восшествия на престол императора Романа Лакапина.

Как компиляция, основанная на текстах обширной византийской хроники, памятник может быть признан и оригинальным. Аналогов ему действительно трудно найти. Можно согласиться с Е. К. Пиотровской, отметившей, что «Начало царства» трудно сопоставить с «Летописцем вскоре» византийского императора Никифора или отнести к какому-либо типу малых византийских хроник. При всей ясности построения и идейной направленности памятника ему может быть адресовано и достаточно много вопросов как текстологического, так и содержательного характера.

Известно, что всемирная хроника Георгия Амартола была переведена на славянский язык. Присоединяясь к тем ученым, которые считают местом перевода Болгарию, а временем перевода правление князя Симеона (893–927), полагаем, что и компиляция, подобная «Началу царства», могла быть составлена тоже в Болгарии, продвигавшейся по пути укрепления христианства как государственной религии. Затем, уже в иное время и в другой стране, а именно на Руси этот источник вновь оказался востребованным, выполняя, как и ранее, ту же миссию защиты христианской веры в сложной атмосфере этно-религиозных потрясений.

ТЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕРПИМОСТИ И НЕТЕРПИМОСТИ В
УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ КОНЦА
XVI — НАЧАЛА XVII ВВ.

Одна из главных проблем в исследовании европейской истории Средних веков и Нового времени — проблема религиозной терпимости и нетерпимости. Поскольку речь идет о феномене именно христианской культуры, с самого начала мы сталкиваемся с парадоксом: как получилось, что, вопреки Нагорной проповеди и многим другим однозначно ясным текстам Нового завета, в Европе не только сложились, но и оказывали большое влияние на общественную жизнь *христианские* концепции нетерпимости? Этот парадокс до сих пор не получил объяснения, несмотря на огромное число научных работ, посвященных теме религиозной терпимости и нетерпимости в Европе. Имплицитно признается, что религиозная нетерпимость есть «естественный» продукт средневековой христианской культуры. Однако сравнение того, как понималась религиозная терпимость и нетерпимость в византийско-славянском мире и западнохристианском мире в Средние века и Новое время, может помочь пониманию обозначенного нами парадокса. В частности, изучение того, как тема терпимости и нетерпимости развивалась в украинско-белорусской православной мысли конца XVI — начала XVII вв., может способствовать поискам ответа на поставленный вопрос.

Религиозные представления, свойственные православной культуре украинско-белорусских земель XVI в., до сих пор очень плохо изучены. Тем не менее можно сказать, что во второй половине XVI в. в Киевской митрополии разворачивались две доминирующие тенденции. Одна из них вела к сближению украинско-белорусского православия с западным христианством через ассимиляцию присутствующих католицизму и протестантизму представлений; другая развивалась как актуализация свойственных византийско-православной традиции начал. Выразителем религиозных устремлений второго типа был, в частности, старец Артемий, оказавший большое воздействие на православную религиозную мысль конца XVI — начала XVII в. В ряде его посланий представлена концепция религиозной терпимости и нетерпимости, которая существенно отлична от того, как терпимость и нетерпимость понимались в западной христианской мысли той же эпохи. Эти различия связаны в первую очередь с

особенностями унаследованных от средневековья концепций западного и восточного христианства. В докладе рассматриваются соответствующие различия и их истоки.

Традиция, представленная, в частности, старцем Артемием, объясняет отношение православных идеологов и мирян к католицизму в конце XVI в. Мы располагаем большим количеством свидетельств, что восприятие католицизма в украинско-белорусской православной среде никак не может быть квалифицировано как нетерпимое. Эти свидетельства анализируются в докладе. Одним из них можно считать и проект унии, сложившийся к лету 1595 г. Этот проект нашёл законченное выражение в «32 артикулах» июня 1595 г., которые могут быть по праву названы одним из самых ранних памятников «экуменической» христианской мысли.

Отношение идеологов православного антиунионного движения конца XVI — начала XVII в. к католицизму и протестантизму (Иван Вишенский, Мелетий Смотрицкий, автор «Перестороги», Иов Борецкий, Лаврентий и Стефан Зизании, Захария Копыстенский и др.) не может быть названо нетерпимым, если мы приложим к этой ситуации критерии, почерпнутые из западного опыта. Авторы православных полемических и проповеднических сочинений не настаивают на *исключительности* истинного христианства (православия). Они исходят из того, что, во-первых, принуждение не может быть признано нормой христианского отношения к иноверию; во-вторых, согласно воззрениям большинства православных авторов, пути к спасению многообразны и, соответственно, католицизм и протестантизм не ведут своих последователей к неотвратимой вечной гибели. Есть основания полагать, что тема *спасения* и тема *истины* трактовались православными авторами в совершенно разных плоскостях, и поэтому, с их точки зрения, ложность того или иного учения еще не означала для тех, кто следовал таким «ложным» учениям, невозможности спастись. Если такое прочтение украинско-белорусских православных текстов окажется адекватным, объяснение нужно будет искать в особенностях византийско-православного интеллектуального наследия.

Не исключено, что именно в особенностях византийской традиции будет найдено объяснение засвидетельствованных громадным количеством источников очень нелогичных (на первый взгляд) представлений о «русской» и «ляшской» вере. Эти представления не находят полноценных аналогий в опыте западного христианства. Украинско-белорусские и русские источники позволяют, однако, догадаться, что за этими на первый взгляд иррациональными представлениями стоит особое понимание соотношения «этничности»

(настолько, насколько этот искусственный термин имеет право на существование) и конфессионально-культурной традиции («веры»). В докладе предпринимается попытка проанализировать соотношение этих двух понятий («этнос» [«народ»] и «вера») в украинско-белорусских источниках конца XVI — первой половины XVII в.

В целом, опыт украинско-белорусской православной культуры конца XVI — начала XVII в. позволяет увидеть, что в традиционно-восточнохристианских обществах Европы тема религиозной терпимости и нетерпимости осмысливалась существенно иначе, чем в доминирующих течениях традиционной культуры западного христианства. «Латинизация» украинско-белорусского христианства в XVII в. породила глубокие противоречия в том числе и в том, какими нормативами стало определяться отношение к «иноверию».

РОЛЬ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ГРЕКОВ С БОЛГАРАМИ В XIV В.

Начиная с X в. византийцы в своих политических отношениях с болгарскими народами неизменно ссылались на общность веры как на фактор, который должен объединять православные народы. Об этом десятки раз напоминал царю Симеону патриарх и регент Николай Мистик, а дипломат Феодор Дафнопат особенно укорял болгарского властителя за то, что своей враждой с ромеями тот отпугивает от их общей религии еще не крещенные народы: «Давай продемонстрируем такой мир и такую любовь, чтобы позавидовали ей те народы, что живут вокруг, и подвиглись к богопознанию. Ведь каким еще образом уверуют те, кто не знает Бога, если мы, учащие их жить в мире, сами не делаем того, чему их учим?»¹. Вскоре, однако, выяснилось, что прокламируемое единство веры ничуть не мешает самим грекам нападать на болгар. Политическая конъюнктура на протяжении всех последующих веков неизменно оказывалась сильнее конфессиональной солидарности.

Гордясь тем, что «варварские» народы вошли в лоно церкви, византийцы тем не менее ни на миг не забывали об их природной «ущербности». Как причудливо сочетались два эти чувства, хорошо видно на примере Феофилакта Охридского (рубеж XI–XII вв.)². В XIII в. канонист Димитрий Хоматиан, живший среди болгар и, так же как и Феофилакт, написавший самостоятельное Житие Климента Охридского, при этом утверждал, что «неискушенное сознание, и особенно болгарское, не может воспринять толкования или проповеди, (составленные) с логическим искусством»³.

Но воспринимали ли греки болгар как единоверцев вообще? Есть основания сомневаться и в этом. Византийские авторы писали о своих соседях, словно о некрещеных язычниках даже в XIV в., через 500 лет после христианизации Болгарии. К примеру, в охридском соборе св. Софии в 1316–1317 гг. была сделана в честь местного архиепископа Григория следующая надпись: «Воздвигнув богописанный закон, сей всемудрейший научает мисийские языки (ἔθνη τὰ Μισσὼν ἐκβιάσκει)»⁴. Подобная терминология, изначально применявшаяся греками исключительно к новокрещеным народам и широко использовавшаяся для описания болгар в XI в.⁵, как видим, ничуть не претерпела изменений и в XIV в. Это соответствует глубин-

ному мироощущению византийцев. Так, основание знаменитым исихастом Григорием Синаитом в 1330 г. монастыря в Парории, на болгарской территории, изображено в его Житии так, будто святой действует в языческой стране: «Тамошних диких и звероподобных (ἀγῆρωμένους καὶ θηρίωδεις) жителей... он одним своим видом приводил к кротости (εἰς τὸ ἡμερώτερον μετεσκεύασε)... Те, кто прежде был по своему нраву волками и скорыми на зло, неукротимыми рысями, благодаря его... поучениям просветлились разумом и честно служили Богу»⁶. А ведь исихасты славились «интернационализмом»⁷, и тот же Григорий высоко ценил поддержку своему начинанию со стороны болгарского царя.

Допустим, что презрительные слова про болгар в Житии Григория относились лишь к тем из них, кто недостаточно христианизировался. Но увы, даже самое тщательное православное служение все равно не избавляло болгар от иронической издевки со стороны греков. Византийский историк и интеллектуал Никифор Григора так описывает свой визит в Болгарию в 1326 г.: «(В Струмице) мы отпраздновали и божественную Пасху. С отвращением и вопреки нашему древнему обычаю (ἀνιάρως καὶ παρὰ τὴν ἀρχήθεν ἡμῖν συνήθειαν) — однако отпраздновали-таки! У всех тамошних жителей имеется вздорный навык петь священные песнопения, пользуясь в высшей степени варварским языком (βάρβαρον ἡσκηκόσι γλώτταν ὡς τὰ πολλὰ)...»⁸.

Итак, с одной стороны, греки рассматривали крещенных «варваров» как не вполне христиан. С другой же стороны, общность веры, в их глазах, по-прежнему ощущалась как гарантия политической лояльности. Приведем пример из того же Григория, относящийся к единоверным сербам: когда принявший православие турецкий султан Малик переметнулся во время войны с византийской стороны на сербскую, писатель обвиняет его в том, что тот «возненавидел узы и законы благочестия (ἀποστέρξας τοὺς τῆς εὐσεβείας θεσμούς τε καὶ νόμους)»⁹. Как видим, для Григория благочестие — не религиозная, а политическая категория. И логично поэтому, что православные народы (болгары, влады, русские, аланы) воспринимались как подданные василевса¹⁰.

Этот имперский снобизм вопиющим образом противоречил наблюдаемой реальности. Видимо, в позднейший период византийской истории в обоих лагерях греческих интеллектуалов появились тенденции к большей терпимости по отношению к «варварам». Это лучше известно про исихаста Григория Паламу¹¹, менее очевидно применительно к его «антикизирующим» оппонентам, но даже такой сноб, как Феодор Метохит признает, что положение Византии явля-

ется бедственным даже по сравнению «с теми, кто от нас научился божественному»¹². И тем не менее высокомерие к соседним народам не исчезло даже перед лицом неминуемой гибели Империи.

Примечания

¹ Théodore Daphnopatès, *Correspondance* / Ed. J. Darrouzès, L. G. Westerink Paris, 1978. P. 81.

² Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. М., 2000. С. 60–63.

³ *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata* / Ed. J. B. Pitra. Vol. 7. Paris; Roma, 1891. Col. 685.

⁴ Gelzer H. «Der Patriarchat von Achrida» // *Abhandlungen der königlichen sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften, phil.-hist. Cl. Bd. 20, 5 (1902). S. 14.*

⁵ См.: Иванов С. А. Византийская религиозная миссия VIII–XI вв. // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия.* М., 2002. С. 33–34.

⁶ Помяловский И. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита // *Зап. ист.-фил. ф-та Имп. СПб. ун-та.* Т. 35. 1894. С. 43–44.

⁷ Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. М., 1998. С. 320–321.

⁸ Nicephori Gregorae *Historia Byzantina.* Vol. 3. Bonnae, 1855. P. 379. Ср.: Nicephori Gregorae *Epistulae* / Ed. P. A. M. Leone. Vol. 2 (s.l., 1982). P. 109; Georgii Acropolitae *Opera.* Stuttgart, 1978. Vol. 2. P. 84.

⁹ Nicephori Gregorae *Historia Byzantina.* Vol. 1. Bonnae, 1829. P. 254.

¹⁰ Ioannis Cantacuzeni *Historiarum libri.* Vol. 3. Bonnae, 1832. P. 94.

¹¹ Мейендорф И. Жизнь и труды святител Григория Паламы. СПб., 1997. С. 149–152.

¹² Theodori Metochitae *Miscellanea* / Ed. Ch. G. Müller, M. Th. Kiessling. Lipsiae, 1821. P. 236.

О НЕКОТОРЫХ ИЗМЕРЕНИЯХ БОЛГАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ ВИЗАНТИЙСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА XI-XII ВВ.

Названный период в истории развития болгарской культуры остается одним из самых слабо изученных. Начиная с XIX в., ученые обычно характеризуют его весьма бегло и лапидарно. Примером здесь может служить фундаментальная работа по истории болгар К. Иречека, в которой эпохе византийского ига отведено всего около 20 страниц¹. Эта лаконичность долго была традиционной из-за крайней скудности болгарских источников об указанной эпохе. Последнее вполне объяснимо по причине отсутствия тогда у болгар национальных государственных и церковных институтов и существенного сужения возможностей для полнокровных культурных проявлений. Болгарские земли превратились в византийские провинции «фемы» и ход жизни в них определялся законами, уложениями и правилами, общими для всей Византийской империи. Поэтому какой-либо собственной национальной истории, отдельной от византийской, у болгар в тот период не существовало.

Истинным научным прорывом в деле изучения положения в болгарских землях в XI-XII вв. стало обнародование в 1960 г. обстоятельного труда Г. Г. Литаврина, сумевшего проанализировать и обобщить все найденные к тому времени славянские и иностранные (главным образом, греко-византийские) свидетельства, связанные с исследуемой им проблематикой². Автор подробнее рассмотрел политические, экономические и культурно-религиозные стороны жизни болгарских фем империи, заложив основательный фундамент для своих последователей. И после выхода в свет указанного труда тема византийского владычества в Болгарии заняла прочное место среди разнообразных научных интересов ученого, отражаясь в его новых монографиях и статьях и обогащаясь свежими идеями и наблюдениями, в которых неизменно учитываются новооткрывшиеся исторические факты и достигнутые коллегами результаты³.

Но, разумеется, изучение специфики хозяйственной, общественной и культурной ситуации в болгарских землях XI-XII вв. не было монопольным занятием этого известного ученого. Свой вклад в ее освещение внесли и продолжают вносить как отечественные, так и зарубежные исследователи: М. В. Бибииков, И. С. Чичуров, С. А. Ива-

нов, А. А. Турилов, Д. И. Польшваный, И. Дуйчев, Д. Ангелов, И. Божилов, Т. Василевский, Р. Браунинг и мн. др. В небольшом докладе я не смогу даже кратко изложить все свое понимание того, что и как происходило с болгарской культурой в условиях государственной, церковной и культурной несвободы. Его задача состоит в обозначении векторов, по которым движется моя исследовательская мысль, и обосновании тезиса о скачкообразном увеличении степени репрезентативности болгарской культуры среди восточных славян.

Перед изложением своих соображений и доводов мне необходимо наметить конвенции, т. е. своеобразные отправные точки, от которых движется ход моих рассуждений. Тем более, что ученые оценивают историко-культурную ситуацию в болгарских землях XI–XII вв. по-разному, и их мнения нередко исключают друг друга. Я не считаю, что Византия проводила целенаправленную политику «ромеизации» (эллинизации) поработенных болгар. В составе империи издавна находились народы (такие, например, как армяне и грузины), утратившие свою политическую независимость, но продолжавшие пользоваться своей азбукой и развивать свои собственные национальные культуры. Византия, как и во времена Кирилла и Мефодия, осуждала «триязычную ересь» и признавала право подданных неромеев славить Бога на своем языке. Это подтверждается фактом прославления свв. Кирилла и Мефодия в «Болгарской легенде», созданной греко-византийским иерархом Феофилактом, который возглавлял Охридское архиепископство в 1084–1107 гг. Сама легенда посвящалась ученику солунских братьев Клименту Охридскому, а составление кириллической азбуки свв. Кириллом и Мефодием произошло, по словам автора, благодаря пособничеству Духа Святого. Позднее другой Охридский архиепископ Димитр Хоматиан (1216–1234), бывший подобно Феофилактору, греком по происхождению, в своей новой версии жития Климента Охридского с восхищением писал о работе первоучителя Кирилла на переводом Священного Писания⁴.

В этом свете какие-либо утверждения о гонениях на славянскую письменность и дискриминации славянской рукописной книги в болгарских землях XI–XII вв.⁵ становятся тенденциозными. Но все же сфера производства и бытования славянских манускриптов в болгарских фемах крайне сузилась. Сравнение Болгарии с Арменией или Грузией было бы исторически некорректным. Эти страны находились относительно далеко от византийской метрополии, они не угрожали ей в военном отношении, не бросали ей вызов, не осаждали ее города, не помышляли, как Болгария, о захвате Константинополя и Фессалоник. Графемы армянской и грузинской азбук не имели ни-

чего общего с греческим унциальным письмом — основой кириллицы. Византийцы не высылали из родных мест правящую армянскую или грузинскую верхушки и не предпринимали другие меры, способствующие резкому ослаблению национальных государственно-административных, военных, религиозных и культурных традиций.

С Болгарией византийцы поступили несколько иначе. Условия для развития славянской культуры в болгарских землях после завоевания Восточной (971) и Западной Болгарии (1018) заметно ухудшились. Победители убрали с исторической сцены национальные правящие династии и в одном, и в другом регионах страны. Тех, кто не почил в Бозе и не погиб в сражениях, выслали с семьями вглубь империи в отдаленные восточные провинции. Высылке в соседние византийские фемы подверглись и все крупные местные бояре и военачальники наиболее ожесточенно сопротивлявшихся областей. На видные административные и военные посты назначались исключительно греки или грекоязычные иноземцы. Немногочисленные болгарские бояре, вошедшие в служилое сословие империи, быстро эллинизировались ради сохранения своего положения и движения вверх по служебной лестнице. Вследствие этого в болгарских землях постепенно практически полностью исчез слой сюзеренов и светских феодалов-меценатов, выступавших ранее заказчиками на изготовление дорогих иллюминированных рукописей.

Не лучшим было в болгарских землях и положение второго по важности мецената — национальной церкви. Завоеватели лишили ее статуса патриархии, образовав на части ее владений и присоединенных территориях автокефальное Охридское архиепископство. С 1037 г. по конец XII в. Охридскими архиепископами назначались только греки или грекоязычные иноземцы. Аналогичным образом обстояло дело с епископскими кафедрами, игуменством в подавляющем числе монастырей и даже местами настоятелей крупных и значительной части мелких храмов. Их также занимали греки, которые охотно перемещались из византийских фем, привлеченные раздаваемыми земельными наделами и получением известных привилегий. За этот период в болгарских землях было основано всего два крупных монастыря, Бачковский под Филиппополем (Пловдивом) и Богородицы Милостивой на Струмице. Они появились благодаря радению византийских вельмож, богослужение в них велось на греческом и грузинском языках (основателями Бачковской обители выступили два брата грузина, состоявшие на византийской службе и принявшие после отставки монашеский чин).

Славянские рукописи в этих крупных монастырях не создавались, не хранились и не переписывались. Не могли внести здесь свой

заметный вклад и небольшие монастыри, основанные тогда в лесных и горных чащобах в месте подвизания пустынножителей в Македонии и болгаро-сербском пограничье: прпп. Иоакима подле Осогово, Гавриила близ Лесново и Прохора на горе около реки Пшини. Существование в этих обителях скрипториев в древнейший период маловероятно. Отсутствуют не только атрибутируемые этим монастырям рукописи XI–XII вв., но даже и какие-либо следы составленных в тот период житий этих подвижников.

Поддержание традиций славянской письменности в монастырях, заложенных в эпоху Первого Болгарского царства и уцелевших во время болгаро-византийских войн, также было весьма затрудненным. При игуменах греках предпочтение, несомненно, отдавалось переписыванию рукописей греческих, а не славянских. В результате всего этого, — исчезновения светских и церковных заказчиков на изготовление славянских рукописей, — традиции славянской письменности в болгарских фемах существенно ослабли. Не случайно от периода византийского владычества до нас не дошло ни одного написанного в болгарских землях роскошного славянского манускрипта.

Но, казалось бы, вопреки всему, византийское владычество привело в истории болгарской культуры к неожиданному феномену: резкому, скачкообразному увеличению степени репрезентативности этой культуры среди славян Киевской Руси. Именно в то время произошло знакомство русских с основным репертуаром переводной и оригинальной болгарской книжности, создававшейся в эпоху Первого Болгарского царства на протяжении IX — начала XI в. Здесь я оставляю в стороне споры о хронологии этого скачка, тем более, что их анализ уже опубликован в одной из моих работ⁶. Ясно только, что данный скачок имел место после окончательного покорения болгар Василием II Болгаробойцей в 1018 г., и никак не ранее.

Решающим мне представляется следующее соображение: первые оригинальные славянские сочинения при наличии благоприятных условий создаются местными книжниками обычно после прохождения ими «стадии ученичества»⁷. Эта стадия при наличии сравнительно обширного количества литературных образцов и опытных наставников длится, как правило, 10–15 лет. То есть она составляет хронологический отрезок в одно поколение, в течение которого бывшие ученики сами становятся учителями. Очевидно, столько же лет отделяло создание первого оригинального древнерусского сочинения «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона (между 1037 и 1050 гг.) от появления на Руси славяноязычных учителей и внушительного корпуса славяноболгарских книг. Следовательно, указанное появление логично относить к периоду приблизительно между 1022 и 1037 гг.

Вслед за ак. Г. Г. Литавриным⁸ я склонен думать, что упомянутый корпус книг поступил на Русь вместе с болгарскими миссионерами, которых насильственно отправил в русские земли после своей победы византийский император Василий II Болгаробойца. Вероятно, еще до этого события какая-то часть болгарских рукописей, согласно точке зрения Ф. Томсона, перекочевала на Русь в последней четверти X столетия⁹ в процессе завоевания византийцами Северо-Восточной Болгарии, завершеного ими в 1001 г. Такая точка зрения представляется мне правомерной, поскольку иначе я не могу себе объяснить бытование в древнерусской книжности XI–XII вв. болгарских переводов византийских апокрифов. Подобные переводы, разумеется, не могли войти в список литературы, отбиравшейся и проверявшейся византийцами для христианизации русских неопитов. Они не могли попасть на Русь по официальным государственным или церковным каналам, а оказались на ней исключительно благодаря каналу «бытовому». Его образовывали, по моему предположению, болгарские беженцы из Северо-Восточной Болгарии и русские воины из 6-тысячного корпуса князя Владимира, посланные в помощь императору Василию II для завоевания Западной Болгарии. Корпус находился в болгарских землях в 989–990 гг., то есть сразу же после крещения Руси — переломного события, открывавшего эпоху массового почитания русичами рукописной книги и осознания ее духовной и материальной ценности.

Примечания

¹ *Иречек К.* История Булгар. Перевод с нем. Варшава, 1877.

² *Литаврин Г. Г.* Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960.

³ *Литаврин Г. Г.* България-Византия (XI–XII век). София, 1987; *Он же:* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX–XII в). СПб., 2000; *Он же:* Условия развития болгарской культуры в XI–XII вв. // История и культура Болгарии. М., 1981. С. 293–303; и др.

⁴ *Василевски Т.* България и Византия. IX–XV век. София, 1997. С. 175.

⁵ Более того, Г. Подскальский пишет даже об уничтожении славянских книг византийским духовенством. См.: *Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 45.

⁶ *Калиганов И. И.* Болгаро-русские литературные связи эпохи средневековья (Критический обзор мнений и задачи изучения) // Славяноведение, 1998. С. 27–45.

⁷ *Калиганов И. И.* Историко-литературные проблемы южнославянского влияния на Руси // Славянские литературы: X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 52–53.

⁸ *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX–XII в). С. 308; В сущности, предположение о массовой миграции болгарского духовенства уже высказывалось мной ранее, но я относил ее к периоду после 1037 г. и считал искусственно направляемой на Русь византийской администрацией посредством отбирания у болгарских клириков их приходов. См.: *Калиганов И. И.* Историко-литературные проблемы... С. 61.

⁹ *Thomson F.* The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma // The Legacy of Saint Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine. Harvard Ukrainian Studies. Vol. 12/13. New York, 1988/1989. P. 241.

Русь и кочевники. КОНФЛИКТ ЭТНОСОВ ИЛИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?

Взаимоотношения двух тысячелетиями соседствовавших цивилизаций — оседлой, земледельческой, и кочевнической, скотоводческой — обычно не носили мирного, добрососедского характера. Их противостояние проходит через века, начиная с античной эпохи, продолжается в средневековье и завершается лишь к концу Нового времени в виду более чем явного преимущества цивилизации оседлых народов. В истории российской это противостояние охватывает всю эпоху Киевской Руси, достигает пика в эпоху ордынского ига, продолжается в Московской Руси и завершается только во времена Российской империи в XVIII в. после присоединения Крымского ханства — последнего обломка Золотой Орды, и окончательного усмирения башкирских восстаний и успешного начала продвижения в казахские степи.

В то же время было бы упрощенным рассматривать эту тысячелетнюю эпоху исключительно в свете военного противостояния русских и различных кочевых народов, сменявших друг друга в качестве степных соседей Руси и России. Они носили достаточно сложный и неоднозначный характер в разные периоды, что было обусловлено рядом факторов, связанных как с внутренними процессами в самих соседствующих цивилизациях, так и соотношением сил между ними. Если проанализировать особенности взаимоотношений между оседлостью и кочевым миром в Восточной и Юго-Восточной Европе в Средние века, то можно выделить следующие их основные этапы:

— первоначальные отношения между земледельцами и кочевниками носили резко враждебный характер. Это период кочевнических нашествий, основной целью которых были захват земель, годных для пастбищ;

— в дальнейшем, когда положение в степях стабилизируется, образуются постоянные места кочевий номадов (вежи), отношения несколько меняются. Кочевники предпочитают получить от земледельцев богатые откупы, ограничиваясь небольшими набегами на пограничные территории;

— кочевники не проявляют стремления к мирным отношениям с земледельцами, пока они сильнее в военном отношении. Переход к

союзническим отношениям между кочевым и оседлым мирами происходит либо при военном превосходстве земледельческих народов, либо в случае паритета военных сил между сторонами;

— установлению мирных взаимоотношений между земледельцами и номадами способствовали экономические факторы. Военные набеги за добычей постепенно сменялись мирным торговым общением, ибо и земледельцы нуждались в продуктах кочевого скотоводства, и кочевники испытывали потребность в продуктах земледельческого хозяйства. Военные набеги становились менее выгодными, нежели мирная торговля.

Мирные формы взаимосвязей обуславливались соотношением сил земледельцев и кочевников. В случае военного превосходства кочевников, в период образования кочевнических военно-политических, а затем и государственных объединений, устанавливались даннические взаимоотношения: кочевники не захватывали территорий земледельцев, но облагали оседлых жителей фиксированной данью. Наивысшая форма — отношения Улуса Джучи и Руси в эпоху ордынского ига, когда русские превращаются в подданных хана и обязаны платить регулярную, Ордой определяемую дань.

В случае военного превосходства земледельцев кочевники становились вассалами, а затем и подданными государства оседлого народа и получали от него землю при условии несения пограничной, а затем и постоянной военной службы. Включение кочевников в состав государства оседлого народа не исключало, однако, и периодического обострения отношений с ними. Регулярные восстания башкир на протяжении двух столетий, сопровождавшиеся довольно чувствительными набегами вглубь земледельческих территорий, тому наглядный пример.

В противостоянии Руси и Степи фактор цивилизационный безусловен. В известном смысле, это едва ли не эталонный образец взаимоотношений оседлой и кочевнической цивилизаций. В то же время взаимоотношения Руси и Степи — это и взаимоотношения русских с целой чередой тюрко-монгольских народов, начиная с аваров и заканчивая наследниками Золотой Орды — татарами, башкирами, ногайцами, казахами. И с каждым из этих народов отношения были разные и восприятие их также разнилось. Об этом прямо свидетельствуют как летописные, так и фольклорные источники. Наиболее негативной оценки в летописи удостоились авары (обры), чье полное истребление воспринимается как дело глубоко справедливое и доброе. В то же время в отношении хазар, печенегов, торков столь лютой неприязни нет. Летописец, говоря о хазарах, торжествует по поводу конечной победы русских над ними, предсказанной свыше,

однако бедствий, подобных тем, что испытали обры им все же не желает. Печенеги и торки в летописи присутствуют, как правило, безоценочно, причем независимо от их ипостаси в том или ином случае: они ведь далеко не всегда враги, а довольно часто и союзники.

Особый вопрос — русско-половецкие взаимоотношения. Они выделяются и протяженностью — около 180 лет, многообразием — и военное противостояние, и союзнические отношения, и многочисленные династические браки русских князей с дочерьми половецких ханов. Наконец, половцы — единственные обитатели южнорусских степей в домонгольскую эпоху, оставившие по себе немалую память в русском фольклоре: это образы Соловья-разбойника, Тугарина, в фольклоре малороссийском — «шелудивый Боняка». Половцам же дается наиболее полная и четкая оценка в русской летописи. Вот что там говорится о половцах в связи с их столкновением с монголами в канун битвы при Калке: «Начали приходиться слухи, что эти безбожные татары пленили многие страны:

Ясов, Обезов, Касогов, избили множество безбожных половцев и пришли в половецкую землю. Половцы же, не в силах сопротивляться, бежали, и татары многих избили, а других преследовали вдоль Дона до залива, и там они убиты были гневом Божиим и его пречистой матери. Ведь эти окаянные половцы сотворили много зла Русской земле. Поэтому всемилостивый Бог хотел погубить безбожных сынов Измаила, куманов, чтобы отомстить за кровь христианскую; что и случилось с ними».

Таким образом половцы, даже союзники русских в битве на Калке, все равно продолжают рассматриваться летописцем как этнос сугубо враждебный русским и их погибель от татар — Божье возмездие «за кровь христианскую».

Наивысшее и наиболее сложно воспринимаемое противостояние Руси и Степи — эпохи ордынского ига. Понимание его на Руси изложено в «Задонщине», где победа на Куликовом поле воспринимается во-первых, как торжество «рода Афетова» над родом «сына Ноева Сима, от которого пошли хинове — погание татары, басурманы», т.е. торжество Руси над Степью и ее обитателями как таковыми во все времена, не зря даже битва 1185г. на реке Каяле упомянута, т.е. противостояние цивилизаций; во-вторых, это реванш за Калку и нашествие Батыево, т.е. противостояние этническое — русские и ордынцы; в-третьих, поскольку слава о победе на берегах Дона и Непрядвы, как говорится в «Задонщине», доходит до Рима и Царьграда (Константинополя), т.е. до двух светочей христианства (здесь даже противостояние с католиками забывается), то здесь уже противостояние конфессиональное — христианство и ислам, в Золотой Орде господствующий.

Таким образом, оценивая в целом многовековое противостояние Руси и Степи, можно говорить о его сложном характере: и цивилизованном, и этническом, и, наконец, конфессиональном со времени христианизации Руси. Сначала христианство против язычества, с XIV в. — христианство против ислама.

Поляки и их противник в годы «московской войны»
1609–1619 гг. К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ И
ВЗАИМНЫХ ОТНОШЕНИЙ

1. Несмотря на отдельные внешние признаки конфессионально-конфликт (репутация польского короля как ревностного католика, участие отдельных представителей высшего клира католической церкви в подготовке московского похода, ряд действий Сигизмунда III после взятия Смоленска), отношение массы польских солдат к их противнику едва ли не в наименьшей степени определялось конфессиональным фактором.

2. В этом смысле весьма характерным памятником является дневник похода короля Сигизмунда под Смоленск, близкий по характеру к официальной хронике событий «московской войны». В нем старательно обходится все, что могло бы позволить трактовать это предприятие как конфессиональный конфликт. Более того, автор (один из королевских секретарей) старается всячески избегать любых вербальных выражений враждебности к «москвитинам» как таковым. Все это не в последнюю очередь связано с надеждами польского короля на сотрудничество с определенной частью московского общества, но не следует сбрасывать со счетов и безразличие солдатской массы (а вместе с ней и значительной части польско-литовского шляхты) к аргументации религиозного порядка.

3. Не менее показателен характер доводов, выдвигавшихся несколькими годами позже королем и его окружением с целью убедить польских солдат продолжать начатую войну. Королевские комиссары, направленные в Москву, чтобы предотвратить уход из нее польского гарнизона, должны были, доказывая справедливость этой войны, в первую очередь говорить об убийствах москвичами «наших на свадьбе своего господина», задержании в 1606 г. королевских послов, сношениях Шуйского со шведами и татарами. Впрочем, в универсале о «московских бунтовщиках» (то есть части польского войска, ушедшей в 1612 г. из Москвы) среди обвинений, которые должны были устыдить взбунтовавшееся войско (непокорные солдаты совершили «своевольный и нерыцарский поступок», «свою столь великую славу на глазах всего света растоптали»), можно обнаружить и заявление, что мятежники своими действиями «отобрали надежду у всего христианства», которое можно расценить как косвенное при-

знание конфессионального характера польско-московского конфликта.

4. Если обратиться к памятникам, оставленным непосредственными участниками боевых действий, то есть самими солдатами и их начальниками (воспоминания, дневники, реляции и частные письма), то здесь почти не удастся обнаружить каких-либо негативных определений, связанных именно с конфессиональной принадлежностью. В качестве отрицательных клише выступают такие формулировки, как «наследный враг», «коварный народ», «варварство», «несвобода» и тому подобное.

5. Во взаимоотношениях поляков и русских во время «дмитриад» и «московской войны» можно выделить несколько моделей и этапов развития. В 1605–1606 гг. имело место почти полное непонимание контрагентами друг друга, что стало едва ли не главной причиной трагических событий, которыми завершилась эпопея первого Самозванца. В событиях 1609–1612 гг., при всей ожесточенности сражающихся сторон, непонимания было гораздо меньше: нарастающая взаимная враждебность носит гораздо более осозанный и обоснованный характер. Реляции, написанные по горячим следам событий поздней осени 1610 – весны 1611 (например, «Scrutinium zdrady w Moskwie»), а также сочинения описавших эти тревожные месяцы польских солдат-мемуаристов (Мархоцкого, Будзилы, Маскевича) погружают читателя в атмосферу тотального недоверия и вражды между польскими солдатами и местными жителями и ожидания неминуемой катастрофы.

6. Как бы то ни было, степень взаимного непонимания между поляками и «московскими людьми» не следует преувеличивать. Польско-литовские солдаты легко устанавливали контакты и доверительные отношения со своими московскими сторонниками (что не исключало, разумеется, смены последними лагеря и иных проявлений «московского коварства»). Миколай Стибор Мархоцкий уверенно противопоставляет «нашу» и «злую москву». Немало такой «нашей москвы» имелось в отрядах Лисовского. Это были не только те, кто сражался с оружием в руках: в дневнике Яна Петра Сапеги неоднократно сообщается о находившихся в его лагере «moskiewkach». В королевском универсале, адресованном к возвращающимся в Польшу сапежинцам, от тех требуют не принимать к себе «гулящих людей» («ludzie luźni») и отослать от себя тех, «о ком известно королю, а именно людей московского народа». Это еще одно свидетельство того, что польские отряды на службе Самозванцев, превратились в своеобразные интернациональные банды, наводившие страх на Речь Посполитую.

7. В определении отношения польской стороны к «москве» не играл заметной роли и сугубо этнический фактор (в том числе на лингвистическом уровне). Большинство поляков с легкостью находили с русскими общий язык в самом буквальном значении этого слова, а длительное пребывание некоторых военных в московской среде (например, на службе у Лжедмитриев) привело к частичному усвоению ими местных обычаев и этнополитической терминологии. Так, например, в дневнике Яна Петра Сапеги по отношению к великорусам используется определение «русские люди» («ludzie ruscy»), что, как известно, находится в вопиющем противоречии с живой по сей день польской традицией, согласно которой право «москвитин» называться «русскими» («ruskimi») по меньшей мере подвергается сомнению. При этом словарь таких авторов, как составитель дневника Яна Петра Сапеги или Миколай Стибор Мархоцкий, пестрит русизмами, порой с пояснениями («pytki, po naszymu meki», «krąg, po naszymu koło»), а порою и без.

8. В то же время конфессиональная враждебность (и обусловленная ею этническая неприязнь) играла постоянно возрастающую роль в самосознании той части русского общества, которая восприняла вызов со стороны поляков и «литвы» как угрозу православию со стороны иноверцев. Необходимо, конечно, учитывать, что ряд важнейших московских памятников того времени имеет церковное происхождение, однако мы располагаем множеством других свидетельств (в том числе оставленных польской стороной) о прилагавшихся к врагу негативных эпитетах с ярко выраженной религиозной окраской. Характерно, что такие же эпитеты использовались порой и в отношении русских «изменников». Интересно отметить также, что польский автор (Миколай Стибор Мархоцкий), отмечая происходивший с 1611 г. рост благочестия в Москве, прекрасно понимает связь данного феномена с пребыванием в столице польского гарнизона — однако сам при этом воздерживается от каких-либо негативных оценок, связанных с конфессиональной или этнической принадлежностью противника.

9. Причины этого, столь различного отношения поляков к московским подданным и московских подданных к полякам, коренятся как в области социальной психологии, так и в сфере практической политики. Польские солдаты (по крайней мере, авторы дневников и мемуаров) обладали светским в своей основе сознанием и мировоззрением, их кругозор был заметно шире, а особенности московской жизни они могли сопоставить со спецификой русских областей Речи Посполитой и обычаями тамошнего православного населения (многие из них к тому же имели западнорусское происхождение, а их

семейства лишь с недавних пор являлись католическими). После ряда побед естественным было стремление польской стороны как можно скорее завершить войну выгодным соглашением (не случайно польские солдаты в Москве требовали от Сигизмунда III отправления в столицу королевича Владислава не с меньшей настойчивостью, чем представители русской стороны). В то же время сознание и мировоззрение их «московских» противников во многом оставалось средневековым. Важную роль играла и сравнительная ограниченность кругозора (недостаток опыта межнационального и межконфессионального общения), а также тот факт, что многие из русских, проявивших наибольшую терпимость к иноземцам и иноверцам, оказались в числе изменников. Особое значение имело и то, что, если для поляков «московская война» была прежде всего делом профессиональных солдат, воевавших (порой не без выгоды для себя) в чужой стране, то для массы великорусского населения она стала национальным бедствием и катастрофой вселенского масштаба, виновниками которой для него в первую очередь выступали пришлые «еретики» и «литва». Показательно, что когда несколько десятилетий спустя, в 1650-х гг., на грани национальной катастрофы окажется Польша, там также враждебное отношение к противнику примет характер конфессиональной и национальной ненависти — несмотря на традиционную этническую и конфессиональную терпимость (или по крайней мере индифферентность) польской шляхты.

Е. Е. Левкиевская (Москва)

УКРАИНЦЫ ГЛАЗАМИ РУССКИХ: ЭВОЛЮЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ И ЯЗЫКОВЫХ СТЕРЕОТИПОВ

Доклад принадлежит к числу работ этнолингвистического круга и направлен на изучение корпуса текстов (как устных, так и литературных), отражающих возникшие за последнее десятилетие изменения в стереотипе Украины и украинцев в русском общественном сознании, преимущественно массовом. Главной целью доклада является анализ этнокультурного и языкового стереотипа украинца в современном русском сознании, выявление его релевантных признаков, понятийного ядра и конкретных устойчивых форм воплощения стереотипных представлений (в том числе клишированных представлений об особенностях языка украинца, его характера, ментальности, внешнего вида, ценностных ориентиров, поведения, в том числе и по отношению к русским). В рамках доклада предполагается выявить круг факторов, влияющих на поддержание и изменение понятийного ядра данного стереотипа, а также проанализировать, как сформированные ранее (в XIX в., в советский период) стереотипные модели украинца повлияли на создание современного этнокультурного образа. Отдельная цель исследования — анализ языкового аспекта данного стереотипа, вскрывающий статус украинского языка, маркированность отдельных его элементов в русской языковой картине мира.

Изучение стереотипа украинца в современном русском общественном мнении помогает проанализировать механизмы эволюции национальной самоидентификации. Происходящее на наших глазах становление новой украинской идентичности (идушее, к слову сказать, не всегда конструктивными и позитивными путями) неизбежно повлекло за собой острую и порой болезненную потребность у русских переосмысления собственной этнокультурной идентичности, исторически связанной с идеей «большой» русской нации (позднее переосмысленной в рамках «советского народа»), включавшей в себя три близкородственных этноса — великороссов, малороссов и белорусов, взаимодополняющих друг друга. Сформулированная официальной государственной идеологией в XIX в., эта политическая идея подразумевала слияние восточнославянских этносов в объединенный «русский» народ с единой этнокультурной, языковой и религи-

озной самоидентификацией, тем более, что объективные предпосылки (близкая родственность культур и языков, религиозное единство, сосуществование в рамках единого государства) для этого были. На фоне этой идеи, укорененной в русском общественном мнении, претензии современных украинцев на собственную идентичность (культуру, язык, историю, государственность), не просто отличную от русской, но и часто противопоставляемую ей как чужой и враждебной, вызвали в русском массовом самосознании неизбежный культурный шок, одной из попыток преодолеть который и явилось создание на фоне старых стереотипных моделей нового, зачастую негативного образа украинца. Анализ текстологического и языкового материала, на котором этот стереотип строится, а также составляющих его релевантных признаков позволит прояснить некоторые элементы механизма национального «видения мира» в современном русском сознании.

Очевидно, что причиной трений между Россией и Украиной в общественно-политической сфере во многом являются глубокие коммуникативные неудачи в русско-украинском культурном диалоге последнего десятилетия. В основе этих неудач лежат сформированные в различные периоды истории этнокультурные стереотипы, нередко небезопасные и искажающие в глазах двух народов образ друг друга, в результате чего в общественном мнении русско-украинский диалог все больше начинает восприниматься как этнокультурный и языковой конфликт. Профессор Института славистики ПАН Е. Фарыно, много занимающийся проблемой «образа народов в глазах друг друга», пришел к справедливому выводу, что нейтрализовать и нивелировать небезопасные стереотипы, мешающие межкультурному взаимопониманию, можно только одним способом — изучив и «разоблачив» основы и механизмы их формирования и функционирования в национальном сознании — на решение именно этих задач и направлен настоящий доклад.

В рамках данного доклада предполагается анализ нескольких конкретных проблем. Во-первых, это проблема построения типологии текстов, содержащих стереотипное, клишированное восприятие украинского народа (текстов традиционного и городского фольклора, массовой информации, художественных текстов, кинообразов и др.). В связи с этим встает задача классификации этих текстов как с точки зрения их жанровой принадлежности (легенда, быличка, сказ и т.д.), так и с точки зрения содержащихся в них постоянных сюжетов и мотивов. Во-вторых, уже на данной стадии исследования очевидно, что стереотип украинца существенно отличается в текстах разных жанров и принадлежащих разным группам населения. Та-

ким образом, второй проблемой является сравнение корпусов текстов, функционирующих в разных слоях общества (элитарном, массовом городском, традиционном сельском) и выявление как общерусского ядра, так и социокультурной специфики, отражающей общие и различные «болевые точки» восприятия украинца в сознании различных слоев русского общества. В-третьих, в рамках данного доклада должна решаться проблема аксиологии, т.е. анализ системы ценностей, с одной стороны, приписываемых стереотипному образу украинца (по системе бинарных оппозиций типа «добрый — злой», «умный — глупый»), а с другой — определяющих статус украинца по отношению к другим народам, прежде всего — к русскому и другим славянским. Наконец, важной является проблема восприятия украинского языка с точки зрения русской языковой картины мира — какие конкретно особенности украинского языка (фонетические, лексические, грамматические) воспринимаются русским языковым сознанием как знаки «украинскости».

Т.о. данный доклад предполагает три этапа в решении поставленной задачи: от классификации исследуемых текстов и построения их типологии, через сравнение особенностей текстов, функционирующих в разных слоях общества, предполагается перейти к выявлению их семантики и анализу составляющих «национального образа» украинца, системы признаков и характеристик, а также ценностных ориентиров, которые ему приписываются в различных текстах.

Всесторонний анализ современного стереотипа украинца в русском общественном мнении одновременно является анализом общественных ожиданий и страхов, связанных с резким изменением форм русско-украинских отношений в последний период. Исследование такого рода должно помочь правильно понимать и предсказывать реакцию общества на те или иные «попущки» соседнего народа по отношению к русским и России, а также научить общество правильно реагировать на них (особенно на их негативные и даже агрессивные составляющие), грамотно преодолевать психологические и этнокультурные конфликты, препятствующие успешному развитию русско-украинского культурного диалога.

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

В ПЕРВОМ БОЛГАРСКОМ ЦАРСТВЕ (865–1018 гг.)

1. Вся полуторавековая история болгарской церкви в эпоху Первого Болгарского царства определялась двумя главными факторами: фактором внутренним, выразившимся в полном подчинении церкви верховной светской власти, и фактором внешним — непосредственным соседством Болгарии с Византийской империей.

2. Первый (внутренний) фактор обусловил само принятие христианства Болгарией посредством акта государственной власти, которая силой оружия подавила сопротивление приверженцев язычества и сыграла решающую роль в организации и материальном обеспечении церковной системы в масштабах всего государства.

3. С первых шагов церковного строительства именно княжеская власть взяла курс на обеспечение статуса независимости болгарской церкви. Постоянное посягательство патриархии Константинополя на автономию болгарской церкви побуждало болгарских иерархов дорожить покровительством высшей светской власти.

4. Полная зависимость церкви Болгарии от центральной власти обусловила бесконфликтность в отношениях высшего духовенства страны с княжеской властью. Источники свидетельствуют о единственном конфликте церкви и государства в эпоху Первого царства — о предательстве Видинского митрополита в ходе болгаро-византийской войны в конце X — начале XI в.

5. Правящие круги Болгарии сумели использовать византийскую Кирилло-Мефодиевскую миссию в интересах укрепления церковной и культурной автономии Болгарии.

6. Именно в эпоху Первого Болгарского царства окончательно конституировалась болгарская церковь, оформились особенности духовно-культурного облика болгарской народности как части южной ветви славянства и определились формы и характер отношений независимой церкви Болгарии с Константинопольской патриархией и христианскими церквями других стран.

7. Непосредственное соседство Болгарии с Византией и многовековые культурные связи с империей обусловили самый факт принятия болгарами новой религии в ее восточнохристианском варианте; болгары получили доступ к богатым культурным традициям Ви-

зантийской империи; Болгария стала частью обширного духовно-культурного сообщества восточно-христианских государств, тысячелетняя последующая история которого доказала его жизнеспособность.

8. Процесс строительства болгарской церкви, становление ее статуса, ее история и характер отношений с Константинопольской патриархией и христианской церковью других стран послужили во многом готовой моделью для правящих кругов Сербии и Древней Руси, оказавшихся перед такими же сложными проблемами после принятия этими странами христианства от Византии.

ГУСИЗМ КАК ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ

1. Интерпретация гусизма (гуситского движения, гуситских войн) в чешской и мировой исторической науке и чешской культурной традиции чрезвычайно поливариантна и детерминирована, как никакая другая идеология чешской истории, общественным сознанием позднейших эпох и их идейными течениями, поскольку гусизм всегда рассматривался как эпицентр чешской истории. В соответствии с этим акцентировались социальная, политическая, экономическая, военная, этническая, конфессиональная составляющие гусизма как идеологии и как мощного социально-исторического процесса, сделавшего Чехию известной во всей позднесредневековой Европе. В современной чешской историографии в последние годы утвердилась оригинальная концепция одного из крупнейших гуситологов Франтишка Шмагеля, окончательно сформулированная им в больших итоговых работах «Гуситская революция» и «Гуситская Чехия: структуры, процессы, идеи»¹. Исследователь предлагает рассматривать гуситское движение как некую «революцию перед революциями», что превратило Чехию XV в. в «аномалию европейской истории» со всеми вытекающими последствиями. Проблемно заостренная, в положительном смысле провокативная концепция Ф. Шмагеля, великолепно проработанная структурно, вызывает к жизни иные интерпретации, в которых делается попытка увидеть гусизм сквозь призму тех процессов, которые станут определяющими для истории Нового времени.

2. К ним принадлежит предлагаемая концепция гусизма как этноконфессионального конфликта в рамках Священной Римской империи XV в. При таком подходе представляется важным выяснить ряд ключевых проблем.

2.1. Насколько корреспондирующими являются этнический и конфессиональный компоненты гусизма как теоретической доктрины и реального движения. Если проблема национального в гуситском движении, его формирования и взаимодействия с другими компонентами подробно и убедительно были исследованы Ф. Шмагелем², то его соотношение с собственно конфессиональной стороной сознания чехов конца XIV–XV в., которым в свое время зани-

мался автор этих строк³, конечно, нуждается в дальнейшей более детальной разработке.

2.2. Какова роль доктрины богоизбранности чешского народа, сформировавшейся в чешской хронистике круга Карла IV во второй половине XIV в. и нашедшей свое наивысшее выражение в патриотической идее Иеронима Пражского, в становлении концепции, которую можно сформулировать тремя ключевыми понятиями: «чех — гусит — воин божий».

2.3. Можно ли рассматривать гусизм и гуситские войны, а затем подебрадский период как апогей и победу средневековых европейских еретических движений, и каков в таком случае смысл дефиниции «Чехия — страна еретиков», данной католической стороной в ходе гуситских войн.

2.4. В чем состоит причина того, что немецкое население Чешского королевства и других частей Империи не приняло гусизма (за исключением отдельных личностей). Насколько известно, на этот вопрос, неизбежно встающий перед исследователем, до сих пор в науке нет сколько-нибудь аргументированного ответа. Чтобы его найти, следует, очевидно, не ограничиваться рамками собственно гуситского движения, а обратиться к идеологеме чешского мессианизма XIV в., в котором, как представляется, и коренится будущий чешско-немецкий конфликт, так как в то время, когда чешская идеология выработала понятие богоизбранного, «солнечного» народа, немецкая мысль была весьма далека от сакрализации германского этноса, очевидно потому, что процесс его превращения в нацию (в понимании этого термина Новым временем) еще не начался.

2.5. Наукой давно доказано, но почему-то часто забывается, что гусизм не стал этноконфессией прежде всего потому, что не весь чешский этносоциальный организм принял его. Противостояние чехов-гуситов и чехов-католиков, обусловившее внутреннее напряжение чешского общества XV в., привело к появлению понятия «королевство двойного народа», точно отражающего этноконфессиональную ситуацию. Поэтому союз чехов-католиков с имперско-католическими силами («крестоносцами») уже не выглядит как пособничество немецким агрессорам в национально-освободительной по сути борьбе чешского народа, как это представляла историография эпохи Национального возрождения и культурная традиция, из нее исходящая. В этой связи встает иная проблема: почему не весь чешский этносоциальный организм воспринял идеологию чешского мессианизма?

2.6. Каков был механизм трансформации представлений о Чехии в германском обществе XIV–XV вв., когда из «благороднейшей

части Империи» при Карле IV она превратилась в «страну еретиков»? Очевидно, решающую роль в регрессе положения Чехии и ее оценок сыграло правление Вацлава IV, приведшее к падению престижа королевской власти внутри страны и в рамках Империи. Смена идеологических векторов с интеграции на дезинтеграцию во многом создала будущему конфессиональному конфликту этнополитическую базу.

3. Как представляется, гусизм в исторической перспективе явился связующим звеном между средневековыми ересями и Реформацией, основой которого служил чешский мессианизм XIV — начала XV в., в котором собственно этнический элемент был чрезвычайно акцентирован. В связи с этим нового прочтения ждут старые работы академика Рудольфа Урбанека о чешском мессианизме⁴, материал которых во многом подталкивает нас к рассмотрению гусизма как этноконфессионального конфликта в Империи, где этническая («национально-освободительная» в марксистской терминологии, идейно в данном случае исходящей из концепции национального романтизма) составляющая была следствием того конфессионального, религиозного переворота, который в умах чехов-христиан совершали Ян Гус и его последователи, открывшие «правду Божию» как категорию, стоящую над земной церковной (католической) организацией и превратившие ее в постулат политической, социальной и военной борьбы.

4. В связи с этим представляются необоснованными, крайне идеологизированными и актуализированными две диаметрально противоположные современные концепции исторической роли Яна Гуса. Согласно новейшей версии Ватикана Гус явился первым, поэтому непонятым и поэтому пострадавшим, реформатором католицизма изнутри католической церкви, чуть ли не предшественником Католической Реформации (у не-католиков называемой Контрреформацией) XVI в.⁵ По другой версии, распространенной в кругах чешской бывшей диссидентской интеллигенции, он был неким «отцом нации», приспособившим религиозные споры, носившие второстепенный, вспомогательный характер, к целям создания национальной идеологии и основ чешской нации, отстаивающей себя и вневременную категорию «правды» в борьбе с внешними и внутренними врагами⁶. В обоих случаях игнорируется феномен чешского мессианизма и богоизбранности — того идейного наследия, которое стало неотъемлемой частью гуситской идеологии и придало ей ту специфику этноконфессионального конфликта, незнакомого христианской Европе XV в., которую и можно назвать, заимствуя термин Ф. Шмагеля, «чешской аномалией».

Примечания

¹ Šmahel F. Husitská revoluce. D. 1–4. Pr., 1995–1996; *Idem.* Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje. Pr., 2001.

² Šmahel F. Idea národa v husitských Čechách. České Budějovice, 1971.

³ Мельников Г. П. Этническое самосознание чехов и национальные проблемы в Чехии в гуситскую эпоху (конец XIV века — 1471 год) // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995. С. 77–112.

⁴ Urbánek R. Počátky českého mesianismu // Českou minulostí. Václavu Novotnému k šedesátým narozeninám. Pr., 1929; *Idem.* Český mesianismus ve své době hrdinské // Urbánek R. Z husitského věku. Pr., 1957.

⁵ Jan Hus ve Vatikánu. Pr., 2000.

⁶ Kantůrková E. Jan Hus. Pr., 1991.

СВЕАЛАНД И ГАУТАЛАНД В ПРОЦЕССЕ ОБРАЗОВАНИЯ ДРЕВНЕСВЕДСКОГО ГОСУДАРСТВА

Двумя важнейшими этнокультурными общностями Древнешведского государства были племенные объединения свеев (*svíar*) и гаутов (совр. ётов: *götar, gautar, geatas*). Первые занимали плодородные области в Центральной Швеции вокруг оз. Меларен (Упланд, Сёдерманланд, Вестманланд). Основой интенсивного экономического и социально-политического развития Свеаланда (*Svealand, Svíþjóð*), начиная с VI в., явилась внутрибалтийская торговля железом (на севере Упланда находились крупнейшие в Скандинавии запасы железной руды) и дальняя торговля, ориентированная на восток. Сменяющие друг друга центры Хельгё — Бирка — Сигтуна служили крупнейшими перевалочными пунктами на трансконтинентальном пути, соединявшим страны Востока с Западной Европой. Племенная территория гаутов (*Gautland*, совр. *Götaland*) располагалась к югу от озер Венерн и Веттерн и граничила с областями на юге Скандинавского полуострова, принадлежавшими Дании. Развитие Гаутланда во второй половине I тыс. н. э. остается мало известным. Судя по картографированию погребений железного века, плотность населения в Гаутланде была несколько ниже, нежели в Свеаланде, причем обширные лесные участки на границе областей практически не были заселены¹. Отсутствуют здесь и ранние протогородские поселения².

До последнего времени в литературе господствовало мнение, что объединение Свеаланда и Гаутланда, точнее поглощение второго первым, полностью завершилось если не к VI, то уж во всяком случае к XI в.³ Аргументом для ранней датировки служил рассказ в англо-саксонской эпической поэме «Беовульф» (VIII — начало IX в.) о борьбе свеев и геатов-гаутов (герой поэмы принадлежит к роду их правителей). Этот рассказ завершается ламентацией о грядущем после смерти Беовульфа покорении геатов свеями (*Beow. 2922–3007*). На основании упоминаний геатского конунга Хигелака у Григория Турского и упсальских (свейских) конунгов Оттара и Адильса в «Саге об Инглингах» рассказ датировался серединой — второй половиной VI в. и рассматривался как отражение реальных событий. В качестве другого аргумента называлось отсутствие сведений о конунгах Гаутланда после Хигелака (Беовульф, по всей вероятности,

является вымышленной фигурой). Ныне считается, что рассказ «Беовульфа» отражает лишь один (и отнюдь не заключительный) эпизод борьбы двух племенных объединений и включение Гаутланда в состав Шведского государства произошло значительно позднее, но до середины XI в. Главным доказательством последнего являлся так называемый «договор о границах» между Данией и Швецией, датированный серединой XI в., по которому территория Гаутланда признавалась принадлежащей Швеции (Suerike)⁴.

В последние два десятилетия этот взгляд был оспорен, причем оспорен не в рамках академического дискурса, а в массовой печати и средствах информации. Утверждения о том, что Гаутланд (точнее его западная часть, Вестеръётланд) являлся «колыбелью» Шведского государства и присоединил к себе Свеаланд стали неожиданным — как для шведских политиков, так и ученых — проявлением этноцентризма жителей Вестеръётланда. Недокументированность сложного и длительного исторического процесса слияния двух племенных территорий в единое государственное целое стала питательной почвой многочисленных спекуляций и псевдонаучных «теорий»⁵.

При очевидной несерьезности аргументов «гаутоцентристского» направления, нельзя не признать, что место Гаутланда в процессе образования Древнешведского государства практически не изучено, а традиционная точка зрения бесспорно требует критического пересмотра⁶ как из-за накопления нового — археологического — материала⁷, так и из-за изменения представлений о путях формирования шведской государственности⁸. Немаловажную роль играет и переоценка происхождения «договора о границах», который, как указано в тексте, составлен при Эмунде Слемма (Дурном) и Свене Вилобородом, живших в разное время: первый умер ок. 1060, второй — в 1014 г. Современником Эмунда был другой Свен — Эстридсен. Как убедительно показал П.Сойер, добавление пейоративного прозвища одного конунга и ошибочного прозвища другого восходит к протографу (прозвища читаются во всех 27 списках договора, которые датируются временем не ранее конца XIII в.) и вряд ли могло произойти вскоре после смерти названных конунгов. Скорее договор является фальсификатом, составленным в XIII в., чтобы обосновать претензии Дании на области Халланд и Блекинге, которые, согласно договору, принадлежали Дании⁹. Тем самым исчезает казавшийся надежным *terminus ante quem*.

Попробуем, однако, взглянуть еще раз на имеющиеся материалы с точки зрения отношений Гаутланда и Свеаланда. Как «Беовульф», так и «Сага об Инглингах» сохранили историческую память о противостоянии свейского и гаутского племенных объединений, в кото-

ром роли победителей и побежденных менялись в зависимости от ситуации. Это положение характерно для ранних этапов государственообразования у близкородственных племен (ср., например, ситуацию на территории будущих Дании и Норвегии). При этом нет никаких свидетельств о сколько-нибудь длительном подчинении одного объединения другим под властью одного конунга — по крайней мере до начала XI в.

Более того, трудно говорить и об устойчивых экономических и культурных связях обоих регионов. Так, в эпохи римского железного века и Великого переселения народов (I–VII вв. н.э.) прослеживаются устойчивые связи Вестергётланда с Юго-Восточной Норвегией, Сконе, Зеландией и Северной Ютландией (распространение сходных типов украшений, орнаментации керамики, форм некоторых видов керамических изделий; ориентация погребений; наличие votивных кладов оружия, ювелирных изделий, культовых предметов, сопровождаемых человеческими жертвоприношениями). Они маркируются также значительным количеством римских импортов (более 30 находок, в числе которых стеклянные сосуды, котлы, чаши и др.)¹⁰. Все эти явления полностью или почти полностью отсутствуют в Средней Швеции. Напротив, ярко выраженные и характерные для Свеаланда восточные связи (с совр. Эстонией и другими областями Восточной Прибалтики, начиная с V в., позднее — со странами Арабского халифата, Русью, Византией) практически не находят отражения в Вестергётланде (так, здесь не отмечено ни одногоклада восточных монет¹¹), а восточные импорты одиночны (несколько особое положение, видимо, сложилось на востоке региона, в прибрежных районах Эстергётланда). Региональные различия обнаруживаются также в весовых системах¹².

Наконец, клады эпохи викингов концентрируются на небольшой территории к югу от оз. Венерн, а также вдоль водных путей, соединяющих Венерн с Каттегатом (по р. Гёта-Эльв) и Веттерн с Балтийским морем у совр. г. Сёдерчёпинг (по системе рек и озер, объединенных ныне в Гёта-канал), но не отмечают пути к оз. Меларен в Свеаланд¹³.

Таким образом, археологические материалы не дают свидетельств сколько-нибудь тесных связей обоих регионов по крайней мере до XI в. Напротив, они скорее указывают на включение этих племенных территорий в разные экономические и культурные ареалы. Мало вероятно, чтобы в этих условиях могли существовать какие-либо формы устойчивой политической зависимости одной из областей от другой или возникать общие, хотя бы и временные, политические образования.

Лишь с начала XI в. отмечается связь династии упсальских конунгов и вестеръетландских (западногаутландских) правителей — ярлов или *duces*, как они называются в более поздних источниках¹⁴. Уже в «Саге об Инглингах» упоминается конунг Аун, который дважды изгонялся из Упсалы и находил убежище в Вестеръетланде (история Ауна насыщена ритуально-мифологическими мотивами, и историческая достоверность рассказа о нем крайне сомнительна; важно, однако, представление Тьодольва, скальда второй половины IX в., к поэме которого восходит рассказ, о возможности для конунга свеев бежать туда), там же спасались уже реальные упсальские конунги Олав Шётконунг (ум. ок. 1022 г.) и Инге I (ум. ок. 1110 г.). В обоих случаях причиной их бегства считается, вслед за Адамом Бременским, языческая реакция на попытки разрушить упсальский языческий храм. Однако упсальский языческий центр долго и, судя по всему, мирно сосуществовал с христианским центром в Сигтуне. Более того, преемником Олава стал его сын, который был не только крещен в младенчестве, но и наречен как языческим, так и христианским именами — Анунд-Якоб, что делало его христианское вероисповедание очевидным. Поэтому причины перемещения Олава в Вестеръетланд остаются неясными. Надо, однако, отметить, что будучи конунгом Свеаланда, Олав не рассматривал себя правителем Вестеръетланда: на монетах с его именем (чеканились в Сигтуне между 995 и 1005 гг.) он называется только *Rex Sveogum* или *Rex Sveno*. В то же время его скальд Оттар Черный определяет Олава и как *Swia gramr* «правитель свеев», и как *dögling Gauta* «правитель гаутов». О вероятности того, что Олав обладал если не верховной, то значительной властью в Вестеръетланде, говорит основание по его инициативе, если верить Адаму, епископской кафедры в Скаре при гамбург-бременском архиепископе Унване (1013–1029 гг.). Другим свидетельством тесных отношений Олава с Вестеръетландом является пребывание при его дворе ярла Рёгнвальда «из Гаутланда», близко связанного с Олавом Харальдссоном норвежским, но пользовавшегося влиянием и на Олава шведского и позднее уехавшего на Русь вместе с Ингигерд¹⁵.

История шведских правителей второй половины XI — XII в. отличается крайней пестротой и частой сменой правящих родов: как правило, на престоле удерживалось не более двух поколений правителей подряд. Но наиболее характерной особенностью является чередование правителей из родов Олава Шётконунга (т. е. свейских конунгов-Инглингов) и знати Гаутланда: западного — Стенкиля (ум. ок. 1066 г.), которого традиция связывала родством с ярлом Рёгнвальдом, и его потомков Халльстейна, Инге I (ок. 1080–1110), Инге

II, и восточного — Сверкира (ок. 1132–1156) и его потомков. Некоторые из шведских королей этого времени первоначально являлись (или считались) правителями гаутов (*regnum gothorum*), как, например, сын Сверкира Карл (убит в 1167 г.), который после его признания королем свеев первым носил титул *rex Sveorum Gothorumque* (так он назван в папском послании 1164 г.).

Не вдаваясь в перипетии борьбы за шведский трон, отмечу как принципиально важный факт стремление всех претендентов, вне зависимости от их родовых связей, вокняжиться в Свеаланде, в Упсале, а не в Скаре или ином центре Гаутланда. Обнаруживая свои территориальные привязанности созданием монастырей в Вестерили Эстерьётланде, все они, тем не менее, рассматривали Свеаланд, а точнее, Упсалу, единственно возможным центром власти и не помышляли о его переносе. Можно предполагать, что Свеаланд и Упсала занимали в системе властных ценностей восточных скандинавов исключительное положение. Упсала издревле была и до конца XI в. оставалась сакральным языческим центром всей восточной Скандинавии, с которым были связаны конунги-Инглинги, чей род возводился к Одину. Именно они, избранные на кургане тинга в Упсале, видимо, считались единственными легитимными верховными правителями. Не случайно, этой же процедуре избрания в Упсале стремились подвергнуться и представители гаутландских правящих родов (в тех редких случаях, о которых мы знаем). Свейская модель власти, таким образом, оказалась доминирующей как в идеологическом плане, так и с точки зрения экономического развития региона. Все это обеспечило приоритет Свеаланда в процессах сложения Древнешведского государства, интенсивное развитие которых прослеживается лишь с начала XI в.

Примечания

¹ *Hyenstrand E.* Fasta forlämningar och arkeologiska regioner. Stockholm, 1984 (см. карту погребений в материковой Швеции: S. 33).

² *Lundahl I.* Det Medeltida Västergötland. Lund, 1961.

³ Подробный обзор историографии см.: *Gahrn L.* Sveariket i källor och historieskrivning. Göteborg, 1988.

⁴ Текст см.: *Sawyer P.* När Sverige blev Sverige. Alingsås, 1991. S. 72–73.

⁵ Например, местонахождением Бирки был объявлен о. Хисинг в устье р. Гёта-Эльв. Обзор см.: *Gahrn L.* Sveariket...

⁶ Он был предпринят П.Сойером, который выдвинул гипотезу о датском конституирующем шведское государство влиянии, проводником которого

послужил Гаутланд. Однако, он не объяснил, почему в таком случае ядром шведского государства стал Свеаланд, а не Гаутланд. См.: *Sawyer P.* The Making of Sweden. Alingses, 1989; *idem.* När Sverige blev Sverige.

⁷ См. работы О. Хюенстранда, К. Лёфвинга и др.

⁸ *Lindkvist Th.* Plundering, skatter och den feodala statens framväxt. Uppsala, 1988.

⁹ *Sawyer P.* «Landamæri I»: The Supposed Eleventh-Century Boundary Treaty between Denmark and Sweden // Festschrift til Olaf Olsen på 60-årsdagen. København, 1988. S. 165–170.

¹⁰ *Särlik I.* Paths towards a Stratified Society. A Study of Economic, Cultural and Social Formations in South-West Sweden during the Roman Iron Age and the Migration Period. Stockholm, 1982.

¹¹ *Corpus Nummorum Saeculorum IX–XI qui in Suecis reperti sunt.* Stockholm, 1975–1982. B. 1.1–3; *Hovén B.E.* Ninth-Century Dirham Hoards from Sweden // *Journal of Baltic Studies.* P. 202–213.

¹² *Andræ C.G.* Några tankar kring sädesmått, mynträkning och riksenande i Sverige // *Studier i äldre historia tillägnade Herman Schück* 5/4 1985. Stockholm, 1985. S. 33–47.

¹³ *Stenberger M.* Det forntida Sverige. 2 uppl. Stockholm, 1971. S. 716–739 и карта на с. 717.

¹⁴ Этот термин не свидетельствует об их подчиненном упсальским *конунгам* положении, поскольку, с одной стороны, термины *jarl* и *dux* встречаются в источниках того времени, когда объединение обоих регионов уже было свершившимся фактом, что может отражаться в их употреблении; с другой стороны, в ранний период ярлы могли быть независимыми правителями племенных областей, как, например, ярлы Хладира до 1020-х гг.

¹⁵ *Снорри Стурлусон.* Круг земной / Изд. подг. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 203, 205, 208, 216–219, 228–235.

ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ В ПОЛЬШЕ XVI В.

XVI век в Польше был временем исключительно оживленной и бурной религиозной полемики. Сохранившиеся полемические тексты XVI в., отражающие содержание и стиль межконфессионального диалога в условиях ренессансной Польши, переживающей в эту эпоху и конфликты внутриконтрафессионального характера, представляют интерес во многих отношениях, среди прочего — и для изучения межэтнических контактов, взаимного восприятия сосуществующих здесь народов.

Заметной составляющей пестрой этно-конфессиональной картины польского общества было польское еврейство, создавшее здесь в этот период центр учености, известный в мировой еврейской диаспоре («Нигде во всем рассеянии Израиля не изучали так много Тору, как в Польше. В каждой общине учреждали иешивы», — писал еврейский хронист Натан Ганновер¹). Этому способствовали и европейская ситуация, и миграционные процессы, и политика польских властей, и атмосфера ренессансной толерантности.

Иностранцев, посещающих Польшу XVI в., поражало здесь обилие еврейского населения и его статус. Венецианский посол Пьетро Диодо сообщал своему сенату (1592): «Что касается религии, то истинная святая католическая вера имеет здесь больше всего почитателей, но и все другие находят здесь надежное укрытие. Простонародье, особенно в Литве и южных провинциях, следует греческому обряду. Многочисленны кальвинисты и лютеране, но самые многочисленные евреи <...> Паны их охраняют, т. к. получают от них свои доходы, охраняет их и власть, т. к. в случае необходимости она может получать от них значительные суммы».

В полемическом сочинении «Утверждение веры» (до 1594) караимского ученого, апологета иудаизма Исаака из Трок (1533–1594) прославляются толерантные принципы польского правления, противопоставляемые политике других европейских стран: «Короли этих земель и их чиновники (да приумножит Б-г их благоденствие!) любят великодушие и закон, поэтому они не причиняют никакого бесправия или вреда евреям, живущим в этих землях, и потому Б-г послал этой стране столь большое могущество и покой, столь прочный,

что отличающиеся верой не пылают друг к другу ненавистью и не выступают друг против друга»².

Евреи оказываются включенными в сложный контекст межконфессионального противостояния, к иудаизму так или иначе апеллируют все стороны религиозного конфликта — и католики и протестанты, используя связанные с иудейской верой аргументы для дискредитации оппонента. Так, рассуждая о том, кто опаснее для католической церкви — иудеи или протестанты — Петр Скарга в полемическом построении делает выбор в пользу первых, ибо они не нарушали христианской клятвы и потому, по крайней мере, не могут считаться отступниками, раскольниками, а также, в отличие от «евангеликов», никого «в свое еврейство не заманивают»³.

В процессе религиозной полемики обе стороны неизбежно создают образ иноверца, стереотип 'другого', с которым и ведется более или менее горячий 'спор о вере'. Стремление одержать верх в профессиональном диспуте побуждает его участников ознакомиться с аргументами противоположной стороны, учитывать ее взгляды.

Заметный вклад в межконфессиональную полемику во второй половине XVI в. внесли писатели арианского направления, наиболее радикального в польской реформации. Отрицая божественность Христа, уделяя преимущественное внимание Ветхому Завету, ариане давали своим оппонентам основание обвинять их в близости к иудейскому вероисповеданию. Это создавало естественные предпосылки для появления полемической, апологетической литературы, религиозных диспутов, чему способствовала и атмосфера ренессансной культуры, распространение в Польше гуманизма и вкуса к ведению дискуссий по различным проблемам, включая профессиональные. Необходимость подобной полемики объяснялась и актуальными задачами борьбы с прозелитизмом, и миссионерскими целями, и потребностью в апологии арианства.

Мартин Чеховиц оставил два обширных труда, построенных в форме диалога и отразивших диспут о вере с иудеями, в значительной мере направленных не столько против иудаизма, сколько против польских «иудействующих» — «Христианские беседы, называемые по-гречески Диалогами»⁴ и «Ответ Якуба из Бэлжищ еврея на диалог Мартина Чеховица, на который, в свою очередь отвечает еврею Якову тот же Мартин Чеховиц»⁵. Анализируя эти тексты, как и другие современные сочинения подобного характера, совмещающие особенности устной дискуссии и сложно построенного письменного диалога, можно различить в них несколько уровней полемики, которые как бы налагаются друг на друга, пересекаются. Так, например, если формально «Беседы» Чеховица представляют собой диалог ме-

жду Учителем и Учеником, т.е. лицами, принадлежащими к одной конфессии, то фактически — это также и диспут о вере между христианином и иудеем, между христианином (протестантом) и иудействующими, протестантом и католиком. Идеологическая полифония подобного рода текстов, как представляется, отражала становление модели плюралистического общественного сознания.

Примечания

¹ *Натан Ганновер*. Пучина бездонная / Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «Хмельничины» / Иссл., пер. и коммент. С. Борового. М.; Иерусалим, 1997. С. 131.

² Chizzuq emuna. Befestigung im Glauben, von Jizhak, Sohn Abrahams, neu herausgegeben. Breslau u. Sohrau, 1873.

³ *Piotr Skarga*. Upominanie do ewangelików i wszystkich społem niekatolików. 1592.

⁴ Полное название: «Христианские беседы, называемые по-гречески Диалогами, ты же их можешь назвать великим катехизисом, в каковых беседах разные рассуждения о важнейших догматах христианской веры, а в особенности об еврейских препирательствах, в которых они стремятся уничтожить Иисуса и Евангелие, старательно написанные и изданные Чеховицем». См.: *Rozmowy Chrystyańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią*. Kraków, 1575. Новейшее переиздание: *Czechowic M. Rozmowy Chrystyjańskie*. Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. N 12. Warszawa; Łódź; 1979.

⁵ Odpis Jakoba Żyda z Belżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków, 1581.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ПОРТЫ И РОЛЬ НАЛОГОВОГО ПРЕССИНГА В ИСЛАМИЗАЦИИ БАЛКАНСКИХ НАРОДОВ (XV – НАЧАЛО XVII В.)

На завоеванных землях турки-османы широко распространяли идею о том, что если человек добровольно изменил свою религию, значит Аллах предопределил ему быть мусульманином и «вложил душу турка в тело христианина» [1. С. 443, 446]. Поэтому добровольно принявший ислам пользовался у мусульман большим почетом, нежели те, которые «потурчены насильно» или стали «турками для спасения своей жизни» [2. С. 108]. Это и понятно, ибо добровольцы всегда предпочтительнее тех, кто вынужден был принять новую религию. Одним из стимулов для принятия ислама являлась возможность продвижения по службе, поскольку государственные должности могли занимать только правоверные мусульмане [3. С. 69–70].

Важным аспектом идеологической деятельности османской элиты являлось распространение догмата о превосходстве ислама и мусульман над христианами и его последователями. Этот вопрос обсуждался даже на диспуте (точное время неизвестно) у великого везира Махмуд-паши (занимал эту должность в 1455–1466 и 1470–1472 гг. [4. С. 118]). Суть спора сводилась к тому, что в «судный день... Мухаммед поведет в рай, а Христос приведет христиан в ад» [4. С. 43]. Распространение этих идей, как и военно-политические успехи Османской империи в XV–XVI вв., способствовали повышению морального духа мусульман, вели к тому, что и много позже всех христиан, вступавших в контакты с мусульманами, угнетала уверенность турок в собственном превосходстве.

Пропаганда преимуществ исламского порядка правления не оставляла без внимания крестьянство враждебных империи пограничных государств. Султан Сулейман Великолепный (1520–1566) специально указывал: «Обращайтесь с нашими подданными так, чтобы крестьяне соседних княжеств завидовали их судьбе и предпочитали наше управление власти христианских государей» [5. С. 143–144]. Но такая политика проводилась в сопредельных районах с другими странами и на внутренние области не распространялась. Не случайно великий везир Лютфи-паша (XVI в.), озабоченный возможностью полного обнищания эксплуатируемых завоеванных народов, а значит и оскудением казны, призывал к тому, что «реайю не следует слишком притеснять» [6. С. 5].

Неравноправное положение иноверцев (исключая особые «привилегированные» группы зависимого населения) зафиксировано во всех османских документах, относящихся к налоговому обложению. Одним из налогов, взимаемых с не мусульман, был харадж. В комментариях Абуссуда к канун-наме Сулеймана Великолепного говорится, если султан во время завоевания не истребил и не пленил людей, а оставил их на своих местах и дал землю для обработки прежним владельцам, они обязаны платить джизье и харадж [7. С. 60–61, 277], мусульман же нельзя облагать этим налогом. Разделение подданных по конфессиональному признаку и преимущественное налоговое положение мусульман особо подчеркивалось османским законодательством в обложении поземельным налогом харадж-и мувазаф. Мусульманская реяя ежегодно платила 20–22 акче с хозяйства, тогда как православное болгарское население платило идентичный по характеру налог, но уже в размере 25 акче [7. С. 97, 249 и др.]. Как сказано в пояснениях к законам о налогах, османы называют «харадж-и мувазаф чифт» словом «боюндурук», что означает право на ярмо, хомут (другое значение термина «боюндурук» — игло, рабство [8. С. 398]). «На языке неверных он (этот налог. — С. М.) называется испендж» [7. С. 98]. Само название «испендж», означавшее нечто вроде выкупа с военнопленных за то, что их оставили в живых [9. С. 79], указывало на более низкое положение иноверцев по сравнению с мусульманами. На дискриминационный характер налогового законодательства прямо указывает «Закон о принявших ислам» (1609 г.), предписывавший с перешедших в мусульманство «испендж не взимать» [7. С. 152]. Одновременно со сбором этого налога в «Канун-наме санджака Силистры» (XVI в.) предписывалось дополнительно взимать с неверных по «одной курице и одному круглому пресному хлебу» [7. С. 264].

Допустив существование православной общины, Порта собирала специальную подать с «каждой (христианской. — С. М.) башины... по одному акче ресм-и божик» — дань за убой свиней [7. С. 248, 325] во время христианских праздников: рождество, день святого Георгия и др. Об этом говорится в канун-наме Сулеймана, в «Законе о санджаке Чирмен», в «Канун-наме санджака Селистры» [7. С. 54, 248, 271]. В докладе (1597 г.) габсбургскому императору Рудольфу II, Тодор Балина и Павел Джорджич писали, что османы забирают у болгар «деньги, вино и все другие вещи, которые им понадобятся... Там, где раньше брали шестьдесят аспр с души... три года назад... начали платить каждый по четыресто и пятьсот аспр, а сейчас... достигли до восьмисот и тысячи аспр» [10. С. 54–55]. Эти данные перекликаются со сведениями Кучибяе Гомюрджинского о том, что налог

джизье до 1582 г. собирался в размере 40–50 акче, но уже в первой половине XVII в. возрос до 700–800 акче [11. С. 139, 141]. Подобный рост налогов был возможен только в обстановке усиления эксплуатации и «революции цен».

На фоне налоговых послаблений для мусульманского населения повседневная дискриминация христиан в налоговом обложении являлась одним из действенных методов пропаганды преимущества принятия ислама. Примером тому служит сообщение армянского хрониста Симеона Лехаци, представителя образованных кругов города Львова, совершившего 12-летнее (1604–1616 гг.) паломничество к святым местам на Востоке, во время которого он дважды пересекал Балканский полуостров. Лехаци пишет о том, что когда прибыли сборщики хараджа (хараджчи), оказалось, что многие боснийцы приняли ислам, дабы не платить налог. «Тогда... (султан. — С. М.) повелел: «Пусть платят [все], хоть и стали мусульманами», считать мусульманами только тех, кто совершил хадж [12. С. 61–62]. Возвращаясь во Львов Лехаци констатирует, что упомянутые выше боснийцы совершили хадж в Мекку и в этот раз хараджчи вынуждены были уехать с пустыми руками. Данный пример убеждает в том, что политика исламизации балканского населения, как важный фактор упрочения на завоеванных землях, отвечала политическим задачам Порты лишь до известных пределов, далее которых развитие процесса обращения в ислам становилось нежелательным.

Литература

1. Hasluck F. Christianity and Islam under the Sultans. Vol. 2. Oxford, 1929.
2. Френски пътеписи за Балканите XV–XVIII в. София, 1975.
3. Гиргас С. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.
4. Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островицы. М., 1978.
5. Цит. по: Еремеев Д. Е. Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971.
6. Тверитинова А. С. Социальные идеи в турецких дидактических политико-экономических трактатах XVI–XVII вв. М., 1960.
7. Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. 1. София, 1961.
8. Турски извори за българската история. Т. 6. София, 1977.
9. Цветкова Б. О религиозно-национальной дискриминации в Болгарии во время турецкого владычества // Сов. востоковедение. 1957. № 2.

10. *Тодорова М.* Подбрани извори за историята на балканските народи XV–XIX в. София, 1977.
11. *Смирнов В. Д.* Кучибей Гомюрджинский и другие османские писатели XVII в. о причинах упадка Турции. СПб., 1873.
12. *Лехаци Симеон.* Путевые заметки. М., 1965.

И. П. Смирнов об источниках по истории венециано-далматинских отношений

Для современного этапа развития исторической науки, с лёгкой руки ученых школы «Анналов», характерно бережное, вдумчивое отношением к источнику. Лучшие представители учёного мира отличались этим же качеством и во второй половине XIX в. Однако многие исследования учёных прошлого медленно возвращаются в научный оборот. Редко используются самобытные работы Ивана Николаевича Смирнова (1856–1904). Между тем, борьба Венеции за контроль над богатыми городами далматинского побережья после утраты независимости Хорватией вызывает и сегодня повышенный интерес.

В работе молодого исследователя И. Н. Смирнова «Отношения Венеции к городским общинам Далмации» (Казань, 1881. Далее в тексте с указанием страниц. — Ю. П.) источникам был посвящён особый раздел. Прежде всего, внимание учёного привлекла, естественно. «История» архидьякона Фомы Сплитского. Главными особенностями источника И. Н. Смирнов признал «симпатии к Италии, нелюбовь к славянству и клерикализм» (С. 136). Историк также отметил невысокое мнение Фомы о рядовых горожанах и о мирянах в целом. В результате И. Н. Смирнов пришёл к выводу о том, что у Фомы Сплитского «можно только брать голый фактический остов...». Весьма характерно для исследователя замечание о стереотипных выражениях, употребляемых Фомой в виде шаблонов для характеристики определённой эпохи (С. 138).

Размышляя о субъективных обстоятельствах написания «Истории», И. Н. Смирнов выдвинул предположение о том, что Фома со временем все больше интересовался политическими вопросами (С. 139). Общий план и соотношение частей «Сплитской истории», по мнению учёного, возбуждают к ней доверие. Однако исследователь не удовлетворился общими оценками и предпринял попытку проверить данные Фомы.

На основании сопоставления различных источников, И. Н. Смирнов сделал вывод о достоверности, в основном, данных Фомы. Были обнаружены также и сомнительные места. В частности, И. Н. Смирнов отметил, что свидетельство Фомы о подчинении Далмации Кальману вступает в противоречие с «Житием блаженного Иоанна,

епископа Трогирского», а также с документом, опубликованный Люцием и с надписью на колокольне S. Maria Monialis в Задаре (Там же). Также учёный считал предвзятыми освещение многих событий в «Истории» Фомы.

Результаты сравнения вынудили И. Н. Смирнова сделать вывод об известной узости суждения Фомы о событиях, неточности хронологических дат и игнорировании хронологии вообще (С. 143–145).

Методы работы с источниками, продемонстрированные на примере оценки «Истории» Фомы Сплитского, И. Н. Смирнов применял и по отношению к другим источникам своей работы. Их перечисление свидетельствует о кругозоре молодого историка позапрошлого века, постоянно цитировавшего издания на французском, немецком, итальянском языках. Среди его источников — «История» Михи Мадиа, хроники, изданные Schwandtner (Вена, 1748), венгерские латиноязычные хроники, кроме того, упомянуты издания Морелли и Карольда. Исследователь использует собрания итальянских хроник, особенно коллекцию Муратори, отмечая многочисленные «превратные толкования». «Хроника» Сабеллико вызвала особенное недоверие И. Н. Смирнова.

Источниковедческие характеристики И. Н. Смирнова могут и сегодня служить неплохим введением в изучение венециано-далматинских отношений.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОНФЕССИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ В БОЛГАРИИ В ЭПОХУ ВИЗАНТИЙСКОГО ГОСПОДСТВА (1018–1186 гг.)

Более двадцати лет назад в докладе, прочитанном на симпозиуме Французского национального комитета Ассоциации по изучению стран Юго-Восточной Европы академик Г. Г. Литаврин обозначил основные изменения, наступившие в конфессионально-культурной ситуации в болгарских землях после их падения под власть Византии. Среди имевших негативные последствия изменений были названы понижение канонического статуса болгарской Церкви, утратившей патриаршество; сокращение за счет Северо-Восточной Болгарии диоцеза образованной Василием II Болгарской архиепископии с центром в Охриде по сравнению с территорией, которая находилась под омофором Болгарской патриархии в X — начале XI вв.; замену болгарской славяноязычной иерархии византийской, служившей по-гречески. В то же время, как замечал ученый, возникли более широкие возможности византийско-славянского и межславянского культурного общения, вскоре приведшие к возникновению центров такого общения в Константинополе, Охриде и на Афоне и, соответственно, к появлению новых тенденций в развитии общей церковнославянской книжности; а в самой Охридской архиепископии происходил своеобразный синтез древнеболгарских и византийских культурных традиций.

Эти выводы, безусловно, сыграли большую роль в преодолении распространенного в то время мнения о насильственной «ромеизации» болгар и их культуры в годы византийского господства. В то же время, исследования последних лет, прежде всего, изучение памятников славянской книжности, созданных на территории Болгарии и в центрах византийско-славянского общения в XI — начале XIII вв., позволяют уточнить и расширить некоторые из этих выводов.

Целью настоящего сообщения является постановка некоторых проблем изучения конфессионально-культурной ситуации в болгарских землях XI—XII вв. на основе аналитического подхода к изучаемому объекту и его составляющим — конфессионально-культурным сообществам, результаты деятельности которых, вступая во взаимодействие, создавали содержание исследуемой ситуации; политическим, церковным и социальным институтам, участвовавшим в ее формировании; территории, на которой она складывалась.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что накануне византийского завоевания на территории Болгарского царства завершался процесс формирования средневековой культуры болгарской народности, в ходе которого вырабатывался своеобразный синтез двух начал — этнического самосознания древнеболгарской народности и конфессионального самосознания кирилло-мефодиевской славянской Церкви. Осью этого процесса было взаимодействие двух крупнейших конфессиональных и культурных центров на северо-востоке и юго-западе страны — Преслава и Охрида, а движущей силой — деятельность достаточно многочисленного, образованного, знавшего греческий язык, но служившего и писавшего по-церковнославянски болгарского духовенства. Однако уже в последней трети X века, «в дни ратных бед» и начавшейся полувековой войны с Византией эта конфессионально-культурная ситуация стала деформироваться.

Прежде всего, произошло расслоение ее социальной основы — клира болгарской Церкви и, как следует предположить, ее прихожан. Количественный рост основной конфессионально-культурной группы сопровождался серьезным качественным ухудшением ее подготовки и квалификации — полуграмотные и безграмотные монахи или даже священнослужители, не знающие Писания и, с другой стороны, индивидуалы-грамотеи, прячущие становящиеся редкостью книги — действительность конца X в., предстающая перед нами в проповедях Козмы Пресвитера. Если учитывать неизбежное усиление церковного нестроения в периоды войн и распада государства и наличие множатых богомильских сект, то можно предположить, что еще до византийского завоевания были заложены основы как минимум двух, помимо ортодоксальной, культурно-конфессиональных групп — мало связанных с устроенной Церковью маргиналов — провинциальных клириков и прихожан, и попавших под влияние богомилов представителей самых разных социальных слоев, включая представителей знати.

Во время длительной войны с Византией была подвергнута страшному разорению северо-восточная Болгария и ее столица Преслав, и тем самым разрушена территориальная основа предшествующей конфессионально-культурной ситуации. Впоследствии, как считают современные ученые, раскол страны на юго-запад и северо-восток был довершен передачей епархий бывшего царства Самуила и его наследников новосозданной Болгарской (Охридской) архиепископии, в то время как Преслав и Дрыстр — центры политической и церковной власти до 971 г. — были подчинены Константинопольской патриархии, никак не выделявшей бывшие болгарские епархии.

Часть местного духовенства, видимо, продолжала служить по-славянски, изредка и на невысоком уровне переписывая оставшиеся от предшествующего времени книги. Ведущая культурная роль болгарского северо-востока была утрачена, но о его славе и значении продолжали помнить в западной части бывшего Болгарского царства. Здесь, на территории Болгарской архиепископии с центром в Охриде формировались несколько различных конфессионально-культурных ориентаций.

Первую и наиболее заметную представляла преемственная культурная политика Охридской архиепископии, стремившаяся выступать в качестве преемницы учеников свв. Константина-Кирилла и Мефодия — свв. Климента и Наума, апостольского института, призванного укреплять в вере болгар. Ее усилиями происходила интеграция части древнеболгарского культурного наследия в византийскую агиографию и литургику и формирование отвечавшего новым политическим условиям конфессионально-культурного сообщества, опиравшегося на взаимодействие греческой верхушки клира с местным духовенством, представители которого также могли входить в иерархию (св. Иларион Мегленский).

Вторая складывалась в продолжавших существовать на территории Охридской архиепископии славянских монастырях, где формируются культы местных подвижников — свв. Иоанна Рильского, Гавриила Лесновского, Прохора Пшинского и Иоакима Осоговского. Основанные этими местнопочитаемыми святыми обители отчетливо тяготеют не к Охриду, а к светскому центру управления болгарскими землями — Средцу (Софии), и их культурно-конфессиональные ориентации строятся на взаимодействии со светскими властями — местными византийскими правителями и Константинополем.

Третья складывается во многом как альтернатива первым двум и представлена «криптокультурой» замкнутых монастырских малых сообществ, живших на западе бывшего Болгарского царства и сохранявших его традиции в форме эсхатологических преданий, имевших тайный характер и в силу этого редко переписывавшихся. Эту ориентацию не следует ни отождествлять, ни сближать с богомильскими сектами, которые в это время занимают обособленное положение и, на наш взгляд, не оказывают существенного влияния на конфессионально-культурную ситуацию в болгарских землях в целом.

Четвертая ориентация представлена братией афонского Зографского монастыря св. Георгия, которая, в соответствии с происходящими на св. Горе этнодемографическими процессами и общими тенденциями в развитии формирующегося монашеского сообщества к середине XII в. приобретает болгарский этнический облик. Особен-

ность этой ориентации определяется специфическим положением Афона, который все более превращается в модель формирующейся и одновременно дифференцирующейся восточноправославной общности. Из-за отсутствия источников нельзя уверенно судить о содержании этой культурно-конфессиональной ориентации, но ранняя книжная продукция Зографа XIII в. наводит на мысль, что обитель, в XI-XII в. активно принимавшая выходцев из различных болгарских земель, могла уже в XII столетии начать играть роль синтезирующего и объединяющего центра для опасным образом расслаивающейся в условиях византийского господства средневековой болгарской культуры.

Таким образом, культурно-конфессиональная ситуация в болгарских землях в XI-XII в. демонстрирует различные варианты реакции средневековой болгарской культуры и ее носителей на изменившиеся условия существования. Сохранение культурной самобытности средневековой Болгарии обеспечивалось различными путями и усилиями различных институтов и сообществ, сосредоточенными на различных территориях, что, разумеется, не исключает пересечения и взаимодействия указанных тенденций.

«СЛОВО О НАЧАЛЕ РУССКОЙ ЗЕМЛИ» — КОНТРОВЕРЗА ПРАВАМ
ВЕЛИКИХ КНЯЗЕЙ МОСКОВСКИХ НА КИЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ

1. В истории политических легенд удачным вариантам, сохраняющим свое значение порой в течении столетий, неизбежно сопутствуют неудачные — «ружья, которые не выстрелили». На русской почве пример такой неиспользованной легенды, причины появления которой не вполне ясны, являет зафиксированное Хронографом редакции 1512 г. предание о происхождении последних императоров из династии Палеологов по женской линии от Димитрия Донского (ПСРЛ. Т. 22, ч. 1. С. 422). Судьба подобных легенд до изобретения книгопечатания, когда от полного забвения текст в какой-то мере защищает тираж, может складываться по-разному. Они могут погибать бесследно, но могут (в особенности если они не слишком одиозны) сохраняться в письменной традиции, утрачивая свое первоначальное предназначение и превращаясь в текст, привлекающий внимание читателей вовсе не ключевым моментом своего замысла.

2. Памятник, которому посвящено данное сообщение представляет небольшое историческое сочинение (заглавие (с вариантами): «[Слово] о начал(ьств)е Русския земли»), охватывающее период от призвания варягов до княжения Владимира Святого включительно). Списки текста не представляют исключительной редкости — в русских рукописях конца XV — XVII вв. их известно по крайней мере три (при том, что рукописная традиция сочинения не привлекала специально внимания исследователей). Для датировки памятника и выяснения обстоятельств его создания наибольшее значение имеет древнейший (рубежа XV-XVI вв.), входящий в один сборник с одним из двух старших списков «Повести о Дракуле» (РГБ, ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева), № 358); рукопись традиционно считается псковской или западнорусской по происхождению. Текст был впервые упомянут А. Х. Востоковым в 1842 г. (Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 510–512), издан по старшему списку (в значительной мере по причине псковского происхождения сборника) Н. И. Серебрянским (Труды ПЦИАК. Псков, 1910. Т. 1), ему посвятил специальную заметку А. И. Соболевский в связи с фольклорными моментами в описании княжения Владимира.

3. Повествование, как уже говорилось, начинается непосредственно с призвания варягов, точнее — в данном случае — немцев («[Яко от начала Русской земли] не было (не бысть) на Руской земли (на Руси) князей, но ехавши новгородци (ноугородци) в Немецкую землю и испросиша в них (из Немец) три братеники: князя (3 князя, три браты) Синеуса, Рурика, Труфора (Рюрика, Трувора, Синеуса) и выведоша на Русь...»). В замене варягов на немцев, учитывая дату памятника (или, по крайней мере, его списка) нет ничего неожиданного, но за перечислением княжеских столов следует многозначительная фраза: «И родишася от Синеуса князи низовския (по<ни>зовския)». В сочетании с заключительной частью «Слова», где говорится, что Владимир «сидел в Киеве на золотом столе и владел всею Русскою землею и Литовскою, и князи ордынские служаху ему», из этого можно сделать вывод, что «низовские» князья, правившие в Северо-Восточной Руси (и, соответственно, великие князья Московские как их представители) по сути не имеют права на Киев и другие русские земли. Порядок именованя князей при первом и третьем их упоминании, очевидно, не отражает каких-то особых представлений о старшинстве братьев, во всяком случае, при распределении столов Рюрик традиционно помещен на первом месте.

4. Несмотря на небольшие размеры, «Слово» явно отражает источники разного происхождения. Если содержащаяся в нем характеристика князя Владимира явно имеет западнорусское происхождение и едва ли не восходит к похвале великому князю Литовскому Витовту, содержащейся в послесловии 1428 г. к «Словам постническим Исаака Сирина», написанным по заказу смоленского епископа (будущего митрополита) Герасима (РНБ, Ф. I. 476. Л. 153–153об.) и в ряде списков так называемой Белорусской I летописи (ПСРЛ. Т. 35. С. 58–59, 75–76, 108), то наименование князей Северо-Восточной Руси «(по)низовскими» практически однозначно указывает на Новгород (при том, что представленной в памятнике «синеусовской» версии не знают ни новгородские, ни западнорусские летописи). Где-то на пересечении противопоставленных Москве интересов Новгорода и Великого княжества Литовского, вероятно, в 50–70-х гг. XV в. и появился этот памятник. При всей своей скромности текст представляет интерес и для истории восточнославянских региональных культурных связей этого столетия и для истории западнорусской книжности, подобными сочинениями откровенно небогатой.

5. Для Великого княжества Литовского текст должен был утратить актуальность уже в последней четверти XV в., с окончательным присоединением Новгорода к Москве. С одной стороны, отрицая претензии московских «Синеусовичей» на наследство Владимира

Святого в полном объеме, он ни в малой мере не обосновывал прав на него Гедиминовичей. Последних, правда, идея преемственности власти от предшествующей династии вообще практически не интересовала. Окончательно это отсутствие интереса было зафиксировано созданием в XVI в. младших белорусско-литовских летописей с их «римскими» генеалогическими легендами. Напротив, в книжность Московской Руси текст с пышной похвалой святому прародителю правящей династии вписался столь органично, что переписчики, твердо знавшие официальную (и реальную) версию генеалогии, вероятно, просто не замечали исходной его крамольности.

КУЛЬТУРНАЯ КОНСОЛИДАЦИЯ БОЛГАР И СЕРБОВ В ЭПОХУ
ОСМАНСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ И ВЛАДЫЧЕСТВА (XV–XVII вв.) И ЕЕ
ВОСПРИЯТИЕ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ИСТОРИОГРАФИЯХ

1. Культурная консолидация православных южных славян в XV–XVII вв. носила, несомненно, вынужденный характер и была вызвана резким ухудшением условий существования славянской культуры на Балканах в результате османского завоевания и последующего многовекового владычества. На первых порах (конец XIV — первая четверть XV в.) она выразилась в эмиграции представителей просвещенной части болгарского общества (монахи и миряне-книжники, среди которых наиболее известны Григорий Цамблак и Константин Философ Костенечский) в сербские земли, свыше 60 лет сохранявшие по крайней мере относительную независимость от османов после падения болгарских Тырновского и Видинского царств. Людская эмиграция сопровождалась миграцией символов — святынь тырновского пантеона, воспринимавшейся как знаковая уже современниками событий (перенесение мощей преподобной Параскевы-Петки из Тырнова в Видин, а затем в Белград на рубеже XIV–XV вв. и описание этого Григорием Цамблаком в специальной повести). В книжности отражением этих миграций явилось (помимо творчества болгарских писателей в Сербии) появление и распространение сербских (ресавских по орфографии) списков памятников болгарской агиографии, гимнографии и гомилетики (главным образом проложных житий и повестей о святых тырновского пантеона, служб и похвальных слов патриарха Евфимия), сопровождающееся включением сербских реалий в болгарские тексты (включение сербов в молитву о заступничестве в эпилоге проложного жития Иоанна Рыльского, многолетие деспоту Гюргу Бранковичу в похвале Параскеве-Петке Евфимия Тырновского и т.п.). Ранее миграция памятников национальной агиографии (как в ту, так и в другую сторону) в южнославянской книжности практически не отмечается, при том, что сербская традиция исконно отличалась более открытым характером, в отличие от болгарской (к которой вполне применимо понятие самодостаточной и квазизамкнутой — достаточно, вероятно, указать, что жития сербских святых и службы им не получили распространения в восточноболгарских списках и в XVI–XVII вв.).

2. Процессу миграции людей, святынь и текстов из болгарских пределов в сербские сопутствовало (вероятно, с некоторым отстава-

нием во времени) встречное движение — распространение сербской (ресавской) орфографии в болгарских землях (прежде всего западных) и в монастырских скрипториях Афона. Собственно болгарской (по орфографии) письменной традиции (как тырновской, так и провинциальной) турецким нашествием был нанесен огромный урон. Гибель болгарской державы не могла содействовать (что вполне естественно) упрочению престижа тырновской орфографии в Сербии, несмотря на старания, предпринятые в этом направлении столь авторитетным книжником как Константин Философ Костенецкий (в этом состоит существенное отличие Сербии Стефана Лазаревича от современных ей Молдавии и Руси). Попутно это служит косвенным свидетельством существования прочных традиций ресавской орфографии в Деспотовине к первой четверти XV в. — времени написания Константином трактата «О письменах». В какой-то мере ситуации способствовало, вероятно, широкое распространение сербской рашской орфографии (существенно более отличающейся от болгарской, чем позднейшая ресавская) в Македонии на протяжении XIV в. (в период сербской гегемонии в регионе). В книжной культуре Охридской архиепископии на протяжении XV- XVI вв. абсолютно преобладает ресавская орфография, осознаваемая (по крайней мере, на раннем этапе) как сербская по происхождению (послесловие Димитрия Кратовца к Синтагме 1466 г.), при том, что на бытовом и полубытовом уровне (храмозданные надписи, тексты стенописей, граффити и владельческие записи в книгах) здесь сохраняется владение различными вариантами среднеболгарского правописания. В период XVI-XVII вв. ресавские нормы приобретают по существу значение общеюжнославянских (при проявлении существенных отклонений от них в книжной традиции собственно сербских земель (в особенности западных)).

3. Во второй половине XV — первой половине XVI в. наиболее активным районом культурной консолидации выступало пограничье болгарских и сербских земель, северная и восточная Македония. На раннем этапе этому способствовало существование в регионе «зоны особого благопритствования» — ежевского удела Мары Бранкович (дочери деспота Гюрга и вдовы султана Мурада II), активной защитницы православия и славянской культуры. При ее активном содействии совершается еще одна миграция святынь с востока на запад (носящая, правда, скорее внутренний, чем внешний характер) — перенесение из давно занятого турками Тырнова в возобновленную обитель мощей Иоанна Рыльского (1469 г.). Несколько ранее (1460 г.) происходит перенос в обратном направлении (случай исключительный) мощей краля Милутина из Трепче в Софию (где они и до сих пор

покоятся в храме св. Недели, именуемом также св. Краль Милутин по своей главной реликвии). В этот период в регионе трудятся наиболее значительные южнославянские книжники, выступающие и как переписчики книг, и как писатели — Владислав Грамматик, Димитрий Кантакузин, Мардарий Рыльский, написаны новое житие Иоанна и повесть о перенесении мощей. Безусловно в плане южнославянской культурной консолидации, а не русско-болгарских связей, надлежит рассматривать и факт договора (также заключенного при непосредственном участии деятельной Мары Бранкович) между Рыльским монастырем и святогорской обителью св. Пантелеймона (Россикон, Россик, Русик), бывшей в то время «русской» лишь по названию: абсолютное большинство ее братии с XIV в., если не ранее, составляли сербы; до возникновения сербского монастыря Св. Павла, она официально была «второй (после Хиландаря) ктиторийей» династии Неманичей, а позднее Лазаревичей. С последними Бранковичами (на сей раз сремскими) связано (по крайней мере, косвенно) и литературное творчество софийских книжников первой половины — середины XVI в. (поп Пейо, Матфей Грамматик), создавших жития и службы новомученикам — Георгию и Николе Новым Софийским; в мартирий первого автором почти немотивированно включено обширное историческое предисловие, посвященное сербской истории. С 1557 г. большая часть региона находилась в церковной юрисдикции восстановленной Печской патриархии.

4. Со времени возникновения национальных южнославянских историографий, неизбежно испытавших влияние идей романтизма, феномен служит предметом спора болгарских и сербских исследователей, участником которого с середины XX столетия стала также македонская наука (позиция исследователей из других стран зависит в данном случае от того, сербисты они или болгаристы; македонисты как заметное явление не успели окончательно оформиться). Предметом спора выступает обычно национальное происхождение наиболее значительных книжников XV-XVI вв. (писец Белградского сборника 1425 г. дьяк Андрей, Владислав Грамматик, Димитрий Кратовец и др.) или языковая принадлежность важнейших рукописей с ресавской орфографией (показательно существование в современной болгарской археографии термина «болгарская безьюсовая редакция»). В сербской литературе идея южнославянской культурной консолидации в османский период безусловно находит больший отклик (одна из лучших характеристик культурной ситуации второй половины XV — XVI вв. принадлежит Д. Богдановичу), хотя бы уже в силу преобладания сербского элемента на поверхности явления. Для болгарской науки характерна разработка аспектов раннего периода темы — творчество болгар-

ских книжников в Сербии (т.е. болгарское влияние). В исследованиях, посвященных второй половине XV — XVII вв., довольно типично невнимание (вплоть до прямого игнорирования) к различным проявлениям сербского фактора (роль Мары Бранкович в возрождении славянской культуры Западной Болгарии и Македонии, значение сербской колонии в Этрополе для создания местной художественно-книгописной школы на рубеже XVI–XVII вв. и т.п.). За суженным сугубо национальным восприятием любой из сторон неизбежно теряется целостность картины, специфические историко-культурные реалии феномена, его во многом уникальный характер.

К ВОПРОСУ ОБ АНГЛОСАКСАХ В ВИЗАНТИИ XI в.

Поражение и гибель последнего англосаксонского короля Харальда Годвинсона в битве при Гастингсе осенью 1066 г. имели необратимые последствия для политической жизни Англии. Не прошли они бесследно и для восточнохристианского мира. Достаточно напомнить, что дочь погибшего короля Харальда, Гида, после нескольких лет скитаний выходит замуж за Владимира Мономаха. Многие другие знатные англосаксы также были вынуждены покинуть родину. Значительная их часть, по свидетельству ряда хронистов, оказалась в Византии. Мы попытаемся показать на материале двух довольно мало известных свидетельств, что они принесли с собой в Византию из собственной конфессиональной и культурной традиции, и как смотрели на историю их изгнания их соотечественники англосаксы и скандинавы.

Об эмиграции в Византию речь идет, например, в сочинениях Ордерика Виталиса и Госцелина. Все эти свидетельства были достаточно подробно рассмотрены в классических работах В. Г. Васильевского и А. А. Васильева, посвященных англосаксонской дружине в Константинополе¹. Существуют, однако, источники, оставшиеся им, по-видимому, неизвестными. Это соответствующее свидетельство в латинской Хронике (*Chronicon universale anonimi Laudunensis*), принадлежащей перу анонимного английского монаха, и вольный перевод этого свидетельства в исландской Саге об Эдуарде Исповеднике (*Játvarðar saga*).

В этих источниках рассказывается о том, как после норманнского вторжения в Англию группа близких ко двору людей под предводительством Сигурда, эрла Глостера, покинули Англию и, проведя какое-то время в странствиях, оказались на Сицилии. Здесь они узнали, что византийский император Алексей (Жирьялак в Саге) нуждается в военной помощи, поскольку Константинополь осажден с суши и с моря язычниками. Памятуя о том, сколь великой чести удостоивались норвежцы (*Nordmenn*), служившие при дворе византийского правителя, англосаксы отправились в Константинополь. Они вовремя подоспели к городу, разогнали неприятеля, и заслужили благодарность императора.

Спустя некоторое время, Алексей предложил им стать его личными телохранителями, как это было принято у варягов (*Væringjar*).

Очевидно, это почетное предложение было своеобразной наградой за их помощь в битве. Некоторые англичане согласились на это предложение, а эрл Сигурд и другие вожди, напротив, пожелали получить во владение город или какие-нибудь земли, которые они могли бы передать по наследству. Император выделил им земли, населенные язычниками и некогда принадлежавшие Византии. На этих землях, расположенных за морем на севере от Константинополя, и происходят наиболее интересные для нас события.

Установив там свою власть, англосаксы назвали эту территорию Англией (или, согласно Хронике, Новой Англией — *Nova Anglia*). Кроме того, в Хронике и в Саге отмечается, что городам, которые уже были в стране, и тем, которые возвели они сами, поселенцы дали названия английских городов. В Хронике эти наименования отсутствуют, в Саге же упомянуты Лондон, Йорк «и другие имена главных городов в Англии». Наконец, что еще более существенно, на своей новой земле англичане не пожелали иметь «закон (учение) Павла» (*Pálsbók*), которое было в ходу в Миклагарде [= Константинополе], и нашли для себя епископов и клириков из Венгрии². В латинской Хронике же, на которую явно опирался составитель Саги, это конфессиональное противоречие описывается следующим образом: «Англы восточные³, не желая подчиняться патриарху греков, послали своих клириков в Венгрию, находящейся под юрисдикцией римского папы, дабы там их рукоположили в епископы, каковое обстоятельство вызвало неудовольствие [византийского] императора и греков»⁴.

Противопоставление восточной и западной церквей в Хронике очевидно. При этом хорошо известно, что многие области христианского мира столкнулись с последствиями разделения церквей не сразу. Можно предположить, что скорая реакция англосаксонских изгнанников объясняется тем, что они оказались, так сказать, в эпицентре событий, в самом Константинополе, где противопоставление восточного и западного христианства было в высшей степени актуально. Необходимо, впрочем, помнить о том, что Хроника доведена до 1219 г. и сохранилась в двух рукописях XIII в. Таким образом, четкое противопоставление восточной и западной церкви может принадлежать как концу XI в., так и времени последней редакции памятника, т. е. XIII в. Интересно также и куда более загадочная формулировка этого противопоставления в древнеисландской версии текста.

Что в Саге названо термином «закон Павла»? Можно предположить, что исландцы так обозначают византийское православие, однако это единственный пример в скандинавских текстах, где оно названо именно таким образом. Не исключено, что «законом Павла» названа павликианская ересь. Но почему тогда она считается общепринятой в

Константинополе конца XI в.? Возможно, за этим обозначением скрывается нечто иное, не имеющее прямого отношения ни к павликианству, ни к разделению церквей. Поэтому, в любом случае требуется объяснение, какая культурная традиция стояла за использованием этого термина.

Существует весьма остроумная версия о том, что «законом Павла» православие в целом может быть названо в скандинавской традиции благодаря тому, что католицизм ассоциировался с апостолом Петром, а православие — в продолжение этой своеобразной метафоры — соответственно, с апостолом Павлом. Сложность с такой персонификацией заключается в том, что в собственно исландской традиции мы не находим и обозначения католицизма как «закона (учения) св. Петра», не говоря уже о каком-либо обывании этого именованного.

Не исключено, что для скандинавов византийское христианство издавна (задолго до поездки англосаксов) ассоциировалось не с апостолом Павлом, а с Павлом епископом. Дело в том, что в жизнеописаниях Олава Трюггвасона — одной из ключевых фигур в деле христианизации Скандинавии — говорится, что он получил оглашение (*gríma signatio*) в Константинополе от некоего епископа Павла, привез этого епископа на Русь, и тот крестил семью русского князя и его подданных. В данном случае для нас не важна мера истинного участия Олава Трюггвасона и епископа Павла в обращении Руси. Более существенно, что именно такая версия запечатлелась в исландских источниках, и вера, вывезенная из Константинополя, могла ассоциироваться у скандинавов с именем этого епископа⁵. Добавим, что миссия Олава Трюггвасона осуществляется задолго до разделения церквей, и подобно многим скандинавам, он принимает «первое знамение креста» в Константинополе, крещение, возможно, у берегов Ирландии, а конфирмацию в Англии.

Что касается возможного соприкосновения скандинавов с различными восточнохристианскими учениями, в частности, с павликианством, то здесь наши сведения неизбежно оказываются обрывочными и фрагментарными. Весьма существенно, в каких именно краях византийский император отвел земельные угодья англосаксам, и пришлось ли им там столкнуться с каким-либо изводом христианства. Иными словами, были ли язычники, которых они оттуда изгнали, язычниками в полном смысле слова, или речь шла о неких еретиках? Точными сведениями о локализации Новой Англии мы, однако, не располагаем.

Гораздо более очевидны причины, по которым эмигранты сочли нужным ориентироваться в своем религиозном обиходе именно на Венгрию. Расхождение между латинским текстом Хроники и свиде-

тельством Саги в этом отношении достаточно заметны, но всюду Венгрии отводится самая существенная роль. По одной версии, англичане отправляют в Венгрию собственных клириков для поставления их в епископы, по другой же, получают епископов и клир непосредственно из Венгрии.

Объяснением такого поступка может служить то обстоятельство, что между англосаксами и Венгрией существовали относительно давние связи, уже позволявшие, например, Венгрии принимать английских изгнанников королевской крови. В начале XI в., когда в Англии пришел к власти датчанин, Кнут Могучий, именно в Венгрию (через Швецию и Русь) бежали внуки Этельреда Нерешительного, Эдуард и Эдмунд. Один из них, Эдуард, прожив много лет при венгерском дворе, вернулся на родину по приглашению своего дяди, английского короля Эдуарда Исповедника. Таким образом, между Венгрией и Англией в XI в. существовала своего рода «обратная связь», позволявшая английским эмигрантам рассчитывать на дружественное отношение к их просьбам.

Известно также, что до 1058 г. в Венгрии проездом был некий англосаксонский епископ⁶. Эти данные позволяют допустить, что Венгрия вообще входила в круг тех стран, которые с большей или меньшей регулярностью посещались путешествующими англосаксонскими иерархами. Сообщение же о поставлении «новоанглийских» епископов в Венгрии указывает на то, что характер связи между двумя этими странами был, возможно, более глубоким, чем мы могли бы предположить по остальным, имеющимся у нас свидетельствам.

Эти сведения являются, кроме всего прочего, немаловажной репликой в обсуждении состава и конфессиональной принадлежности так называемой варяжской дружины в Константинополе. Исследователями уже отмечалось, что термин 'варяг' в Византии осмыслялся как обозначение профессии — личный телохранитель императора, — а не как обозначение этноса. В том, что называлось варяжской дружиной, именно англосаксы к концу XI в. составляли значительную, если не господствующую часть (ср. слова сицилийского хрониста XI в. «Angli vero, quos Waringos appellat»).

Примечания

¹ См.: *Васильевский В. Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе // *Васильевский В. Г.* Труды. СПб., 1908. Т. 1. 176–377; *Vasiliev A.* The Opening Stages of the Anglo-Saxon immigration to Byzantium in the eleventh century // *Анналы Института имени Н. П. Кондакова.* Прага, 1937. Т. 9.

² þeir vildu ekki hafa Páls-bók, sem gengr í Miklagarði, ok sóttu biskupa í Ungaria ok aðra kennimenn.

³ По-видимому, 'восточными англами' (angli orientalis) автор Хроники называет тех, кто остался в Константинополе, тогда как тех, кто заселил Новую Англию, он называет 'новые англы' (noui angli).

⁴ Angli orientales nolentes grecorum patriache subesse miserunt clericos suos ad hungariam in episcopos consecrandos qui sunt sub iurisdicione romani pontificis que res multum displicuit imperatori et grecis.

⁵ См.: *Fell C. E.* A Note on Pálsbók // *Mediaeval Scandinavia*. 1973. Vol. 6. P. 102–108. Ср. также: *Fell C. E.* The Icelandic saga of Edward the Confessor: its version of the Anglo-Saxon emigration to Byzantium // *Anglo-Saxon England*. 1974. Vol. 3. P. 179–196.

⁶ См.: *Кузнецова А. М.* Христианство в Венгрии на пороге второго тысячелетия // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия* / Отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 357.

У истоков польско-украинского конфликта

Первые предпосылки для конфликта возникли там, где имело место длительное сосуществование представителей двух народов в условиях, когда один являлся неравноправным по отношению к другому. Такое положение устойчиво существовало в крупных центрах на украинских землях Польского королевства (прежде всего во Львове) с характерным для них господством польско-немецкого патрициата. Признаки неравноправного положения были в таких центрах многочисленны и ощутимы. Национальное противостояние переплеталось с религиозным, так как неравноправное положение «русского» мещанства обосновывалось ссылками на его «схизматическую» веру. Свое неравноправие «русское» мещанство ощущало тем более остро, что оно осознавало свою принадлежность к коренному населению.

Важным толчком к осмыслению противоречий стали события, связанные с заключением Брестской унии, воспринятые в этой среде как очередной акт насилия со стороны «поляков» по отношению к неравноправным «русинам».

Результаты осмысления прошлой истории нашли свое отражение в ряде текстов, созданных на рубеже XVI–XVII вв. в среде, связанной со Львовским братством, прежде всего в сочинении «Пересторога». Как известно, рассказ о событиях, связанных с заключением Брестской унии, сопровождается здесь историческим введением, связь которого с остальным текстом повествования не является очевидной. Если основная тема повествования — тема борьбы православных и униатов, то во введении говорится о взаимоотношениях «русского» народа с его западными соседями, прежде всего с поляками. Поляки выступают здесь как такие соседи, которые, будучи призваны на помощь русскими князьями, захватили их земли, других, выдавая за них своих дочерей, побудили отказаться от своей веры и обычаев. говорится также об ограблении ими русских храмов, откуда вместе с изделиями из драгоценных металлов взяты и книги, которые им не нужны, но которых «на свет не выпускают». Все это создает впечатление о продуманной системе действий, которая привела к утрате русским народом своей государственности, своей социальной верхушки и к упадку его культуры. Упадку этой культуры,

упадку учения и веры стал противодействовать потомок «княжат киевских» — Константин Острожский. В такой перспективе действия униатов получали определенное звучание. Существенно, что в заключительной части «Перестороги» в речи против униатов, вложенной в уста представителя Львовского братства, снова, более кратко повторена эта характеристика прошлого, что показывает, что она имела для него особое значение.

ЭТНИЧЕСКИЙ АСПЕКТ КОНКУРЕНЦИИ ЗА ДОСТУП К ОБРАЗОВАНИЮ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ В XVIII В.

Современная антропология успешно исследует случаи, когда асимметричное распределение экономических, политических, интеллектуальных ресурсов становилось причиной обострения межэтнических отношений, будь то современный фламандско-валлонский конфликт в Бельгии или квебекский сепаратизм в Канаде. Однако возможно ли проследить, как этническая компонента проявлялась в более отдаленном прошлом, когда понятие «нация» было синонимом политически полноправных слоев населения, а этничность занимала подчиненное место по отношению к конфессии, династической верности, сословной солидарности?

Монархия Габсбургов с ее этнической пестротой представляет собой идеальную модель для изучения подобных явлений. Одной из осей противостояния в раннее Новое время были отношения между австрийским центром и венгерской политической элитой. В основе конфликта лежало, с одной стороны, стремление австрийского абсолютизма модернизировать экономику, политическую систему, культуру Венгрии ценой отказа последней от доли государственного суверенитета и, с другой — борьба Венгрии против более тесной инкорпорации в монархию Габсбургов с помощью сословно-феодальных институтов, правовых норм и культурных ценностей¹. «Конкуренция за ресурсы» прежде всего проявлялась в сфере экономики и заключалась в неуклонном стремлении Вены заставить венгерское дворянство — в соответствии с принципами «всеобщего блага» — платить налоги, в то время как венгерский господствующий класс считал свой налоговый иммунитет залогом независимости страны. Австрийские власти, пытаясь компенсировать недостаток налоговых поступлений, вводили дискриминационные таможенные пошлины против венгерских промышленных товаров и получали от венгерской политической элиты обвинение в колониальной политике².

Взаимные подозрения, недоверие, антипатия принимали порой весьма необычные формы. Так, во второй половине XVIII в. одной из причин разногласий между венгерскими и австрийскими властями стало распределение стипендий в привилегированные учебные заведения монархии. Правление Марии Терезии стало временем усили-

вавшегося вмешательства государства в школьное дело. В эпоху Контрреформации вопросами воспитания подрастающего поколения ведала католическая церковь, государство же лишь осуществляло верховный надзор за деятельностью частных стипендиальных фондов и фондов религиозных орденов и пользовалось правом назначения воспитанников в те учебные заведения, в фонды которых были вложены деньги короны. Но просвещенный абсолютизм на высших постах в государстве хотел видеть высококвалифицированных специалистов в области права, экономики, финансов. Дворянство, если оно желало сохранить ведущие позиции в государстве, должно было, овладев юриспруденцией, камеральными науками, иностранными языками, превратиться в «полезных подданных». Для этих целей в 1746 г. в Вене был основан дворянский коллегиум, получивший имя своей августейшей покровительницы — Терезианум, в котором юноши из разных земель и провинций овладевали основами знаний, чтобы в будущем, по замыслу устроителей, слиться в единую элиту централизованной монархии Габсбургов³.

Учебное заведение подобного уровня требовало немалых капиталовложений со стороны государства и обходилось недешево тем из подданных, кто желал отправить туда своих детей. В стране, которая с конца XVII в. с небольшими перерывами вела череду изнурительных войн, изыскать необходимые средства было непросто. Решение нашлось в 1751 г. Венгерское законодательство предусматривало возможность использования доходов с церковного бенефиция, у которого в данный момент не было хозяина, на нужды образования, и Мария Терезия приписала к Терезианскому коллегиуму богатое южновенгерское аббатство св. Михаила-архангела в Батасеке. Руководство коллегиума получило возможность выплачивать жалование приглашенным профессорам, содержать дорогостоящую школу верховой езды и создать десять стипендий для пяти «немецких» и пяти «венгерских» воспитанников⁴.

Венгерская придворная канцелярия, которой было поручено отбирать достойных кандидатов и представлять их на утверждение государыне, не без оснований полагала, что если аббатство находится на территории Венгрии, то канцелярия, как высший совещательный орган при короле, имеет право непосредственно участвовать в распределении стипендий. Однако императрица сразу же изъяла все вопросы, связанные с хозяйственным управлением Батасекским аббатством из компетенции венгерских властей. Уже в 1757 г. в Терезиануме вместо пяти венгерских стипендиатов осталось всего трое. В другой привилегированной венской школе — Лёвенбургском конвикте, открытом в 1749 г., куда, наряду с

платными воспитанниками, должны были принимать равное число австрийских и венгерских пансионеров, до 1755 г. не было ни одного венгерского ученика. Оказывалось, что австрийские власти не намерены всякий раз ставить венгерскую сторону в известность о том, кто получает стипендии из венгерской квоты, какова успеваемость и прилежание этих воспитанников и сколько мест освобождается на будущий год ⁵.

Австрийские власти сами создали парадоксальную ситуацию. С одной стороны, идеологи просвещенного абсолютизма считали, что основная масса венгерского дворянства малообразованна, чванлива, в глубине души нелояльна Вене, и это притом, что органы центрального и местного управления едва ли не целиком находились в руках представителей этого сословия. Обучение детей провинциальной элиты в имперской столице в духе личной преданности монарху и служения общему благу казалось наиболее простым способом заставить дворянство принять и выполнять программу реформ просвещенного абсолютизма. С другой стороны, австрийские власти без особого желания отдавали молодым венгерским дворянам государственные стипендии, которыми можно было бы наградить лояльного австрийского, чешского, итальянского придворного ⁶. В результате, начиная уже с конца 50-х годов XVIII в., Вена не упускала случая по своему усмотрению распорядиться стипендиями, которые по уставу предназначались венгерским дворянам.

Всякий раз, когда австрийские власти по своему усмотрению распорядились венгерской стипендиальной квотой, венгерская канцелярия направляла протест, в котором требовала уважать права «венгерской нации» и как способ выхода из сложившейся ситуации предлагала выделить венграм столько дополнительных стипендий, сколько компенсировало бы создавшуюся диспропорцию ⁷. В ответ Вена ограничивалась общими обещаниями, но ни разу не вернула позаимствованные из венгерской квоты стипендии. Напротив, при каждом удобном случае австрийские власти продолжали отдавать предназначенные венгерским дворянам стипендии иноземцам или венгерским подданным иностранного происхождения, которые лишь недавно получили статус венгерского дворянина, так называемый «индигенат». Оказывалось, что просвещенному абсолютизму было все-таки привычнее и проще вознаграждать за уже имеющиеся заслуги тех, кто был угоден двору, чем возвращать лояльных подданных из того самого венгерского дворянства, чьи нравы должны были рафинировать вновь создаваемые фонды.

Хотя разногласия между венгерскими и австрийскими властями по вопросу о распределении стипендий занимали маргинальное место во взаимоотношениях Венгерского королевства с Веной, они отразили некоторые особенности и закономерности формирования венгерского национализма. Что понимали чиновники канцелярии под «венгерской нацией» (*natio Hungarica*)? В данном контексте, несомненно, венгерский господствующий класс вне зависимости от его этнической принадлежности, поскольку, говоря о населении в целом, современники предпочитали термин «венгры» (*gens Hungara*). Такие представления принято называть донациональными, поскольку в них этнической категорией обозначались по сути социальные и территориальные общности. Но без долгой донациональной предыстории употребления понятия «нация» в контекстах, подобных описанным выше, венгерская буржуазная нация вряд ли овладела бы умением использовать букву закона для защиты своих интересов в австро-венгерских конфликтах XIX в.

В процессе формирования национального самосознания важная роль принадлежит политической элите, многое зависит от ее умения формулировать национальные интересы и добиваться намеченных целей. В этой связи примечательно, что справедливого распределения стипендий требовала именно расположенная в Вене, в непосредственной близости от двора, венгерская канцелярия, которую историография долгое время считала «агентом габсбургского влияния». В протестах чиновников венгерской канцелярии по, собственно, второстепенному вопросу о стипендиальных квотах отразились представления политической элиты о патриотизме, суверенных правах нации и принципах взаимоотношений с имперским центром. Поскольку архив венгерской канцелярии был не складом ненужных бумаг, а своеобразной копилкой прецедентов, на которые ссылались последующие поколения чиновников, не возникает сомнений, что в XIX в. опыт прошлого был востребован.

Пропорциональное представительство различных народов монархии (пусть лишь тех, кто обладал государственностью) в привилегированных учебных заведениях в первую очередь успешно служило делу воспитания единой политической элиты полиэтничной монархии. Например, в Терезиануме расширенная и дополненная система национальных стипендиальных квот просуществовала вплоть до 1918 г. В то же время распределение стипендий по национально-государственному принципу институализировало национальное сообщество, закрепляло в общественном сознании общенациональную особенность его представителей и, в конечном счете, объективно способствовало формированию современной венгерской нации.

Примечания

¹ Szabo F. A. J. Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753–1780. Cambridge, 1994. P. 303–345.

² Skerlecz Miklós báró élete és művei / Ed. P. Berényi. Bp., 1914.

³ Guglia E. Das Theresianum in Wien. Wien, 1912.

⁴ Magyar Országos Levéltár. (далее — MOL). Magyar Királyi Kancellária. A 57. Libri Regii. 42. köt. 1751–1752. P. 205–207.

⁵ MOL. A 34. Conceptus referadarum. 35/1757.

⁶ См., например: MOL. Acta generalia. A 39. 51/1778.

⁷ MOL. Originales referadae. A 1. 334/1765.

СЪЕЗДЫ РУССКИХ КНЯЗЕЙ С КОЧЕВНИКАМИ КАК МЕХАНИЗМ ПОЛИТИЧЕСКОГО РЕШЕНИЯ КОНФЛИКТОВ В XI — НАЧАЛЕ XIII В.

Постоянным внешним фактором, неизменно влияющим на ход политических событий Руси, стало соседство со Степью и ее обитателями. Древняя Русь накопила богатый опыт общения с номадами. Несмотря на этноконфессиональные барьеры, отрицательное отношение к иноверцам проявлялось скорее в идеолого-риторической сфере, реальность же требовала иного, более гибкого отношения.

Первым государством кочевников, интегрировавшим часть восточных славян, была Хазария (М. Н. Артамонов, А. П. Новосильцев). После ее крушения, ведущие позиции в степном мире Восточной Европы занял печенежский союз. К X в. это объединение уже представляло собой протогосударственное образование (А. В. Марей).

Именно взаимодействие в столкновении с печенегами вырабатывались новые схемы этнокультурного взаимодействия с номадами: строительство линий обороны (М. П. Кучера, Ю. Ю. Моргунов), наем конных отрядов, первые дипломатические контакты.

Появление половцев в XI в. включило Древнюю Русь в систему еще более тесных и сложных контактов со Степью. Половцы уже обладали вековым опытом общения с земледельческими государствами, а так же опытом строительства обширных «сложных вожеств» по эффективности политической организации мало отличающихся от земледельческих (С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов, Н. Н. Крадин).

В среде кочевников «от гуннов до монголов» съезды ханов были одним из ведущих элементов политической системы (Е. И. Кычанов). Так, что обе стороны имели «готовые» архетипы политического взаимодействия посредством встреч правителей.

В XI в. русская летопись зафиксировала 4 снema русских и половецких князей: в 1054, 1079, 1094, 1095, сюда же можно отнести и снем 1101. Они проходили на фоне постоянной половецкой экспансии, гибели князей в степи (Романа Святославича в 1079 г.), убийств заложников и доверившихся клятвам половецких вождей (1095 г. — Итларь и Китан).

«Поучение» Владимира Мономаха ярко отразило двойственное отношение русских князей к половцам: Мономах заключил 19 миров с кочевниками, дарил им скот и одежды, 100 человек отпустил из плена (тоже вид дара), 17 молодых ханов казнил, 200 человек перебил.

Отметим, что Мономах считает «своими» лишь миры с половцами, заключенные, когда его отец или он правили Киевом: 1077, 1078–1093 (около 15 лет), 1113–1117 (3–4 года). Неслучайно количество миров Владимира примерно совпадает с количеством годов его участия в управлении Киевом. Это говорит, о практически ежегодных, становящихся традицией встречах киевского князя с номадами.

В начале XII в. резко меняются принципы борьбы со Степью. Оборонительная тактика укрепленных линий (городищ по Суле и прочим пограничным рекам), перехвата обозов степняков при их отступлении, стояние армиями на южных границах Руси дополняются и отчасти сменяются рейдами вглубь степи, ударами по кочевьям и «вежам» врагов. Тогда же окончательно оформляется технологически и символически всадническая субкультура (К. А. Михайлов) Древней Руси. Распространяется культ святого воина Михаила (В. А. Булкин).

Перерыв во взаимоотношениях с половцами с начала 20-х гг. XII в. объясняется походами Владимира и распадом крупных половецких объединений: до середины XII в. в степи не было лидеров, способных обеспечить соблюдение договоров о мире. С наступлением стабилизации (С. А. Плетнева), реставрацией крупных объединений, «миры» со степняками снова стали актуальны.

В середине XII в. практика периодических встреч князей с ханами возобновляется. Снемы зафиксированы русскими летописями в 1139/40, 1146, 1147 (4 встречи с разными кланами половцев), 1150, 1155 (две встречи), 1156, 1158, 1163, 1169 (две встречи), 1169/1170, 1180, 1185 (снем был запланирован, но заменен военным походом против половцев), 1192, 1193. В XII в. каждый новый князь Киева либо проводил съезд с кочевниками, либо шел на них войной, либо вступал в родственные отношения с ханами.

В конце века набеги вообще прекратились, половцы лишь участвовали в качестве наемников в междукняжеских усобицах. Это было связано с окончательным переходом к полукочевому образу жизни и фактическим объединением под руководством Юрия Кончаковича (С. А. Плетнева).

Последний известный нам снем с половцами был проведен в 1223/24 г., перед Калкой, после того, как Жебе-нойон и Субедейбагатур разбили половцев, и хан Котян обратился к русским князьям за помощью. На снем в Киев тогда собрались Мстислав Романович Киевский, Мстислав Святославич Черниговский, Мстислав Мстиславич Галицкий, Даниил Романович Волынский, Всеволод Мстиславич, Михаил Всеволодович, племянник князя черниговского. Хан

Бяста даже принял крещение на этой встрече. Старшие князя решили идти войной на татар. Отношение к половцам теперь изменилось их стали воспринимать на уровне «своих поганых», раз пустили в столицу.

Анализ летописных известий позволяет выявить следующие особенности функционирования данного института:

Ведущей формой политического взаимодействия с половцами был съезд князей и ханов. Встречи с половцами были одной из обязанностей киевского князя, мир с половцами требовал обновления после смены киевских князей, на что прямо указано в известиях 1146 г. Скорее всего, аналогичным образом приходилось выстраивать отношения с номадами и переяславльскому князю. Снемы проводились при участии и посредничестве «своих поганых», «Черных клобуков», кроме того, русские князья еще улаживали конфликты своих конфедератов и «диких половцев». Неявка на снем автоматически приводила к конфликту и войне (прецеденты 1169/1170, 1193 гг.) Снемы проводились отдельно с разными крупными и мелкими группами половцев.

В основном снемы проводилась около пограничных городов (упоминаются Золотча, Саков, Малотин, Дедославль, Нериньск, Воинь, Канев, Заруб, Ростовец, Корсунь, Подлбск), но не в них самих. Часто фигурирует пограничный Переяславль. Один раз отмечен «снем в земле половцев» в 1163 году, который завершился свадьбой русского князя Рюрика Ростиславича и дочери половецкого хана Белука. С представителями «черных клобуков» встречи могли происходить в самом Киеве, как, например в 1169 г.

Мир с половцами обозначался исключительно терминами «рота» и «мир», снем. Обычай крестоцелования по отношению к язычникам логично не использовался

Можно реконструировать и процедуру проведения снema с половцами: приход послов или посредников, договор о проведении встречи, обмен заложниками, подача специального знака «билинча» о возможности начала встречи (*Билинчи* — тюркск. «знак», «примета»). Судя по миниатюрам Радзивиловской летописи, знак подавался в акустической форме, судя по этимологии тюркского слова, с помощью особых визуальных примет) договор, обмен дарами.

Научное издание

**Исторические корни этноконфессиональных конфликтов
в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы.
(Средние века — начало Нового времени).**

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications may be ordered by
e-mail: indric@mail.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

Изд. лиц. ЛР № 070677 от 19 декабря 1997 г.
Подписано в печать 07.05.03. Формат 60×88 1/16.
Печать цифровая. Гарнитура “Petersburg”. Бумага “Performer”
Печ. л. 6,0. Тираж 100 экз. Заказ 1792.

Издательско-производственная фирма “ИНДРИК”
117218, Москва, Новочеремушкинская ул., д. 34.

Отпечатано в ФГУП «Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86

Книги издательства «Индрик» можно приобрести
в книжной галерее «НИНА» по адресу:
ул. Б. Якиманка, д. 6
тел. 238-02-69

